

KS. JOACHIM NOWAK

Dortmund

ORCID: 0000-0002-7892-1016

Akty duchowe osobowego przeżycia śmierci w świetle nauki Ladislausa Borosa

DOI: [https:// doi.org/10.26142/stgd-2019-023](https://doi.org/10.26142/stgd-2019-023)

Streszczenie: Na podstawie Borosowskiej analizy aktów woli, poznania, spostrzegania, przypominania i miłości można dojść do stwierdzenia, że śmierć stanowi szczytowy moment rozwoju ludzkiej osoby, w którym to momencie następuje intensyfikacja owych aktów duchowych człowieka, co z kolei skłania go do podjęcia ostatecznej decyzji wyboru Boga. Śmierć jest więc dla naszego teologa realizacją pełni człowieczeństwa i możliwością podjęcia decyzji życiowej. Podjęcie zaś takiej decyzji dokonującej się w momencie śmierci, jest osiągnięciem najwyższej duchowej dojrzałości. Śmierć zatem jest najwyższym aktem osobowym, najważniejszym aktem ludzkiej świadomości i wolności, co wyraźnie akcentuje Boros w swej filozoficzno-teologicznej wizji.

Słowa kluczowe: akty duchowe, osobowe przeżycie śmierci, nauka Borosa, wola, poznanie, spostrzeganie, przypominanie, miłość

Spiritual Acts of the Personal Experience of Death in the Light of Ladislaus Boros's Teaching

Summary: On the basis of Boros's analysis of the acts of will, cognition, perception, remembrance and love, one may conclude that death is the peak moment of human development, at which moment a man's spiritual acts are intensified, which in turn prompts him to make the final decision to choose God. For this theologian, death is the fulfilment of humanity and the opportunity to make a life decision. Making such a decision at the moment of death is the achievement of the highest spiritual maturity. Death, therefore, is the highest personal act, the most important act of human consciousness and freedom. This is clearly emphasized by Boros in his philosophical-theological vision.

Keywords: spiritual acts, personal death experience, Boros's teaching, will, cognition, perception, remembrance

Transcendentalnym podłożem dążeń ludzkich do ich spełnienia się jest śmierć będąca pełnią wolności, poznania, spostrzegania, przypominania i miłości¹. Wszystkie te akty duchowe dochodzą bowiem w momencie śmierci do pełni, tzn. do „ukończenia”.

1. Śmierć w aspekcie wolitywnym

Za bazę rozumowania posłużyła Borosowi analiza chcenia, dokonana przez M. Blondela (1861–1949)². Jego zdaniem możliwość realizacji doskonałości ludzkiej znajduje się przede wszystkim w działaniu³. Boros podchwytuje myśli Blondela, który przy zbadaniu czynu (*action*)⁴ podkreślił, „że ludzkie chcenie zawsze już stawia na nieskończenie więcej, niż człowiek w konkretnym akcie woli faktycznie chce”⁵. Boros przed scharakteryzowaniem aktywności ludzkiej szczegółowo zbadał jej źródło, tj. wolę⁶. Blondel wysunął podstawową tezę odnoszącą się do woli: „Człowiek we wszystkich swoich działaniach zdaje się sięgać dalej, zdaje się chcieć więcej niż faktycznie mógłby osiągnąć”⁷. W woli ludzkiej znajduje się zasadnicza „nieskromność” (*Unbescheidenheit*), która nie wynika z odstępowania od wielkości wzoru doskonałości, ale owo pragnienie czegoś „więcej” stanowi samą istotę chcenia⁸. Ten główny pęd bytu ludzkiego (*volonté voulante*) porывa człowieka w nowy zakres bytu bez udziału powierzchownej i uświadomionej woli (*volonté voulue*)⁹. Stan ten wywołuje w człowieku pragnienie transcendencji,

¹ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i.Br. 1973, s.37-59, odtąd: skrót: MM; por. J. Nowak, *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros, Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische Studie*, Herne 2016, s.57-66.

² Boros opierał się głównie na jego pracy doktorskiej: M. Blondel, *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie d'une science de la pratique*, Paris 1950. Boros posłużył się też obszerną literaturą monograficzną o Blondelu, por. MM, s.182.

³ J. Lacroix, *Życie i twórczość Maurice Blondela*, tłum. W. Albrecht-Kowalska, Warszawa 1970, s.19–21.

⁴ Boros pod terminem „czyn” u Blondela rozumie „wszelkie specyficzne ludzkie działanie”. Tenże, *Offenheit des Geistes. Begegnungen*, Olten 1977, s.131.

⁵ MM, s.37; por. tenże, *Gott-Welt-Bruder. Grundströmungen des heutigen Denkens*, Augsburg 1968, s.28.

⁶ „Być może najbliższy Blondela koncepcji woli jest scholastyczny, appetitus naturalis’, występujący u podstaw wszelkiej jednostkowej aktywności ducha, którą niejako wyrzuca z siebie”. MM, s.197.

⁷ Tamże, s.37; por. tenże, *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*, Freiburg 1964, s. 91, odtąd skrót: AG.

⁸ Por. MM, s.38; por. tenże, *Offenheit des Geistes*, s.140; por. L. Boros, *Gott-Welt-Bruder*, s.28.

⁹ Por. MM, s.38. Człowiek „nie może dorównać swoim własnym wymaganiom. Nie udaje mu się własnymi siłami zawrzeć w swym zamierzonym działaniu (*volonté voulue*) tego wszystkiego, co jest zasadnicze dla jego dobrowolnej miłości”. M. Blondel, *dz. cyt.*, s.338. J. Lacroix nazywa wolą zamierzającą to, co jest zasadnicze dla dobrowolnego działania, a wolą zamierzoną to, co jest

aby móc zaspokoić jego główne dążenie¹⁰. Dlatego „dopiero wtedy bowiem człowiek może osiągnąć spokój, gdy przedmiotowe chcenie zdoła w pełni przejąć rozmach owego głębszego chcenia”¹¹. Przeciw nam działa w nas tajemnicza siła, która nie pozwala nam osiągnąć prawdziwego spokoju. Ta właściwość woli, stwierdza Boros na podstawie myśli Blondela, jest jej dana od początku i jest od nas niezależna¹². Niedostateczność woli nie pochodzi z naszej nieświadomości, gdyż im człowiek więcej wie, posiada, im więcej jest, tym wyraźniej jest świadom, że nie ma tego, co chciałby mieć i że nie jest tym, kim chciałby być¹³. Dlatego też zdaniem Borosa w każdym akcie woli człowiek w sposób nieodruchowy zmierza do podjęcia decyzji, w której całkowicie jednocząc się z całą swoją wolą, może zająć stanowisko wobec Boga¹⁴. Nasz teolog uważa, że według Blondela Bóg jest kimś nieuniknionym w każdym ludzkim czynie¹⁵. Bóg jest tym, który nas ciągle przewyższa w naszych pragnieniach i którego staramy się „doścignąć”. Dopiero wówczas gdy go całkowicie „dościgniemy”, będziemy tym, czym już właściwie jesteśmy, a czym nigdy nie potrafimy być¹⁶.

To powyższe twierdzenie Blondela przejęte zostaje przez Borosa dla uzasadnienia swojej hipotezy ostatecznej decyzji. Według niej śmierć jest możliwością totalnego „dopędzenia Boga” (*Aufholen Gottes*). Aż do śmierci pozostaje Bóg tylko nieuchwytnym celem. „Nasze odczucie Boga, czy przeświadczenie, że je posiadamy, jest czymś tymczasowym, środkiem do tego, by zdążyć dalej”¹⁷. Zrozumienie „zamieszkałej w człowieku dynamiki w kierunku nieosiągniętego po ludzku” odnaleźć można już w myśleniu Borosa. Teolog ten określa ten fenomen jako „uprzedzające sięgnięcie myślenia po to, co absolutne”¹⁸. Mówiąc o wolności woli stwierdza Boros, że polega ona na osiągnięciu stanu ostatecznego,

przedmiotem określonego zamierzenia. Por. tenże, *dz. cyt.*, s.22.

¹⁰ Por. tamże, s. 23; por. tenże, *Der gute Mensch und sein Gott*, Olten 1971, s. 16, odtąd skrót: MG. Można więc powiedzieć, że nie można dorównać sobie bez wyjścia z siebie, co jest wynikiem dialektyki działania.

¹¹ MM, s.38.

¹² Por. tamże; por. tenże, *In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung*, Mainz 1968, s.114n.

¹³ Por. MM, s.39.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, s.39n; por. tenże, *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, s.26, odtąd skrót: WZ.

¹⁶ Por. MM, s.40; por. MG, s.7; por. AG, s.25. M.A. Krąpiec zauważa, że już św. Tomasz odkrył rozdzielenie istniejące w woli. Dążenie naturalne woli nigdy niezaspokojone nazywał on „*appetitus naturalis*”, zaś pożądanie konkretnie wyłonione w stosunku do konkretnego dobra – *appetitus elicited*. Tenże, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. O. Bejze i in., Warszawa 1968, s.141. Można by więc nazwać blondelowskie nieświadomione dążenie woli, skierowane ku dobru ogólnemu, a będące naturalnym pożądaniem dobra i Absolutu – *appetitus naturalis*. Por. tamże, s.141nn.

¹⁷ MM, s.40.

¹⁸ MM, s.41.

nieuwarunkowanego, nieodwołalnego i wiecznego¹⁹. Mimo tego, że wola ciągle zmierza do ostateczności i wypełnienia, pozostaje ona wciąż niewypełniona i tymczasowa. Mając na uwadze wnioski dotyczące blondelowskiej analizy woli, Boros twierdzi, że wola jest aż do momentu śmierci w pełni rozdwojona. Zasadniczy pęd woli do uchwycenia nieskończoności i Boga nie może być nigdy w pełni zrealizowany, gdyż nieskończoność i Bóg znikają ciągle w naszych czynach. Ponieważ jednak Boga w życiu nie można „dosięgnąć” (*einholen*), dlatego też nie będziemy mogli „dosięgnąć” głębi nas samych²⁰. Nieświadome dążenie do Boga i świadome urzeczywistnianie go pragną nawzajem dosięgnąć się. „Istotne jest jednak, że wzajemnie zdążają ku sobie, toteż nieprzerwanie wdzierają się w siebie”²¹. Ruch bytu ludzkiego wydaje się zmierzać do jakiegoś punktu jednoczącego, w którym doszłoby do całkowitej tożsamości woli pierwotnej i urzeczywistnionej. Punkt ten nie ma jednak miejsca w życiu ludzkim aż do śmierci. Dlatego też można twierdzić, że całkowita identyczność woli jest możliwa dlatego, gdyż już w życiu ludzkim jest antycypowana we wzajemnym zbliżaniu się. Słusznie więc sądzi Boros, że człowiek nie jest zdolny do realizacji czynu swego życia²². Identyczność woli znajduje się w dynamicznym wydarzeniu, powodującym jej ciągle zmierzanie do rzeczywistego wypełnienia się. Owo rzeczywiste wypełnienie się może nastąpić zdaniem Borosa tylko poprzez rozstrzygnięcie, gdyż z pełnią woli związana jest wolność i możliwość podjęcia decyzji²³. Tak też jest pojęta wolność we współczesnym jej rozumieniu²⁴. Dopiero w śmierci może dojść do całkowitego zjednoczenia woli z samą sobą, i dlatego uważa Boros śmierć za narodziny woli²⁵. Tak przedstawiona myśl Blondela, pozwala sprecyzować heideggerowskie pojęcie człowieka jako bytu ku śmierci (*sein zum Tode*). Człowiek to nie tylko istota śmiertelna, ale byt ku śmierci²⁶. Egzystencja ludzka to ustawiczne, wewnętrzne dojrzewanie do śmierci. Każdy akt woli człowieka zawiera dążenie do zajęcia całościowego stanowiska wobec siebie i tego wszystkiego co zawiera się w nim nieświadomie²⁷. Dopiero jednak w śmierci

¹⁹ W gruncie rzeczy wola chce się wyrwać z przygodności i chce osiągnąć stan nieodwołalny i nieuwarunkowany. Wolność będąca zdaniem Borosa w swej istocie miłością, wyraża swe nieodwołalne „ty” w stosunku do drugiej osoby. Por. WZ, s.30; por. tenże *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965, s.83, odtąd skrót: ED.

²⁰ Por. MM, s.40.

²¹ Tamże, s.41.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s.41n.

²⁴ Por. J. Splett, *Entscheidung*, SM 1/ 1967, s.1058; por. C.V. Bormann, *Entscheidung*, HWP 2/1972, s.543; por. M.A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, red. O. Bejze i in., Warszawa 1969, s.148.

²⁵ Por. MM, s.42; por. M.A. Krąpiec, tamże.

²⁶ Por. W. Słomka, *Śmierć pokonana*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A. J. Nowak i in., Lublin 1992, s.55.

²⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Czy śmierć jest sensem życia?* w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 155. Uważa on, że śmierć jest tym momentem, w którym spełnia się ostatecznie konieczne

może dojść do pełnej konfrontacji²⁸. Dlatego też okazuje się, że transcendentalnym podłożem wyjaśniającym rozdarcie woli jest jej ciągłe wkraczanie (*Hineinragen*) w śmierć, jako w pełni osobowe urzeczywistnienie się człowieka²⁹.

Boros w swoich późniejszych rozważaniach przechodzi bardziej z płaszczyzny filozoficznej na teologiczną. Człowiek zdaniem Borosa dąży do porównania siebie z Absolutem³⁰. W śmierci więc, staje się człowiek wolny i zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji, w której dochodzi do spotkania z Chrystusem³¹. Dlatego też w śmierci stając w obliczu Chrystusa, człowiek urzeczywistnia się w pełni jako osoba.

2. Śmierć w aspekcie poznawczym

Następnym przedmiotem filozoficznej analizy Borosa jest poznanie. W swoich badaniach, przedstawiających stosunek poznania do śmierci, opiera się nasz teolog na poglądach J. Maréchal'a (1878-1944)³². Dokonał on konfrontacji tomistycznej metafizyki poznania z filozofią transcendentalną Kanta³³. Podobnie jak Blondel w chceniu, Maréchal odkrył w ludzkim poznaniu podstawowe „rozdwojenie”. „Poznanie ludzkie zakorzenione jest w świecie, a mimo to wykracza poza świat. Tkwi w nim od początku bezgraniczne dążenie, swoiste pożądanie bytu w ogóle”³⁴. Dlatego też, zdaniem Borosa, rozum nasz „zna” zawsze więcej niż faktycznie „poznaje”. Żyje on w ekstazie myśli skierowanej ku Bogu i poznawać może to, co ograniczone, zmysłowe i „ziemskie”, jedynie na tle tego nieskończonego dążenia³⁵. Bóg objawia się nam w poznaniu w sposób transcendentny. Jest on nietematycznie potwierdzony jako sposobność poznania bytu³⁶. Może także dojść do tego, że człowiek w tym

naturalne pożądanie ludzkiej woli.

²⁸ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s.416.

²⁹ Por. MM, s.42; por. ED, s.93n.

³⁰ Por. MG, s.20.

³¹ „Im Tod wird also der Mensch frei, wissend und fähig, eine endgültige Entscheidung zu treffen; in dieser Entscheidung vollzieht er die klarste Christusbegegnung seines Lebens; es ist jetzt unmöglich für ihn, an Christus vorbeizugehen”. ED, s.91; por. tenże, *Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein*, Olten 1968, s.24. Boros mówi także: „Erst im Tode wird der Mensch vollkommen Person; erst im Tode kann er sein Heil endgültig erlangen in einer freien Selbstauszeugung des eigenen Wollens im Angesicht Christi”. WZ, s.152.

³² Zasadniczym dziełem Maréchal'a jest: *Le point de depart de la metaphisique*, Paris 1922–26. Boros podaje bardzo obszerną literaturę współczesnych neotomistów odnośnie Maréchal'a w: MM, s.183, przypis 16; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, s.411–414.

³³ Por. A. Edmaier, *Die Philosophie der Gegenwart*, Aschaffenburg 1970, s.116.

³⁴ MM, s.43.

³⁵ Por. tamże, s.33; por. WZ, s.151.

³⁶ Por. MM,s.43.

samym akcie rozumu Boga odrzuca i zarazem akceptuje. Musi go akceptować, gdyż „spełnianie owego aktu możliwe jest tylko na gruncie autentycznego wybiegania ku Bogu”³⁷. W każdym akcie poznania znajduje się transcendencja ducha ludzkiego wskazująca zawsze w duchowym poznaniu na Boga, który jednak w tym znaczeniu nie musi być bezwarunkowo nazwany Bogiem³⁸. Do takich wyników naukowych doszedł Maréchal poprzez szczegółową analizę aktu poznawczego. Jest nim sąd. Dochodzi w nim do ujęcia całości bytu, zwłaszcza zaś w sądach wyrażonych w słowie „jest”. W tym „orzekaniu istnienia” myślenie nasze chce osiągnąć nieograniczony wymiar bytu, a więc także w odniesieniu do świata i do tego, „w czym sam ów byt świata jest ugruntowany, do nieskończonego bytu Boga”³⁹. Dlatego też poznanie nasze jest czymś nieskończenie otwartym na kosmos i na Boga. Dokonuje się to tylko w poznaniu częściowym⁴⁰. Boros, ukazując za Maréchałem zmierzanie człowieka w poznaniu do nieskończoności i Boga, a także niemożliwość dokładnego ujęcia ostatecznej racji bytu, stwierdza, że powodem takiego stanu rzeczy jest połączenie ducha z ciałem. Ciało sprawia, że nasze poznanie jest fragmentaryczne. Duch ludzki nie jest w stanie ująć podstawowego dążenia ku poznaniu całkowitej prawdy ze względu na wciągnięcie w zmysły⁴¹.

Z powyższych rozważań filozoficznych Maréchal’a wyciąga nasz teolog wnioski końcowe. Stwierdza on, że pierwszy całościowy akt poznania jest możliwy dopiero w momencie śmierci, gdy duch uwalnia się od materialnej zasady⁴². Wówczas dopiero duch poznaje bezpośrednio, bez odsuwania się w zmysłowość, nie odsuwając siebie. Tak też dochodzi on do wewnętrznego ujęcia swej istoty i znajdującego się u jej podstaw dążenia do nieskończoności⁴³. Zdaniem Borosa, poznanie i wola są nam teraz dane w formie „wstępnego ćwiczenia” (*Vorübung*)⁴⁴. Posługując się myślą Maréchal’a uzasadnia Boros swoje rozumienie wolności. Jego zdaniem, wolność całościowa wywodzi się z urzeczywistnionego ducha. Duch zatem dopiero w momencie śmierci staje się zupełnie wolny⁴⁵. Śmierć jest rzeczywiście *dies natalis*,

³⁷ Tamże; por. WZ, s.32–35.

³⁸ Por. MM, s.43n.

³⁹ Tamże, s.45.

⁴⁰ Por. M.A. Krapiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s.140n.

⁴¹ Por. MM, s.45n; por. także *Aus der Hoffnung leben*, s.24n.

⁴² Por. MM, s.46; s.91. Chodzi tutaj o Borosowskie rozumienie ciała, które jest uzasadnione jednością ciała – dusza – łaska. Por. także, *Aus der Hoffnung leben*, s.24n.

⁴³ Por. MM, s. 46; por.tenże, *In der Versuchung*, s.115n.

⁴⁴ „So sind Erkenntnis und Freiheit uns jetzt nur in der Form einer Vorübung gegeben”. MM, s.46. Tym wnioskiem końcowym dystansuje się Boros zarazem od teorii anamnezy Platona, który rozumiał poznanie jako wspomnienie beczasowego pokazu preegzystencji. Pod wpływem Maréchal’a odwraca Boros tę teorię i definiuje akt poznania jako „wybieganie ku rozbłyskującemu dopiero w śmierci poznaniu”. Tamże.

⁴⁵ Por. MM, s.46.

dniem narodzin naszego ducha, naszym w pełni osobowym aktem⁴⁶. Dokonane przez Maréchal'a odkrycie rozdzielenia występującego w poznaniu pozwoliło jeszcze ściślej sprecyzować heideggerowskie pojęcie bytu ludzkiego jako wykraczającego w śmierć („Hineinragen des Daseins in den Tod”)⁴⁷. Jak chodzi o transcendentálną podstawę dwoistości zachodzącej w poznaniu, Boros sądzi, że jest nią całkowita obecność śmierci w ludzkim istnieniu. W każdym akcie poznania kształtuje ludzki duch akt pełnego poznania, czyli akt śmierci⁴⁸. Refleksja powyższa doprowadziła nas do stwierdzenia, że w każdym akcie poznawczym duch ludzki przygotowuje pełnię poznania, w której jego zupełne bycie sobą, a tym samym zatopienie się w absolicie, stanie się rzeczywistością – przygotowuje akt śmierci. Według Borosa – człowiek staje się pełną istotą dopiero wówczas, gdy jest w stanie uchwycić to, co Absolutne. Zmierza on w każdym akcie poznania do spotkania z Nieograniczonym, który w Jezusie Chrystusie stał się ograniczonym⁴⁹. Przez akt poznania powinno się dojść do „wyczuwania” obecności Boga. Można to osiągnąć poprzez chrześcijańską mądrość. Ową mądrość można zdobyć przez czyn. Poprzez regularne ćwiczenie w działaniu dochodzi się do dostrzegania obecności Nieskończonego w rzeczywistości skończonej. Jest to tylko „wyczuwaniem” obecności Bożej we wszechświecie. W śmierci dochodzi się dopiero do jej oglądu. Można więc powiedzieć, że Boros nadał w ten sposób teologiczny charakter filozoficznym rozważaniom o poznaniu⁵⁰.

3. Śmierć w aspekcie spostrzegania i przypominania

Zdaniem naszego teologa transcendentálne wyjaśnienie rozdzielenia woli i poznania można także uzasadnić poprzez myśli H. Bergsona (1859-1941) o spostrzeganiu i przypominaniu⁵¹. Boros pragnie za pomocą wykładów Bergsona bliżej skonkretyzować heideggerowskie pojęcie bycia człowieka ku śmierci⁵². Bergson odkrył istotne rozdzielenie w naszej zdolności spostrzegania (*Wahrnehmung*). Według Bergsona człowiek posiada zasadniczo nieograniczoną

⁴⁶ Por. tamże; por. L. Boros, *Zur Theologie des Todes*, w: F. Mussner, *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, TBP 8/9/ 1966, s.91-92.

⁴⁷ Por. MM, s. 46.

⁴⁸ Por. tamże, s.47; por. R. Trocquer, *Kim jestem ja człowiek. Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s.69.

⁴⁹ Por. WZ, s.151; por. tenże, *Denken in der Begegnung*, Olten, 1973, s.74–86.

⁵⁰ Por. tenże *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz 1967, s.142.

⁵¹ Na uniwersytecie w Oxfordzie ujął Bergson swe twierdzenie w dwóch punktach poprzez które stworzył ważny zarys dla teorii ludzkiej śmierci.

⁵² Por. MM, s.47; por. tamże, przyp. 17, s.183n: H. Bergson, *La perception du changement. Conférences faites à l'Université d' Oxford les 26 et 27 Mai 1911*, w: *Oevre*, Paris 1963, s.1365–1392.

zdolność spostrzegania, która jednak wskutek selekcji staje się ograniczona⁵³. To ograniczenie wywodzi się z tego, że często w otaczającym nas świecie spostrzegamy tylko to, co jest dla naszego życia korzystne. Staramy się prowadzić życie bardzo praktyczne⁵⁴. Stwarzamy w ten sposób swój własny świat działania. Czasem przy jakimś większym wysiłku duchowym jesteśmy w stanie uwolnić się od tych ograniczeń i równocześnie dochodzimy do dostrzegania czegoś głębszego⁵⁵. Artyści posiadają niesamowicie rozwinięty zakres spostrzegania. Oni to żyją bardziej odprężeni i otaczający nas świat ujmują głębiej⁵⁶. Istnieje także przekonanie, że dochodzi do zaskakującego rozprzestrzenienia się spostrzegania wówczas, gdy odwracamy się od praktycznej strony świata, a zwracamy uwagę na to, co „nie służy niczemu” (*zu nichts dient*)⁵⁷. Należy tutaj także zwrócić uwagę na przeprowadzoną przez Borosa analizę poetyckiego doświadczenia (*die dichterische Erfahrung*)⁵⁸. Twórczość poetycka posiada z jednej strony nową postawę wobec świata, z drugiej zaś strony doświadcza ona egzystencjalnego osamotnienia, w którym to dokonuje się prawdziwe zwrócenie się do rzeczywistości⁵⁹. Do tej głębi duchowego poznania może człowiek dojść jedynie przez rezygnację z działania, odwrócenie się od życia i przez rezygnację ze „skupienia” na życiu, należącego do struktury naszego bytu. Człowiek jest wciąż zmuszony powracać do rzeczywistości. W doświadczeniu poetyckim wszystko otrzymuje sens⁶⁰. Ale jest ono odsuwane przez „noc bez sensu i niezrozumiałości”⁶¹. Urzeczywistnia się ono w dialektyce bliskości i oddalenia. Bliskość może się spełnić tylko w oddaleniu. Wówczas objawia się nam głębia świata. Głębia ta może nam być dana przez świat dopiero w „pożegnaniu”⁶². Doświadczenie poetyckie zostaje wyrażone w słowie. Im bardziej są połączone słowa poety, tym bardziej jego mówienie wprowadza w rzeczywistość⁶³. Skutecznymi słowami poety są słowa tęsknoty, czyli to, co jest wzywane. To, do czego dążymy w poetyckim doświadczeniu, przewyższa nasz byt ludzki, a więc tego, kto wzywa. I dlatego też to, co w stanie tęsknoty wzywamy jest w końcu słowem Boga. Poezja jest przepełniona

⁵³ Zdaniem Borosa ograniczenie to ma miejsce jako pewnego rodzaju „Schutzmaßnahme des Geistes und stellt die Vorbedingung für die Meisterung des täglichen Lebens dar”. MM, s.91. Gdyż w innym przypadku duch zostałby przez pełnię spostrzeżeń tak dalece zaangażowany, że nie potrafiłby się już odnaleźć w świecie codziennym.

⁵⁴ Por. MM, s.48.

⁵⁵ Por. tamże, s.49.

⁵⁶ Por. tamże, s.48; por. WZ, s.42n; por. tenże, *Denken in der Begegnung*, s.131, s.140.

⁵⁷ Por. MM, s.49.

⁵⁸ Por. tenże, *Das dichterische Wohnen*, Orien. 24/1960,s.174nn; por. MM, s.73–78.

⁵⁹ Por. MM, s.49.

⁶⁰ Por. P. Emmanuel, *Twarcz człowieka*, tłum. K. Wróblewska, Warszawa 1972, s.25.

⁶¹ MM, s.76.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże, s.77.

dążeniem do prawdziwego zbliżenia ze światem⁶⁴. Owo zbliżenie można osiągnąć jedynie poprzez odejście. Pełnym urzeczywistnieniem odejścia jest proces śmierci, w którym to „dokonuje się całkowite ustanowienie świata w obliczu obecności Boga”⁶⁵.

Powyższa analiza spostrzegania Bergsona oraz opis poetyckiego doświadczenia podanego przez Borosa ukazują, że człowiek poznaje i spostrzega głębiej wtedy, kiedy niejako izoluje się od życia. Osamotnienie i spokój doprowadzają do tego, że egzystujemy całkowicie w świecie. Można więc krótko powiedzieć, że dochodzi do rozdwojenia w ludzkim spostrzeganiu. Staramy się ciągle powracać do rzeczywistości, ale utrudnia nam to „noc bezsensu” oraz otoczenie, do którego przyzwyczailiśmy się i z którego niełatwo nam się jest wydostać.

Podobne rozdwojenie zauważył Bergson w przypominaniu (*Erinnerung*). Byt ludzki jest całkowicie otwarty na swą przeszłość. Życie nasze jest ciągłym trwaniem⁶⁶. To, co w naszym dzieciństwie czuliśmy i czego chcieliśmy jest przeniknięte niepodzielnie terażniejszością i staje się całkowitą rzeczywistością. Rzeczywistość jest dla Bergsona czymś niepodzielnym. Dlatego też przeszłość i terażniejszość mogą stanowić całość. Jest więc możliwe i zgodne z istotą ludzką, aby człowiek w jednej chwili mógł sobie uświadomić całość swojego życia⁶⁷. Z drugiej zaś strony bronimy się w naszej świadomości przed przeszłością. Czynnie działający człowiek skierowany jest zawsze w kierunku przyszłości. Stara się zatrzymać tylko to, co jest nastawione na zdobycie przyszłości w działaniu. Z przeszłości stara się wydobyć tylko to, co jest pożyteczne. Dlatego też można mieć wrażenie, że przeszłość już nie istnieje, że jest ona jakby „nierzeczywista”. Funkcję „odrzeczywistnienia” (*Entwirklichung*) przeszłości pełni w człowieku pamięć⁶⁸. Ona to eliminuje ze swej świadomości to, co nieprzydatne w przeszłości. Pamięć więc nie jest miejscem, które przechowuje przeszłość, lecz miejscem jej usuwania. Podstawowe rozbitcie zawarte w przypominaniu polega na tym, że przeszłość jest w nas nieustannie obecna i to bez naszego udziału, a pomimo to jest ona przez nas „odrzeczywistniana”, gdyż ciągle się od niej odwracamy i żyjemy tylko przyszłością⁶⁹. Pamięć ludzka służy do tego, aby „doniosłe życiowo doświadczenia” (*lebenswichtige Erfahrungen*) ciągle utrzymywać w świadomości, upraszczać je, wybierać to, co jest nam aktualnie potrzebne z pełni przeszłości. Mózg jest tak zbudowany, że uwaga

⁶⁴ W tym kontekście należy koniecznie wskazać na oryginalne studium: J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.

⁶⁵ MM, s.78.

⁶⁶ Por. tamże, s.49; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1958, s.291.

⁶⁷ Człowiek ma całkowicie objąć życie swoje w jednym *durée vecue* (*ganz umspannt*). MM, s.49.

⁶⁸ Por. tamże, s.50.

⁶⁹ Por. tamże.

nasza ciągle skierowana jest ku przyszłości, a odwracana od przeszłości⁷⁰. Dlatego też nie możemy przeżywać naszej przeszłości; nasza struktura psychofizyczna jest skierowana na praktyczne działanie. „Promień” naszej świadomości jest skierowany do przyszłości⁷¹. Wydaje nam się, że dopiero przyszłość dostarcza życiu naszemu sens i treść. Ale jednak ten stan rzeczy doprowadza do tego, że nie jesteśmy w stanie przeżyć teraźniejszości z pełnią jej przeszłości. Zdarza się to niekiedy artystom i pisarzom, gdyż oni to właśnie są tymi „marzycielami” i „roztargnionymi”, którzy nie troszczą się o przyszłość, tylko przeniknięci są teraźniejszością⁷². Oni to zdolni są w niepodzielnej teraźniejszości uchwycić całe życie⁷³.

Zdaniem Borosa, powyższe poglądy Bergsona zawierają w „zarodku” bardzo ważną filozofię śmierci. W śmierci możemy stać się panami naszego istnienia, gdyż byt nasz jest skierowany ciągle ku przyszłości. Jedyne w śmierci możliwe jest całkowite „oddanie się teraźniejszości” (*Hingabe an die Gegenwart*)⁷⁴. I dlatego śmierć jest miejscem pełnej teraźniejszości. „A więc w odprężeniu śmierci docieramy do rzeczywistości w całej pełni” („śmierć jako miejsce całościowego postrzegania”)⁷⁵. Rzeczy otrzymują tu swą głębię i powiązanie. Jednocześnie dochodzi do zaniku linii dzielącej teraźniejszość od przyszłości, gdyż uwaga nie jest już skierowana tylko ku przyszłości („śmierć jako miejsce zjednoczenia się z przeszłością”)⁷⁶. W ten sposób „ukazuje się człowiek jako czyste trwanie w pełni całego życia”⁷⁷. Przeszłość dochodzi znowu do ożywienia. Śmierć jest zatem narodzeniem ducha, który pragnie ogarnąć cały świat i osiągnąć swoją pełnię. W ten sposób powstaje w akcie śmierci wszechświat w całej swej postaci, a człowiek jest świadom swego całkowicie niepodzielnego życia⁷⁸. I dlatego dopiero teraz przepełniony pełnią bytu może podjąć ostateczną decyzję, decydującą o swym życiu.

4. Śmierć w relacji do miłości kenotycznej

W niniejszym punkcie zostanie przedstawiony związek śmierci z miłością. Miłość i śmierć to dwa spokrewnione zjawiska, występujące już od wieków w filozofii i literaturze⁷⁹. Zagadnieniem miłości zajmuje się bardzo często współ-

⁷⁰ Por. tamże, s.50n.

⁷¹ Por. tamże, s.51.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. tamże, s.52.

⁷⁵ Tamże; por. WZ, s.153.

⁷⁶ Por. MM, s.52.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Por. WZ, s.155.

⁷⁹ G. Marcel mówi: „Mit Orfeusza i Eurydyki tkwi w samym sercu mojej egzystencji”. Tenże,

czesna literatura, która łączy ją niejako ze zjawiskiem śmierci⁸⁰. Najwyraźniej jednak można zauważyć związek śmierci z miłością u Chrystusa. Miłość jest prawdziwym darem siebie⁸¹. Jest ona ściśle związana z wyniszczeniem elementu zewnętrznego w człowieku. Taką sposobność daje śmierć, w której wypełnia się jakby twierdzenie św. Pawła podkreślające związek miłości z wyniszczeniem człowieka zewnętrznego⁸².

Boros stara się przedstawić ludzką śmierć na tle analizy miłości. Opiera on się w rozważaniach miłości na filozofii G. Marcela⁸³. Boros uważa, że nie można ująć marcelowskiej analizy miłości w paru zdaniach. Analiza ta spoczywa na rozległych podstawach fenomenologii, której nie da się ująć w skrócie. Dlatego też nasz autor pragnie, aby czytelnicy przedstawione myśli sami eksperymentalnie przebadali, zastępując przez to fenomenologiczne rozumowanie Marcela⁸⁴. Człowiek to nie tylko byt, ale przede wszystkim „współbyt” (*Mit-sein*). Zdaniem Marcela byt (*Sein*), jest zawsze współbytem (*Mit-Sein*) w miłości⁸⁵. „Aby osiągnąć współbyt w miłości, musi niejako zrezygnować z własnej egzystencji...”⁸⁶. Byt ludzki dochodzi do osobowej wspólnoty dopiero w miłości. Miłość daje mi okazję do osiągnięcia swego ja⁸⁷. W prawdziwej miłości następuje zjednoczenie dwóch osób tak wielkie, że przeżycie jednej osoby staje się przeżyciem drugiej osoby⁸⁸. Człowiek więc musi być otwarty na drugiego. Otwarcie się naszego *Dasein* na drugą osobę ustanawia nasze *Sein*⁸⁹. Odniesienie do drugiej osoby doprowadza do zaniku mego bytu. Ja jestem tylko wówczas, gdy trwam we współbyciu. Człowiek jest więc skierowany na osobowe spełnienie się, które może tylko osiągnąć w miłości. Trzeba by było następnie, zdaniem Borosa, postawić pytanie, czym jest dla Marcela samo pojęcie miłości? Marcel opisuje miłość w sposób fenomenologiczny, a nie podaje jej dokładnego określenia. Stwierdza on więc, że miłość to nie użycie

Présence et Immortalité, Paris 1959, cyt. za MM, s.53.

⁸⁰ Por. H. Seweryniak, *Ladislaus Boros. Spotkać Boga w miłości*, PP 11/ 831/90, s.305.

⁸¹ Por. A. Nossol, *Gelebte Theologie heute. Skizzen zur postkonziliären Glaubenswissenschaft*, Opole 1992, s.150.

⁸² Por. 2 Kor 4,16.

⁸³ Poglądy G. Marcela zostały bardzo syntetycznie ukazane w pracy: R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, t. 1–2, Paris 1953. W książce tej został zarysowany jakby pewien „system Marcela”, którego nie odważył się nawet sam filozof stworzyć.

⁸⁴ Por.MM, s.53.

⁸⁵ Por. tamże; por. tenże, *Offenheit des Geistes*, s.165. „Jestem bytem, kiedy staję się współbytem” – mówi Marcel. MM, s.53;por. AG, s.19.

⁸⁶ MM, s.54.

⁸⁷ Por.tamże, s.53; por. ED, s.82.

⁸⁸ Por. I. Lepp, *Der Tod und seine Geheimnisse*, Würzburg 1967, s.24–34.

⁸⁹ Por. MM, s.53; por. AG, s.21; por. ED, s.58. Człowiek zostaje prawdziwym człowiekiem poprzez udzielanie swego istnienia drugiemu, w jedności z drugim i wzajemnej komunikacji. Por. WZ, s.46; por. R. Trocquer, *dz. cyt.*, s.57.

siły i przemocy. Miłość to tworzenie wolności innego, to zrezygnowanie z siebie, a całkowite poświęcenie się drugiemu człowiekowi⁹⁰. Dlatego też miłość dokonująca się między miłującymi osobami nie jest „naszą” miłością, ale tą, która przychodzi od innego jako dar⁹¹. Miłość więc jest darem, to znaczy czymś, co się otrzymuje, co się czyni bezinteresownie. Przepelniona ufnością gotowość darowania się prowadzi do powstania miłości⁹². Miłość więc przywraca do życia to, co umarłe. Dlatego też wynika z tego: „Aby być, trzeba zrzec się siebie”⁹³. Twierdzenie to jest pierwszą cechą marcelowskiej analizy miłości.

Boros sądzi, że tak ujęta miłość zawiera zawsze w sobie ryzyko, gdyż przyjmuje ona na siebie cierpienia i różne zagrożenia. Ale jest to właściwie jedyna droga prowadząca do szczęścia, to znaczy droga poprzez miłość. „Kto pragnie zdobyć siebie, musi siebie utracić”⁹⁴. Obdarowanie więc siebie miłością domaga się zdaniem Marcela pełnego darowania się. Jednak zaś byt ludzki koncentruje się całkowicie na sobie, żyje w świecie ciągłego obracania się wokół własnej osoby⁹⁵. Dlatego też musi dojść w miłości do zmiany naszego bytu. Nawet święci doznawali trudności związanych z prawdziwą miłością drugiego. Pragnęli oni całkowicie poświęcić się bliźniemu nie szukając własnych korzyści. Mówią oni, że pomagając innym, oczekiwali często wdzięczności od drugich; pocieszając cierpiących, zapominali o osobistym cierpieniu, gdyż przeżywali momentalnie własną korzyść⁹⁶. Mimo to walczyli oni codziennie o swą miłość⁹⁷. Istnienie człowieka jest związane nierozdzielnie z miłością. Człowiek jednak musi miłować, a jednocześnie musi się w bólach i przeciwnościach uczyć miłości⁹⁸. W ludzkiej miłości tkwi jakby jakaś sytuacja bez wyjścia, którą jest rozdzielenie miłości. Polega ono na tym, że człowiek nigdy nie zdąża do dobra samego w sobie, ale zawsze do dobra odnoszącego się konkretnie do mnie, gdy jest ono dobrem, będącym dla mnie⁹⁹. Chcenie w swojej rzeczywistości bytowej jest skierowane ku wzbogaceniu siebie. Wola i miłość przepelnione są duchem subiektywności. Można więc postawić pytanie, co dzieje się z człowiekiem w miłości? Takie chwile są rzadkie w życiu ludzkim.

⁹⁰ Por. MM, s.54; por. M.A. Krąpiec, *Ja- człowiek*, s.416–417.

⁹¹ „Im Geschenk und als Geschenk werden wir zu dem, was wir, sind”, das heißt, als Geschenk fangen wir an zu, sein”. MM, s.54.

⁹² Por. tamże, por. ED, s.75; por. WZ, s.152.

⁹³ MM, s.54; zob. ED, s.82.

⁹⁴ Tamże, s.83.

⁹⁵ Por. MM, s.54n.

⁹⁶ Por. tamże, s.55.

⁹⁷ Zob. A. Nossol, *Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch – ethische Erwägungen*, w: *Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moralthologie*, Hrsg. J. Piegsa, H. Zeimentz, Düsseldorf 1979, s.22–29.

⁹⁸ Por. MG, s. 84. Taką dojrzałą miłość nazywa Boros „cnotą” (*Tugend*).

⁹⁹ Por. MM, s.56.

W prawdziwej miłości jesteśmy zawsze otoczeni murem egoizmu, który musimy ciągle przezwyciężać. Potrafimy oddać się bezgranicznie drugiemu człowiekowi jedynie w chwilach prawdziwej miłości, w których dochodzi do całkowitego darowania się. Dzieje się to jakby w „bytowej ekstazie miłości” (*in der Seinsekstase der Liebe*)¹⁰⁰. Czynnikiem zaś ograniczającym owo darowanie się w miłości jest cielesność, z którą byt nasz jest nieodłącznie związany. Jednak cielesność, moje ciało nie jest moim „ja”. U Marcela spotykamy się z odróżnieniem „być” – oznaczającym sposób istnienia naszej jaźni, duszy oraz „mieć” – oznaczającym posiadanie tego, co jest początkowo „moje” i co jest naszą cielesnością, kształtowaną przez naszą jaźń¹⁰¹. Cielesność człowieka zanurza go w sferze posiadania i nie ma on siły, by sytuację tę duchowo przekształcić. Aby więc przejść od „władania i posiadania” do „oddania się i bytu” musi akt istnienia pokonać wielką przeszkodę. Można więc powiedzieć, że możemy prawdziwie „być” tylko czasowo, a nie na stałe.

Rozważając głębiej przedstawione poglądy Marcela, można dojść do wniosku, że dopiero w momencie śmierci otwiera się tak naprawdę pierwsza możliwość do przekształcenia sytuacji posiadania w sytuację bytu. Dopiero wtedy osiągamy nasz byt, gdy opuszcza nas nasza całkowita własność (ciało)¹⁰². Nie należy jednak koncentrować problemu zaniku sytuacji posiadania wyłącznie na uwolnieniu się z cielesności, gdyż „sama dusza w tym momencie całkowicie się oddaje”¹⁰³. Ciało jest jakby pewnego rodzaju ochroną (*Beschützung*), sięgającą do istoty duszy¹⁰⁴. Posiadanie stanowi jakby źródło pewności. Śmierć powoduje obumieranie tych korzeni posiadania. Przez to dusza umiera w jakiś sposób w tym akcie oddania się. Dusza więc przygotowuje się do nowych możliwości bytu. Dochodzi teraz do całkowitego oddania się, do zrezygnowania z posiadania i dojścia do stanu prawdziwej miłości. Jeżeli więc dusza, jak zauważa Boros, uznaje i spełnia stan bytowy „oddania się” (*Ausgeliefertsein*), wówczas nie powraca już do siebie, lecz w śmierci dochodzi do osiągnięcia tego, co przeżywała w momentach całkowitej miłości¹⁰⁵. „Oczywiście miłość jest «przezwyciężaniem śmierci» i pozostanie nim, ale nie dlatego, że znosi śmierć, lecz dlatego, że sama jest śmiercią”¹⁰⁶. Boros uważa, że ujęcie Heideggera o wkraczaniu ludzkiego bytu w śmierć staje się także sensowne w świetle przeprowadzonej analizy miłości¹⁰⁷.

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 57; zob. A. Lohner, *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*, Paderborn 1997, s.211n; por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s.144.

¹⁰² Por. MM, s.57; por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962,s.145n.

¹⁰³ Por. MM, tamże.

¹⁰⁴ Por. tamże; por. G. Marcel, tamże.

¹⁰⁵ Por. MM, s.58.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Por. tamże.

Należy jeszcze przedstawić inny związek śmierci z miłością, który Boros również rozważa w swoich opracowaniach. Miłość zdaniem Borosa to zjawisko, w którym człowiek kieruje się w sposób nieograniczony do bytu ograniczonego¹⁰⁸. To, czym właściwie miłość jest, przekracza wszelkie egzystencjalne urzeczywistnianie się. Można więc powiedzieć, że miłość jest czymś więcej, aniżeli w rzeczywistości może być zrealizowane¹⁰⁹. Takie ujęcie miłości jest zarazem jej zagrożeniem. Stworzenie ludzkie jest w miłości jakby „przedmiotem naszego dążenia do nieskończoności”¹¹⁰. Nie można tego jednak wypełnić. Człowiek musi ciągle dochodzić do rozczarowania miłości, która jest wciąż skierowana ku niemu i nie potrafi w swojej metafizycznej istocie dorównać takiej miłości. Doświadczyć w ten sposób rozczarowania, jak zauważa Boros, a jednak wytrwać w miłości wymawiając słowa: „jesteś bez granic”, to najpiękniejszy akt ludzkiego serca, który nazywamy wiernością¹¹¹. Można więc powiedzieć, że w miłości jest zawarte żądanie, nie mogące być nigdy spełnione. Dlatego też stwierdza Boros, że miłość ludzka nie może osiągnąć swej pełni w sposób ludzki¹¹². Mogłaby być spełniona dopiero wówczas, gdyby Absolut, Nieskończoność stanęły w całej swej jasności w człowieku jako godnym miłości¹¹³. Te warunki miłości mogą być spełnione dopiero w samym momencie śmierci, kiedy to dochodzi do pełnopersoinalnego spotkania z Chrystusem, który stanie przed nami w pełnym blasku i staje się równocześnie przedmiotem dążenia miłości do pełni posiadania¹¹⁴. Dlatego też można tutaj wyraźnie zauważyć ścisły związek miłości ze śmiercią¹¹⁵.

Reasumując można stwierdzić, że człowiek osiąga prawdziwą miłość wówczas, gdy traci siebie¹¹⁶. Należałoby więc następnie rozważyć wzajemne powiązanie pomiędzy traceniem siebie i przeżywaniem w sposób osobowy śmierci.

¹⁰⁸ Por. WZ, s.152.

¹⁰⁹ Por. tamże. Takie spojrzenie na śmierć można znaleźć u Borosa w stwierdzeniu: „Ich liebe dich grenzenlos, und deshalb mußt du grenzenlos werden”. AG, s.22. Przez to zostaje nieśmiertelność potwierdzona w akcie miłości. Por. tamże; por. tenże, *Die Welt beginnt heute. Dimensionen unserer Weltinnewerdung*, Orien. 24/1960, s.142n; por. AG, s.22.

¹¹⁰ Por. tamże.

¹¹¹ Por. tamże, s.22n.

¹¹² „*Menschliche Liebe ist menschlich unvollendbar*”. WZ, s.152; por. G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s.223n.

¹¹³ Por. WZ, s.152.

¹¹⁴ Por. tamże.

¹¹⁵ M.A. Krąpiec mówi w podobny sposób o możliwości spełnienia się miłości w momencie śmierci. Tenże, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s.145; por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s.306.

¹¹⁶ Por. MM, s.54. Marcel mówi, że człowiek dochodzi do prawdziwej miłości wtedy, gdy traci swe posiadanie.

Podsumowanie

W podsumowaniu powyższego zagadnienia należy zauważyć, że śmierć pragnie jakby spełniać wszystkie wymagania dotyczące pełni wolności, poznania, spostrzegania, przypominania i miłości. Ta powyższa analiza aktów duchowych osobowego przeżycia śmierci prowadzi do stwierdzenia, że śmierć pragnie jakby spełniać wszystkie wymagania dotyczące owych aktów duchowych. Człowiek jest zdolny w takim przeżyciu do użycia po raz pierwszy wszystkich swoich aktów osobowych wobec Boga. Śmierć jest zatem ostatnim aktem personalistycznym człowieka i stanowi moment szczytowy rozwoju ludzkiej osoby.

Literatura

- Bergson, H., *La perception du changement. Conférences faites à l'Université d' Oxford les 26 et 27 Mai 1911*, w: *Oeuvre*, Paris 1963, s. 1365–1392.
- Blondel, M., *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie d'une sciene de la pratique*, Paris 1950.
- Bormann, C.V., *Entscheidung*, HWP 2/1972, s. 541-544.
- Boros, L., *Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein*, Olten 1968.
- Boros, L., *Das dichterische Wohnen*, *Orien*. 24/1960, s.174-177.
- Boros, L., *Denken in der Begegnung*, Olten, 1973.
- Boros, L., *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*, Freiburg 1964.
- Boros, L., *Der gute Mensch und sein Gott*, Olten 1971.
- Boros, L., *Die Welt beginnt heute. Dimensionen unserer Weltinnewerdung*, *Orien*. 24/1960, s.127-129; 142-145; 181-184.
- Boros, L., *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965.
- Boros, L., *Gott-Welt-Bruder. Grundströmungen des heutigen Denkens*, Augsburg 1968.
- Boros, L., *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz 1967.
- Boros, L., *In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung*, Mainz 1968.
- Boros, L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i.Br. 1973.
- Boros, L., *Offenheit des Geistes. Begegnungen*, Olten 1977.
- Boros, L., *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969.
- Boros, L., *Zur Theologie des Todes*, w: F. Mussner, *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, TBP 8/9/ 1966, s.90-109.
- Emmanuel, P., *Twarz człowieka*, tłum. K. Wróblewska, Warszawa 1972.
- Edmaier, A., *Die Philosophie der Gegenwart*, Aschaffenburg 1970.
- Krapiec, M.A., *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, red. O. Bejze i in., Warszawa 1969, s.147-174.
- Krapiec, M.A., *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. O. Bejze i in., Warszawa 1968, s.123-148..
- Krapiec, M.A., *Czy śmierć jest sensem życia?* w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, s.149-161.
- Krapiec, M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Lacroix, J., *Życie i twórczość Maurice Blondela*, tłum. W. Albrecht-Kowalska, Warszawa 1970.
- Lepp, I., *Der Tod und seine Geheimnisse*, Würzburg 1967.

- Lohner, A., *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*, Paderborn 1997.
- Marcel, G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.
- Marcel, G., *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.
- Marcel, G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- Marcel, G., *Présence et Immortalité*, Paris 1959.
- Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, Paris 1922–26.
- Nossol, A., *Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch – ethische Erwägungen*, w: *Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie*, Hrsg. J. Piegsa, H. Zeimentz, Düsseldorf 1979, s.22–29.
- Nossol, A., *Gelebte Theologie heute. Skizzen zur postkonziliären Glaubenswissenschaft*, Opole 1992.
- Nowak, J., *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros, Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische Studie*, Herne 2016.
- Seweryniak, H., *Ladislaus Boros. Spotkać Boga w miłości*, PP 11/ 831/90, s.294-306.
- Słomka, W., *Śmierć pokonana*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A. J. Nowak i in., Lublin 1992, s.49-60.
- Splett, J., *Entscheidung*, SM 1/ 1967, s.1057-1061.
- Szymik, J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice, 1994.
- Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1958.
- Trocquer, R., *Kim jestem ja człowiek. Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968.
- Troisfontaines, R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, t. 1–2, Paris 1953.