

# Tomasz Stokłosa

---

## Człowiek, śmierć, samorealizacja

---

Nowa Krytyka 11, 137-150

---

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Tomasz Stokłosa**  
Uniwersytet Jagielloński

## **Człowiek, śmierć, samorealizacja**

*Śmierć nie spotyka nas nagle, lecz robi postępy powoli, umieramy po troszeczkę co dzień. Co dzień bowiem uchodzi jakaś cząstka życia i nawet wtedy, gdy rośniemy, życie się skraca. Oto przebyliśmy dzieciństwo, a potem lata młodości. Ile czasu minęło po dzień wczorajszy, to już przepadło; a i ten dzień, który właśnie spędzamy, dzielimy ze śmiercią. Tak jak klepsydrę wodną opróżnia nie ostatnia kropla, lecz wszystko to, co wypłynęło przedtem, podobnie i nie ostatnia godzina, w której żyć przestajemy, nie sama tylko, przyprawia nas o śmierć, choć sama śmierci dopełnia. Dochodzimy bowiem do śmierci o określonej godzinie, ale przedtem idziemy do niej długo.*

Seneka, „Listy moralne”

Już najstarszym filozoficznym rozważaniem, zmierzającym do wyjaśnienia natury śmierci, towarzyszyła antropologiczna refleksja opisująca śmierć w kategoriach zjawiska wyznaczającego sensowność ludzkiego życia. Perspektywa historyczna ukazuje nam, w jak dużym stopniu przyjęcie określonej koncepcji dotyczącej fenomenu śmierci może wpłynąć na wybory dokonywane przez człowieka, a tym samym na sposób życia jednostki. W ujęciu Seneki zasada „Cokolwiek robisz, pamiętaj o śmierci” zachęca do działania perfekcyjnego, jako że każdy czyn może być ostatnią formą naszej aktywności. Epikur, w przeciwieństwie do Seneki, radykalnie oddziela życie od śmierci. Epikurejska afirmacja teraźniejszości najpełniej wyraża swój stosunek do śmierci w sentencji: „Dopóki my jesteśmy, nie ma śmierci, a kiedy ona przychodzi – nas już nie ma”. Koncepcje egzystencjalistyczne, z kolei, przypisują świadomości śmierci rolę głównego determinatu ludzkiego losu.

Ludzie często odczuwają strach przed śmiercią jako unicestwieniem własnej bytowości, własnej egzystencji. W strachu przed śmiercią wzrastamy już od dzieciństwa. Na wrażliwej psychice dziecka silnie negatywne wrażenie wywołuje pogrzeb, podczas którego, choć nie rozumie ono jeszcze jego znaczenia, czuje jednak, iż wydarzyło się coś złego, coś, co stać się nie powinno. Przez dojrzałych ludzi śmierć jest traktowana jako klęska ostateczna, przymusowa rezygnacja z wartości reprezentowanych przez życie. Strach jest dodatkowo potęgowany przez fakt, że nie wiemy, czym jest śmierć. Jest ona dla człowieka czymś nieznanym, a coś nieznanego często wywołuje odczucie lęku. Jeżeli śmierć zostaje pojęta jako klęska, wówczas przez całe życie może towarzyszyć człowiekowi obawa przed jej nadejściem. Śmierć bowiem grozi jednostce cały czas, jej przyczyny tkwią w człowieku, są także obecne w otaczającym go świecie, przez co może on być traktowany jako coś wrogiego. Jednostka może ponieść klęskę w dowolnej chwili, tym samym każda następna minuta, godzina jest jeszcze jedną wydartą śmierci. Wydaje się jednak, że samo sformułowanie „strach przed śmiercią” jest w rzeczywistości bezużytecznym wyrażeniem. Człowiek mówiący: „boję się śmierci”, nie tyle informuje o strachu przed kresem swej egzystencji, raczej chce powiedzieć coś innego, coś, czego sam, być może, sobie nie uzmysławia. Boi się tego, co musi nastąpić, boi się konieczności śmierci, a nie jej samej. Oczywiście można powiedzieć, że konieczność jako taka nie jest czymś złym, jest aksjologicznie neutralna. Jednakże jeżeli pojmować ją jako ograniczenie wolności, to jej negatywny charakter staje się łatwo dostrzegalny. Sama świadomość konieczności nadejścia końca ludzkiego życia, utożsamianego z jednostkową bytowością, rodzi potrzebę autoafirmacji, stanowiącą wyraz podmiotowego **jestem**. Szczególnym przypadkiem tak rozumianej automanifestacji może być potrzeba samorealizacji, pojmowana jako potrzeba urzeczywistnienia możliwości tkwiących w skończonym, indywidualnym bycie ludzkim.

Śmierć jest bez wątpienia nieuchronna. Arystoteles jako konieczne określał to, co „nie może nie być”. Ponieważ mamy tu do czynienia z podwójnym zapreczeniem połączonym z możliwością, to jest możliwe inne wyrażenie zachowujące jednakże znaczenie zdania Arystotelesa: konieczne jest to, co „musi być”. W tym ujęciu śmierć wydaje się być koniecznością nomologiczną<sup>1</sup>. Czy

---

<sup>1</sup> Zdarzenie jest nomologicznie konieczne, jeżeli, na mocy praw przyrody, musi zajść w danych warunkach.

jednak pomiędzy życiem a śmiercią zachodzi związek przyczynowy, czy jest to raczej obserwowalne następstwo zdarzeń? Stałe zachodzenie danego zjawiska i jego współwystępowanie z innym nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym do postawienia tezy, że pomiędzy nimi zachodzi związek przyczynowo-skutkowy. Po krytyce związku przyczynowego przeprowadzonej przez Hume'a przyjęło się uważać, że konieczność jest tylko cechą związku przyczynowego, zaś powtarzalność zdarzeń jest tylko jednym z kryteriów konieczności. Konieczność związku przyczynowego tłumaczyć można przez odwołanie się do praw przyrody, a więc nomologicznie. Życie staje się tym samym przyczyną śmierci na mocy prawa przyrody, które mówi, że istnienie prowadzić musi do nieistnienia. Jeżeli samo stwierdzenie „jeżeli żyję, to umrę” chcielibyśmy traktować jako prawdziwe na gruncie praw nauki, to wówczas wymagałoby to konieczności traktowania praw nauki jako podzbioru praw przyrody, przy jednoczesnym założeniu, że prawa nauki są zbiorem poznanych i sformalizowanych praw przyrody. Zdanie „człowiek jest istotą śmiertelną” jest w tym aspekcie zdaniem analitycznym, którego prawdziwość jest konieczna z uwagi na znaczenie występujących w nim terminów. W pojęciu „człowiek” zawiera się pojęcie „śmiertelność”, co tym samym odzwierciedla konieczność związku życia ze śmiercią. Ów związek człowieczeństwa ze śmiercią powoduje, że każde życie musi mieć swój koniec, każda jednostka ludzka jest bytem skończonym, istotą, której kresem jest śmierć. Nieuchronność śmierci jest tożsama z koniecznością jej doświadczenia przez każdy indywidualny byt ludzki. Jak każda konieczność, również ta charakteryzuje się przymusem jej realizacji, niemożnością jej uniknięcia.

Aby człowiek wiedział o swej ograniczoności, musi posiadać świadomość śmierci. Powstaje w tym momencie pytanie: czy świadomość śmiertelności jest uzyskiwana tylko na drodze empirycznej? Czy wnioskowanie o postaci: „każdy człowiek jest śmiertelny”, „ja jestem człowiekiem”, „ja jestem śmiertelny” byłoby możliwe, gdyby człowiek nie posiadał wiedzy o pierwszej przestancel? Wydaje się, że tak. Max Scheler twierdził: „Człowiek wiedziałby w jakiejś formie i w jakiś sposób, że śmierć go dosięgnie, nawet gdyby był jedyną istotą żywą na Ziemi, gdyby nigdy nie widział tego, jak zmiany, którym podlegają inne istoty żywe, doprowadzają do zjawiska trupa”<sup>2</sup>. Co powoduje, że człowiek może posiadać taką pewność własnej skończoności? Otóż do istoty każdego

---

<sup>2</sup> M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki. Warszawa 1994, s. 74.

doświadczenia życia należy jego ukierunkowanie na śmierć. Śmierć stanowi niejako granicę życia, przynależy do form i struktur, w których jest nam ono dane. Eliminacja śmierci spowodowałaby niemożliwość istnienia obrazu konkretnego, jednostkowego życia. W esencjalnej strukturze każdego doświadczanego momentu naszej egzystencji zawarte jest przeżycie, które Scheler określa jako „przeżycie ukierunkowania na pewną zmianę, które można również nazwać przeżyciem ukierunkowania na śmierć”<sup>3</sup>. Z faktu istnienia takiego przeżycia wypływa wniosek, że nawet wówczas, gdyby człowiek nie dostrzegał starzenia się własnego organizmu, to i tak musiałby posiadać świadomość własnej śmiertelności. Przeżycie ukierunkowania na śmierć jest obecne zawsze, gdy doświadczamy własnego życia; nawet gdy nie jest dostępne naszej świadomości bezpośrednio, to nasza śmiertelność staje się oczywista, gdy porównamy ze sobą oddalone od siebie fazy procesu życiowego. Samo przeżycie, o którym pisze Scheler, można określić jako wewnętrzną świadomość śmierci. Świadomość wewnętrzna jednak charakteryzuje się tym, że pomimo ogólnego poczucia własnej skończoności, nie jest możliwe realne myślenie o własnej śmierci. Możliwe jest myślenie o samych okolicznościach towarzyszących śmierci (np. trumna, pogrzeb, grób), lecz przy każdym takim akcie świadomości jest jednak obecne moje „ja”. To **ja** leżę w trumnie, to jest **mój** pogrzeb, to **ja** jestem pochowany w grobie. Nie jest możliwe myślenie o nieistnieniu mnie jako o nieistnieniu podmiotu myślenia, gdyż każdy akt myślenia zakłada obecność w tym akcie samego podmiotu myślenia. Mówienie o nieistnieniu siebie po śmierci wydaje się być, w zasadzie, mówieniem nie tyle o nieistnieniu jako takim, lecz raczej o innej formie istnienia, co być może jest przyczyną powstawania przekonań o „życiu” po śmierci. Wszelkie myślenie zatem o śmierci własnej jest jedynie myśleniem konstrukcyjnym, w tym sensie, iż jest ono przeniesione z wizji innych podmiotów i nałożeniem tej wizji na „ja”. Jest rzeczą charakterystyczną, że w chwili myślenia o własnej śmierci człowiek dokonuje niejako uprzedmiotowienia samego siebie. Jest to spowodowane właściwością samego aktu poznawczego, który dokonuje się na linii podmiot–przedmiot. Nie jest możliwe myślenie, które przekreślałoby jeden koniec, a mianowicie „ja”. Nie jest to możliwe, ponieważ każdy akt myślowy jest oparty na afirmacji mojego istnienia. Dlatego też w chwili, gdy staramy się przedstawić sobie własną śmierć, musimy dokonać uprzedmiotowienia siebie i jednocześnie oddzielić

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 81.

„ja” od tak zreizowanego przedmiotu, w celu przedstawienia siebie bez cechy życia. W tym zabiegu myślenie o własnej śmierci może być konstrukcyjne nie tylko w tym sensie, iż miałyby następować przeniesienie zjawiska śmierci z obserwacji innych podmiotów, lecz również dlatego, ponieważ istnieje możliwość traktowania samego siebie jako drugiej jednostki, stającej się odrębną, gdy rozważamy siebie w aspekcie śmierci.

Mówiąc o świadomości śmierci posiadanej przez człowieka nie sposób pominąć drugiego jej źródła, oprócz świadomości wewnętrznej, a jest nim świadomość, którą można określić jako „zewnętrzna”. Pokazaliśmy, że poczucie śmiertelności wynika nie tylko z empirii, lecz jednocześnie trzeba podkreślić, że doświadczenie zewnętrzne pozostaje dla każdego człowieka najbliższym kontaktem ze śmiertelnością, aż do czasu własnego zgonu. Z tego też powodu warto w tym miejscu zastanowić się nad zewnętrznym kontaktem ze śmiercią. Jest to bez wątpienia kontakt wywołany śmiercią kogoś nam bliskiego. Jeżeli przyjmiemy, że na drugą osobę przenosimy część siebie, w tym sensie, iż inna jednostka jest po części uprzedmiotowionym „ja”, to wówczas doświadczenie jej śmierci jest w pewnej mierze również śmiercią części mnie samego, śmiercią, która, w nieokreślonej przyszłości, również mnie czeka w wymiarze całościowym. Śmierć ta jednakże jest akceptowalna, w tym znaczeniu, że jest możliwa jej racjonalizacja. Jest możliwe zrozumienie obiektywnej konieczności śmierci drugiej osoby poprzez odwołanie się do praw przyrody, przy czym rozumienie konieczności śmierci staje się nawet cechą wyróżniającą człowieka spośród zwierząt<sup>4</sup>. Rozważania nad śmiercią są przy tym poniekąd obowiązkiem każdego człowieka, gdyż w przypadku milczącego przyjęcia faktu śmierci „jednostka ludzka spycha siebie na niższy poziom umysłowy od poziomu zwierząt – gdyż posiadając, tak jak to jest właściwe człowiekowi, zdolność uzmysłowienia sobie śmierci – odmówi ona tym samym wykorzystania swoich ludzkich umiejętności, które tylko jej są dane”<sup>5</sup>. Świadomość śmierci jest również ważnym elementem antropologii filozoficznej A. Camusa. Pozwala ona poprawnie zrozumieć istotę samego bytu ludzkiego, będąc nieodłącznym składnikiem ludzkiego istnienia. Świadomość śmierci, wyodrębniająca się na płaszczyźnie świadomości absurdałnej, jest faktem, który dostarcza człowiekowi dostatecznej racji do istnienia. Dla Camusa to przekonanie o własnej skończo-

<sup>4</sup> Por. A. Toynbee: *Człowiek wobec śmierci*, przeł. D. Petsch. Warszawa 1973, s. 98.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 99.

ności, połączone z buntem oraz filozofią absurdalną, powinno prowadzić do nadania sensu życiu, lecz, paradoksalnie, tak nie jest. Świadomość śmiertelności powoduje poczucie porzucenia w świecie oraz bezsensu życia.

Normalne życie w nieustannej świadomości śmierci, mogące prowadzić do poczucia bezsensu egzystencji i marności życia, nie byłoby możliwe w tym sensie, że mogłoby powodować różne choroby psychiczne, np. tanatofobię będącą szczególną postacią neurastenii. Występują w związku z tym różne mechanizmy obronne. Według H. Bergsona natura nie wyposażała człowieka w instynkt ostrzegający go przed nadejściem chwili śmierci. Pomimo istnienia Schelerowskiego „przeżycia ukierunkowania na śmierć”, człowiek nie zna dokładnej chwili jej nadejścia, nie posiada wiedzy o momencie czasu, w którym przyjdzie mu umrzeć, lecz ma poczucie możliwości śmierci, przeradzające się stopniowo w świadomość niemożliwości niezrealizowania możliwości śmierci. Rozmach życia odwodzi częściowo ludzi od myśli o śmierci, lecz nie może jej wyeliminować, dlatego też przyroda, według Bergsona, „idei nieuchronności śmierci przeciwstawia obraz dalszego trwania życia po śmierci; ów wprowadzony przez nią w obszar inteligencji obraz przywraca rzeczom porządek”<sup>6</sup>. Osiągnięte zostają tym samym dwa cele: ochrona jednostki przed myślą o nieuchronności śmierci, jak również ochrona całego społeczeństwa.

Inne mechanizmy obronne przedstawia M. Scheler. Uważa on, że stłumienie myśli o śmierci może przybierać dwojaką formę. Pierwszy rodzaj stłumienia może zostać określony jako naturalny. Wyparcie idei nieuchronności śmierci ze świadomości człowieka powoduje, że wzrasta wartość poszczególnych jednostkowych czynów. Nie byłoby to możliwe, gdyby myślenie o śmierci towarzyszyło człowiekowi nieustannie. Charakterystyczne jest to, że: „Doświadczenie zdaje się wskazywać również to, że w ogóle tendencja do tego stłumienia wzrasta w tym stopniu w jakim faktycznie zbliżamy się do śmierci”<sup>7</sup>. Stwierdzenie to zrodziło u Schelera przekonanie, że po przekroczeniu pewnego etapu w życiu człowieka pojawia się, w miejsce instynktu życia, instynkt śmierci. Ten nowo powstały instynkt nie stoi jednak w sprzeczności z możliwością generalnego stłumienia niewątpliwej idei śmierci, wywołanego przez pęd życiowy stanowiący częściowo odpowiednik Bergsonowskiego „rozmachu życia”. Pęd życiowy powoduje – według Schelera – powstanie zjawiska określanego

<sup>6</sup> H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski. Kraków 1993, s. 137.

<sup>7</sup> M. Scheler: *op.cit.*, s. 91.

przez niego jako „metafizyczna lekkomyślność”, a polegającego na spokoju i niejako radości w obliczu oczywistości myśli o śmierci. Drugim, całkowicie odmiennym, rodzajem stłumienia myśli o śmierci jest stłumienie występujące wśród pewnej części gatunku ludzkiego, określanej jako „nowożytny człowiek żyjący w Zachodniej Europie”<sup>8</sup>. Ów nowy typ człowieka nie obawia się śmierci, gdyż na rozmyślanie o niej nie ma czasu. Niczym nie ograniczony pęd życiowy, ciągła pogoń za zdobywaniem środków materialnych umożliwiających posiadanie, pozbawiają człowieka rzeczywistego kontaktu ze światem, w kategoriach innych niż konsumpcyjne. Choć jednostka taka liczy się ze śmiercią, to jednak nie istnieje ona dlań jako dotycząca niego samego, co jest przyczyną zjawiska polegającego na tym, że jeżeli śmierć nie jest dana człowiekowi empirycznie, jako odejście kogoś najbliższego, to w zasadzie nie jest ona traktowana jako realny element ludzkiego bytu.

W szczególnych przypadkach pewną formą obrony przed koniecznością nadejścia śmierci jest, paradoksalnie, przyśpieszenie jej doświadczenia przez samobójstwo. Samobójstwo pojmowane w ten sposób stanowi próbę odzyskania niezależności w wyniku podmiotowej decyzji o chwili nadejścia kresu egzystencji. Człowiek, nie znający chwili własnej śmierci, musi liczyć się z faktem, że może ona nastąpić w każdym momencie czasowym jego życia. Chcąc tego uniknąć, sam decyduje o tym, kiedy umrze. Na rozbieżność pomiędzy oczekiwaniami podmiotu a tym, co oferuje świat, wskazywali egzystencjaliści francuscy. Dla A. Camusa samobójstwo wiązało się z absurdalnością ludzkiej egzystencji wynikającej z bezsensowności świata, w którym przyszło człowiekowi żyć. Dążenie człowieka do racjonalności, ładu połączonego z chęcią jedności, zostaje przeciwstawione chaosowi oraz rozbiciu świata. Na styku tych dwóch płaszczyzn, w wyniku ich porównania, dochodzi do powstania absurdu. Powstaje pytanie: czy z absurdem należy żyć, czy też należy przez niego umrzeć, popełniając samobójstwo? Odpowiedź Camusa jest przecząca – samobójstwo jest błędem. Oznacza ono poddanie się absurdowi, podczas gdy właściwym działaniem jest niepoddawanie się rezygnacji przy jednoczesnej świadomości druzgoczącego losu<sup>9</sup>.

Innym mechanizmem obronnym może być wiara w życie pośmiertne. Śmierć w tym ujęciu staje się niejako etapem przejściowym pomiędzy życiem

<sup>8</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>9</sup> Na temat samobójstwa u A. Camusa patrz: I.S. Fiut: *Człowiek według Alberta Camusa*. Kraków 1991, passim.



w rozumieniu potocznym, a życiem pojmowanym jako inna forma istnienia tego samego bytu ludzkiego. Samo zagadnienie życia pozagrobowego jest trudniejsze do wyjaśnienia w porównaniu ze stwierdzeniem, iż życie kończy się wraz ze śmiercią. Jak miałyby wyglądać takie życie? W jakiej byłoby postaci? Rozwiązanie przyznające, że tym, co trwa po śmierci jest dusza, również napotyka na trudności i powoduje powstanie dalszych pytań. Tym aspektem rozważań nie będziemy się jednak zajmować, ponieważ wykracza on poza zamysł niniejszego artykułu. W tym miejscu wspomnieć jedynie należy, iż sam fakt przyjmowania życia pośmiertnego może być również traktowany jako jedna z form obrony ludzkiej psychiki.

Czym jest śmierć? Powyższe rozważania ukazały, że jest ona czymś nieuchronnym, czego świadomość powinniśmy posiadać. W dalszym ciągu jednak nie znamy istoty śmierci. Czy jest ona w ogóle możliwa do poznania? Według J. Tischnera śmierć jest związana z dwoma momentami procesu umierania. Są nimi: znaczenie i sens śmierci. Pojęcie „sensu śmierci” jest, w stosunku do pojęcia jej „znaczenia”, podstawowe. Jest to spowodowane tym, że sens stanowi wspólną część każdego jednostkowego doświadczenia śmierci, podczas gdy znaczenie śmierci jest bardziej subiektywne, gdyż dla każdej jednostki może być odmienne, chociaż nie dowolne. O śmierci M. Heidegger pisał tak: „Śmierć jest możliwością bytową, którą byt ludzki ma każdorazowo sam przyjąć. W śmierci byt ludzki oczekuje sam na siebie w swojej najbardziej własnej możliwości bytowej. [...] O ile byt ludzki jako ta właśnie możliwość oczekuje sam siebie, zdany jest na swoją najbardziej własną możliwość. [...] Możliwość śmierci jako możliwości bytowej, byt ludzki nie potrafi prześcignąć”<sup>10</sup>. Dla Heideggera „żyć autentycznie” znaczyło tyle, co pogodzić się z własną skończonością. Dla człowieka świat nie tylko istnieje, lecz również oczekuje na to, by zostać zmienionym, interpretowanym. Ta potrzeba zmiany zostaje przeciwstawiona możliwości jej dokonywania przez człowieka, ograniczonego przez czynniki niepodlegające jego woli. W tym sensie jesteśmy „porzuceni w świecie”, a momentem najbardziej znaczącym tego porzucenia jest śmierć. Jest ona zdarzeniem ograniczającym możliwości dokonywania zmian przez człowieka w sposób absolutny i ostateczny, tym bardziej że „śmierć jest możliwością niemożliwości wszelkiego ustosunkowania się, wszelkiego egzystowania”<sup>11</sup>. Podobnie

<sup>10</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 260.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 262.

jak Heidegger uważał również J.P. Sartre. Śmierć według niego jest zniszczeniem zdolności kreatywnych człowieka, co wiąże się bezpośrednio z pozbawieniem człowieka wolności, której potrzebę odczuwa każda jednostka. Sartre jednak ukazuje, że dzięki wprowadzeniu śmierci, wraz z jej absurdalnością, do prawdziwej świadomości sytuacji człowieka oraz dzięki pogodzeniu się z tym stanem rzeczy możliwe jest zdobycie przez świadomą jednostkę właściwej wolności, połączonej z autentycznością istnienia.

Czy pomiędzy śmiercią a samorealizacją istnieje jakiś związek? Na początku tego artykułu jasno sformułowano twierdzenie, że świadomość śmierci rodzi potrzebę samorealizacji. Aby wykazać słuszność powyższego stwierdzenia, posłużmy się dwoma definicjami. J. Lipiec pisze: „Podmiotem jestem wówczas, kiedy ze mnie samego, z mojej wewnętrznej struktury, z centrum mojej indywidualności, biją źródła wszystkich głównych zdarzeń, z których składa się moje życie”<sup>12</sup>. Krócej – podmiotem jest człowiek, który ma wpływ na wszystkie swoje główne akty działania. Samorealizacja w tym ujęciu może być rozumiana jako związana z tym aspektem „podmiotowego bytu, w którym chodzi zarazem o dotarcie przez jednostkę do pola jej własnych dyspozycji oraz takie pokierowanie życiem, by wydobyć z jego potencjalności wszelkie talenty podmiototwórcze i ułożyć z nich mocną, trwałą, urzeczywistnioną aktualność [...]”<sup>13</sup>. W świetle tych definicji samorealizacja byłaby uniemożliwiana przez śmierć. Dlaczego? Ponieważ samorealizować się może jedynie człowiek będący podmiotem, a taki byt jest niemożliwy, co pośrednio wynika z samej definicji podmiotu. Człowiek nie decyduje o własnej śmierci<sup>14</sup>, a tym samym nie można powiedzieć, że z człowieka biją źródła wszystkich głównych zdarzeń. Jeżeli tak jest, to człowiek nie jest podmiotem, w związku z czym samorealizacja nie może wiązać się z żadnym aspektem podmiotowego bytu, ponieważ podmiotowego bytu nie ma.

Dla celów niniejszego artykułu proponujemy nieco inną definicję. Podmiotem jest jednostkowy byt, który nie ma wpływu na wszystkie swoje działania, lecz do jego cech istotnych należy zdolność do rozwoju, rozumianego jako takie kierowanie swoim życiem, aby w jego trakcie urzeczywistnić wszystkie zawarte w nim możliwości, stanowiące wyraz jego podmiotowej wolności

<sup>12</sup> J. Lipiec: *Wolność i podmiotowość człowieka*. Kraków 1997.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>14</sup> Poza wspomnianym już wcześniej samobójstwem, które jednakże z uwagi na statystycznie małą liczbę występowania nie będzie wchodziło w dalszy obszar naszych zainteresowań.

i bytowości. Człowiek jest zatem podmiotem, gdy urzeczywistnia to, co w nim potencjalne. Co jednak oznacza stwierdzenie „jednostkowy byt”? W pierwszej chwili określenie takie wydaje się oczywiste i zrozumiałe. Czy jednak tak jest rzeczywiście? Jednostkowość bytowa, która przynależy do istoty każdego człowieka, polega na indywidualnej niepowtarzalności w obrębie bytu wyższego rzędu, jakim jest gatunek ludzki. Każda jednostka w swym istnieniu realizuje pewną ogólną ideę „człowieczeństwa”, przy jednoczesnym urzeczywistnianiu indywidualnego, realnego bycia. Jest to możliwe dzięki zróżnicowaniu w obrębie całości gatunku. Owo zróżnicowanie jest wynikiem stopnia samorealizacji danego człowieka, którego celem jest uzyskanie pełnej podmiotowości. Niepowtarzalność jest określana przez urzeczywistnienie zawartych w człowieku możliwości, różnych dla różnych jednostek. Różne możliwości urzeczywistniane, a tym samym możliwość różnicowania się ludzi, zależy od wielu czynników. Po pierwsze, jest to czas w jakim danej jednostce przyszło żyć. Oznacza to, że wraz z rozwojem rzeczywistości tworzą się nowe dziedziny ludzkiej aktywności, pozwalające na nowe formy samorealizacji, a tym samym indywidualizacji. Po drugie, o indywidualnej samorealizacji jednostki stanowi również własna świadomość lub jej brak. Aby wyeksplikować to stwierdzenie, można przytoczyć wspomniany już fragment książki Schelera, mówiący o nowym typie człowieka, żyjącego w zachodniej Europie<sup>15</sup>. O ile w tamtym przypadku chodziło o stłumienie myśli o śmierci, tu chodziłoby raczej o stłumienie myśli o samorealizacji w jej właściwym rozumieniu. We współczesnym społeczeństwie termin „samorealizacja” zaczyna być coraz bardziej utożsamiany z określeniem „status społeczny”. Ponieważ z reguły wiąże się to z ilością dochodów, to samorealizacja zaczyna być ujmowana również w kategoriach posiadania, co prowadzi do wniosku, że stopień samorealizacji jest tożsamy ze stopniem posiadania. Być czy mieć? Mieć, na być nie ma czasu<sup>16</sup>.

Zostało powiedziane, że samorealizacja, rozumiana jako rozwój, stanowi o wolności jednostki. Jednakże ona sama ma również inny związek z wolnością, gdyż możemy mówić o „wolności do samorealizacji”. Możliwość samorealizacji może być ograniczana przez dwa rodzaje czynników – zewnętrzne i wewnętrzne.

---

<sup>15</sup> Zob. przyp. 8.

<sup>16</sup> Do innych czynników wyznaczających samorealizację można zaliczyć: model kultury, otoczenie, wychowanie itp., jednakże tymi zagadnieniami nie będziemy się zajmowali w dalszej części niniejszego artykułu.

Do zewnętrznych czynników ograniczających samorealizację, jak się okaże specyficznie rozumianą, można zaliczyć inne jednostki i ich dobro. Stawiając sobie pytanie o możliwość własnego rozwoju, należy postawić pytanie o związek tego rozwoju z dobrem drugiej osoby. Czy na rzecz mojej korzyści mogę zrezygnować z dobra drugiej osoby? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, tym bardziej że można je ująć od innej strony: czy na rzecz korzyści drugiej osoby mogę zrezygnować z mojego dobra? Wydaje się nawet, że udzielenie takiej odpowiedzi nie jest możliwe, gdyż byłaby to odpowiedź ogólna, aspirująca do tego, aby zgodnie z nią postępować w każdej konkretnej sytuacji. Dlatego też jej udzielenie jest możliwe tylko w chwili, gdy mamy do czynienia z jednostkową sytuacją i ludźmi wchodzącymi w jej zakres. Oczywiście, stwierdzenie niemożliwości udzielenia odpowiedzi może dotyczyć odpowiedzi poprawnej, a nie każdej, ponieważ inne odpowiedzi istnieją. Ludzie uważają, że na rzecz swojego dobra, korzyści, przyjemności, można poświęcić dobro innej jednostki – takich ludzi określa się jako egoistów. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że we wszystkich ocenach innych ludzi zachowanie takie ocenia się jako negatywne, natomiast gdy człowiek ocenia siebie jest skłonny albo wcale nie dostrzegać tej cechy u siebie, albo bagatelizować jej znaczenie. Drugim typem ludzi są jednostki głęboko wierzące lub posiadające specyficzną hierarchię wartości. Dla dobra innych są skłonne poświęcić własne szczęście. Przykładem takiego człowieka może być Maksymilian Maria Kolbe, który życie drugiego człowieka ocenił wyżej niż swoje własne.

Czynnikiem normującym postępowanie ludzi względem siebie są obowiązujące w danym społeczeństwie normy moralne i prawne. Pozwalają one na rozróżnienie dwóch modeli wolności, wyznaczających również modele samorealizacji. Wolność pozytywna polega na rozwoju zgodnym z powszechnie przyjętymi normami działania<sup>17</sup>. W ramach tak rozumianej wolności mieści się właściwie rozumiana samorealizacja, którą można nazwać „samorealizacją pozytywną”. Drugi rodzaj wolności – wolność negatywna – jest swobodą rozwoju nie ograniczaną żadnymi normami, jest to „samorealizacja negatywna”. Dla społeczeństwa taki rozwój jego jednostek byłby niekorzystny, dlatego też

---

<sup>17</sup> Tak pojmowana wolność ma w sobie coś z ducha stoików, uznających, że wolność polega na świadomości konieczności.

wprowadzane są różnego rodzaju kary, z karą śmierci włącznie<sup>18</sup>. Prawo zatem jest konwencją, która broni chętnych do poświęceń i temperuje egoistów.

Wewnętrznym czynnikiem ograniczającym samorealizację jest śmierć. Jest to ten rodzaj ograniczenia, któremu podlegamy już nie z powodu innych jednostek, lecz z uwagi na samych siebie, z uwagi na naszą strukturę bytową, która jest temporalna. Czym jest sama śmierć ujęta w aspekcie samorealizacji? Wydaje się, że dobrej odpowiedzi na to pytanie udzielił M.A. Krapiec: „[...] moment śmierci człowieka jest właśnie tym momentem, w którym zmiana, a przez to samo czas [...] właśnie się kończy i już nie następuje «przejście» do dalszego czasowego momentu [...]»<sup>19</sup>. Wynika stąd, że tak rozumiana śmierć stanowi koniec stawania się, a tym samym koniec samorealizacji. Chwila końca ludzkiego czasu jest momentem, gdy zakończeniu ulegają wszystkie podjęte kiedyś akty ludzkiego działania. Śmierć nadaje jednak sensowność życiu ludzkiemu nie tylko z powodu tego, że stanowi „ostateczną realizację”. Jako moment kończący ludzkie zmienne bytowanie, stanowi również konkretne rozwiązanie wszelkich pytań egzystencjalnych uwikłanych w ludzkie poznanie. Gdyby tak nie było, jakież sens miałoby ludzkie życie? Cały przebieg ludzkiego życia, podczas którego człowiek dąży, a przynajmniej jeszcze niedawno dążył, do udzielenia sobie samemu odpowiedzi związanych z sensem istnienia, byłby przebiegiem bezsensownym, gdyby nie śmierć. Samo zmienne trwanie nie jest w stanie udzielić jakichkolwiek odpowiedzi, ponieważ to właśnie nasza zmienność jest ich źródłem. Jeżeli nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć sobie na nurtujące nas pytania teraz, to jedynym pocieszeniem jest przyjęcie hipotezy, że będziemy to w stanie uczynić w chwili śmierci. Śmierć oprócz tego, że udziela odpowiedzi na różne pytania, jawi się również jako zakończenie zmiennego sposobu bytowania. Stanowi uzupełnienie tego, co było przez człowieka zaczynane i nigdy nie dokańczane z powodu zmienności samego życia, nie stwarzającego pełnych warunków do realizacji tkwiących w nas możliwości.

Ludzie, którzy, jak to zostało pokazane, posiadają świadomość śmierci, ujmują ją jako zakończenie samorealizacji. Nie jest ona uważana za naturalne zakończenie ludzkiej egzystencji, lecz raczej jest traktowana jako dramat. Bo czyż nie jest ona końcem, przerwaniem możliwości dalszego rozwoju, aktualizowania zawartych w indywidualnym bycie ludzkim możliwości? Czy jako coś

<sup>18</sup> Por. ciekawe rozważania na temat kary śmierci zawarte w A. Camus: *Rozważania o gilotynie*, przeł. W. Rapak. Kraków (b.r.w.).

<sup>19</sup> M.A. Krapiec: *Ja – człowiek*. Lublin 1991, s. 444.

takiego nie jest złem, najgorszym jakie może spotkać człowieka? Stanowi brutalne przerwanie naszego rozwoju i doskonalenia się, stoi na przeszkodzie wiatalności reprezentowanej przez życie. Strach przed śmiercią, jako niemożliwością dalszej samorealizacji, miał jednakże w dziejach człowieka swe przeciwieństwo, polegające na aprobacie śmierci jako czegoś godzącego w samorealizację. Owa radość z powodu tak rozumianej śmiertelności była jednak ograniczona do szczególnego czasu i szczególnej grupy społecznej. Przykładowo, w Średniowieczu dolne warstwy społeczne, pozbawione szansy samorealizacji, w wyniku braku możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb, szukały pocieszenia w haśle *mors parcit nulli*. Owo pocieszenie znajdowało swój wyraz w, częstokroć przedstawianym przez średniowiecznych malarzy, motywie *danse macabre*. Zjawisko to jest o tyle ciekawe, że stanowiło fascynację śmiercią pojmowaną jako gwarancja sprawiedliwości. Wydaje się, że można tu mówić właśnie o sprawiedliwości w aspekcie samorealizacji. Warstwy, które takiej możliwości rozwoju były pozbawione, mogły ten brak odczuwać jako kolejny przejaw nierówności społecznej, przy założeniu, że świadomość taką mogły posiadać. Śmierć w związku z tym była odbierana jako zjawisko powodujące równość i jednocześnie unieważniające cały wysiłek warstw wyższych ukierunkowany na rozwój. Wobec śmierci, a w zasadzie wobec następującego po niej sądu boskiego, ludzie są równi, nie jest istotne, w jakim stopniu urzeczywistnili zawarte w nich możliwości, nagroda bądź kara nie tego dotyczy. Ludzie sądzeni są za swe uczynki – zgodne lub nie z boskimi przykazaniami. Czy jednak tak jest rzeczywiście? W Piśmie Świętym można znaleźć argumenty na rzecz zarówno tego, jak i przeciwnego stanowiska.

Powyższe rozumienie śmierci, jako brutalnego kresu samorealizacji, wydaje się jednak błędne. Owszem, śmierć może być rozumiana jako koniec, lecz nie jako koniec polegający na bezsensownym przerwaniu ludzkiego życia, ale jako koniec będący jego dopełnieniem. Człowiek staje się osobą dopiero w chwili śmierci, wcześniej jest nią jedynie potencjalnie, nie w pełni. Jest osobą niedokończoną, ponieważ ciągle jeszcze może się rozwijać, niedokończoną, ponieważ wciąż może się uzupełniać. Śmierć stanowiąc koniec możliwości dalszych aktualizacji – stanowi punkt szczytowy, podobnie jak punktem szczytowym bytu jest byt osobowy. W związku z tym nic dziwnego, że śmierć stanowi moment, w którym człowiek staje się w pełni osobą, a tym samym staje się w pełni człowiekiem. Dopiero tak rozumiana śmierć może, poprzez świadomość jej konieczności, spowodować powstanie pragnienia „bycia osobą”. Aby jednak

móc nią się stać, należy realizować to, co ma się w sobie zawarte. Przeciwnie postępowanie jest rezygnacją z własnego człowieczeństwa. Gdy nie będziemy realizować naszych możliwości, śmierć nie będzie dopełnieniem naszej egzystencji, lecz jej dramatycznym przerwaniem. Życie z harmonii zmieni się w dramat.