

A. T. GORDIJENKO, K. J. RAJDA

Uniwersytet w Kijowie

EGZYSTENCJALIZM WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA

Jesteśmy dziś świadkami specyficznej fali myślenia egzystencjalnego, które w nowej formie swego istnienia — w postaci kulturologicznych syntez¹ egzystencjalistycznych idei z najbardziej różnorodnymi sferami i dziedzinami wiedzy humanistycznej jest bardzo rozpowszechnione nie tylko w Europie Zachodniej, Kanadzie, USA, Ameryce Łacińskiej, ale stało się fenomenem na skalę ogólnoswiatową².

Proces rozwoju idei egzystencjalistycznych poszedł w innym niklasycznym kierunku. Dla nowego typu myślenia egzystencjalnego nie były daremne “lekcje” rozwoju “teorii” klasycznego egzystencjalizmu. Twórcy postegzystencjalizmu w swej większości porzucali próby konceptualizacji świadomości egzystencjalnej i egzystencjalnego odbioru świata w ramach dawnej tradycji egzystencjalistycznej³. Nieprzypadkowo,

¹ Na tę właściwość współczesnego myślenia egzystencjalnego w związku z procesami transformacji kryzysowej świadomości burżuazyjnej zwrócił uwagę W. W. Lazarew w pracy *Problem kulturowo-logicznych syntez w współczesnej burżuazyjnej filozofii i teologii*. W: *Fiłosofija. Religija. Kultura*. Moskwa 1982, s. 11—43.

² W związku z powyższym interesująca jest interpretacja zagadnień w fenomenologii egzystencjalnej jako symbiozy myślenia postegzystencjalnego oraz jej implantacja do filozofii wschodniej, między innymi filozofii chińskiej — zobacz pracę Ch. W e i-H s u n-Fu: *Chinese buddhism as an existential phenomenology*. W: *Phenomenology of life in a dialogue between Chinese and occidental philosophy*. Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 229—253, oraz inne badania, które ukazały się w wyniku przeprowadzenia przez Światowy Instytut Fenomenologii teoretycznych konferencji w Hongkongu i na Tahiti; zob. też rozwinięcie idei teologii egzystencjalnej przez filozofów z Australii i Azji Południowo-Wschodniej: R. Campbell: *Existential Truth and the Limits of Discourse*, Choo Lar V e o w: *From Existence to Being: Being's Creativity*. W: *Being and truth. Essays in Honour of John Macquarrie*. London 1986, s. 85-111, 111-123.

³ Choć nie można negować, że określona część kontynuatorów egzystencjalizmu usiłuje również rozwinąć jego formę klasyczną, jak czyni to np. F. W u d b r i g e czy M. Z i m m e r m a n n; M. Zimmermann: *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Athens, London 1982; por. też C. R. D e n o o n: *A Starting point. An Introduction to the Dialectic of Existence*. Chicago, London 1979.

mówiąc na temat ruchu egzystencjalnego w USA, B. D a n e m podkreślił:... wszyscy egzystencjaliści jeden po drugim twierdzą, że wcale nie są egzystencjalistami, inaczej mówiąc, żaden z nich nie chce uznać pogmatwanych poglądów swoich kolegów⁴.

W sposób specyficzny zostały “rozwiązane” przez nich również zagadnienia dotyczące egzystencjalizmu klasycznego. Nowy egzystencjalizm, wkraczając w najróżniejsze sfery wiedzy humanistycznej i tworząc warianty postklasycznych symbioz egzystencjalnych: egzystencjalną teologię, egzystencjalną politologię, egzystencjalny marksizm, egzystencjalną psychologię, psychoterapię i psychoanalizę, egzystencjalną socjologię itp., uniknął konieczności tworzenia własnej teorii egzystencjalnej lub likwidacji jej sprzeczności robiąc z filozofii postegzystencjalnej pewien wariant opracowanej pod względem konceptualizmu wiedzy. Z drugiej zaś strony, słabe punkty światopoglądowej funkcji klasycznego egzystencjalizmu w postklasycznym myśleniu egzystencjalnym zostały zamienione bądź zrekomensowane przez fenomenem praktycznego zastosowania ogólnego światopoglądowego schematu egzystencjalnego w konkretnych dziedzinach wiedzy humanistycznej. Natomiast sama rzeczywistość oraz warunki praktycznego stosowania ogólnego schematu egzystencjalnego zostały właśnie stworzone poprzez fakt istnienia procesów wyobcowania i depersonalizacji jednostki we współczesnym posttechnologicznym społeczeństwie zachodnim.

Lepszym jednakże od wszystkich stwierdzeń dowodem będzie rozpatrzenie procesu “włączania się” egzystencjalizmu do nowego typu myślenia humanistycznego.

Do 1977 r. termin *egzystencjalna* stosowany był na Zachodzie w odniesieniu do różnych alternatyw teoretycznych socjologii racjonalistycznej (entometologii, socjologii fenomenologicznej, interpretacyjnej i refleksyjnej⁵). Pod koniec lat siedemdziesiątych profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego w San Diego J. D o u g l a s zebrał zespół socjologów z Uniwersytetu Kalifornijskiego oraz innych uniwersytetów amerykańskiego Zachodu w celu wspólnego opracowania nowej koncepcji socjologii alternatywnej. Rezultatem pracy zespołu stał się zbiór *Socjologia egzystencjalna*, w którym zostały sformułowane filozoficzne oraz teoretyczno-metodologiczne podstawy nowej koncepcji, a także została zaproponowana metodyka procedur socjotechnicznych.

J. Douglas, J. Johnson, A. Fontana oraz inni przedstawiciele szkoły kalifornijskiej rozpoczęli określanie własnych podstaw metodologicznych i światopoglądowych od krytycznej analizy najbardziej popularnych w USA kierunków współczesnej socjologii zagranicznej; przy czym nie tylko do analizy funkcjonalizmu strukturalnego Parsonsa, teorii socjologicznej E. Durkheima czy “teorii krytycznej” J. Habermasa — czyli do koncepcji typu racjonalistycznego, ale także do analizy socjologii fenomenologicznej A. S c h u t z a, “socjologii wiedzy” Bergera i Luckmana, etnometologii Garfinkel a, neoprakseologii, interakcjonizmu symbolicznego C. C o o l e y’ a i G. H. M e a d a.

Analiza krytyczna powyższych kierunków socjologii zachodniej została podporządkowana przez J. Douglasa i jego kolegów ponownemu opracowaniu podstaw

⁴ B. D a n e m: *Egzystencjalizm*. “Woprosy Filozofii” 1980, nr 9, s. 65.

⁵ Zob. np. P. M a n n i n g: *Existential sociology*. “The Sociological Quarterly” 1973, nr 14, s. 200-225; E. T i r y a k i a n: *Sociology and existential phenomenology*. “Phenomenology and the Social Sciences” 1973, vol. 1, s. 187-222.

światopoglądowych tych teorii; przy czym krytyka postegzystencjalna stała się w tym przypadku nie tylko irracjonalnym obaleniem współczesnego racjonalizmu, ale także próbą nowego egzystencjalnego przeglądu koncepcji współczesnej “egzystencji — człowieka — w świecie”.

Klasyczna socjologia próbowała wydobyć obiektywną wiedzę o człowieku i społeczeństwie — podkreślali myśliciele kalifornijscy — zapominając o tym, że człowiek nie jest kartezjańskim robotem. Jego myślenia, uczuć, wszystkiego tego, co należy do tak zwanej rzeczywistości subiektywnej nie można do końca zawrzeć w kauzalnym modelu badania rzeczywistości. Ta właśnie wada cechowała, zdaniem J. Douglasa i jego kolegów, funkcjonalizm strukturalny. Klasyyczny strukturalno-funkcjonalistyczny paradygmat teorii socjologicznej, jaki pojawił się w rezultacie wszechwładzy mechanistycznego światopoglądu, niesłusznie obiektywizował wszystkie znaczenia i wartości społeczne. Pomimo tego, że przedstawiciele funkcjonalizmu strukturalnego dużą wagę przywiązywali do myślenia, wiary, emocji, wrażliwości, a nawet podejmowali próby wyodrębnienia wartości w charakterze regulatora i czynnika określającego takiej czy innej strukturalnej współzależności duchowych intencji oraz zachowań jednostki — to jednak wszystko to miało swój sens jedynie w określonej strukturze światopoglądowej, w określonym typie organizacji świadomości i działalności psychicznej jednostki, w określonych warunkach jej egzystencji, jej stosunów wzajemnych ze społeczeństwem.

Sytuacja obecnej egzystencji człowieka całkowicie pozbawia wartości powyższe podejście do jej analizy socjologicznej. *Jedynym sposobem przeżycia współczesnego człowieka w świecie, jego przetrwania — oświadczyli badacze amerykańscy — zarówno pod względem fizycznym, jak też społecznym, stała się adaptacja, przystosowanie się człowieka do świata*⁶.

Oto dlaczego człowiek współczesny, oświadczyli badacze, w pewnym stopniu interpretując znane poglądy M. Merleau-Pont y’ego, zmuszony jest do przejawiania swego odwiecznego, pierwotnego jestestwa, wyzwalając przy tym swoją egzystencję i tworząc “nową podmiotowość” oraz własny “nowy świat”. Zamiast dawnych prób, polegających na wykraczaniu jednostki poza samą siebie, na zmianie własnego statusu społecznego lub podporządkowaniu się przerażającej jednostkę rzeczywistości, obecny członek społeczeństwa *wybiera szczególnie, egzystencjalny rodzaj samoutwierdzenia, związany z obroną własnej poszukiwanej istoty przed absolutystyczną dominacją podmiotów zewnętrznych* i zmierzający do obrony “bezpośredniej rzeczywistości własnych uczuć” przed tradycyjnie te uczucia tłumiącymi formami społecznymi, do obrony własnej wolności osobistej przed “tyranią kolektywistyczną”.

W najwyższym stopniu zracjonalizowane, technologicznie uzbrojone współczesne społeczeństwo, zdaniem badaczy amerykańskich, wywołuje u współczesnej jednostki *bunt jej pierwotnego jestestwa*. Rewolucja seksualna, spontaniczne odruchy, formy medytacji transcendentnej, renesans wschodnich religii, rozpowszechnienie psychologii i psychoanalizy humanistycznej — wszystko to, na co zaczęło chorować współczesne społeczeństwo burżuazyjne — okazało się niczym więcej, jak tylko najbardziej ogólnym

⁶ *Existential Sociology*. Cambridge 1977, s. 14,

i sprzecznym wyrazem buntu tego zwierzęcego jestestwa przeciw suprczorganizowanemu i przytłaczającemu społeczeństwu.

Bezsilność człowieka wobec stworzonej przez niego samego, przez niego samego reklamowanej i tak bardzo mu obcej organizacji społecznej prowadzi, zdaniem J. D o u g l a s a oraz jego kolegów, do przekształcenia jego wyobrażeń o samym sobie, o swoim miejscu w systemie społecznym oraz o rzeczywistości, w której realizuje się jego egzystencja. *Człowiek staje się istotą niejednoznaczną, zmienną, nieokreśloną, sprzeczną, skłoną do pozbawionego determinacji wyboru własnych działań i własnej przyszłości, albowiem jest on zmuszony do życia w świecie niejednoznacznym, zmiennym, niestałym, nieokreślonym, sprzecznym (choć, być może, świat wydaje mu się taki, ponieważ człowiek nie jest w stanie poradzić sobie z nim w jakikolwiek sposób i choćby na jakiś czas)*⁷. Analiza tego człowieka, tej jednostki, zdaniem J. D o u g l a s a i jego kolegów, nie może być przeprowadzona w sposób zadowalający z pozycji dowolnego kierunku poprzedniej socjologii (m. in. również fenomenologicznej) i wymaga egzystencjalnej korekty wyjściowych zasad i postulatów socjologicznych.

W znacznym stopniu interesująca z tego punktu widzenia jest także synteza idei klasycznego egzystencjalizmu z psychologią, psychoanalizą i psychoterapią, mająca dłuższą historię, niż połączenie egzystencjalizmu z socjologią.

Psychologowie, psychoanalitycy i psychoterapeuci dochodzili do egzystencjalizmu i jego wykorzystania różnymi drogami. Jeżeli na kontynentalną szkołę psychologii egzystencjalnej (L. Bienswanger, M. Boss, L. Frankl, R. Laing i inni) decydujący wpływ wywarły idee K. Jaspersa, J. -P. S a r t r e'a, a zwłaszcza M. Heideggera, to na amerykańskich przedstawicieli tego gatunku (R. M a y, K. Rodgers, G. Feifel, A. Maslow i inni) przede wszystkim wpłynęły idee S. Kierkegaarda, A. Camusa, M. de Unamuno, P. Tillicha, które zostały z kolei w znacznym stopniu przkształcone przez amerykańską tradycję filozoficzną.

Amerykański wariant tej symbiozy postegzystencjalnej, a ściślej mówiąc, jego ostateczne sformułowanie i określenie związane jest z publikacją monografii zespołowej *Psychologia egzystencjalna*, w przedmowie do drugiego wydania której R. M a y podkreślił, iż język angielski trwale wchłonął terminologię egzystencjalną, pojęcie *kryzysu egzystencjalnego* stało się powszechnym terminem amerykańskiej psychoterapii, a psychologia egzystencjalna, ogarniająca prawie wszystkie dziedziny terapii w Ameryce, nie stanowi już dla USA szkoły zagranicznej⁸.

Sens psychologii egzystencjalnej, tak jak głosiły to R. M a y, polega na możliwie największym zbliżeniu analizy psychologii współczesnego człowieka do jego rzeczywistej egzystencji we współczesnym świecie, na odnalezieniu w abstrakcyjnych schematach myślowych takich czy innych działań żywej, cierpiącej istoty ludzkiej. Mimo że termin *egzystencjalny*, podkreślił amerykański psycholog, jest wątpliwy i obciążony skojarzeniami ze współczesnym mchem bitników, "grupami lunatyków" czy trudną do przetłumaczenia, egzoteryczną koncepcją niemieckiej filozofii egzystencjalnej, to jednak posiada on *znaczenie historyczne* i dlatego powinien zostać ocalony dla współczesnej wiedzy humanistycznej. Obecnie, kontynuuje psycholog amerykański, termin ten stał się

⁷ Ibidem.

⁸ *Existential psychology*. Ed. by R. M a y. New York 1969, s. 17.

nicodłącną częścią słownictwa wielu Amerykanów, obrazem rzeczywistości ich bezpośrednich doświadczeń życiowych.

Istotne znaczenie miała też psychologia egzystencjalna w krytycznym przeglądzie freudyizmu i psychoanalizy klasycznej. Przedstawiciele psychologii egzystencjalnej przenieśli interpretację impulsów przejawu woli jednostki ze sfery podświadomego, represyjnie tłumionego *libido*, do sfery świadomej walki jednostki o zachowanie istotnych dla niej wartości — prestiżu, władzy, czułości, miłości itd. — wartości, ich zdaniem, bardziej istotnych, niż zadowolenie czy instynkt samozachowawczy.

Z moich własnych doświadczeń w dziedzinie psychoterapii — podkreśla w związku z powyższym R. M a y — wynika, że *niepokój w naszych czasach przejawia się nie tyle z powodu strachu przed utratą niesionego przez libido zadowolenia czy bezpieczeństwa, ile wskutek strachu, obawy przed utratą swojej władzy oraz konfliktów, jakie się wokół tego tworzą*⁹. W celu poznania istoty tego strachu i przyczyn jego powstawania, terapeuta, zdaniem R. M a y a, musi przede wszystkim dogłębnie poznać sposób egzystencji pacjenta, jego "egzystencji — w — świecie", ale z pozycji, podobnie jak pacjent, żyjącej i przeżywającej (uczestniczącej w tej egzystencji) jednostki. Możliwość takiego "poznania", zrozumienia bytu i przeżycia zawarta jest właśnie w egzystencjalnym doświadczeniu istnienia. Zgodnie z tym doświadczeniem w psychologii egzystencjalnej interpretowane były również inne pojęcia.

Ogólnie przyjęty w egzystencjalizmie symbol-egzystencjał niepokoju ("anxiety") R. May przyjmuje nie w interpretacji Freuda (jako reakcję *ego* na niebezpieczeństwo utraty obiektu miłości), a w rozumieniu Kierkegaarda — jako walkę egzystencji ludzkiej z nicością, ze śmiercią. Jeżeli Freud podjął próbę opisu fizjologicznego mechanizmu powstawania uczucia niepokoju — podkreślał R. M a y — to S. K i e r k e g a a r d przedstawił je w taki sposób, w takiej interpretacji, do jakiej w rezultacie doszli wszyscy moi pacjenci i ja sam. *Kierkegaard pisał o kryzysach, które, jestem o tym głęboko przekonany, nie różnią się w sposób istotny od tych sytuacji, w których ludzie zwracają się do terapeuty, ani od tych kryzysów, jakich doświadczamy co chwila, codziennie, nawet, jeśli myślami jesteśmy daleko od śmierci*¹⁰. Idee Kierkegaarda, Unamuno, Camusa, Sartre'a, Tillicha, zdaniem amerykańskich psychologów egzystencjalnych, opisują właśnie walkę współczesnego człowieka ze światem, walkę, stanowiącą rzeczywistość współczesnej sytuacji kulturalno-historycznej. Jeśli jednak egzystencjalizm klasyczny z reguły akcentował jedynie skutki aktów przejawu woli, procesów celowości, przejawu aktywności jednostki bądź też procesy ich bezpośredniego przebiegu w warunkach wyobcowanej działalności życiowej, to specjalistów psychologii egzystencjalnej w jej wariacie amerykańskim interesowały także inne, pozytywne strony opracowania zagadnień egzystencjalnych. W tych właśnie aspektach psychologia egzystencjalna stała się *bliska amerykańskiemu charakterowi i sposobowi myślenia. Kierkegaard, a także o ile mi wiadomo* — pisał R. M a y — *wszyscy myśliciele tradycji egzystencjalnej włącznie z P. T i l l i c h e m obstawali przy tym, że jednostka, żyjąca we współczesnym społeczeństwie zachodnim nie może uniknąć*

⁹ Ibidem, s. 2.

¹⁰ Ibidem, s. 3.

problemów związanych z trwogą, winą, tęsknotą, konfliktami. Główna teza tradycji egzystencjalnej: "albo-albo", świadczy o tym, że jedynie całkowite uświadomienie sobie tych problemów pomoże tej jednostce w ich rozwiązaniu¹¹. Podejście egzystencjalne, interpretowane w psychologii i psychoterapii może właśnie, zdaniem myśliciela amerykańskiego, stać się środkiem takiego tłumaczenia. To właśnie, egzystencjalne rozwiązanie problemów woli, jak próbował udowodnić R. M a y na biograficznym przykładzie z życia W. J a m e s a, pomaga wielu współczesnym obywatelom Ameryki w pokonaniu stanu głębokiej depresji, alienacji, utraconego sensu własnej egzystencji.

Po upływie kilku dziesięcioleci od opublikowania *Psychologii egzystencjalnej* R. M a y a na Zachodzie zaczęto już mówić o *rewolucji egzystencjalnej*, nadającej procesowi rozwoju psychologii nowy kierunek i otwierającej przed nią nowe perspektywy¹².

Współczesna psychologia, oświadczył profesor jednego z uniwersytetów w Kanadzie R. Johnson (będący zresztą autorem takich monografii jak *Człowiek egzystencjalny*, *Wyzwanie psychoterapii* i innych), powinna utrzymać ten nowy kierunek rozwoju, albowiem z powodu dominacji dwóch modeli naukowych "determinizmu materialistycznego", do których zalicza on behawioryzm i psychoanalizę klasyczną, współczesna psychologia została oderwana od powszedniej rzeczywistości doświadczeń człowieka. Jeśli psychologia jako nauka fizyczna odsuwa nas od rozumienia rzeczywistości subiektywnej w takim stopniu, w jakim zachowanie człowieka nie może być przewidziane i skontrolowane, to psychologia jako *nauka egzystencjalna* pozwala nam zarówno na opisanie tej rzeczywistości, jak też na oswojenie jej¹³, tzn. uczynienie jej bliską i zrozumiałą dla człowieka.

Jeśli jedne syntezy postegzystencjalne powstają w rezultacie szczerego dążenia współczesnych myślicieli do rozwiązania problemów, związanych z nowymi formami i rodzajami alienacji, podobnie jak dzieje się to w przypadku wtargnięcia idei klasycznego egzystencjalizmu do praktyki psychoterapeutycznej, to inne powstają w wyniku dążenia takich czy innych teoretyków do dokonania nowego sensacyjnego odkrycia, nie zawsze uzasadnionego z punktu widzenia rzeczywistego rozwoju współczesnej filozofii. W tym celu częstokroć dochodzi do licznych wypaczeń tradycji historyczno-filozoficznej, tak jak stało się to w przypadku "powstania" *marksizmu egzystencjalnego*. Zresztą został on w sposób dość precyzyjny określony przez profesora Uniwersytetu Yale E Jamesona, który nazwał go nową *odmianą intelektualnego eksperymentu laboratoryjnego*. Pod sztandarem egzystencjalnego marksizmu zostały zjednoczone idee francuskiego neoheglizmu i strukturalizmu, reformistycznych i rewizjonistycznych koncepcji demokracji socjalistycznej, "lewicowego", "zachodniego wariantu" marksizmu, jugosławiańskiej grupy "Praxis" i Szkoły Frankfurckiej.

Marksizm egzystencjalny został nazwany *nową teorią*, która dzięki włączeniu do niej strukturalistycznych, fenomenologicznych i innych teorii Lévi—Straussa, Foucaulta, Althussera oraz wielu innych współczesnych filozofów

¹¹ Ibidem, s. 46.

¹² R. J o h n s o n: *In Quest of a New Psychology. Toward a Redefinition of Humanism*. New York 1975, s. 13.

¹³ Ibidem, s. 16.

francuskich okazała się zdolna do *konceptualizowania rozwoju społeczeństwa uprzemysłowionego, zbadania możliwości likwidacji (przezwyłączenia) jego struktur alienacyjnych, interpretacji stosunku powszedniego życia...*¹⁴.

Pod względem historycznym zarówno marksizm, jak egzystencjalizm, oświadczył w swoich badaniach amerykański wyznawca marksizmu egzystencjalnego M. Poster, zrodzone zostały ze “świata filozofii heglowskiej”. Zarówno K. Marks, jak też S. Kierkegaard określili własne pozycje teoretyczne poprzez pryzmat stosunku do filozofii Hegeła¹⁵.

Dokonując przeglądu tradycyjnie rozumianych źródeł klasycznego egzystencjalizmu, M. Poster dołożył wszelkich starań, by przybliżyć je do nowego neoheglizmu oraz do... filozofii K. Marksa. Cała historia rozwoju marksizmu do 1956 r. w procesie przeciwstawiania “zachodnich wariantów” marksizmu jego “interpretacjom stalinowskim”, zdaniem M. Postera, jest długą historią rewizji oraz wypaczeń klasycznego dziedzictwa K. Marksa, które posiada jakoby większą zbieżność z egzystencjalizmem, niż jakkolwiek inna współczesna teoria filozoficzna. Jako przykład zbieżności w uznawaniu *wyższości życia nad myśleniem*¹⁶ analityk amerykański interpretował tezę K. Marksa o tym, że byt kształtuje świadomość oraz postulat *Sartre’a o egzystencji poprzedzającej istotę*, które to założenia są absolutnie sprzeczne ze sobą i nabierają swoich rzeczywistych znaczeń w różnym systemie pojęć; jako identyczny stosunek wzajemny pomiędzy teorią a praktyką interpretował on marksistowskie rozumienie działalności praktycznej oraz stosunek wzajemny pomiędzy kategoriami *Sartre’a* “czynienie” i “egzystowanie”. Dążąc do ogłoszenia nowej “sensacji teoretycznej”, M. Poster sprowadził do wspólnego mianownika nawet marksistowską interpretację wolności i jej ujęcie w egzystencjalizmie (wolność jako “pozytywna samorealizacja”); mówił o podobnym rozumieniu przez K. Marksa i J.-P. Sartre’a rzeczywistości (*jako dialektycznej totalności powiązanych ze sobą części*)¹⁷.

Olbrzymi wpływ, jaki wywarła teoretyczna myśl marksistowska na przedstawicieli najróżniejszych kierunków współczesnej filozofii francuskiej, włącznie z personalistami, neotomistami, strukturalistami i fenomenologami, ich zwrócenie się w stronę marksizmu, podobnie zresztą, jak sama możliwość takiego zwrócenia się, która powstała po zakończeniu okresu “zimnej wojny” — wszystko to jest obecnie interpretowane przez M. Postera jako okres przygotowań do stworzenia ogłoszonej przez niego *syntezy postegzystencjalnej*. Okres ten Poster łączy z nazwiskami Morina, Mascolo, LeFebre’a, marksologów francuskich K. Axiola, P. Foyegerolla, Chateleta.

Powstanie marksizmu egzystencjalnego jako odmiany współczesnej marksologii również potwierdza aktywność idei klasycznego egzystencjalizmu w procesie kształtowania nowych form współczesnego myślenia filozoficznego. Ogólna koncepcja światopoglądowa, stworzona przez klasyczny egzystencjalizm stała się dość aktywnym instrumentem również w procesach modyfikacji współczesnej teologii. Zarówno

¹⁴ M. Poster: *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*. Princeton 1975, s. 369.

¹⁵ Ibidem, s. 33.

¹⁶ Ibidem, s. 104.

¹⁷ Ibidem, s. 105.

przedstawiciel tomizmu egzystencjalnego (J. M a r i t a i n, K. R a h n e r), jak też przedstawiciele egzystencjalnej teologii neoortodoksji protestanckiej (P. T i l l i c h, R. Niebuhr, R. Bultmann) szeroko wykorzystywali tę koncepcję w celu uwspółcześniania tradycyjnych teorii religijnych, *adaptacji do współczesnych społecznych, politycznych, naukowych i kulturalnych procesów życia społecznego*¹⁸.

Jeśli klasyczny egzystencjalizm związany z religią określano jako *egzystencjalizm religijny*, przeciwstawiając go ateistycznemu wariantowi J. -P. Sartre'a i A. Camusa, to syntezy postegzystencjalne cechuje przeciwstawność również w samej nazwie, która z "egzystencjalizmu religijnego" zmieniała się na "religię egzystencjalną" (podobnie zresztą, jak w przypadku egzystencjalnej fenomenologii i egzystencjalizmu fenomenologicznego); inaczej także rozumie się ów związek wzajemny egzystencjalizmu z religią. Najbardziej chyba typowym przykładem może tu być teologia filozoficzna J. Macquarrie, autora ponad dwudziestu znanych na Zachodzie pozycji monograficznych¹⁹, który zdaniem jednego ze swoich uczniów (który w późniejszym okresie zrezygnował z podtrzymywania poglądów swojego nauczyciela) *był najbardziej wpływowym przedstawicielem egzystencjalizmu chrześcijańskiego, stosującym antropologię filozoficzną Heideggera do teorii chrześcijańskiej*²⁰. Sam J. Macquarrie zalicza siebie do zwolenników tej linii egzystencjalnej transformacji teologii, która została wyprowadzona przez S. Kierkegaard a, kontynuowana przez M. Heideggera i B u l t m a n n a. Ta linia subiektywno-idealistycznej interpretacji religii jest obecnie przeciwstawna z jednej strony swoim interpretacjom obiektywno-idealistycznym (do nich zaliczana jest przede wszystkim "teoria nadziei" J. Moltmanna, K. Braaten a, W. P a n a n b e r g a i I. M e t z a), z drugiej zaś — koncepcjom egzystencjalno-fenomenologicznym (P. T i l l i c h, M. W e s t p h a l). W stosunku do tej ostatniej teologia J. Macquarrie (z uwzględnieniem jego ostatnich prac, a zwłaszcza *Rozważań o Bogu*) może zostać określona ponadto jako *teoria egzystencjonalno-hermeneutyczna*. Tak właśnie określił ją Rudolf B u l t m a n n w swojej przedmowie do pierwszego wydania pracy J. Macquarrie *Teologia egzystencjalna: porównanie Heideggera i Bultmanna*. To właśnie J. Macquarrie, oświadczył R. Bultmann, podaje pełny obraz teologii egzystencjalnej, ukazując w jaki sposób zasada hermeneutyczna, powstała z heideggerowskiej analityki *Dasein*, działa w *Nowym Testamencie*²¹.

Od momentu ogłoszenia tej pracy rozpoczęło się prawdopodobnie konceptualne kształtowanie teorii egzystencjalnej J. Macquarrie. Praca J. Macquarrie *Teologia egzystencjalna* składa się z dwóch podstawowych części: w jednej z nich autor starał się ukazać zbieżność pomiędzy heideggerowską analizą egzystencji nieautentycznej a ideami R. Bultmanna na temat *człowieka bez wiaty* w teologii

¹⁸ *Sovremennaja burżuaznaja filozofija i religija*. Moskwa 1977, s. 296.

¹⁹ Spośród innych należy wyróżnić prace: *Mysł religijna XX wieku. Zasady teologii chrześcijańskiej, Rozważania o Bogu, Egzystencjalizm, Nowe kierunki w teologii współczesnej, M. Heidegger, W poszukiwaniu bóstwa: eseje o teizmie dialektycznym i inne*.

²⁰ D. J e n k i n s: *The Scope and Limits of John Macquarrie's Existential Theology*. Uppsala 1987, s. 7.

²¹ J. M a c q u a r r i e: *An Existential Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. New York and Evanston 1955, s. 3.

Nowego Testamentu, w drugiej natomiast *autentyczna egzystencja* w rozumieniu Heideggera była zestawiona z ideami Bultmanna dotyczącymi *prawdziwego życia chrześcijańskiego*. W przedmowie do ponownego wydania tej pracy w r. 1980 J. Macquarrie podkreślił, że jego zdaniem proces demitologizacji i interpretacji egzystencjalnej religii, choć nie był jedyną, ale jednakże jedną z najlepszych dróg prowadzących do rozwiązania problemu rekonstrukcji intelektualnego wpływu religii na człowieka XX wieku. Strukturalistyczne interpretacje mitologicznych wymiarów *Nowego Testamentu* (takich, powiedzmy, jak “apokalipsa” czy “odrodzenie”, choć były interesujące same w sobie, podkreślił teolog z Wielkiej Brytanii, to jednak jako dodatek do tekstów biblijnych okazały się znacznie bardziej *abstrakcyjne i ustępowały pod względem naświetlenia sensu interpretacjom Bultmanna*²². Z kolei opisy Bultmanna dotyczące wątków biblijnych, zdaniem J. Macquarrie okazały się praktycznie identyczne z analityką Heideggera, z egzystencjalną koncepcją “egzystencji w świecie”²³.

Określając wkład R. Bultmanna do antropologii chrześcijańskiej Macquarrie oświadczył, że pojęcie istnienia wiary w stosunku do każdej konkretnej jednostki jest w teorii R. Bultmanna niczym innym, jak tylko egzystencjalną możliwością autentycznego myślenia. To właśnie ożywiło antropologię religijną, przybliżając ją do realiów dzisiejszego życia.

Tworząc koncepcję teologii egzystencjalnej, J. Macquarrie zmuszony był do znacznego rozszerzenia ram rozumienia istoty oraz terminu *egzystencjalizm*, *egzystencjalny*, niesłusznie, naszym zdaniem, odalając się od jego podstawowego sensu. Fenomen, który powstał w konkretnych historycznych warunkach egzystencji człowieka — filozofia egzystencjalizmu — nabrała w jego interpretacji całkiem innego znaczenia. *Egzystencjalizm nie jest filozofią tylko rodzajem filozofii, przy czym na tyle ruchomym w swoich granicach — oświadczył teolog z Wielkiej Brytanii — że zdołał ukazać się w obszernym zróżnicowaniu swoich form: ateizm Sartre’a, katolicyzm Marcela, protestantyzm Kierkegaarda, judaizm Bubera, prawosławie Bierdiajewa*²⁴. W przypadku stosunkowo nowego pojmowania sensu tej filozofii, kontynuował Macquarrie, nie można powiedzieć, że jest ona nowym zjawiskiem w jej historii. Jej korzenie sięgają głęboko w przeszłość do Pascala, św. Augustyna, Sokratesa, starożytnych Greków. Nie należy zatem, kończy swoją myśl Macquarrie, uważać egzystencjalizmu za zjawisko występujące tylko we współczesnej filozofii. Stanowi on jeden z *podstawowych sposobów myślenia, pojawiających się okresowo w historii filozofii*²⁵.

Powyższa interpretacja istoty filozofii egzystencjalnej pozwoliła J. Macquarrie na określenie niezbędnej dla jego koncepcji korelacji między egzystencjalizmem a

²² J. Macquarrie: *An Existential Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. Harmondsworth 1980, s. 4.

²³ Ibidem, s. 224.

J. Macquarrie: *An Existential Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. New York and Evanston 1955, s. 17.

²⁵ Ibidem.

teologią. Ten stosunek, w jego głębokim przekonaniu, jest stosunkiem *przedteologicznym albo ontologicznym*, stosunkiem analizy egzystencji człowieka, która jest odwiecznie właściwa również teologii²⁶.

Powyższa interpretacja z przyczyn zrozumiałych nie mogła wywołać reakcji wyłącznie pozytywnej. Myśli te nazywane były *spekulacją w teologii i egzystencjalnym redukcjonizmem*²⁷, a mimo to znalazły wystarczającą liczbę zwolenników oraz kontynuatorów. Dyskusje z przedstawicielami egzystencjalno-fenomenologicznych interpretacji teologii na temat zagadnień epistemologicznych zmusiły J. Macquarrie do zmodyfikowania w znacznym stopniu własnych teorii. Modyfikacja ta, realizowana w połowie lat siedemdziesiątych jest bardzo podobna do "zwrotu hermeneutycznego" późnego Heideggera.

Podobnie jak w hermeneutyce egzystencjalnej M. Heideggera język stał się sferą ujawniania sensu egzystencji, tak też "język religijny" u J. Macquarrie stał się płaszczyzną interpretacji sensu wszystkich zagadnień teologicznych. Teologia, oświadczył M a c q u a r r i e, m. in. również teologia egzystencjalna, stanowi *jedynie część języka religijnego* i wszystkie próby interpretacji jej logiki powinny być realizowane w ramach rozpatrzenia stosunku *teologii do tego języka, jako do wszechobecnej całości*²⁸.

Powyższe ujęcie zagadnienia pozwoliło Macquarrie "ominąć" sprzeczności swojej poprzedniej koncepcji²⁹. Teraz już sens egzystencji jednostki mógł zostać zrozumiany jako interpersonalny, a w procesie myślenia mogło być dokonane przejście do pojmowania istoty ludzkiej jako egzystencji osobowej do interpersonalnej egzystencji zdarzeniowej.

Samo takie przejście interpretowane było przez J. Macquarrie jako przejście od realnego do mistycznego, od myślenia racjonalnego do myślenia "pierwotnego, podstawowego", niezależnego od wydarzeń historycznych, skierowanego w stronę "zewu bytu" i znajdującego się *poza granicami metafizyki i uzasadnień teoretycznych*³⁰.

M a c q u a r r i e wykorzystał zatem etymologiczne próby M. Heideggera, jego koncepcję języka jako "domu bycia", sensu jako czegoś, co nie tyle jest przez nas osiąganym, ile samo się nam ofiaruje.

Różne warianty modernizacji słowa bożego, dokonywane za pomocą metodologii egzystencjalnej różniły się między sobą i stanowiły jakby próby rozwinięcia takiej czy innej doktryny religijnej, jak również były dążeniem do udoskonalenia jakiegokolwiek wariantu egzystencjalizmu klasycznego. W ostatnim przypadku dość charakterystyczne są koncepcje S. Rossa, E. Bodenheima oraz innych antropologów egzystencjalnych, przede wszystkim pracujących w USA.

²⁶ Ibidem, s. 9.

²⁷ D. J e n k i n s: *The Scope and Limits*, op. cit., s. 11.

²⁸ J. M a c q u a r r i e: *Thinking about God*., London 1975, s. 199.

²⁹ Za jedną ze sprzeczności jego wczesnych idei uważana była niemożność pogodzenia egzystencjalizmu (jako wyrazu niemożności sprowadzenia jednostkowego do społecznego, jednostkowego do powszechnego, ogólnego, personalnego do transcendentalnego) i teologii (jako wyrazu syntezy tych pojęć i struktur).

³⁰ J. M a c q u a r r i e: *Thinking about God*, op. cit., s. 197-198.

Pierwszą natomiast tendencją dość precyzyjnie wyraża koncepcja eschatologii egzystencjalnej H. S l a a t e' a, który za pomocą egzystencjalnych interpretacji świadomości religijnej postanowił zlikwidować sprzeczności współczesnego protestantyzmu neoortodoksyjnego. Brak sprzeczności we współczesnym światopoglądzie eschatologicznym, podkreślił H. S l a a t e, w znacznym stopniu zależy obecnie od rozwiązania *zagadnienia historii i zmartwychwstania Jezusa*³¹, zagadnienia, którego w sposób ostateczny nie mógł rozwiązać ani R. N i e b u h r, ani R. B u l t m a n n.

R. B u l t m a n n, jak wiadomo, nie mógł połączyć pierwiastka "historycznego" z "transcendentalnym"; w swoim dwutomowym wydaniu *Teologii Nowego Testamentu* oświadczył on, że zmartwychwstanie Chrystusa następuje w *sferze pierwiastków mistycznych, poza granicami doświadczenia ludzkiego*, oraz że wydarzenie to, odgrywające określoną rolę w światopoglądzie religijnym, nie może być empirycznym faktem ludzkiej historii; nieprzypadkowo jego koncepcja została określona przez przedstawicieli współczesnej eschatologii jako *empiryczna wersja transcendencji mistycznej*. Odnośnie natomiast N i e b u h r a, to on z kolei nie mógł wytłumaczyć, w jaki sposób można połączyć "wiekiste" i "przyziemne", "doczesne". Jego "umysł historyczny" stał się niebezpiecznym odkryciem dla współczesnej teologii, która żąda racjonalnych dowodów "Zstąpienia".

H. S l a a t e oświadczył, że udało mu się znaleźć "oryginalne" wyjście ze sprzeczności R. Bultmanna — R. Niebuha. Przede wszystkim teolog amerykański zaproponował ponowne rozpatrzenie podstawowych pojęć eschatologii przy użyciu narzędzi analizy egzystencjalnej: pojęcia "czasu", "czasowych wymiarów egzystencji", ich historycznych transformacji oraz współzależności. *Jedynie zrównoważona perspektywa egzystencjalna zdolna jest wyrazić wiarę, umacniającą Jezusa Chrystusa w terminach Wiecznego Świata, w jedności historycznego i boskiego*³². Możliwość ocalenia współczesnej eschatologii H. S l a a t e dopatrywał się w źródłach świadomości egzystencjalnej, w subiektywnie pojmowanych "czasie" i "przestrzeni", dla których "historyczność" jako taka w ogóle nie stanowi narzędzia pomiaru.

Zwracając się do idei N. B i e r d i a j e w a, do jego zasad rozumienia "czasu" (jak wiadomo N. Bierdiajew dzielił czas na "historyczny", "kosmiczny", "egzystencjalny") H. S l a a t e oświadczył, że właśnie egzystencjalne wyobrażenie o czasie pozwoli na rekonstrukcję związku wzajemnego w *światopoglądzie eschatologicznym pomiędzy historią a wiecznością*³³. Przy czym taka "rekonstrukcja" w danym konkretnym przypadku może zostać zrealizowana bez ich *utożsamiania w mistycznej mgle*³⁴.

Pomimo że H. S l a a t e ostro polemizuje z P. T i l l i c h e m, jego dążenie do przeglądu stosunków wzajemnych pomiędzy transcendentalnym a przyziemnym bardzo przypomina interpretację Tillicha, dotyczącą eschatologicznych wyobrażeń o nieśmiertelności. Za jedną z największych wad światopoglądu eschatologicznego P. T i l l i c h uważał, jak powszechnie wiadomo, rozumienie czasu, który nieskończenie ciągnie

³¹ H. S l a a t e: *Times and its End: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology*. Univ. Press of America 1982, s. 286.

³² Ibidem, s. 290.

³³ Ibidem, s. 74.

³⁴ Ibidem, s. 290.

się w przyszłość i wprowadził jego "wymiary egzystencjalne" po to, by *obronić swoją teraźniejszość przed niekończącą się przeszłością i nieskoficzoną przyszłością*.

Modernizacja współczesnej eschatologii, dokonana przez H. S l a t e'a oraz jego poprzedników, kryje w sobie znane nam egzystencjalne pojmowanie rzeczywistości, które jest wykorzystywane w celu wyjaśnienia sensu egzystencji człowieka, "zaciemnionego" przez przekształcone znaczenie stosunków społeczno-ekonomicznych oraz rezultatów jego własnej pracy, przekształcone znaczenia, które mogą się zbiegać z wymiarami "racjonalnego" i "racjonalnie ukierunkowanego" jedynie poprzez złożony system transformacji logiczno-gnoseologicznych³⁵.

Jeżeli postegzystencjalne syntezy J. Macquarrie i H. S laate'a stanowiły jedynie warianty odnowy egzystencjalizmu niefenomenologicznego, a ich orientacją była tradycja filozofii N. B i e r d i a j e w a, W. B a r r e t t a, P. T i l l i c h a, to M. W e s t p h a l dokonał próby zrekonstruowania w teologii fenomenologicznej wersji klasycznego egzystencjalizmu. *Podjąłem próbę zademonstrowania* — powiedział filozof amerykański na temat swoich badań — *w jaki sposób metodologia rozwinięta przez M. Merleau-Ponty' ego we wstępie do Fenomenologii percepcji i P. Ricoeura w Symbolice zła może zostać wykorzystana w perspektywie pojmowania życia religijnego*³⁶.

Desakralizacja współczesnej steoretyzowanej teologii, wprowadzenie symboli religijnych do świadomości współczesnego człowieka, jego zbliżenie się do religijnego sensu życia — takie oto potrzeby kryły się pod osiągnięciem zrozumienia, o którym Westphal oświadczył we wstępie do swojej pracy *Bóg, grzech i śmierć. Egzystencjalna fenomenologia religii*.

Współczesnemu człowiekowi, pomimo jego wysokiego poziomu wykształcenia, podkreślił amerykański filozof, należy wytłumaczyć, co to znaczy *być religijnym*. Egzystencjalno-fenomenologiczna metoda analizy oraz interpretacje współczesnej teologii i tradycji religijnych pozwalają, jego zdaniem, zrozumieć doświadczenia życia religijnego każdej konkretnej jednostce, niezależnie od jej stosunku do wiary.

M. W e s t p h a l dokonuje podziału rodzajów oddziaływania teologii na ludzi na oddziaływanie negatywne, wywołane przez nazbyt wybujałą sakralizację świadomości religijnej oraz oddziaływanie pozytywne, bazujące na religijnej wiedzy samorealizacji człowieka, na religijnej koncepcji wartości ludzkiego życia. Podejmując próbę zbliżenia religii do świadomości współczesnego człowieka, Westphal analizuje tradycje chrześcijańskie, hinduistyczne, afrykańskie, konfucjańskie, starożytną tradycję grecką oraz inne, twierdząc, iż podstawowymi tematami, pomimo wielowiekowej przepaści pomiędzy każdą z nich, były i pozostają egzystencjalne wymiary istnienia człowieka. Doświadczenia Kierkegaard a: *co to znaczy umrzeć?* Heideggera "egzystencji - ku - śmierci", Jasperowskiej interpretacji *drogi do śmierci* jako zwierciadła egzystencji, odebrane w świetle egzystencjalnej fenomenologii i pomnożone przez wartość tradycji religijnej mogą właśnie, jego zdaniem, pomóc każdej konkretnej jednostce w rozwiązaniu jej problemów, w znalezieniu jej własnej drogi dojścia do wiary, do sa-

³⁵ Dokładniej na ten temat zob.: A. N. J e r m o l e n k o, K. J. R a j d a: *Prievraččonnije formy socialnoj racjonalnosti*. Kijów 1987, s. 101-129.

³⁶ M. W e s t p h a l: *God, Guild and Death. An Existential phenomenology of religion*. Bloomington 1984, s. XI.

kralncgo ocalenia duszy, do kształtowania egzystencjalno-religijnego zrozumienia samej siebie.

Badania nad typologią i specyfiką tradycji religijnych za pomocą fenomenologii egzystencjalnej stanowią jeden z etapów, niezbędny element poprzedzający kształtowanie takiego samorozumienia. *W końcu, nawet dla człowieka niewierzącego, człowieka, który znajduje się poza granicami jakichkolwiek wspólnot religijnych, nasza typologia może stać się gwarantem samorozumienia*³⁷, oświadczył filozof amerykański.

W ramach naszych badań nie jest możliwe ukazanie całokształtu kulturologicznych symbioz współczesnego myślenia postegzystencjalnego. Jednakże już nawet z powyższego wynika, że obecnie istnieje cała tradycja ożywiania idci klasycznego egzystencjalizmu, dość szeroko rozpowszechniona w wiedzy humanistycznej. Obok innych tendencji własnego rozwoju, egzystencjalizm otrzymał tu także nową formę swojego rozwoju i istnienia — formę syntez kulturologicznych. W tej właśnie formie światopoglądowe ukierunkowanie jego form klasycznych, wyrażające brak perspektyw poszukiwań prawdziwej egzystencji ludzkiej w warunkach burżuazyjnego systemu stosunków społecznych, zostało zamienione na praktyczne zastosowanie ogólnego egzystencjalnego schematu światopoglądowego w nowych poszukiwaniach przedstawicieli wiedzy humanistycznej: socjologów, psychologów, psychoterapeutów, politologów itd.

W pewnym sensie takie ożywienie egzystencjalizmu klasycznego osiągnęło swój cel: w wielu przypadkach wiedza ściśle zracjonalizowana została skorygowana pod kątem realnej sytuacji egzystencji jednostki w społeczeństwie zachodnim, stanu jej świadomości, emocjonalno-psychologicznych środków jej artykulacji, prawidłowości rodzenia się impulsów, intencji, reakcji na takie czy inne wydarzenia.

Jednocześnie nowe pojawienie się egzystencjalizmu postawiło przed jego badaczami i krytykami bardziej złożone problemy, związane z koniecznością wytłumaczenia tego „renesansu”. W jaki sposób na przykład wytłumaczyć transformacje poprzedniego „egzystencjalizmu fenomenologicznego”, jego przekształcenie w postegzystencjalną syntezę „fenomenologii egzystencjalnej”, tak zwanego egzystencjalizmu religijnego w „teologię egzystencjalną”, egzystencjalną „fenomenologię religii”? Niezbędna stała się odpowiedź na pytanie, czy pomiędzy klasycznym, niepodzielnym egzystencjalizmem a jego formami postegzystencjalnymi istnieją zasadnicze różnice? Na czym polegają te pierwiastki ogólne, co łączy wszystkie najnowsze kulturologiczne syntezy egzystencjalne w jedno zjawisko myślenia postegzystencjalnego, co określa jego granice, właściwości charakterystyczne oraz specyfikę?

Wszystko to jednakże zostawiamy dla następnych badań.

³⁷ Ibidem, s. 252.