

WOJCIECH JUSZKIEWICZ\*

## HIPOTEZA OSTATECZNEJ DECYZJI. FILOZOFICZNE UJĘCIE KONCEPCJI ŚMIERCI LADISLAUSA BOROSA

Pytanie o śmierć należy do najważniejszych pytań człowieka. Jedną z prób wyjaśnienia tajemnicy śmierci jest „hipoteza ostatecznej decyzji” P. Glorieux, którą twórczo rozwinął L. Boros<sup>1</sup>. Dla Glorieux punktem wyjścia było zdanie Jana Damasceńskiego, przytaczane często przez Tomasza z Akwinu, że „śmierć oznacza dla człowieka to, czym dla aniołów był ich upadek”<sup>2</sup>. Według Borosa „w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”<sup>3</sup>. Swoje założenie Boros rozpatruje w perspektywie filozoficznej i teologicznej. Niniejszy artykuł dotyczyć będzie filozoficznego ujęcia śmierci.

Boros nie tyle rozważa bytową strukturę człowieka, ile raczej ujmuje człowieka z pozycji śmierci i ostatecznego wyjaśnienia ludzkiej egzystencji poszukuje w perspektywie spełnienia się człowieka w śmierci. Śmierć zyskuje pozycję pryncypium w wyjaśnianiu sensu życia<sup>4</sup>.

---

\* MGR WOJCIECH JUSZKIEWICZ – doktorant, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Metafizyki. E-mail: wjuskiewicz@o2.pl.

<sup>1</sup> Zob. M.J. O’Connell, *The Mystery of Death: A Recent Contribution*, „Theological Studies” 1966, T. 27, nr 3, s. 434.

<sup>2</sup> Zob. J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 10: *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Lublin 2014, s. 197–198. Według interpretacji Ratzingera pojawia się tutaj wyobrażenie, że wystarczy jedynie wolność anioła, by ponosić odpowiedzialność za wieczny los.

<sup>3</sup> L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, przekł. B. Bialecki, Warszawa 1974, s. 9.

<sup>4</sup> Można tu doszukać się wpływu filozofii Heideggera, od którego Boros czerpie inspiracje, gdzie antropologia filozoficzna została zredukowana do tematu śmierci (zob. M. Gogacz, *Filozoficzne ujęcie śmierci*, „Roczniki Filozoficzne” 1989/1990, R. 37/38, z. 1, s. 223). Boros czerpie także z myśli Tomasza z Akwinu, zwłaszcza jeśli chodzi o rozumienie duszy ludzkiej. Na gruncie polskim stanowisko pokrewne Borosowi prezentuje M.A. Krąpiec, który definiuje śmierć jako ostateczny akt decyzji, podejmowany w świetle dokonywanych w ciągu całego życia aktów osobowych (poznania, miłości, wolności); zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, t. 1, pod. red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 123–148; tenże,

## ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Przystępując do właściwej analizy zagadnienia śmierci w ujęciu Borosa, należy najpierw rozważyć problemy o charakterze metodologicznym. Największy problem według Borosa wynika z faktu, że człowiek nie ma bezpośredniego doświadczenia śmierci. Nawet ludzie, którzy byli blisko śmierci lub zostali uznani za zmarłych, nie mają takiego doświadczenia. Wskazuje to, zdaniem Borosa, na konieczność rozróżnienia między umieraniem a śmiercią. Umieranie nie jest jeszcze śmiercią, jest raczej procesem przed nastąpieniem śmierci, gdyż agonია często ukrywa właściwy przebieg śmierci. Poszczególne komórki lub organy mogą być jeszcze sztucznie podtrzymywane przy życiu, ale życie nie jest już możliwe<sup>5</sup>. Problem umierania, według Borosa, należy do dziedziny medycyny, natomiast filozofia zajmuje się śmiercią, jako metafizycznym momentem oddzielenia duszy od ciała<sup>6</sup>.

## 1. BEZCZASOWY MOMENT ŚMIERCI W JEDNYM AKCIE OSOBOWYM

Ostateczna decyzja, zdaniem Borosa, nie zapada ani „przed śmiercią”, ani „po śmierci”, lecz „w momencie śmierci”. Boros wyjaśnia, że ostateczna decyzja nie może zapaść przed śmiercią, nie można bowiem przyjąć, aby ktoś w stanie agonii dokonywał pierwszego pełnoosobowego aktu swojego życia. Nie chodzi także o stan po śmierci, ponieważ wieczny los człowieka po śmierci ustalony jest już na zawsze<sup>7</sup>.

Wyjaśniając znaczenie wyrażenia „w momencie śmierci”, Boros rozważa dwie wątpliwości. Pierwsza dotyczy następstwa czasu. Decyzja wymaga pewnego odstępu czasu, jednak między „przed śmiercią” a „po śmierci” nie ma niczego czasowego. Przejście więc musimy uznać za bezczasowy przełom. Jeżeli śmierć jest niepodzielna, to niemożliwa jest decyzja, która jest czasowo rozciąglą<sup>8</sup>. W odpowiedzi

---

*Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 427–456; tenże, *Śmierć*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 9 Lublin 2008, s. 334–339.

<sup>5</sup> Zob. Boros, *Mysterium mortis*, s. 13–14.

<sup>6</sup> Zdefiniowanie śmierci jako „oddzielenie duszy od ciała” jest rozwijane przez Borosa w dalszych analizach. Sam uznaje bowiem to określenie za duże uproszczenie. Boros wyróżnia trzy rodzaje śmierci: śmierć kliniczną, śmierć względną oraz śmierć absolutną. Śmierć kliniczna jest momentem, w którym ustają istotne funkcje ciała, ale nie dokonano się jeszcze odłączenie duszy od ciała. Śmierć względną ma miejsce wtedy, gdy od dłuższego czasu ustały funkcje ciała i dusza nie może wyrazić się poprzez ciało, chyba że nastąpi to w wyniku zabiegu szpitalnego lub cudu. Śmierć absolutna określa moment oddzielenia duszy od ciała, w którym byt ludzki wyzbywa się stanu tymczasowości i osiąga ostateczność bytu. W śmierci absolutnej dochodzi do końcowej decyzji (zob. tamże, s. 194).

<sup>7</sup> Zob. L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1971, s. 101.

<sup>8</sup> Zob. tenże, *Istnienie wyzwolone*, s. 16; zob. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 158–161.

Boros wyjaśnia, że śmierć pojęta jako nagła przemiana nie jest żadnym momentem jakiegoś czasowego następstwa, lecz można ją określić jako pozbawioną rozciągłości linię graniczną między dwoma momentami „przedtem” i „potem”, która nie powoduje żadnego podziału w sensie metafizycznym. Momenty te zachodzą na siebie, tworząc złożoną, istniejącą w czasie sytuację<sup>9</sup>. Chociaż więc – konkluduje Boros – sam przełom śmierci jest bezczasowy, to jednak samo przejście i to, co się w nim dokonuje ma charakter czasowy. Dlatego w momencie śmierci możliwe jest podjęcie decyzji<sup>10</sup>.

Druga wątpliwość dotyczy problemu czasowości, według którego hipoteza końcowej decyzji może pomieścić w jednym momencie kilka aktów duchowych, takich jak akt osobowej decyzji, osobowe poznanie, przebudzenie się duszy do swojej duchowości<sup>11</sup>. Według Borosa przedstawiona trudność wywodzi się z pomieszania różnych płaszczyzn czasowości. Ruch bytu, będący podstawą doświadczenia czasu dokonuje się na różnych płaszczyznach czasowości, w zależności od kolejnych poziomów bytu. Boros wyróżnia trzy poziomy ruchu bytowego<sup>12</sup>.

Pierwszy poziom Boros nazywa „przedosobową płaszczyzną czasu”. Na tej płaszczyźnie ruch bytu jest regularnym i jednostajnym następowaniem, które dzieli nasz świat na niezliczoną ilość pojawiań i zanikań bytu. Zgodnie z tym można stwierdzić, że płaszczyzna ta, aczkolwiek wywiera wpływ na całokształt istnienia człowieka, to jednak tego istnienia nie określa<sup>13</sup>.

Drugi poziom ruchu bytowego jest poziomem wewnętrznej osobowej czasowości. Na tej płaszczyźnie realizuje się nasze osobowe trwanie, które nie jest jednostajne, lecz przybiera różne postacie: gwałtownego pędu, spokojnego kroczenia czy gnuśnego pełzania. Trwanie jest dla człowieka indywidualną kwestią i określa jego własny sposób istnienia<sup>14</sup>. W porównaniu z czasem przedosobowym dostrzegamy różnorodność osobowego trwania, które jednak poddane jest nieustannej ingerencji przedosobowej czasowości. W rezultacie wzajemnego przenikania płaszczyzn czasowości człowiek doświadcza czegoś dwojakiego: z jednej strony wyczuwa czysto duchowe trwanie, z drugiej zaś nie może się uwolnić od następowania faz przedosobowego ruchu bytowego. Zatem i na tej płaszczyźnie czasowości człowiek nie może urzeczywistnić swojego stanu bytu w jednym akcie<sup>15</sup>.

Dopiero na trzecim poziomie występuje oddzielająca się od ciała i budząca się ku swojej duchowości dusza. Duchowy ruch bytu uwolniony zostaje w śmierci od

<sup>9</sup> Zob. A. Nowicki, *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2002, T. 35, z. 2, s. 254–255.

<sup>10</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 17.

<sup>11</sup> Zob. J. Nowak, *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej*, Opole 2002, s. 19.

<sup>12</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 18.

<sup>13</sup> Zob. tamże; zob. Nowicki, *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, s. 255.

<sup>14</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 18–19.

<sup>15</sup> Zob. Nowicki, *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, s. 255.

bezosobowej czasowości, następowanie duchowe staje się całkiem wewnętrzne, czyli określone wyłącznie przez kolejność faz własnej aktywności bytowej ducha. Dokonuje się to w całościowej obecności bytu, a nie poprzez momenty bytowe. Duch może urzeczywistnić swój stan bytu w jednym akcie całościowo<sup>16</sup>. Powyższego procesu duchowego nie potrafimy całkowicie wyjaśnić za pomocą pojęć powstałych na drugim poziomie czasowości. „Mówimy o jakiejś kolejności rozmaitych funkcji, choć wiemy, że na płaszczyźnie duchowego trwania samourzeczywistnienie dokonuje się jednorazowo, to znaczy w całościowej obecności bytu”<sup>17</sup>.

W śmierci więc dany jest tylko jeden jedyny akt w pełni osobowej aktywności bytu. Pełnię tego aktu możemy uchwycić tylko przez kilka aktów duchowych. A sam moment śmierci jest beczasowym przełomem, ale jego beczasowość warunkuje istniejące w czasie przejście.

## 2. ŚMIERĆ WŁAŚCIWOŚCIĄ LUDZKIEGO ŻYCIA

Po wyjaśnieniu pojęcia „momentu śmierci” Boros stawia pytanie, w jaki sposób w ogóle można coś powiedzieć na temat tej chwili? Stwierdza równocześnie, że refleksja nad śmiercią wydaje się być bezprzedmiotowa, gdyż nie posiadamy bezpośredniego doświadczenia śmierci. Rozwiązaniem problemu jest dla Borosa filozofia M. Heideggera, który sądzi, że śmierć z istoty swej jest obecna w strukturze życia ludzkiego i dlatego możemy uchwycić ją w polu przecięcia rozmaitych znamion, w samym bycie ludzkim<sup>18</sup>. Śmierć jest podstawową właściwością ludzkiego życia. W bycie ludzkim mieści się swoisty brak, jakieś „jeszcze nie”, które dojrzewa<sup>19</sup>.

Boros zauważa, że Heidegger korzysta z dorobku św. Augustyna, który określa życie ludzkie jako „przeznaczenie na śmierć”. Przeznaczenie to jest jak choroba, z której nie można się wyleczyć. Śmierć została włączona w strukturę ludzkiej egzystencji i dlatego ująć ją można w „śmiertelnych przejawach”<sup>20</sup>.

## 3. METODA TRANSCENDENTALNA

Śmierć jako zasadnicza właściwość życia jest obecna w całym bycie ludzkim. Boros zauważa, że tego, co obecne wszędzie nie postrzegamy. To, co najbliższe jest zazwyczaj najodleglejsze, dlatego nie można jasno zbadać śmierci jako podstawy naszych duchowych aktów. Wydobywające się z nas poruszenia, które nigdy nie

<sup>16</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 19–20.

<sup>17</sup> Tamże, s. 20.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 21–22; zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 325–375.

<sup>19</sup> Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne ujęcie śmierci*, s. 225.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 226; zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 23.

zostaną wyraźnie uchwycone, Boros próbuje odsłonić za pomocą metody transcendentalnej<sup>21</sup>. Stwierdza, że „metoda transcendentalna jest drogą, która pozwala odsłonić ustawicznie dokonujące się w naszych aktach przenikanie w dziedzinę tego, co wyrasta z głębi ludzkiego bytu”<sup>22</sup>. Boros za pomocą tej metody dąży do tego, aby z powierzchownych powiązań danych naszej świadomości wydstać potwierdzającą je i uzasadniającą, a leżącą u ich podstaw – postać bycia ku śmierci<sup>23</sup>.

#### 4. PUNKT WYJŚCIA

Boros za punkt wyjścia obiera jeden z aktów ludzkiego bytu, wychodząc z założenia, że skoro śmierć jest obecna w całej strukturze człowieka, to punktem wyjścia może być dowolne jego poruszenie. Wskazuje na podstawowy akt filozofowania, którym jest zdziwienie. Boros wyjaśnia, że „w zdziwieniu byt ludzki zostaje wydobyty ze swej powszedniości i wyniesiony ku wzniosłości bytu”<sup>24</sup>.

Boros opisuje akt zdziwienia za pomocą czterech momentów przeżyć, tworząc w ten sposób podstawy dla analizy śmierci. Pierwszym stopniem filozoficznego przeżycia zdziwienia jest „wstrząs spowodowany problematycznością bytu ludzkiego”<sup>25</sup>. W naszym myśleniu tkwi doświadczenie problematyczności, które ująć możemy w dwóch znaczeniach, jako niepewny oraz jako nierozstrzygnięty. Zdarza się, że porusza nas zwykłe zdarzenie, przez co ogarnia nas uczucie niepewności. Czujemy się zagubieni, doświadczamy bezsensu własnego istnienia. Stajemy się niezdolni, by rzeczywiście być sobą. Ta sytuacja, obrazująca naszą niemoc wobec świata i nas samych, jest początkiem refleksji filozoficznej. Gdy w akcie zdziwienia bezsilność ludzkiego bytu zostaje uświadomiona, dochodzi do tego, że zamknięci jesteśmy w tymczasowości i dlatego zaczynamy szukać sensu naszego bytowania<sup>26</sup>.

Drugim momentem przeżycia zdziwienia jest „zatrącanie pewności w świecie tego, co zwyczajne”. Boros posiłkuje się tutaj poglądami S. Kierkegaarda. Byt ludzki dochodzi do granicy swojej egzystencji i zauważa, że dalsze życie nie jest możliwe. Dlatego konieczne jest przejście na wyższy stopień bytu i zarazem zasadnicza decyzja w stosunku do całego świata. Przed człowiekiem otwiera się nowy świat, którego nadzieja jest jeszcze niepewna. Ale tego przejścia nie można dłużej

<sup>21</sup> Za metodą transcendentalną w filozoficznej analizie śmierci opowiedział się także M.A. Krąpiec (zob. *tenże*, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 123–148). Rewidując później swoje stanowisko obiera jednak metodę metafizyczną uniesprzeczniającą (zob. *tenże*, *Ja – człowiek*, s. 427–456), gdzie stwierdza, że w rzeczywistości ani w pierwszym, ani tym bardziej w drugim tekście metody transcendentalnej nie stosował, „gdyż nie uznaje się tu żadnego *a priori*, jakie występuje w metodzie transcendentalnej” (zob. *tamże*, s. 428).

<sup>22</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 25.

<sup>23</sup> Zob. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 21.

<sup>24</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 27.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 29–30.

odkładać, pogoń za tym, co nowe, staje się bowiem coraz bardziej nagląca. W tym wymuszonym przejściu ujawnia się utajone zagubienie bytu ludzkiego, a także jego niepewność<sup>27</sup>. Uświadamiamy sobie, że ta niepewność, której doświadczamy, od dawna zawarta była podświadomie w naszych działaniach i prowadzi nas do poczucia bezpieczeństwa<sup>28</sup>.

Trzecim stanem filozoficznego przeżycia zdziwienia jest „doświadczenie bezdomności bytu ludzkiego”. Według Borosa wstrząs spowodowany wątpliwością naszego istnienia oraz niepewność wywołują u nas nieokreślone stany lękowe. Doświadczamy, że rzeczy są zbyt odległe, a sami jesteśmy zbyt słabi. Dlatego tkwi w nas poczucie bezdomności w świecie rzeczy. Czyny nasze charakteryzuje bezgraniczny niepokój, który domaga się czegoś „innego”. Niepokój ten skierowany jest ku czemuś, co nas przerasta. Osiągnięcie tego, co nas przewyższa, jest dla nas konieczne, a zarazem jest niemożliwe, gdyż jest czymś nieuchwytnym<sup>29</sup>. Boros wyjaśnia, że „obecność i nieobecność tego, co nas przewyższa, w naszych aktach, tworzy naszą obcość, sprawia, że zawsze i wszędzie jesteśmy bezdomni”<sup>30</sup>.

Czwartym momentem doświadczenia filozoficznego stanu zdziwienia jest świadomość własnej bezsilności. Według Borosa nieumiarkowane żądania, jakie stawiamy wobec bytu ludzkiego, sprawiają, że czujemy się słabi i bezsilni. Właśnie to nieumiarkowanie wymagań oraz świadomość własnej bezsilności jest podstawową właściwością filozoficznego zdziwienia. Człowiek przeżywający zdziwienie czuje się wiecznie spragnioną istotą, której wieczne pragnienie dowodzi, że „istnieje jakieś wiecznie płynące źródło”<sup>31</sup>.

Z rozważań Borosa można wnioskować, że człowiek w filozoficznym zdziwieniu przeżywa siebie jako wewnętrznie rozbitego. Istota człowieka wydaje się być zbudowana z dwóch biegunów. Człowiek ma poczucie swojej nędzy i skończoności, co jest równocześnie oznaką jego wyrastania poza siebie. Niespełnienie jest świadectwem bezgranicznych pragnień ducha. Pomieszczenie tych rzeczywistości w człowieku rodzi jego podwójność. Zdaniem Borosa w podstawowym filozoficznym zdziwieniu byt ludzki staje się czymś „zamkniętym w tymczasowości”, a równocześnie „wybiegającym w ostateczność”<sup>32</sup>. Tę dwoistość bytu ludzkiego, uchwyconą w filozoficznym zdziwieniu, należy prześledzić za pomocą metody transcendentnej, aby odkryć akt śmierci w strukturze życia ludzkiego.

Metodologiczne wyjaśnienia prowadzą do wniosku, że ostateczna decyzja nie zapada ani przed, ani po śmierci, lecz w śmierci. Ten moment śmierci jest beczasowym przełomem, ale jego beczasowość warunkuje istniejące w czasie przejście. Gdyby przełom nie był beczasowy, wtedy te dwa momenty – przedtem i potem

<sup>27</sup> Zob. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 22.

<sup>28</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 32.

<sup>29</sup> Zob. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 23.

<sup>30</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 33.

<sup>31</sup> Tamże, s. 34.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 35–36; zob. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 23.

– nie mogłyby zachodzić na siebie i tworzyć w ten sposób całościowej i właśnie dlatego istniejącej w czasie sytuacji. Dusza ludzka ma wtedy do dyspozycji jakiś „moment czasowy”, wystarczający na urzeczywistnienie w jednym akcie całego swojego bytu. Chociaż w śmierci dany jest tylko jeden akt w pełni osobowej aktywności bytu, to pełnię tego aktu możemy jedynie uchwycić, opisując go jako zbitkę wielu aktów duchowych. Śmierć z istoty swej jest więc obecna w strukturze życia ludzkiego i dlatego możemy dostrzec ją w bycie ludzkim za pomocą metody transcendentalnej, która wychodząc od konkretnych doświadczeń, sprowadza je do tkwiących u ich podstaw momentów apriorycznych. Punktem wyjścia dla Borosa jest podstawowy akt filozofowania – zdziwienie. W doświadczeniu zdziwienia byt ludzki jawi się jako rozdwojony – zamknięty w tymczasowości i zarazem wybiegający w ostateczność. Kolejnym zadaniem, jakie stawia Boros, jest sprowadzenie tego rozdwojenia do jego transcendentalnych podstaw, aby wykazać w ten sposób obraz śmierci w strukturze ludzkiego życia.

#### ANALIZA AKTÓW OSOBOWYCH W ODNIESIENIU DO ŚMIERCI

Wymiaru śmierci Boros doszukuje się w wewnętrznej strukturze życia ludzkiego. Ową strukturę możemy uchwycić tam, gdzie odsłania się rozdwojenie naszej egzystencji. Według Borosa dwoistości ludzkiej egzystencji najgłębiej doświadczyli M. Blondel (analiza chcenia), J. Marechal (analiza poznania), H. Bergson (analiza postrzegania i pamięci) i G. Marcel (analiza miłości). Zdaniem Borosa analiza ich poglądów pozwala stwierdzić, że śmierć odgrywa decydującą rolę w rozwoju człowieka. Boros twórczo rozwija ich wyniki i wysuwa istotne wnioski.

#### 1. ŚMIERĆ W ASPEKCIE WOLITYWNYM

Boros, opierając się na poglądach Blondela (*L'action (1893). Essai critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1950), wskazuje, że „ludzkie chcenie zawsze już stawia na nieskończenie więcej, niż człowiek w konkretnym akcie woli faktycznie chce”<sup>33</sup>. Żadne konkretne chcenie nie dorównuje woli, która jest nastawiona na nieskończoność. Najbliższy koncepcji Blondela wydaje się być Tomasz z Akwinu, który dostrzegł owo rozdwojenie woli. Naturalne pożądanie woli nakierowane ku ogólnemu dobru, będące nigdy niewygasłym pragnieniem Absolutu, określa jako *appetitus naturalis*, natomiast pożądanie konkretnie wyłonione w odniesieniu do konkretnego dobra nazywa *appetitus elicitus*. Akwinata zauważa przy tym, że

<sup>33</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 41–42.

żadne konkretne dobro, będące przedmiotem aktów woli, nie zaspokaja ludzkiego pożądania, które na mocy swej struktury jest skierowane ku dobru ogólnemu<sup>34</sup>. Boros, na podstawie myśli Blondela, wyjaśnia, że człowiek w swoich działaniach próbuje sięgać dalej, chce więcej niż faktycznie może osiągnąć, pragnienie bowiem czegoś „więcej” stanowi istotę chcenia. Istotnym przejawem naszej egzystencji jest nieustanny brak równowagi między naszymi pragnieniami a tym, czego faktycznie chcemy. „Dopiero wtedy bowiem człowiek może osiągnąć spokój, gdy przedmiotowe chcenie zdoła w pełni przejąć rozmach owego głębszego chcenia”<sup>35</sup>. Przeciw nam działa w nas jakaś siła, która nie pozwala nam osiągnąć prawdziwego spokoju. Ta właściwość jest od nas niezależna. Boros podkreśla wniosek Blondela, w którym niewystarczalność woli nie wynika z naszej nieświadomości, ponieważ im człowiek więcej posiada, więcej wie, im więcej jest, tym wyraźniej uświadamia sobie, że nie ma tego, co chciałby mieć i nie jest tym, kim chciałby być. Przepaść jest tym większa, im bardziej człowiek pragnie ją wypełnić. Dlatego w każdym akcie woli człowiek w sposób nietematyczny dąży do podjęcia decyzji, w której jednocząc się z całą swoją wolą, może zająć stanowisko wobec Absolutu-Boga<sup>36</sup>. W każdym naszym czynie powstaje tajemnicza więź pomiędzy ludzką wolą a Absolutem, którego staramy się „dośćgnąć”, a który ciągle nas przewyższa w naszych dążeniach, jest nieuchwytnym celem. Dopiero gdy go „dośćniemy”, będziemy tym „czym w gruncie rzeczy już jesteśmy, a czym jednak nie potrafimy być. [...] Dopiero w akcie, w którym spotykamy Boga, możemy dośćgnąć siebie i naprawdę stać się ludźmi”<sup>37</sup>. To dążenie Tomasz z Akwinu nazywa *appetitus naturalis*.

Powyższe analizy Blondela wykorzystuje Boros do uzasadnienia swojej hipotezy ostatecznej decyzji. Według Borosa dopiero w śmierci możliwe będzie całkowite „dośćgnięcie” Absolutu, czyli ostateczne zajęcie stanowiska, gdyż aż do tego momentu wola pozostaje w rozdzieleniu. Aż do śmierci Absolut pozostaje tylko nieuchwytnym celem. Nieświadome dążenie do Absolutu i świadome urzeczywistnienie go usiłują wzajemnie się zjednoczyć, nigdy jednak nie mogą w pełni się przepięknąć. To dążenie ku sobie wydaje się zmierzać do jakiegoś punktu jednoczącego, w którym mogłoby dojść do pełnej tożsamości woli pierwotnej i urzeczywistnionej. Tożsamość ta nie jest możliwa w ludzkim życiu, ostatecznie następuje dopiero w momencie śmierci. Całkowita identyczność woli możliwa jest dlatego, gdyż już w życiu jest antycypowana we wzajemnym zbliżaniu się. Identyczność woli znajduje się w dynamicznym dążeniu zmierzającym do rzeczywistego wypełnienia się<sup>38</sup>. Owo rzeczywiste wypełnienie się może nastąpić jedynie w rozstrzygnięciu, z pełnią woli bowiem powiązana jest wolność i możliwość podjęcia decyzji. „Do-

<sup>34</sup> Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 450.

<sup>35</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 42.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 42–44; zob. O. Blanchette, *Why We Need Maurice Blondel*, „Communio” 2011, Spring, 38, s. 146–150.

<sup>37</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 44.

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 45–46; zob. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 26–27.



piero w śmierci – stwierdza Boros – może dojść do całkowitego, stanowiącego akt, zjednoczenia woli z samą sobą, w którym swobodnie przyjmuje (lub odrzuca) ona to, ku czemu z założenia zmierza<sup>39</sup>. Dlatego śmierć uznaje Boros za narodziny woli. Według Ratzingera stwierdza, że przewodnim motywem tezy Borosa jest odczucie, iż wolność człowieka jest zbyt ograniczona, aby na niej mógł spoczywać ciężar wiecznego i niezmiennego losu człowieka<sup>40</sup>.

## 2. ŚMIERĆ W ASPEKTCIE POZNAWCZYM

Zależność poznania i śmierci Boros czerpie z poglądów Marechała. Centralnym przedmiotem myśli Marechała jest zagadnienie obiektywności poznania, czyli problem możliwości wykraczania podmiotu poza własną subiektywność w kierunku bytu. Dokonał on konfrontacji metafizyki poznania Tomasza z Akwinu z filozofią transcendentálną I. Kanta<sup>41</sup>. W poznaniu dopatruje się zasadniczego rozdzielenia. Boros wyjaśnia, że „poznanie ludzkie zakorzenione jest w świecie, a mimo to wykracza poza świat. Tkwi w nim od początku bezgraniczne dążenie, swoiste pożądanie bytu w ogóle<sup>42</sup>. Dlatego też rozum nasz „zna” więcej niż faktycznie poznaje, znajduje się w ciągłym „wykraczaniu”, w nieustannej ekstazie myśli kierowanej ku Absolutowi i może poznawać to, co ograniczone i zmysłowe, jedynie na tle tego nieskończonego dążenia. Absolut przedstawia się w poznaniu transcendentnie, jest on nietematycznie współafirmowany jako sposobność poznania bytu. Może nawet się zdarzyć, że człowiek w tym samym akcie rozumu odrzuca Absolut i zarazem go afirmuje. Musi go afirmować, spełnienie bowiem aktu możliwe jest tylko na podstawie wybiegania ku Absolutowi, gdyż w akcie poznania transcendentja ducha wskazuje na Absolut<sup>43</sup>.

Do takich wniosków doszedł Marechal poprzez analizę aktu poznawczego, którym jest sąd. „W każdym sądzie odnosimy pełnię bytu do poszczególnego przedmiotu naszego poznania, mówiąc, że «jest». W owym «orzekaniu istnienia» nasze myślenie pretenduje do osiągnięcia absolutnego zakresu bytu, do bytu w nieograniczonej pełni jego znaczenia, a więc do świata w jego całości bytowej i do tego, w czym sam ów byt świata jest ugruntowany, do nieskończonego bytu Boga<sup>44</sup>. Dlatego poznanie nasze jest otwarte na kosmos i Absolut. Otwarcie to dokonuje się tylko w poznaniu częściowym. Boros, ukazując niemożliwość dokładnego ujęcia

<sup>39</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 46.

<sup>40</sup> Zob. J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 10: *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 197.

<sup>41</sup> Zob. D. Oko, *Marechal Joseph*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 831; zob. J. Marechal, *Dwie drogi krytyk*, tłum. A. R. Bańka, „Folia Philosophica” 2008, 26, s. 59–82.

<sup>42</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 47–48.

<sup>43</sup> Zob. tamże, s. 47–48; zob. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 28.

<sup>44</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 49; zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 448–449.

ostatecznej racji bytu, stwierdza za Marechalem, że powodem tego jest połączenie ducha z ciałem. To ciało sprawia, że nasze poznanie jest częściowe. Duch ludzki nie może poznać całkowitej prawdy ze względu na wciągnięcie w zmysły<sup>45</sup>.

Na podstawie refleksji Marechala, odsłaniającej w poznaniu dwoistość bytu ludzkiego, odwołując się do jej transcendentálních podstaw, Boros wnioskuje, że pierwszy całościowy akt poznania stanie się możliwy dopiero, gdy duch uwolni się od strony materialnej, czyli w momencie śmierci. Pozwala to jeszcze dokładniej uściślić Heideggerowską koncepcję dążenia bytu ludzkiego w śmierć.

### 3. ŚMIERĆ W ASPEKTCIE POSTRZEGANIA I PAMIĘCI

Rozważania nad zależnościami transcendentálnymi Boros uzupełnia o refleksję H. Bergsona na temat postrzegania i pamięci<sup>46</sup>. Bergson odkrył kluczowe rozdwojenie w ludzkim postrzeganiu. Człowiek posiada zasadniczo nieograniczoną zdolność postrzegania, która jednak może się realizować jedynie w formie ograniczonego postrzegania. Gdyby zdolność postrzegania była nieograniczona, niepotrzebne byłoby myślenie pojęciowe i rozumowanie. To ograniczenie polega na tym, że postrzeganie uprzedmiotawia z otaczającego nas świata tylko to, co jest ważne i doniosłe dla naszego życia. Następuje wtedy eliminowanie różnic jakościowych, częściowe o tępienie naszych postrzeżeń, zubożanie naszej wizji świata. Tylko w ten sposób możemy prowadzić życie praktyczne<sup>47</sup>. Gdyby było inaczej, człowiek zostałby pochłonięty przez bogactwo postrzeżeń i zatraciłby codzienną rzeczywistość. Są jednak ludzie, którzy przy dużym wysiłku potrafią uwolnić się od tych ograniczeń i dostrzec coś głębszego. Zdaniem Bergsona są to artyści. Są to ludzie, „których zadanie polega na tym, aby widzieć i ukazywać nam to, czego nie dostrzegamy w sposób naturalny”<sup>48</sup>. Chodzi tutaj o odwrócenie uwagi od życia praktycznego i skierowanie się ku temu, co praktycznie niczemu nie służy.

Podobne rozdwojenie odkrył Bergson w naszej pamięci. Z jednej strony byt ludzki jest całkowicie otwarty na swoją przeszłość. Życie nasze jest nieprzerwanym trwaniem, które jak melodia życia ciągnie się niepodzielnie od początku do końca naszego istnienia. Ta ciągłość zmiany tworzy według Bergsona rzeczywistość, a sama zmienność jest czymś niepodzielnym. Dlatego przeszłość i terażniejszość mogą stanowić całość<sup>49</sup>. Z drugiej jednak strony bronimy się w naszej świadomości przed przeszłością. Człowiek koncentruje się na przyszłości, wydobywając jedynie

<sup>45</sup> Zob. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 28.

<sup>46</sup> Boros opiera się na dwóch wykładach wygłoszonych przez Bergsona na Uniwersytecie Oksfordzkim w 1911 roku (zob. H. Bergson, *Postrzeżenie zmiany*, w: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylina, K. Błęszyński, Warszawa 1963, s. 97–132).

<sup>47</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 52; zob. H. Bergson, *Postrzeżenie zmiany*, s. 101–104.

<sup>48</sup> Tamże, s. 105.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 121–129; zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 54

ze swej przeszłości to, co dopełnia nastawione na przyszłość jego praktyczne działanie. Jesteśmy skłonni wyobrażać sobie naszą przeszłość jako coś nieistniejącego. Tę funkcję „odrzeczywistniania” przeszłości zdaniem Bergsona pełni w człowieku pamięć<sup>50</sup>. Zadaniem pamięci nie jest więc przechowywanie fragmentów przeszłości, lecz jest miejscem jej usuwania. Podstawowe rozdarcie pamięci polega na tym, że przeszłość – bez naszego udziału – jest w nas nieustannie obecna, a mimo to odwracamy się od niej, kierując nasze życie ku przyszłości. Natura stworzyła mechanizm w mózgu, który kieruje całą naszą uwagę na przyszłość i odwraca od przeszłości<sup>51</sup>. Stan ten doprowadza do tego, że nie jesteśmy w stanie przeżyć terażniejszości z pełnią jej przeszłości. Zdarza się to czasami artystom i poetom, gdyż oni nie troszczą się o przeszłość, tylko przeniknięci są terażniejszością<sup>52</sup>.

Powyższe intuicje Bergsona – zdaniem Borosa – zawierają zaczątkowo ważną filozofię śmierci. Aż do śmierci nie jesteśmy w stanie kontrolować naszych działań, gdy bowiem staramy się zwrócić do terażniejszości, wypływające z głębi naszego bytu dążenia pchają nas ku przyszłości. Nie potrafimy przeżywać pełni chwili. Jedynie w śmierci możliwe jest całkowite „oddanie się terażniejszości”. „I tak oto śmierć jest miejscem całkowitej terażniejszości. A więc w odprężeniu śmierci docieramy do rzeczywistości w całej jej pełni (śmierć jako miejsce całkowitego postrzegania) i do wnętrza własnej egzystencji (śmierć jako miejsce zjednoczenia się z przeszłością)”<sup>53</sup>. Dopiero teraz w pełni swojego bytu człowiek może podjąć ostateczną decyzję.

#### 4. ŚMIERĆ W ASPEKTCIE MIŁOŚCI

Rozumienie śmierci Boros przedstawia na tle analizy miłości w ujęciu Marcela. Człowiek, żyjąc w rozdarcu i nieautentyczności, dopiero w miłości może osiągnąć wewnętrzne skupienie. Otwarcie istnienia na drugą osobę tworzy byt. Dlatego według Marcela byt zawsze jest współbytem, współbytem w miłości. Byt pozostaje bytem, o ile jest owym odniesieniem. Aby osiągnąć współbyt w miłości, musi niejako zrezygnować z własnej egzystencji. Byt ludzki tworzy się w osobowej wspólności dopiero w miłości<sup>54</sup>. Miłość rozumiana jest przez Marcela jako najistotniejsza

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 55; zob. Bergson, *Postrzeżenie zmiany*, s. 123–124. Bergson wyjaśnia, że pamięć „nie jest zdolnością segregowania wspomnień w szufladzie ani też zapisywania ich w rejestrze. Nie ma tu żadnego rejestru ani szafy, nie ma też żadnej, ściśle biorąc, zdolności, jako że zdolność taka funkcjonuje z przerwami, wtedy kiedy chce lub może, podczas gdy nakładanie się przeszłości na przeszłość trwa nieustannie. W rzeczywistości przeszłość przechowuje się sama przez się, automatycznie” (H. Bergson, *Pamięć i życie*, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988, s. 40).

<sup>51</sup> Zob. Bergson, *Postrzeżenie zmiany*, s. 126–127.

<sup>52</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 55; Nowak, *W śmierci też nadzieja*, s. 32.

<sup>53</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 57.

<sup>54</sup> Zob. tamże, s. 59. Filozofię miłości Marcela dokładnie analizuje I. Dec (zob. tenże, *Dla czego miłość?*, Wrocław 1998).

forma partycypacji osobowej. Istotnym jej momentem jest wewnętrzne otwarcie się i wzajemne darowanie się osób, które wyraża się w twórczym zaangażowaniu. Miłość daje okazję do osiągnięcia własnego ja. W prawdziwej miłości zjednoczenie dwóch osób jest tak duże, że przeżycie jednej osoby staje się przeżyciem drugiej. Człowiek musi otworzyć się na drugiego<sup>55</sup>.

Wynika z tego, że aby być, należy zrzec się siebie. Prawdziwa miłość wymaga całkowitego „darowania się”. Marcel zwraca uwagę na to, że w akcie miłości darujemy się kochanemu „ty” i przez ten akt „darowania się”, czyli oddania się duchowego nie ubożjemy, ale przeciwnie, stajemy się pełniejszym „ja”<sup>56</sup>. Człowiek jednak koncentruje się w życiu na własnej osobie, na swoich problemach. Byt ludzki skupia się w całości na sobie, żyje w niesamowitym kręgu samolubstwa. Dlatego w ludzkiej miłości zauważamy zasadniczą beznadziejność, rozdarcie miłości. Polega to na tym, że „człowiek nigdy nie zdąża do dobra samego w sobie, lecz zawsze o tyle tylko, o ile odnosi się ono konkretnie do nas samych, o ile jest «dobrem dla nas»<sup>57</sup>”. Wola i miłość przepelnione są duchem subiektywności. Boros stawia więc pytanie, co dzieje się z człowiekiem w miłości? Takie chwile rzadko występują w życiu ludzkim. Jesteśmy otoczeni murem egoizmu, który musimy ciągle przewycięzać. W chwilach prawdziwej miłości przeżywamy bytową ekstazę miłości. Czynnikiem ograniczającym nasze uniesienia duchowe, owo egzystencjalne „darowanie się” jest nasze ciało. Marcel wyjaśnia tutaj, że cielesność, moje ciało nie jest moim „ja”. Spotykamy się tutaj z odróżnieniem „być”, oznaczającym sposób istnienia naszej jaźni-duszy, konstytuującej się w miłosnym dialogu oraz „mieć” – oznaczającym posiadanie tego, co jest pierwotnie „moje” i co jest naszą cielesnością, kształtowaną przez naszą jaźń<sup>58</sup>. Cielesność pogrąża człowieka w sferze posiadania i nie ma on siły, by sytuację tę zmienić mocą ducha.

Boros dochodzi do wniosku, że dopiero w śmierci możliwe jest przekształcenie sytuacji posiadania w sytuację bytu. Dopiero wtedy osiągniemy nasz byt, gdy opuści nas cielesność. Dusza budzi się do nowych możliwości bytu. Jeżeli więc dusza uzna swój stan bytowy oddania się i spełni go egzystencjalnie, wówczas w śmierci osiągnie to, co przeżywała w momentach całkowitej miłości<sup>59</sup>. Dopiero w śmierci możliwa jest prawdziwa miłość, gdyż dopiero w śmierci możemy „darować się” w pełni i bezwarunkowo.

Przytoczone przez Borosa wyjaśnienia, wzbogacone poglądami innych filozofów, wskazują na niezwykłą rolę śmierci w ludzkiej egzystencji. U Blondela akcentuje Boros bezrefleksyjne dążenie woli do celu, którym jest Absolut. Dopiero w momencie śmierci wola osiągnie swój cel. Dlatego według Borosa w woli znajdujemy

<sup>55</sup> Zob. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa i Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 201–203.

<sup>56</sup> Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 452.

<sup>57</sup> Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 61.

<sup>58</sup> Zob. tamże, s. 63; Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 452.

<sup>59</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 63–64.

swoisty ślad lub zamięć śmierci. Na bazie filozofii Marechala Boros wyjaśnia, że poznając istniejące byty, nieświadomie i nietamatyycznie znajdujemy się w zasięgu istnienia Absolutu, z którym spotkamy się dopiero w momencie śmierci. Całkowite więc poznanie możliwe jest w chwili śmierci. W poglądach Bergsona akcentuje selektywność naszego postrzegania i pamięci. W chwili odprężenia więcej postrzegamy i pamiętamy. Śmierć jest pełnym odprężeniem i obszarem całościowego postrzegania i całościowej pamięci. Marcel dostarcza impulsu Borosowi na podjęcie zagadnienia miłości. Byt ludzki staje się bytem dzięki miłości, jednak egoizm uniemożliwia pełną miłość. Dopiero w chwili śmierci staje się możliwa całkowita realizacja miłości. Śmierć jawi się więc tutaj jako szczytowy moment rozwoju osoby, dokończenie zmiennego sposobu ludzkiej egzystencji i tym samym jako spełnienie tego wszystkiego, co było rozpoczynane przez osobowe akty człowieka, ale nigdy w pełni niedokończone.

#### PRZEŻYCIA BYTU LUDZKIEGO W PERSPEKTYWIE ŚMIERCI

Filozoficzna refleksja Borosa nad śmiercią sięga dalej. Boros skupia się na kolejnych przeżyciach osobowych człowieka. Można by odwołać się do wielu innych przeżyć, takich jak doświadczenie smutku, braku, radości twórczości artystycznej, które zapewne pokazałyby, w jaki sposób w tych stanach urzeczywistnia się śmierć. Boros ogranicza się jednak do trzech konkretnych, a mianowicie do historycznej dialektyki bytu ludzkiego, doświadczenia poetyckiego oraz kenotycznej realizacji bytu ludzkiego.

Historyczne rozdwojenie Boros przedstawia za pomocą dwoistej krzywej życia, przebiegającej aż do śmierci przez nasz indywidualny rozwój historyczny. Pierwsza krzywa istnienia wskazuje na „człowieka zewnętrznego”. W momencie zapłodnienia człowiek wkracza początkowo w ostro wznoszącą się fazę rozwoju sił życiowych. Następnie przeżywa stadium wzrostu i dojrzewania, w którym doświadcza postępującego różnicowania się i specjalizacji drzemiących w nim możliwości. Z kolei następują etapy wędnięcia, upadania i wreszcie faza odejścia. Energie życiowe, duchowe i fizyczne można przedstawić tutaj za pomocą krzywej opadającej<sup>60</sup>. Ale jednocześnie Boros dostrzega możliwości wewnętrznego wzrostu. Im bardziej ginie „człowiek zewnętrzny”, tym wyraźniej otwierają się możliwości wzrostu wewnętrznego. Boros odkrywa zatem, że „zapas energii «człowieka wewnętrznego» wcale nie musi zanikać bezużytecznie. Może być zmieniony w inny rodzaj energii, która może wyznaczyć przeciwną krzywą istnienia”<sup>61</sup>. Owe energie człowieka we-

<sup>60</sup> Zob. tamże, s. 65–68.

<sup>61</sup> Tamże, s. 68.

wnętrznego przemienione zostają w nowy stan bytu, w ducha. Poszczególne etapy tego rozwoju to utworzenie samodzielnego ośrodka bytu, rozszerzenie obszaru bytu ludzkiego oraz ukonstytuowanie ludzkiej wolności<sup>62</sup>. Według Borosa najwyższa i najbardziej jednak decydująca przemiana może nastąpić dopiero wtedy, gdy przetną się obydwie krzywe życia. Może to nastąpić jedynie w momencie śmierci.

Doświadczenie poetyckie przedstawione przez Borosa również ma zobrazować wkraczanie człowieka w wymiar śmierci. Sztuka poetycka jest dla naszego autora ustanawianiem bytu w słowie, wydobywanie, tego, co istotne, z tego co utajone, jest ugruntowaniem bytu ludzkiego w jego właściwym podłożu. „Krótko mówiąc, jest doświadczeniem istotowej obecności śmierci w naszym istnieniu i antycypowaniem jej jako całkowicie osobowego spełnienia”<sup>63</sup>. Boros dostrzega wewnętrzne rozdzielenie, które tkwi u podstaw twórczości poetyckiej. Sztuka poetycka z jednej strony jest tworzeniem nowej postawy wobec świata, która określa istotną zażyłość ze światem<sup>64</sup>, a z drugiej strony realizuje się w egzystencjalnym osamotnieniu, zakładając przy tym oddalenie od świata. Do tych dwóch cech Boros dołącza jako wyjaśnienie trzecią, według której twórczość poetycka jest wzywaniem obecności Absolutu.

Poezja przesycona jest dążeniem do zbliżenia ze światem, ale tę bliskość osiągnąć można tylko w odejściu. Odejście jest zarazem oddaleniem, w którym dochodzi do całkowitego zbliżenia ze światem. Całkowitym spełnieniem odejścia jest śmierć, która polega na ustanowieniu nowej postawy do świata, na przekształceniu bytu ludzkiego. Nowe dzieło umożliwia pojawienie się czegoś przewyższającego nas, czegoś transcendentnego, Absolutu. Otrzymujemy więc obraz ludzkiej śmierci jako proces, w którym dokonuje się ustanowienie świata w całościowym spotkaniu z Absolutem<sup>65</sup>.

Obrazu śmierci możemy doszukiwać się także w kenotycznym spełnieniu bytu ludzkiego. Główne funkcje ludzkiej egzystencji według Borosa tkwią w kenotycznej dialektyce upadku, której etapami są byt, niebyt i znów byt. „Od pierwotnego stanu bytu – wyjaśnia Autor – człowiek zmierza w geście zrzeczenia się siebie ku negacji owego stanu i osiąga przez to nową pełnię bytu”<sup>66</sup>. Dopiero rezygnując z siebie, możemy się spełnić. Boros w podstawowych funkcjach bytu ludzkiego (świadomość, pragnienie miłości, poznanie i wolność) dopatruje się najwyższej kenozы życia. Z wyjściowego stanu bytu człowiek przechodzi – za sprawą auto-rezygnacji – zaprzeczenie owego stanu, osiągając w ten sposób nową pełnię bytu. Poprzez upadek osiągamy byt. Pełne spełnienie siebie może dokonać się w pełnym

<sup>62</sup> Na temat poszczególnych faz rozwoju zob. Boros, *Istnienie wyzwolenia*, s. 69–79.

<sup>63</sup> Tamże, s. 80.

<sup>64</sup> Boros powołuje się tutaj na R.M. Rilke, który opisuje poezję jako ocalenie i scalenie rozproszonych w życiu doświadczeń sensu i jasności (zob. R.M. Rilke, *Pamiętniki Malte-Lauridsa-Brigge*, Warszawa 1995, s. 16–17).

<sup>65</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolenia*, s. 81–85.

<sup>66</sup> Tamże, s. 86.

upadku. W ten sposób człowiek staje się całkowicie sobą dopiero w śmierci, ustanawiając siebie jako pełną świadomość, pełne poznanie, wolność i miłość. To, co kenotyczne w bycie ludzkim, to wkraczanie w śmierć, w zupełne samospełnienie w granicach całkowitego upadku<sup>67</sup>.

Na podstawie powyższych rozważań Borosa widzimy, w jaki sposób człowiek w poszczególnych stanach wkracza w śmierć, a także w jakim wymiarze dopełnia się w nich śmierć jako w pełni osobowy akt. Można by analizować kolejne przykłady naszych przeżyć i dostrzegać wszędzie spełniającą się śmierć w ludzkim istnieniu. Tego rodzaju dalsze analizy ukazałyby właśnie to, co zostało już powyżej zilustrowane, mianowicie, że śmierć stanowi moment ukonstytuowania się ludzkiej egzystencji, upełnia i doskonali wszystkie wartości osobowe i pozaosobowe, jakie w zmiennych formach życia osiągnęliśmy lub częściowo poznaliśmy<sup>68</sup>.

#### OKREŚLENIE PROCESU ŚMIERCI

Wiemy już, że ostateczna decyzja zapada nie przed ani po śmierci, ale w momencie śmierci. Dlatego w ostatniej fazie naszych analiz należy doprecyzować definicję momentu śmierci, czyli odłączenia duszy od ciała<sup>69</sup>. Określenie to, pojawiające się już w naszych analizach, Boros uznaje za niewystarczające. Jego zdaniem takie ustawienie budzi wrażenie jakby śmiertelny upadek dotykał tylko cielesności, która oddzielona od duszy rozpada się, podczas gdy dusza pozostaje w niezmiennym stanie. Krąpiec oddzielenie duszy od ciała tłumaczy jako jeden z aspektów śmierci, pojętej biernie. Jest to dokonujący się w człowieku rozpad jego elementów materialnych, który nie jest powodowany aktami osobowymi. Jesteśmy tutaj nie tyle osobą, ale raczej materialnym przedmiotem rozkładającym się. Nie o taki więc moment śmierci chodzi. Boros ma na myśli śmierć jako spełnienie zmiennego sposobu bytowania, co Krąpiec nazywa śmiercią pojętą czynnie, gdzie następuje spełnienie aktów bytu ludzkiego<sup>70</sup>. Śmierć to nie tylko unicestwienie ciała, ale także wewnętrzne wydarzenie duszy.

Odwołując się do myśli Tomasza z Akwinu, Boros wyjaśnia, że dusza jest formą ciała aż do ostatnich jego poruszeń, a ciało przynależy do wewnętrznej doskonałości duszy. W jedności duszy i ciała zanika ich dwoistość. „Z tych «dwu» powstaje coś trzeciego, co nie jest żadnym z nich”<sup>71</sup>. Substancja „człowiek” nie jest połączeniem dwóch substancji, lecz jest substancją całkowitą, która swoją jedność

<sup>67</sup> Zob. tamże, s. 86–90.

<sup>68</sup> Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 453–456.

<sup>69</sup> Zob. Boros, *Istnienie wyzwolenia*, s. 91–98.

<sup>70</sup> Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 446–447.

<sup>71</sup> Boros, *Istnienie wyzwolenia*, s. 92.

substancjalną zawdzięcza konstytutywnej zasadzie duszy<sup>72</sup>. Dlatego też nie można pojmować oddzielenia duszy od ciała jako zwykłego rozdzielania dwóch bytów. Boros wskazuje, że śmierć jest raczej całkowitym upadkiem jednego bytu, czyli wewnętrznym momentem samej duszy. Nie można oddzielić ciała od duszy, nie doprowadzając duszy do upadku. Jeśli dusza jako „forma” zaczyna umierać, to jako forma „trwająca” jest niezniszczalna i nieśmiertelna. Stan oddzielenia duszy od ciała jest nienaturalny<sup>73</sup>.

W takiej perspektywie K. Rahner w swojej teorii o wszechkosmicznym stosunku duszy do materii stwierdza, że dusza jako duch transcendentnie, czyli koniecznościowo przyporządkowany materii, nie może się pozbyć tej relacji bez przekreślenia swojej bytowości<sup>74</sup>. Dusza traci ucieleśniony stosunek do ciała i przez to uzyskuje otwartość względem całego kosmosu. W tej teorii Rahnera zauważa Boros, że przez zdarzenie śmierci otwiera się dla duszy bardziej znamienne odniesienie do materii. Dusza traci ucieleśniający związek do ciała i przez to uzyskuje otwartość względem całego kosmosu, a równocześnie dochodzi do pełnopersoinalnego posiadania. Dusza więc powinna w śmierci osiągnąć wszechkosmiczną obecność, a ciałem duszy staje się w tym momencie cały kosmos<sup>75</sup>. Boros ten dwoisty proces – upadek duszy z jednej strony oraz wchodzenie w serce kosmosu z drugiej – porównuje do narodzin. Podczas narodzin dziecko zostaje wyparte z matczynego łona i musi opuścić to, co było schronieniem – zagraża mu zagłada. Ale jednocześnie otwiera się przed nim nowy świat. Podobnie według Borosa dzieje się w śmierci z duszą, która zostaje wydarta ze swojego ciała i świata, ale jednocześnie osiąga nową obejmującą cały świat postawę wobec niego<sup>76</sup>.

Człowiek prawdziwie powstaje dopiero w momencie śmierci. Dusza otrzymuje w śmierci pełnię, do której zdążyła w swoich aktach, a jednocześnie wrasta w podstawę świata. Te dwa wydarzenia według Borosa są ze sobą powiązane. Nie można bowiem myśleć o całościowym samostawianiu się duszy bez jej wejścia w świat. Dusza i świat przedstawiają się do siebie jak formalna i materialna strona tego samego procesu.

<sup>72</sup> Zob. t a m ż e. Na temat zależności duszy od ciała w ujęciu Akwinaty zob. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 119–177; zob. ś w. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o duszy*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.

<sup>73</sup> Zob. B o r o s, *Istnienie wyzwolenia*, s. 93–94.

<sup>74</sup> Zob. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 456. Krąpiec, wyjaśniając stanowisko Rahnera, stwierdza, że można mówić o oddzieleniu się duszy od ciała zilościowanego, co dzieje się w czasie biologicznych procesów, w których organizm pozbywa się komórek wcześniej nas konstituujących.

<sup>75</sup> B o r o s, *Istnienie wyzwolenia*, s. 94–95; zob. N o w a k, *W śmierci też nadzieja*, s. 47–49.

<sup>76</sup> Zob. B o r o s, *Istnienie wyzwolenia*, s. 96.



## ZAKOŃCZENIE

Z powyższych analiz wyłania się obraz śmierci, który zarysowany został w hipotezie ostatecznej decyzji. Śmierć jest pierwszym w pełni osobowym aktem człowieka, czyli bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Absolutem oraz podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie.

Boros choć nie był pierwszym, to jednak najbardziej zdecydowanym przedstawicielem hipotezy ostatecznej decyzji. Powyższa koncepcja wskazuje na oryginalność ujęcia fenomenu śmierci oraz na twórcze wyjaśnienie jej aspektów. Hipoteza Borosa znalazła zwolenników, spotkała się także z pewną dozą, bardziej lub mniej uzasadnionej krytyki<sup>77</sup>, co stanowi niewątpliwie impuls do dalszego namysłu nad zagadnieniem śmierci.

## BILIOGRAFIA

- Bergson H., *Pamięć i życie*, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988.
- Bergson H., *Postrzeżenie zmiany*, w: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylina, K. Bleszyński, Warszawa 1963.
- Blanchette O., *Why We Need Maurice Blondel*, „Communio” 38 (Spring 2011).
- Blondel M., *L'action (1893). Essai critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1950.
- Boros L., *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1971.
- Boros L., *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, przekł. B. Białecki, Warszawa 1974.
- Dec I., *Dlaczego miłość?*, Wrocław 1998.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa i Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.
- Gogacz M., *Filozoficzne ujęcie śmierci*, „Roczniki Filozoficzne” 1989–1990, R. 37–38, z. 1.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Krąpiec M. A., *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, t. 1, pod. red. B. Bejze, Warszawa 1968.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin 2005.
- Krąpiec M. A., *Śmierć*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 9 Lublin 2008.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- Marechal J., *Dwie drogi krytyk*, tłum. A. R. Bańka, „Folia Philosophica” 2008, 26.
- Nowak J., *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej*, Opole 2002.

<sup>77</sup> Stanowiska krytyki wobec hipotezy Borosa można znaleźć w poszczególnych tekstach rozważających koncepcję Borosa oraz przy okazji rozpatrywania zagadnienia śmierci, np. Gogacz *Filozoficzne ujęcie śmierci*, s. 227; O'Connell, *The Mystery of Death: A Recent Contribution*, s. 441; Nowicki, *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, s. 262–263.

- Nowicki A., *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2002, T. 35, z. 2.
- O’Connell M.J., *The Mystery of Death: a Recent Contribution*, „Theological Studies” 1966, 27, nr 3.
- Oko D., *Marechal Joseph*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. 10, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Lublin 2014.
- Rilke R. M., *Pamiętniki Malte-Lauridsa-Brigge*, Warszawa 1995.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o duszy*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.

### Streszczenie

L. Boros, rozważając zagadnienie śmierci, przedstawia hipotezę ostatecznej decyzji. Według niego w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka, tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Absolutem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie. Swoje założenie rozpatruje w perspektywie filozoficznej i teologicznej. W naszych rozważaniach skupimy się na filozoficznym ujęciu tego problemu.

Moment śmierci jest beczasowym przełomem, ale jego beczasowość warunkuje istniejące w czasie przejście. Gdyby przełom nie był beczasowy, wtedy te dwa momenty – przedtem i potem – nie mogłyby zachodzić na siebie i tworzyć w ten sposób całościowej i właśnie dlatego istniejącej w czasie sytuacji. Dusza ludzka ma wtedy do dyspozycji jakiś „moment czasowy”, wystarczający na urzeczywistnienie w jednym akcie całego swojego bytu. Chociaż w śmierci dany jest tylko jeden akt w pełni osobowej aktywności bytu, to pełnię tego aktu możemy jedynie uchwycić, opisując go jako zbitkę wielu aktów duchowych. Śmierć z istoty swej jest więc obecna w strukturze życia ludzkiego i dlatego możemy dostrzec ją w bycie ludzkim za pomocą metody transcendentalnej, która wychodząc od konkretnych doświadczeń, sprowadza je do tkwiących u ich podstaw momentów apriorycznych. Punktem wyjścia dla Borosa jest podstawowy akt filozofowania – zdziwienie.

Wymiaru śmierci Boros doszukuje się w wewnętrznej strukturze życia ludzkiego. Ową strukturę możemy uchwycić tam, gdzie odsłania się rozdzielenie naszej egzystencji. Dlatego Boros odwołuje się do refleksji tych filozofów, którzy najgłębiej doświadczyli dwoistości naszej egzystencji. Analiza poglądów Blondela (analiza chcenia), Marechala (analiza poznania), Bergsona (analiza postrzegania i pamięci), Marcela (analiza miłości), pozwoli stwierdzić, że śmierć odgrywa decydującą rolę w rozwoju człowieka. Boros twórczo rozwija ich wyniki i wysuwa istotne konsekwencje.

Człowiek prawdziwie powstaje dopiero w momencie śmierci. Dusza otrzymuje w śmierci pełnię, do której zdążyła w swoich aktach, a jednocześnie wrasta w podstawę świata. Te dwa wydarzenia według Borosa są ze sobą powiązane. Nie można bowiem myśleć o całościowym samostawianiu się duszy bez jej wejścia w świat. Dusza i świat przedstawiają się do siebie jak formalna i materialna strona tego samego procesu.

Słowa kluczowe: śmierć, moment śmierci, ostateczna decyzja, Ladislaus Boros

---

THE HYPOTHESIS OF A FINAL DECISION.  
LADISLAUS BOROS' PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE CONCEPT OF DEATH

Summary

Considering the question of death, Ladislaus Boros presents a hypothesis of final decision. According to him, death opens up a possibility of the first fully personal human act. Therefore death is the existentially privileged place of conscious development, freedom, meeting with Absolute, and making a decision about eternal destiny. Boros examines his assumption from philosophical and theological perspectives. The article focuses on his philosophical approach to the problem.

The moment of death is a timeless turn, but its timelessness is a condition of the transition which exists in time. If the turn was not timeless, the two moments – of before and of after – could not overlap each other and create a situation which is comprehensive and exists in time. The starting point for Boros is the basic act of philosophy – surprise.

Boros looks for the dimension of death in the internal structure of human life. That structure can be grasped where the split of our existence is revealed. That is why Boros refers to the reflection of those philosophers who most deeply experienced the duality of our existence. Analyzing views of Blondel (the analysis of volition), Marechal (the analysis of cognition), Bergson (the analysis of perception and memory), Marcel (the analysis of love), allows to state that death plays a crucial role in human development. Boros creatively develops their achievements and leads to significant consequences. According to Boros, man truly comes into existence only at the moment of his death.

Keywords: death, moment of death, final decision, Ladislaus Boros