

Jan Nowaczyk

Kwestia Boga u Merleau-Ponty'ego

Studia Philosophiae Christianae 21/1, 79-110

1985

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN NOWACZYK

KWESTIA BOGA U MERLEAU-PONTY'EGO

Wstęp. 1. Fenomenologia percepcji. 2. Koncepcja Boga: 2.1. Jego duchowość, osobowość i cielesność; 2.2. Komponenta stoicka obecna w idei Boga; 2.3. Zakwestionowanie Bytu koniecznego: 2.3.1. Nic nie jest absolutnie konieczne; 2.3.2. Konieczność logiczna i realna; 2.3.3. Bóg jako cesarz świata; 2.4. Transcendencja w immanencji: 2.4.1. Jej odrzucenie; 2.4.2. Człowiek wybranym nosicielem transcendencji; 2.4.3. Otwarcie się człowieka na Transcendencję; 2.4.1. Ludzkie ukierunkowanie dynamiczne ku Bogu. 3. Odrzucenie teodycei: 3.1. Podtrzymanie krytyki Kantowskiej; 3.2. Dystans katolicyzmu wobec argumentacji spekulatywnej. 4. Otwarty problem Boga: 4.1. Postulat czujności; 4.2. Motywy odłożenia wyboru. 5. Poza kręgiem ateistów — zakończenie.

WSTĘP

Maurice Merleau-Ponty (1908—1961) — filozof francuski, profesor na uniwersytecie w Lionie, na Sorbonie i w Collège de France, jest stale obecny we współczesnej filozofii, a rosnące zainteresowanie jego bogatym dorobkiem filozoficznym nie jest kwestionowane¹. W ciekawym jego życiu dokonała się zasadnicza ewolucja o charakterze światopoglądowym. Kierunek jej przebiegał następująco: od chrześcijaństwa poprzez ateizm do specyficznego teizmu. Otrzymał odpowiednią edukację chrześcijańską, do dwudziestego roku życia był chrześcijaninem — mówi nam Jean-Paul Sartre². W młodości swej nie przeżył jakiegoś egzystencjalnego, osobistego kryzysu religijno-moralnego, a w czasie studiów filozoficznych w Ecole Normale Supérieure w Paryżu należał do koła „Esprit”. Potem przestał być chrześcijaninem, gdy stwier-

¹ Wykaz bibliograficzny dzieł Maurice Merleau-Ponty'ego podają: A. Robinet, *Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1963, 67—74 oraz T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, (La Haye) 1971, 200—212. Z polskich autorów o Merleau-Ponty'ego pisali: K. Pomian, S. Kowalczyk, S. Cichowicz, J. Syski, J. Migasiński i inni.

² J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, w: *Situations*, IV, Paris 1964, 205.

dział: „wierzy się, że się wierzy, lecz się nie wierzy”³. Jest to w życiu francuskiego myśliciela okres wyraźnego ateizmu o profilu antropologiczno-aksjologicznym. Pod koniec swego życia, a zwłaszcza po śmierci matki⁴ w 1953 r., postawa ateistyczna ulega zasadniczemu zachwianiu w wyniku czego nasz autor przechodzi na pozycję zbliżoną do teizmu lub nawet specyficznego teizmu. Ewolucja filozoficzna Merleau-Ponty'ego — sądzi J. Syski — nie jest prostym zakwestionowaniem pierwszych jego ustaleń, lecz jest ich radykalizacją i wyciągnięciem konsekwencji z własnych badań i poszukiwań⁵.

Oryginalne przemyślenia Merleau-Ponty'ego nie zamykają się w żadnej szkole filozoficznej. Pozostają otwarte na problemy jego czasów, a zwłaszcza na te zagadnienia, która powstały pod wpływem psychologii postaci, behawioryzmu i psychoanalizy. Nie pozostały pominięte również zagadnienia lingwistyczne z zakresu strukturalizmu⁶. W tej obszernej i zróżnicowanej problematyce zainteresowań osobliwe miejsce zajmuje kwestia Boga. Francuski myśliciel wyeksponował w nim stosunek Boga do świata czy też relację Boga do człowieka. I takie wyeksponowanie nie jest jakąś marginesową ciekawostką jego filozofii, ale wyraża jej wzniosłość i zasadniczą odkrywczość. Problem Boga — to nie tylko kwestia teologiczna, ale również i filozoficzna. Jest to przecież zawsze zagadnienie stosunku transcendencji i immanencji, Bytu i subiektywności, który konstytuuje centralną problematykę w każdej odmianie fenomenologii, i którą specjalnie i tak życzliwie zainteresował się francuski myśliciel⁷.

Merleau-Ponty w odniesieniu do większości antynomicznych problemów filozoficznych, takich jak: „byt w sobie” — „byt dla siebie”, transcendencja — immanencja, empiryzm — intelektualizm, materializm — idealizm, ciało — świadomość, podmiot — przedmiot, słowo — myśl, natura — duch, widzialny — niewidzialny, pozytywny — negatywny, wewnętrzny — zewnętrzny itp. odrzuca zasadność skrajnych rozwiązań i klasycznych dychotomii⁸. Podobnie czyni, gdy chodzi o problem istnienia Boga. Nie zadowala go rozwiązanie proponowane zarówno przez teizm jak i przez ateizm. Należy prze-

³ Tamże.

⁴ Tamże, 262—276.

⁵ Sys 1, 230. Wykaz skrótów umieszczono na końcu artykułu.

⁶ Zob. E. Levinas, *Preface*, w: T. F. Geraets, dz. cyt., IX.

⁷ Zob. Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris 1973, 247.

⁸ Sys 1, 230.

zwyciężyć sam sposób stawiania problemów, który prowadziłby do klasycznych antynomii czy też tradycyjnych dualizmów. Sprawą konieczną, szczególnie w pierwszych jego pracach, staje się więc znalezienie i wytyczenie „trzeciej drogi”⁹ w filozofii, poszukanie jakiegoś rozwiązania, które w kwestii istnienia Boga proponowałoby odpowiedź nieateistyczną i nieateistyczną. Usiłując wytyczyć „trzecią drogę” w zakresie problematyki teodycealnej, Merleau-Ponty rozważa argumenty o charakterze teistycznym i ateistycznym. Omawiając tak dualistyczne rozwiązania, często nie wiadomo za jakim z nich opowiada się filozof francuski. Do tego jeszcze wysuwa swoje, nowe twierdzenia, nie odwołując uprzednio wprowadzonych. Stąd bierze się owa *ambiguïté* — niejednoznaczność, dwuznaczność, niejasność czy niedookreśloność jego filozofii. Z tego powodu interpretatorzy Merleau-Ponty'owskiej myśli o Bogu są niejednokrotnie wobec siebie kontrowersyjni. Nie o przyznanie jednak racji tej, a nie innej próbie interpretacji nam tutaj chodzi. Zadaniem tego artykułu jest przedstawienie i uzasadnienie, iż postawa Merleau-Ponty'ego wobec Boga, ukazana w realizacji wytyczenia „trzeciej drogi” i będąca w okresie przed jego śmiercią wyraźnie niezależna od wpływów innych myślicieli — bliższa jest rozwiązaniu proponowanemu przez teizm niż przez ateizm. Postawione zadanie postaram się wykonać naprzód poprzez analizę punktu wyjścia w fenomenologii percepcji (1), następnie przez ukazanie samej koncepcji Boga (2), potem poprzez rozważenie negacji dowodów Jego istnienia (3), by w dalszej kolejności uwidocznić otwarty charakter problemu Boga (4) i przytoczyć kilka ustaleń, które stawiają Merleau-Ponty'ego poza kręgiem ateistów (5).

1. FENOMENOLOGIA PERCEPCJI

Jednym z podstawowych zadań filozofii fenomenologicznej jest zrozumienie fenomenu percepcji. Celowo posługujemy się nazwą „percepcja” a nie „postrzeganie” lub „postrzeżenie”. Te dwie bowiem ostatnie nazwy — zauważa Syski — będące tłumaczeniem francuskiego *perception* używane są w zasadzie przez polskich autorów. Mają jednak tę niestosowność, iż kojarzą się najczęściej z widzeniem, podczas gdy „percepcja” ogarnia również dobrze np. słuchanie czy dotykanie¹⁰.

⁹ Zob. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*. Collège de France 1952—1960, Paris 1968, 21 oraz Sys 1, 230.

¹⁰ Sys 1, 233.

Punktem wyjściowym w fenomenologii percepcji jest założenie przeciwieństwa — a nie radykalnej sprzeczności, jak to wystąpiło u Sartre'a — pomiędzy sferą świadomości a sferą rzeczy¹¹. Wewnętrzna zależność między nimi stanowi źródło dynamiki świadomości i świata. Świadomości nie można rozumieć na podobieństwo rzeczy podlegającej ścisłemu zeterminowaniu. Ona stanowi dynamiczną strukturę, stale porządkującą się zbiór różnych sposobów ujmowania rzeczywistości, którymi są: percepcja, wyobrażenia i działanie. Merleau-Ponty prymat w aspekcie poznania przypisał percepcji; Sartre natomiast — wyobrażeniu. Przeciwieństwo między świadomością a rzeczami jest osadzone na fundamencie istniejącej sfery ciała¹². Termin francuski *corps* (= ciało) — znaczy tyle, co niemieckie *Körper* i *Leib*. *Leib* — to ciało istoty psychofizycznej, a *Körper* — ciało fizyczne, bryła materialna. Oprócz *corps* i *corporéite* autor nasz używa nadto nazwy *chair* (= mięso) będącej odpowiednikiem niemieckiego *Fleisch*¹³. Autor nasz oddał Bergsonowską tezę jakoby ciało posiadało tylko własności fizyczne. Ono jest czymś więcej, skoro warunkuje istnienie przeciwieństwa pomiędzy świadomością a rzeczami i stanowi o możliwości kontaktu pomiędzy nimi. Jest więc wyrazem ducha i jego organem.

Świat dany jest człowiekowi w aktach percepcji. W niej realizuje się pierwotny związek podmiotu i świata oraz podmiotu i jego alter ego. Percepcja sytuuje się między świadomością refleksywną a nie-świadomością, podobnie jak ciało umieszczone zostaje pomiędzy świadomością a rzeczami, nie utożsamiając się w pełni z nią, ani z nimi. A oto dwa schematy powyższego rozważania:

- a) świadomość refleksywna — percepcja — nie-świadomość
 b) świadomość — ciało — rzeczy.

To właśnie percepcja, zwana przez francuskiego myśliciela również irrefleksją lub przedrefleksją, zakotwicza niejako świadomość w cielesności i łączy ją, poprzez ciało i za jego pośrednictwem, z innymi „ja” i światem¹⁴. Merleau-Ponty

¹¹ Sys 6, 111.

¹² Zob. K. Pomian, *Maurice Merleau-Ponty*, w: *Filozofia egzystencjalna*. Wyboru dokonali oraz wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, 416—418.

¹³ Zob. Good Paul, *Du corps à la chair. Merleau-Ponty's Weg von der Phänomenologie zur Metaphysik*, Augsburg 1970, 235.

¹⁴ Zob. K. Pomian, dz. cyt., 416—418.

akcentuje związek między świadomością i światem. Istnienie podmiotu implikuje istnienie świata, który nie jest konstytuowany przez podmiot, lecz dany mu w aktach percepcji¹⁵. Tak więc podmiot istnieje jedynie w relacji do świata i innych podmiotów. Świadomość nie jest czystą myślą, czystym podmiotem poznającym, ale jest byciem ku rzeczy za pośrednictwem ciała¹⁶. Pierwotne doświadczenie, zdobyte przez kontakt świadomości z bytem surowym, pierwotnym, jest niewyczerpalnym skarbcem, z którego refleksja wydobywa coraz to nowe treści. Refleksja wyrasta niejako z przedrefleksji.

Percepcja, jako otwarcie się podmiotu na rzeczywistość, jest najbardziej pierwotnym, oryginalnym i nieredukowalnym kontaktem człowieka z innymi ludźmi i światem. Stanowi ona bezpośrednio uchwycenie istnienia przedmiotu i odsłonięcia jego bogactwa. Jest wcześniejsza niż sąd. Ludzkie doświadczenie świata i jego jedności jest niepojęciowe i przedrefleksyjne. Percepcja wyznacza konstytutywny obszar, w którym wyłania się sens w „głębokościach natury”¹⁷. Percepcja nie jest kategorią intelektu, nie jest aktem refleksji i nie jest aktem tetycznym świadomości. Nie jest postrzeganiem rzeczy, ale możliwością, zdolnością wyodrębniania przez podmiot poszczególnych rzeczy na niezróżnicowanym tle świata¹⁸.

Percepcja nie jest czymś wyjątkowym i nie jest czymś przynależnym jedynie do jakiegoś określonego „ja”. Jest fenomenem interesubiektywnym, fundamentem wspólnoty ludzkiej.

Percepcja nie jest czymś wyjątkowym i nie jest czymś przynależnym jedynie do jakiegoś określonego „ja”. Jest fenomenem intersubiektywnym, fundamentem wspólnoty ludzkiej, koniecznym warunkiem komunikacji międzyosobowej, jest współprzeżywaniem przez wszystkich ludzi życia przedrefleksyjnego, czyli tego samego świata doznaniowego, który uświadamiają sobie oni refleksyjnie, każdy na swój sposób¹⁹.

2. KONCEPCJA BOGA

Merleau-Ponty'owska koncepcja Boga obejmuje rozważania dotyczące Jego duchowości, osobowości i cielesności (1), zawiera w sobie jakąś komponentę stoicką (2), oddala sensowność idei Bytu koniecznego (3) i transcendencji w immanencji (4).

¹⁵ Tamże, 418—419.

¹⁶ Sys 5, 215.

¹⁷ Zob. Til 2, 138 oraz Sys 6, 153; Sys 8, 153—166.

¹⁸ K. Pomian, dz. cyt., 417.

¹⁹ Tamże.

2.1. DUCHOWOŚĆ, OSOBOWOŚĆ I CIELESNOŚĆ W BOGU

G.W. Leibniz w przedmowie do *Nowych rozważań* wyznaje, że wierzy wraz z większością starożytnych, iż „wszystkie duchy, wszystkie dusze, wszystkie proste substancje stworzone są zawsze w jakimś ciele i że nie ma żadnych dusz, które by były od niego całkowicie oddzielone. [...] Przeskok z jednego stanu do drugiego, nieskończenie różnego nie byłby naturalny”²⁰. Jedynie Bóg ma być wyjątkowo duchem bezcielesnym²¹. Wydaje się, iż Merleau-Ponty tego wyjątku nie zaakceptował. W opublikowanym bowiem w 1959 r. dziele *Signes*, po uważnej lekturze tekstu E. Husserla: „Dla celów wzajemnego porozumienia się (człowieka z Bogiem) musiałyby duch absolutny także posiadać ciało”²² — dochodzi do stwierdzenia, że istnienia Boga nie można afirmować niezależnie od stosunku doświadczalnego z człowiekiem²³. Przecież „tamten świat”, „drugi świat”, w którym przebywa Bóg, to krawędź „tego świata tutaj”, nic innego. Tylko wiara religijna, przechodząc ponad jego krawędzią, znajduje tam Boga, „wszystko we wszystkich”²⁴. Wiara w ducha absolutnego albo w świat w sobie dla nas zakryty nie jest niczym innym jak tylko racjonalizacją tej początkowej wiary²⁵. „Husserl — oznajmia Merleau-Ponty — pozwala zrozumieć, że nawet gdyby założono byt absolutny albo prawdziwy, jako odpowiednik ducha absolutnego, to, aby mógł on zasłużyć na swą nazwę, potrzebowalby pozostać w jakimś stosunku do tego, co my nazywamy bytem, — że duch absolutny i my powinniśmy się porozumieć, [...] i że wreszcie on musiałyby także mieć ciało”²⁶. Nie są to własne słowa francuskiego myśliciela²⁷, zapożyczył je bo-

²⁰ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, t. I, Warszawa 1955, 20—21.

²¹ Tamże, 108.

²² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, 85 — cyfry stron odnoszą się do pierwszego wydania oryginału. „Duch — czytamy tamże, s. 96 — żeby mógł być obiektywnie dostępny doświadczeniu, musi być obdarzeniem duszą (Beseelung) pewnego obiektywnego ciała (tylko właśnie nie a priori po prostu materialnego ciała), [...] Ciało nie jest jedynie rzeczą w ogóle, lecz wyrazem ducha i jest zarazem organem ducha”; podobne teksty znajdujemy tamże, s. 204 i 297.

²³ Zob. F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1971, 90.

²⁴ 1 Kor 15, 28.

²⁵ Zob. PP, 468 oraz J. Moreau, *L'Horizon des Esprits. Essai critique sur La phénoménologie de la perception*, Paris 1960, 120.

²⁶ F. Heidsieck, dz. cyt., 91.

²⁷ Niektórzy z autorów sądzą, że wyrażone myśli przez Husserla stały się myślami własnymi Merleau-Ponty'ego.

wiem od Husserla i je zaakceptował, ale gwałtowność z jaką zachęca nas do ponownej i wnikliwej lektury „tych nadzwyczajnych stronic” dzieła *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* jest prawie wyrażeniem zgody nie tyle na zaprzeczenie Boga, ile raczej na warunkową implikację: Jeżeli byt absolutny jest duchem absolutnym, czyli Bogiem, to winien także posiadać ciało. Nie jest to zatem Bóg Platona, który zanegował materialistyczne pojmowanie ducha, choć akceptował jego przejściowe związanie z ciałem. To jest i nie jest Bóg Żydów i chrześcijan, Bóg, który przybiera ciało w Mesjaszu, ale jako Stwórca świata jest bezcielesny²⁸. Nie jest to również Bóg Leibniza, dla którego „tylko Bóg, będąc czystym aktem, jest całkowicie bezcielesny”²⁹.

Dla naszego autora koncepcja Boga, który byłby duchem i osobą, nie jest łatwa do przyjęcia³⁰. Schemat rozumowania w tej kwestii przedstawia się następująco: Jeżeli Bóg jest duchem (p) i Bóg jest osobą (q), to powinien także mieć ciało (r), czyli $(p \cdot q) \rightarrow r$. Implikację tę można by uznać za poprawną wtedy, i tylko wtedy, gdyby faktycznie duchowość Boga implikowała Jego cielesność $p \rightarrow q$ i osobowość — również cielesność $q \rightarrow r$, czyli:

$$[(p \cdot q) \rightarrow r] \equiv [(p \rightarrow r) \cdot (q \rightarrow r)].$$

Przyjmując prostotę Bożej natury i to, że Bóg jest substancją duchową, czystym duchem, należy z koncepcji Boga wyeliminować wszelkie złożenie: fizyczne, metafizyczne i logiczne. Złożoność bowiem jest cechą wszelkiego bytu cielesnego. Tymczasem Bóg, będący *in summo immaterialitatis* — jak zauważa Tomasz z Akwinu, nie jest złożony, ale absolutnie prosty, a więc jest duchem³¹. Będąc duchem, nie jest ciałem, przeto nie jest złożony z cząstek rozciągłych i przestrzennych. Cząstki zawierają w sobie potencjalność, a tej w Bogu nie ma, gdyż jest On Aktem Czystym. „Bóg nie istnieje na sposób jakiejś rzeczy. On jest niezależny od czasu i przestrzeni, On jest wszędzie i nigdzie w szczególności”³².

Jeśli, następnie, chodzi o osobowość Boga, Merleau-Ponty osobowemu Bogu — Stwórcy świata przeciwstawia ideę Boga

²⁸ Zob. F. Heidsieck, dz. cyt., 91.

²⁹ Leibniz, dz. cyt., 108.

³⁰ F. Heidsieck, dz. cyt., 90.

³¹ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach, Kraków 1983, 74—77.*

³² FBF, w: SNS, 309.

jako anonimowej potęgi, która podtrzymuje każdą naszą myśl i każde nasze doświadczenie. Owa anonimowa siła wymyka się — pod grozą popadnięcia w sprzeczność — wszelkim próbom bliższego jej określenia³³.

Za umieszczeniem cielesnego czynnika w koncepcji Boga przemawia i to, co, między innymi, orzekł francuski myśliciel o jedności osoby ludzkiej. Dusza i ciało nie są dwoma zewnętrznymi względem siebie odmiennymi bytami czy dwoma różnymi substancjami. Dusza i ciało — to „dwie różne dialektyki”, które zakładają specyficzną jedność człowieka i zarazem niemożliwość redukcji świadomości do ciała i odwrotnie³⁴. W przeciwstawieniu do biblijnej opozycji duszy i ciała, człowiek — zdaniem Merleau-Ponty'ego — jest całkowicie duszą i ciałem, jest bytem o dwóch stronach³⁵. Jedność duszy i ciała urzeczywistnia się w działaniu³⁶, przeto jest to jedność o charakterze funkcjonalnym, a nie substancjalnym. Jedność duszy i ciała nie jest arbitralnie zadekretowana czy też zewnętrznie powiązana między dwoma elementami, ale „dokonuje się w każdej chwili w ruchu istnienia” lub nie dokonuje się wcale, a wtedy następuje rozkład jedności i przeniesienie egzystencji w porządek „niższej” z dialektyk³⁷. „Nigdy nie jestem rzeczą — napisze Merleau-Ponty — i nigdy nie jestem czystą świadomością”³⁸. To właśnie dzięki sferze cielesności umożliwiony zostaje kontakt między tymi skrajnymi elementami. Realizująca się w ruchu istnienia jedność świadomości i ciała jest procesem zasadniczo nigdy niezakończonym. Cielesność i duchowość — to dwa aspekty tej samej rzeczywistości³⁹.

Merleau-Ponty, odrzucając koncepcję ciała-przedmiotu oraz ideę świata jako sumy przedmiotów, akceptuje ideę ciała jako środka komunikacji oraz ideę świata jako horyzontu percepcji⁴⁰. Akt osobowej komunikacji nie mógłby się więc dokonać bez udziału ciała. Tymczasem osobowość Boga zakła-

³³ Zob. MH, w: SNS, 168—169.

³⁴ Zob. Sys 8, 145.

³⁵ VI, 180 oraz B. Halda, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté* 1966, 36.

³⁶ W. Wallot w związku z tym pisze: „l'union de l'ame et du corps réalisée dans l'action, dans le mouvement de la transcendance” — *L'accès au monde littéraire ou éléments pour une critique littéraire chez Maurice Merleau-Ponty*, Paris, 1973, 47.

³⁷ Zob. Sys 5, 191.

³⁸ PP, 517.

³⁹ Zob. K. Pomian, dz. cyt., 416.

⁴⁰ PP, 109 i Sys 5, 193.

da konieczność komunikowania się, relacji międzyosobowej⁴¹, a ta z kolei — zdaniem francuskiego filozofa — realizuje się poprzez percepcję i to w oparciu o intersubiektywność ciała⁴².

W związku z osobowością Boga, implikującą rzekomo czynnik cielesności, należałoby naprzód zasadnie zapytać: czy bytem osobowym jest wyłącznie byt psycho-cielesny? i czy nie istnieje jakiś byt osobowy, ale bezcielesny, duchowy? Ten Bóg, który przyjął kondycję ludzką i stał się człowiekiem — a nie umarły Bóg filozofów — zgodny jest z linią myślową Merleau-Ponty'ego, filozofa „bytu wcielonego” i „bytu w świecie”. Wyjaśnia Go jednak w oparciu o interpretację Heglowską na sposób ludzki i prosto zmierza ku ateizmowi⁴³. Świadomość ludzka, stanowiąca jedyne źródło pewności i podniesiona do godności absolutu, zajmuje miejsce boskiego Absolutu⁴⁴. W imię naturalistycznego humanizmu odrzuca się istnienie osobowego Boga. Wcielenie symbolizuje mediację pomiędzy transcendencją Boga i transcendencją przyszłości ludzkiej, związek czynnika nieskończonego z czynnikiem skończonym w człowieku, „obcą osłonę” (*étrange enveloppement*) Boga stającego się człowiekiem i człowieka stającego się Bogiem⁴⁵. Ale religia w ten sposób ujęta, religia sprowadzona do wymiarów przygodności nie jest prawdziwa: „Bez idei Boga [...] Chrystus jest (tylko) człowiekiem [...]. Racjonalne będzie jedynie oczekiwanie na religię uotzsamianą z człowieczeństwem, które, według pięknego porównania J. Giraudoux, stanowi „kariatydę pustki” (*cariatide du vide*)”⁴⁶. Religia według Merleau-Ponty'ego stanowi składnik kultury tylko „jako krzyk”, a nie jako dogmat czy też wierzenie. To stanowczo za mało⁴⁷.

2.2. KOMPONENTA STOICKA OBECNA W IDEI BOGA

Merleau-Ponty w chrześcijańskiej koncepcji Boga mylnie dopatruje się jakiejś reminiscencji poglądów stoickich. „Czyńć dobro” jest — według niego — wyrażeniem pozbawionym większego sensu, ponieważ dobro rezyduje jedynie w du-

⁴¹ Zob. M. Léveque, *Wierzę w życie wieczne*, Olsztyn 1981, 70.

⁴² Zob. K. Pomian, dz. cyt., 416—417.

⁴³ MH, w: SNS, 169 i Til 2, 164.

⁴⁴ PP, 428.

⁴⁵ Zob. Til 2, 165.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ MH, w: SNS, 169.

chu, czyli ostatecznie w Bogu, który jest odwieczny. Zawsze jest obecna w idei Boga jakaś komponenta stoicka: jeśli Bóg istnieje, to doskonałość już została zrealizowana w tym świecie, czyli człowiek, dosłownie, nie ma już nic do zrobienia. „Moje królestwo nie jest z tego świata”. Czyny — zgodnie z zasadą: „wiara bez uczynków jest martwa” — są nadto rezultatem inspiracji religijnej. One jednak nie zwiększają sumy Dobra, jak jednostka dodana do nieskończoności też jej nie powiększa. Kto nie ma pełnej cnoty, nie posiada jej wcale. Nie pozostaje nam więc nic innego, jak tylko beczynnienie i w spokoju odpoczywać w Bogu. Los nasz we wszystkich przypadkach jest obojętny i dlatego winniśmy go brać takim, jakim się nam daje, niezależnie od tego czy to będzie los szczęśliwy czy też nieszczęśliwy. Jak dziecko wzrasta posłuszne woli rodziców, tak człowiek żyje dając posłuch woli Boga. Hegel nazywa to królestwem Ojca⁴⁸.

Wydaje się również, iż Merleau-Ponty ukazuje zarazem wprost nieograniczone perspektywy ludzkiego działania. Stwierdza bowiem, że świat jest horyzontem, środowiskiem, atmosferą czy polem wszystkich naszych doświadczeń. Taki świat nie może być nigdy absolutem, gdyż *ex definitione* jest rzeczywistością permanentnie niewykończoną. Świat, który — według Malebranche'a — jest „dziełem niezakończonym”, domaga się ingerencji ze strony człowieka, by zmierzać ku jemu wykończeniu. Niestety, specyficzna *creatio continua* obowiązująca w tym zakresie sprawia, iż konstytucja naszego świata — według Husserla — nie jest w całości zakończona⁴⁹. Owo dokonczenie nie jest możliwe z powodu samej natury perspektyw, które poprzez swoje horyzonty odsyłają nieskończenie do innych perspektyw⁵⁰. Nie ma jednak sprzeczności pomiędzy realnością świata a jego niezakończeniem, ponieważ nie ma wyboru między niezakończeniem świata a jego istnieniem. Zaakceptowane istnienie świata implikuje jego niedokończoność i odwrotnie⁵¹. Żadne z naszych doświadczeń nie wyczerpuje go, skoro jego „horyzonty są zawsze otwarte, a z drugiej strony, żadna wiedza, nawet naukowa, nie daje nam formuły niezmiennej *facies totius universi*”⁵². I chociaż światu przysługuje wymiar pewnej autonomii, zadaniem człowie-

⁴⁸ FBF, w: SNS, 309—310.

⁴⁹ PP, 465 oraz Sys 5, 216.

⁵⁰ PP, 381 oraz Sys 6, 105.

⁵¹ Sys 6, 105.

⁵² PP, 381 i Sys 6, 104.

ka żyjącego jest wejść w ten świat, by go zamieszkać, udoskonalić i dokończyć niejako⁵⁸. Paradoksalny charakter powołania filozoficznego polega, między innymi, na tym, by w pracy nie ustawać, ale rozpoczęte dzieło kontynuując, stale rozpoczynać na nowo. Dokończenie to jednak okazuje się nie do zrealizowania, gdyż rzeczy i świat, prezentujące się nam zawsze jako otwarte, odsyłają nas w każdym przypadku poza swoje określone objawy i zawsze nam obiecują, że ujrzymy coś innego⁵⁴. W tej perspektywie rzeczy i świat, jako nigdy niezakończone, przedstawiają się nam jako tajemnicze⁵⁵.

2.3. ZAKWESTIONOWANIE BYTU KONIECZNEGO

Okazją dla podważenia sensowności Bytu koniecznego stało się stwierdzenie, iż nic nie jest absolutnie konieczne (1) oraz usiłowanie zawężenia konieczności jedynie do porządku logicznego (2). Przykrą konsekwencją akceptacji idei Boga jako cesarza świata ma być rzekomo koncepcja Bytu koniecznego (3).

2.3.1. Nic nie jest absolutnie konieczne

Teodycea Leibnizowska — sądzi Merleau-Ponty — streszcza wysiłki teologii chrześcijańskiej dla znalezienia związku pomiędzy koncepcją Bytu koniecznego zawsze tylko możliwego, a nieuzasadnionym wynurzeniem się Bytu surowego, pierwotnego. Między nimi dochodzi ostatecznie do kontaktu poprzez kompromis, i, w tej mierze, bóg ukryty (*dieu caché*) zostaje poświęcony na rzecz *Entis realissimi*⁵⁶. W ontologii Merleau-Ponty'owskiej natomiast nie ma miejsca dla Boga jako Bytu najrealniejszego i będącego pewnego rodzaju nad-jestestwem (*une sorte de sur-étant*), ale jest stosowne miejsce dla „boga ukrytego”. Ten ostatni zaś nie pozostaje w stosunku obojętności do „nieuzasadnionego zaistnienia Bytu pierwotnego”⁵⁷.

Autor nasz kwestionuje koncepcję Boga jako Bytu koniecznego. Wyrażenie „Byt konieczny” jest bezsensowne, gdyż „nic nie jest — jego zdaniem — absolutnie przypadkowe i abso-

⁵⁸ Por. F. Vandenbussche, *Les approches du problème de Dieu dans la philosophie de M. Merleau-Ponty*, w: *De Deo in philosophia s. Thomae et in hodierna philosophia* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis), vol. II, Romae 1966, 340—341.

⁵⁴ PP, 384.

⁵⁵ Sys 6, 107.

⁵⁶ VI, 264.

⁵⁷ Zob. G. B. Madison, dz. cyt., 211.

lutnie konieczne”⁵⁸. Byt konieczny ma charakter jedynie bytu możliwego, a nie bytu realnego. Pomiedzy możliwością jakiegoś bytu a jego rzeczywistym zaistnieniem zachodzi ogromna przepaść. Dziedzina bytów możliwych odcina się zdecydowanie od zakresu bytów realnych.

Orientacje teistyczne w filozofii, dowodzące istnienie Boga za pomocą — zawsze zakładanego — pojęcia Bytu koniecznego, powołują się na przygodność bytu, ale tylko w tym celu, aby wyprowadzić na tej drodze pojęcie Bytu koniecznego. Czyniąc tak, usuwa się zarazem samą przygodność poszczególnych bytów⁵⁹. A przecież przygodność wszystkiego, co istnieje nie jest błahą prawdą, dla której należałoby znaleźć marginesową lokatę w systemie, przeciwnie — taka przygodność ontyczna stanowi *conditio sine qua non* określonej wizji metafizycznej świata⁶⁰.

2.3.2. Konieczność logiczna i realna

Zgadając się z Kantem co do tego, iż bezwzględna konieczność zdań lub sądów w logice nie jest absolutną koniecznością rzeczy — Merleau-Ponty kwestionuje koncepcję Boga jako Bytu koniecznego. Błąd teodycei Leibnizowskiej polega na utożsamieniu konieczności logicznej czy też konieczności istotowej, która jest prawomocna w zakresie świata matematycznego z koniecznością o charakterze rzeczowym. Zdaniem francuskiego filozofa zaakceptowana konieczność jest właściwością jedynie zdań czy sądów, ale nigdy nie przynależy rzeczywistości. Żaden z bytów realnie istniejących nie jest absolutnie konieczny.

2.3.3. Idea Boga — cesarza świata

Utożsamianie Boga z cesarzem świata powoduje określone konsekwencje. Czy jedną z tych konsekwencji nie jest przypadkowo idea Boga jako Bytu koniecznego? i czy bez niego Bóg chrześcijan nie przestałby być Stwórcą świata?⁶¹ Bóg, jako cesarz świata, nad-człowiek, jest konstruktem ludzkich projekcji myślowych. Taki „bóg” nie istnieje w rzeczywistości. Wydaje się rzeczą możliwą, iż Merleau-Ponty zamierzał powiedzieć coś więcej i przyjąć *implicite*, że nie tylko cesarz świata winien być odrzucony, ale że Bóg w ogóle nie istnieje

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Autour du Marxisme*, w: SNS, 212.

⁵⁹ Zob. G.B. Madison, dz. cyt., 239.

⁶⁰ MH, w: SNS, 168.

⁶¹ EP, 56.

je⁸². W każdym bądź razie absurdalny cesarz świata, będący jedynie gwarantem porządku naturalnego, uświęcający zarówno wszelkie dobro jak i zło w świecie, usprawiedliwiający niegodziwość, lzy dzieci, agonię niewinnych, pozbawiający człowieka wolności i poświęcający go wreszcie na rzecz kosmosu — musi odejść. Takiego „boga” nie należy akceptować — stwierdza słusznie myśliciel francuski⁸³. Ale przecież chrześcijański Bóg osobowy, ten który zbawia świat i wysłuchuje prośby ludzkie jest totalną negacją koncepcji cesarza świata⁸⁴. Widzimy z tego aż nadto, jak religijna wiara człowieka nie może być karykaturalnym i spaczonym spojrzeniem na osobowego Boga i Jego stosunek do ludzi i świata.

W podsumowaniu powyższych rozważań należałoby poczynić pewne spostrzeżenia: 1^o Różne próby dowodzenia Boga, nieraz względem siebie sprzeczne, pozwalają stwierdzić, iż Jego istnienie nie jest dla nas oczywiste. Zdanie „Bóg istnieje” nie jest prawdą oczywistą, gdyż oczywistym jest to, co możemy orzec i empirycznie doświadczyć. *Quinque viae* Akwinaty — to nie dowody (*rationes*) ani matematyczne, ani naukowo-fizyczne, ani też dowody w sensie logicznym. Są to różne drogi dojścia do Boga, mające swoją logiczną strukturę⁸⁵. Nasze dyskursywne poznanie Boga jest pośrednie: *per ea, quae facta sunt*; 2^o Byt konieczny nie jest wymysłem niektórych filozofów zorientowanych teistycznie. Jego genezy należy szukać na drodze analizy bytu przygodnego, który, nie mając w sobie racji istnienia, istnieje. Dlaczego w ogóle coś jest, jeśli nie istnieje koniecznie? Dlaczego ostatecznie istnieją byty, które nie muszą istnieć? Swój byt zawdzięczają nie nicości, bo ona niczego nie uzasadnia, ale właśnie Bytowi koniecznemu, który — będąc *ipsum esse subsistens* — istniejąc z siebie, stanowi zarazem rację istnienia wszystkich innych bytów. Takim jedynym Bytem koniecznym jest Bóg. W Nim istota utożsamia się z istnieniem, czyli z istoty swej istnieje koniecznie. Jest to Byt nie tylko możliwy — jak chce Merleau-Ponty — ale realny, byt osobowy, rozumny i wolny. Byt konieczny stanowi zasadniczy nerw rozumowego argumentowania na rzecz istnienia Boga. Przygodność bytów znajduje w Nim swe dostateczne uzasadnienie;

3^o Do opisu relacji „człowiek — Bóg” Merleau-Ponty stosuje

⁸² Zob. F. Vandenbussche, dz. cyt., 343.

⁸³ EP, 55.

⁸⁴ EP, 56.

⁸⁵ Por. S. Swieżawski, dz. cyt., 57.

ten sam schemat co do relacji „człowiek — świat”. Postępując w ten sposób, zapoznaje właściwy charakter relacji międzyosobowej i religijnej. Relację „człowiek — Bóg” czy też „człowiek — bliźni” należałoby szerzej rozwinąć przez odwołanie się do ducha absolutnego⁶⁶. Należy również zauważyć, iż zagadnienie Boga omawia zawsze w kontekście ze światem. Może to pośrednio dowodzić znajomości tylko jednego wymiaru ludzkiej subiektywności, wymiaru projektu świata, którym my jesteśmy⁶⁷. Wszystko zaś inne sprowadza do niego; 4^o Terminami ściśle filozoficznymi bliskooznaczającymi z nazwą Bóg są: Byt konieczny, *Esse subsistens*, Absolut, Akt czysty, Pierwsza przyczyna itp. Dla Merleau-Ponty'ego „Bóg” jest nierozdzielny z „Bytem”⁶⁸.

2.4. TRANSCENDENCJA W IMMANENCJI

W myśli filozoficznej Merleau-Ponty'ego dotyczącej Boga dokonuje się zasadnicza ewolucja poglądów. Około 1947 r. zdecydowanie oddala koncepcję Boga jako transcendencji w immanencji (1), by poprzez dostrzeżenie w człowieku wybranego nosiciela transcendencji (2) i otwarcia się go na Transcendencję (3) w okresie poprzedzającym jego śmierć w 1961 r. stwierdzić aktualność dynamicznego ukierunkowania się człowieka ku Bogu (4).

2.4.1. Odrzucenie idei Boga jako transcendencji w immanencji

W eseju *La metaphysique dans l'home* (1947) krytycznie ocenia Leibnizowską teodyceę. Od czasu swego twórcy nie postąpiła nawet o krok do przodu. W egzystencji świata dopatrywała się — być może — faktu niezwykłego, który od samego początku wprowadzał stwórcze powstanie bytu. Jako taka odrzucała przeto aspekt widzenia „Boga bez świata”. Bóg został ukazany nie jako Stwórca tego świata, lecz raczej jako idea w sensie Kantowskim i ścisłym tego słowa. Został ukazany jako kres odniesienia ludzkiej refleksji, która, rozważając ten świat taki jaki on jest, włącza w tę ideę to, co chciałaby, aby w niej się mieściło⁶⁹. Zdaniem Merleau-Pon-

⁶⁶ Zob. F. Vandenbussche, dz. cyt., 342.

⁶⁷ PP, 463.

⁶⁸ Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga a typy racjonalnego poznania*, *Studia philosophiae christianae* 1 (1981) 149 oraz G.B. Madison, dz. cyt., 247.

⁶⁹ MH, w: SNS. 169.

ty'ego Boga, który jest nie tylko ze światem i nie tylko „dla nas”, ale „dla siebie”, metafizyka może poszukiwać jedynie na zapleczu świadomości, w zakresie naszych idei, jako anonimowej siły, która podtrzymuje każdą naszą myśl i każde nasze doświadczenie. Każde określenie, które chciano by przyporządkować tej „anonimowej sile” staje się natychmiast sprzeczne, nie sprzecznością płodną, pojawiającą się w ludzkiej świadomości, ale sprzecznością inercyjną, która powstaje w wyniku pojęć niespójnych. Człowiek jako podmiot myślący i wcielony, skończony i zdolny pojąć prawdę — ma prawo rozważyć najpoważniejsze sprzeczności swego życia, jako że ich doświadcza. Chodzi tutaj przede wszystkim o antynomie ducha i ciała oraz wielkości i nędzy człowieka. „Ja — pisze Merleau-Ponty — nie mogę wprowadzić poza sobą, jak to uczynił Husserl (choć tylko hipotetycznie), transcendencji w immanencji, gdyż ja nie jestem Bogiem i nie mam możliwości zweryfikować w niepodważalnym doświadczeniu koegzystencji tych dwóch atrybutów”⁷⁰. Na tym więc etapie francuski myśliciel zdecydowanie odrzuca ideę transcendencji w immanencji dopatrując się w niej sprzeczności. Odrzuca ją jako bezpodstawną i nieweryfikowalną hipotezę.

Zarzucając katolicyzmowi, iż — nie bacząc na sprzeczność zawartą w formule religijnej — wierzy zarazem w Boga wewnętrznego i zewnętrznego⁷¹, tym samym podważa sensowność chrześcijańskiej koncepcji Boga jako syntezy transcendencji i immanencji. Źródłem zarzutu jest wysunięcie przez Merleau-Ponty'ego błędnej alternatywy: Absolut jest poza światem lub przebywa wewnątrz człowieka. Jeśli jest poza światem, nie potrafimy stwierdzić Jego istnienia, a jeśli jest wewnątrz człowieka, co szczególnie akcentuje święty Augustyn, wtedy utożsamia się z nim⁷². Bóg wewnętrzny, w którym mógłbyśmy miłować bliźniego jako samego siebie jest iluzją. Moja bowiem subiektywność nie jest Bogiem i nie jest podmiotem nieskończonym. Moja miłość ku Bogu nie emanuje ze mnie jako podmiotu skończonego i ja nie mogę miłować drugiego człowieka w Bogu albo Boga w bliźnim bez popadnięcia w sprzeczność⁷³.

W odpowiedzi na powyższy wywód można by stwierdzić, iż

⁷⁰ Tamże i G.B. Madison, dz. cyt., 237.

⁷¹ FBF, w: SNS, 308.

⁷² Zob. S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1970, 92.

⁷³ PP, 412 i Til 2, 164.

opozycja „wewnętrzny — zewnętrzny”, ujmowana komplementarnie, przynależy jedynie bytom materialno-przestrzennym. Nie można jej przeto przenosić poprawnie na byt czyśto duchowy⁷⁴.

2.4.2. Człowiek — wybranym nosicielem transcendencji

Polemiki — sądzi Merleau-Ponty — przeciw „transcendencji poziomej” dziejów w imię „transcendencji pionowej” Boga są wyrazem nieporozumienia i świadczą o niezrozumieniu zarówno Hegla jak i chrześcijaństwa. To ostatnie w dużej mierze polega na uznaniu tajemnicy stosunków człowieka i Boga⁷⁵. Chodzi tutaj o kłopotliwe pojęcie „Boga po naszej stronie” (*en deça de nous*), czyli Boga, który przybrał ciało ludzkie⁷⁶. Bóg nie żąda od nas pionowego stosunku podporządkowania, On „nie jest po prostu zasadą, której my bylibyśmy konsekwencjami, wołą — dla której bylibyśmy narzędziami, czy też samym modelem, dla którego wartości ludzkie byłyby jedynie odzwierciedleniem, ten Bóg bez nas byłby bezsilny, i Chrystus to potwierdza, że nie byłby doskonałym Bogiem bez zaślubin z kondycją ludzką”⁷⁷. P. Claudel posuwa się tak daleko, że wedle niego, Bóg nie jest ponad nami, lecz poniżej nas. Znaczy to, iż nie odnajdujemy Boga jako ponadmysłowego wzoru, któremu trzeba się podporządkować, ale jako nasze drugie ja, zamieszkujące i nadające tożsamość naszemu mrocznemu istnieniu. Transcendencja już nie przytłacza człowieka, ale człowiek staje się jej uprzywilejowanym nosicielem⁷⁸. Koncepcja „Boga poniżej nas” pozwala stwierdzić, że „transcendencja nie wykracza ponad człowieka, ale on staje się jej wybranym nosicielem”⁷⁹. On jest uprzywilejowanym nosicielem Transcendencji (Bytu); w nim urzeczywistnia się Logos, który w ogóle nie jest jego własnością — czytamy w *Le Visible et l'Invisible*⁸⁰.

W myśli filozoficznej z ostatnich lat życia Merleau-Ponty'ego „Bóg” trudny jest do rozdzielenia z „Bytem”. Kiedy mówi o Bogu albo o Byciu powraca ostatecznie do tego samego, gdyż kwestia postawiona na początku dotyczy subiektywności i tego, co ją transcenduje.

⁷⁴ PP, 466—467.

⁷⁵ PM, 118 — PS, 217—218.

⁷⁶ Zob. G.B. Madison, dz. cyt., 247.

⁷⁷ S, 88 i PM, 118 — PS, 218.

⁷⁸ PM, 118 — PS, 218.

⁷⁹ S, 88.

⁸⁰ VI, 328 i G.B. Madison, dz. cyt., 259.

W dziele *Eloge de la philosophie*⁸¹ francuski myśliciel mówi, że życie ludzkie odniesione do Boga jako mocy transcendentnej byłoby pozbawione realnej wartości, ale odniesione do Boga, który jest „po naszej stronie” zgadzałyby się z historią perspektywą, będącą doświadczeniem poszukującym swego dopełnienia. Jeżeli Byt jest poniżej człowieka i jedynie w nim się wypowiada, przeto historia ludzka posiada znaczenie ontologiczne. A skoro tak, to prawda czy sens Bytu jest zawsze do zrealizowania i konstytuuje zadanie względnie samo powołanie człowieka⁸².

W wykładzie inauguracyjnym w Collège de France Merleau-Ponty mówił obszernie o Bogu w filozofii Bergsonowskiej. Istnieje w niej — stwierdzał — a być może we wszelkiej teologii od czasów chrześcijaństwa, pewnego rodzaju zakamarek (*bougé*), który sprawia, że nigdy nie wiadomo, czy jest to Bóg podtrzymujący w egzystencji ludzi, czy też odwrotnie, gdyż dla poznania Jego istnienia, należałoby przejść przez nasze istnienie, i nie ma od tego odwrotu⁸³.

W krótkiej ocenie merytorycznej zaprezentowanych rozważań należy skonstatować, iż, choć nasz filozof nie unika myśli o Bogu, „transcendencja wertykalna” zostaje u niego faktycznie zdegradowana, w wyniku czego Bóg en idee zostaje usunięty⁸⁴. Bóg obecny immanentnie w świecie i człowieku, podtrzymujący nieustannie ich istnienie (*conservatio mundi*), jest zarazem wobec nich transcendentny, tzn. jest ponad nimi, jest szczególnie powyżej, a nie poniżej człowieka. Człowiek jednak jest *capax Dei transcendentis*.

2.4.3. Otwarcie się człowieka na Transcendencję

Człowiek, który nie jest dla siebie celem i nigdy sobie nie wystarcza⁸⁵, będąc wybranym nosicielem transcendencji, jest u podstaw swego bytu otwarty na tę transcendencję. Nie może przeto być ona mu obca, nieznaczna, lecz powinna dać znać o sobie w jego doświadczeniu i winna stanowić jego (doświadczenia) integralny składnik. Nie ma potrzeby odwołania się do „porządku serca”, wiary, ponieważ „porządek rozumu”

⁸¹ EP, 44—45.

⁸² Zob. G.B. Madison, dz. cyt., 248.

⁸³ EP, 44.

⁸⁴ Til 2, 164.

⁸⁵ Zob. K. Jaspers, *Przyszłość człowieka*, w: G. Picon, *Panorama myśli współczesnej*, Paris 1960, 660.

zdolny jest ująć transcendencję⁸⁶. Czy jednak chodzi tutaj o transcendencję wertykalną, pionową Boga, czy raczej tylko o horyzontalną, poziomą przyszłości ludzkiej (dialektyki dziejowej)? Czy między tymi dwoma odmianami transcendencji zachodzi rzeczywiście sprzeczność? czy też jest możliwa między nimi jakaś mediacja? Odpowiedź jakąś na te pytania znajdujemy w twórczości z ostatnich lat życia francuskiego myśliciela⁸⁷. Na rok przed swą śmiercią nie sądzi już, by między „widzialnym” a „niewidzialnym” zachodziła sprzeczność. Między nimi urzeczywistnia się stosunek określony przez Merleau-Ponty’ego jako splot czy węzeł (*chiasma*). Niewidzialne jest wypukłością czy głębią widzialnego, jest to punkt lub stopień zerowy widzialnego, początek jakiegoś wymiaru⁸⁸. Niewidzialne jest to, co nie jest aktualnie widzialne, ale co mogłoby być widzialne⁸⁹. „Niewidzialne [...] jest czystą transcendencją, bez maski ontycznej”⁹⁰.

Wyeliminowanie sprzeczności pomiędzy treścią widzialną rzeczy i jej treścią niewidzialną prowadzi Merleau-Ponty’ego do zmiany swego poglądu na stosunek transcendencji do immanencji. Jest czymś bardzo prawdopodobnym, iż w ostatnich latach swego życia nie stwierdza już rzekomo zachodzącej sprzeczności między tymi dwoma atrybutami. Czynniki transcendentny staje się również częścią składową ludzkiego doświadczenia. A to nie jest już bez znaczenia, ponieważ ontologia Merleau-Ponty’owska nie uznaje innego przewodnika w filozofii jak tylko samo nasze doświadczenie. Ona chce wyjaśnić doświadczenie przez doświadczenie oraz sprowadzić doświadczenie do czystej ekspresji jego własnego sensu. Jeśli zaś odkryje w ramach doświadczenia oznakę pewnej transcendencji, to dzieje się tak dlatego, ponieważ doświadczenie ujmuje samo siebie jako *chiffre de la transcendance*. Należałoby — stwierdza Merleau-Ponty — aby filozofia konkretna, wiążąc się ściśle z doświadczeniem, nie ograniczała się tylko do tego, co empiryczne, ale rekonstruowała w każdym doświadczeniu *le chiffre ontologique*, którym ono jest wewnętrznie oznaczone⁹¹.

⁸⁶ Zob. G.B. Madison, dz. cyt., 240.

⁸⁷ Zob. Good Paul, *Du corps à la chair. Merleau-Ponty's Weg von Phänomenologie zur Metaphysik*, Augsburg 1970, 243.

⁸⁸ S, 30.

⁸⁹ VI, 269 i 281.

⁹⁰ PP, 464—467.

⁹¹ Zob. G.B. Madison, dz. cyt., 210.

2.4.4. Dynamiczne ukierunkowanie się człowieka ku Bogu transcendentnemu

W jednym z tekstów bardziej znaczących i wyjątkowo enigmatycznych Merleau-Ponty pisze: „Zapytujemy właśnie nasze doświadczenie celem dowiedzenia się, jak ono nas otwiera na to, co nie jest nami. Nie jest wykluczone nawet przez to, że znaleźlibyśmy w nim poruszenie (*un mouvement*) ku temu, co nie mogłoby w żadnym przypadku być w nas obecne w oryginale, a czego nieodwracalna absencja może być zaliczona do sumy naszych pierwotnych doświadczeń”⁹².

Wydaje się, iż powyższy tekst nie wyklucza zdolności naszego otwarcia się i dynamicznego ukierunkowania ku transcendentnemu Bogu. Czy jest to dopiero pytanie Merleau-Ponty'ego, czy już jego pozytywne stwierdzenie — oto pytanie⁹³.

Czyż można uznać, przytaczając ten enigmatyczny fragment, jako dowód lub przynajmniej jako wskazanie, że myśliciel francuski w ostatnim czasie swego życia podjął filozoficzne badanie kwestii Boga? To jest zawsze możliwe, ale nie całkowicie pewne. Ostatnie jego dzieło, dzieło niedokończone, nie daje w tym względzie żadnej wskazówki, która by nam pozwoliła to stwierdzić. Jeśli nawet pozna się dokładniej pewne szczegóły z osobistego życia naszego autora, nie pomoże nam to w rozwiązaniu samej kwestii, gdyż ona nie dotyczy osoby francuskiego myśliciela, ale jego poglądów filozoficznych. A pewnym jest tutaj tylko to, że w sprawie Boga filozof zachowuje milczenie. Można jednak co najwyżej skonstatować, że ontologia Merleau-Ponty'owska, rozpoznając transcendencję w immanencji, nie wyklucza już istnienia Boga, który nie sprowadza się do tego świata, czyli istniejącego poza światem, transcendentnego⁹⁴. W ten sposób fragment z dzieła *Le Visible et l'Invisible* oddala *implicite* treść, którą znajdujemy w eseju *Le Methaphysique dans l'Homme*. Stosownie do tego metafizyka może poszukiwać Boga transcendentnego nie tylko na zapleczu świadomości, nie tylko w zakresie naszych

⁹² „Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. Il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irréversible compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires” — VI, 211.

⁹³ Zob. F. Vandenbussche, dz. cyt., 344 i S. Kowalczyk, dz. cyt., 90.

⁹⁴ VI, 211 i G.B. Madison, dz. cyt., 210.

idei, ale także w doświadczeniu pośrednim; mogą zweryfikować w doświadczeniu wiarogodnym koegzystencję atrybutów transcendencji i immanencji, choć nie jest to łatwa prawda dla rozeznania rozumem. Ten, kto gotów zaakceptować ideę transcendencji w immanencji, nie wyklucza przez to samo istnienia Boga prawdziwie transcendentnego, którego poznajemy intelektem pośrednio *per ea, quae facta sunt*. Te ostatnie zaś mogą wystąpić w oryginale w naszym doświadczeniu.

W świetle frazy z niedokończonego dzieła *Le Visible et l'Invisible* Byt — dla Merleau-Ponty'ego — nie jest niczym innym jak tylko transcendencją w immanencji. Świadomość może jedynie rozważać Byt jako to, co się przeciwstawia świadomości i zakryte jest wobec niej, czyli jako to, co jest zakryte i transcendentne. To nowe wyświeślenie, ujęcie sprawy dokonuje się w obrębie myśli powstałej przed trzynastu laty, która obecnie jest już myślą zmienioną i świadomą swych ograniczeń, myślą, która chce te ograniczenia rozważyć jako następstwo fenomenologii zbyt zapatrzonej w siebie samą, zbyt pozytywnej i usiłującej się samodzielnie uzasadnić, czyli fenomenologii postulującej twierdzenie, że poza polem fenomenologicznym nie ma niczego do poznania. Taka filozofia Bytu, która ma się urzeczywistnić w formie filozofii negatywnej upodobnia się przeto — ze względu na metodę — do negatywnej teologii⁹⁵. Znane są szkice i notatki do ostatniego dzieła Merleau-Ponty'ego, w których mówi o konieczności powrotu do ontologii, do *ontologie de l'Être brut*. Następnie precyzuje swój metodyczny punkt wyjścia: „On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode „indirecte” (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être”⁹⁶. Analogicznie do teologii negatywnej francuski myśliciel wysuwa postulat „negatywnej filozofii”. To, że fenomenologia przestaje być filozofią pozytywną, deskrypcją tego, co się ujawnia wobec świadomości, aby stać się filozofią negatywną, czyli rozważaniem o tym, co jest zawsze zakryte — znaczy, że ona stała się ontologią⁹⁷. „Negatywność” filozofii nie oznacza jednak jej „przedmiotu”, lecz jej „metodologię”. Merleau-Ponty'owska ontologia jest „filozofią negatywną” jedynie w tym sensie, że dla niej najwyższym kryterium oczywistości nie jest — jak to chce Husserl — to, że przedmiot wiedzy filozoficznej jest dany osobiście (*en personne, en chair et en os*); ona jest negatywna, gdyż nie utożsamia się z pozytywizmem fenomenologicznym,

⁹⁵ VI, 211 i G.B. Madison, dz. cyt., 209.

który dopełnia się w intuicji ejdetycznej czy obserwacji. Ponieważ Byt jest właściwie czynnikiem niewidzialnym tego, co widzialne i nie może być widzialny, ale powinien być interpretowany czy rozszyfrowany — jest więc on obecny i ujmowalny jedynie w swej nieobecności⁹⁸.

Potwierdzenia słuszności Merleau-Ponty'owskiej nowej interpretacji idei „transcendencji w immanencji”, dopuszczającej pośrednio doświadczalną weryfikację koegzystencji tych atrybutów, dostarczyć może analogiczno-transcendentalne poznanie Boga. Wbrew Kantowi i pozytywistom pozwala ono stwierdzić, iż Bóg jest wobec świata transcendentny i zarazem immanentny⁹⁹. Trzeba, aby Bóg — pisze Aquinata w *Sumie teologicznej* — był obecny we wszystkich rzeczach, i to dogłębnie. Bóg przenika wszystko. Ale ponieważ Bóg jest w rzeczach przyczyną ich istnienia, a nie istnieniem istotowym, dlatego nie ma tutaj panteizmu. W zakresie wiedzy religijnej znana jest teza, że chociaż Bóg jest ponad wszystko, co stworzone, to jednak „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”¹⁰⁰. Prawda ta w języku filozoficznym nazywa się immanencją Boga i oznacza, że On tkwi we wszystkich rzeczach w całości i każdej cząsteczce tej całości. Dopełnieniem immanencji Boga jest nierozdzielnie z nią występująca Jego absolutna transcendencja. I, chociaż trudno tę prawdę pojąć rozumem, to jednak filozofia na nią wskazuje, ale nie wyjaśnia. Bóg, który najgłębiej tkwi w rzeczach, przekracza zarazem cały świat i każdą w nim rzecz. Immanencja (tkwienie w) i transcendencja (wykraczanie poza i ponad) w jednakowym stopniu charakteryzują poprawnie stosunek Boga do świata, Jego w nim obecność i zarazem absolutną transcendencję¹⁰¹.

Przeciwko Sartre'owi należałoby stwierdzić, iż filozofia omawianego autora nie może być oceniana jako zwyczajny humanizm. Zdaniem Merleau-Ponty'ego człowiek nie jest prawdą ostateczną, a więc w żadnym przypadku nie może pretendować do tego, by jego filozofia przybrała formę ateistyczną. Autentyczny filozof może mieć własne zdanie o Bogu, ale nie może posiadać zdania ostatecznego. Również i ta nowa ontologia nie jest jakąś filozofią teistyczną. W nocie swej pracy,

⁹⁸ VI, 233 i zob. Good Paul, Dz. cyt., 242.

⁹⁷ Zob. G.B. Madison, dz. cyt., 208—209.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Zob. S. Kamiński, dz. cyt., 150.

¹⁰⁰ Dz. Ap. 17, 28.

¹⁰¹ S. Swieżawski, dz. cyt., 82.

Merleau-Ponty napisał zaledwie kilka tygodni przed swą śmiercią, że powinien rozważyć swoją nową ontologię „bez żadnego kompromisu wobec humanizmu, naturalizmu i teologii”¹⁰². Taka ontologia nie jest więc ani humanizmem (ze względu na człowieka), ani naturalizmem (ze względu na naturę), ani też teologizmem (ze względu na Boga). Jest natomiast filozofią doświadczenia, filozofią której jedynym przewodnikiem jest nasze doświadczenie, i która gotowa jest przyjąć to wszystko, co się uobecnia w tym doświadczeniu, nawet jeśli by to było „poruszenie ku temu, co nie mogłoby w żadnym przypadku być w nas obecne w oryginale, a czego nieodwracalna absencja może być włączona do liczby naszych pierwotnych doświadczeń”¹⁰³.

Merleau-Ponty, nie wykluczając istnienia Bytu transcendentnego, nie zakłada zarazem istnienia Boga. Jego filozofia jest filozofią otwartą, jest „zapytaniem”, które stara się jedynie wyjaśnić nasze doświadczenie. Jeśli zapytanie dotyczy Boga, to z pewnością „boga ukrytego”, tego, którego osiągnąć może jedynie „filozofia negatywna”, czyli „ontologia pośrednia”¹⁰⁴.

3. ODRZUCENIE TEODYCEI

Nawiązując do Kantowskiej krytyki teodycei (1), Merleau-Ponty zarzuca katolicyzmowi niechęć do dowodów o charakterze dyskursywnym (2).

3.1. PODTRZYMANIE KRYTYKI KANTOWSKIEJ

G. W. Leibniz przedstawił wyraźnie pierwsze podstawowe zarysy wszelkich dowodów spekulatywnego rozumu stosowanych w dowodzeniu istnienia Boga, jako Istoty Najwyższej. Dowodów takich zawsze poszukiwano i będzie się ich poszukiwać bez względu na to, jaką przybrałyby w przyszłości formę zewnętrznego wykładu¹⁰⁵. Leibnizowską teodyceę zaatakował w sposób zasadniczy I. Kant, który dowodził — podobnie jak przedtem W. Ockham — iż twierdzenia teologii naturalnej nie są sprawą wiedzy, ale wiary. On też zdolności poznawcze rozumu ludzkiego ograniczył do wyjaśniania świa-

¹⁰² VI, 328.

¹⁰³ VI, 211.

¹⁰⁴ Zob. G.B. Madison, dz. cyt., 239.

¹⁰⁵ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, 346.

ta i wskazał na nieuprawnione stosowanie go w dowodach teodycealnych. W *Krytyce czystego rozumu* filozof z Królewca konstatuje, że poznanie dąży do naoczności swego przedmiotu, i dodaje, że „dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany”¹⁰⁶. „To bowiem, co możemy w zupełności udowodnić, znaczy dla nas pod względem pewności tyle, co to, o czym naocznie się upewniamy”¹⁰⁷.

Wszelka idea skonstruowana *a priori*, nie dana w doświadczeniu, wymyka się rozumowemu uzasadnieniu. Gdy chodzi przeto o istnienie Boga, rozum nie może ani Go afirmować, ani też negować. Jest zasadniczo niepowołany do rozstrzygającego wypowiedziania się w tej sprawie.

Argumentowanie na rzecz istnienia Boga za pomocą rozumowych dowodów typu *a posteriori* i typu *a priori* nie ma — zdaniem naszego autora — większego znaczenia. Może właśnie dlatego powstrzymał się od konstruowania takich dowodów. Nie potrafią one prawomocnie rozstrzygnąć sprawy ani w sensie teistycznym, ani ateistycznym. W ten sposób zbliżyliśmy się do znanego stanowiska Kanta, który ogłosił nieprawomocność spekulatywnego rozumu w dowodzeniu istnienia Boga. Nie można Go udowodnić, ani odeprzeć¹⁰⁸. Tam jednak, gdzie ustaje rozum spekulatywny, przychodzi z pomocą rozum praktyczny (wola). Istnienie Boga staje się postulatem woli opartym na zamiarze praktycznym: „chcę, żeby istniał Bóg, [...] obstaję przy tym i nie pozwolę wydrzeć sobie tej wiary”¹⁰⁹. Widać z tego aż nadto, jak myśliciel z Królewca prawdę o istnieniu Boga umieścił nie w sferze wiedzy dyskursywnej, ale wiary.

Podobnie zagadnienie Boga rozwiązuje Merleau-Ponty, gdy stwierdza, że o Bogu ukrytym i niedostępnym dla myśli spekulatywnej oraz afirmowanym jedynie na podstawie wiary — nie będzie można nic orzec. Objawia się On tylko jako postulat życia ludzkiego bardziej niż najpewniejszy z bytów¹¹⁰.

¹⁰⁶ Tamże, t. I, s. 93—94 i zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, 269.

¹⁰⁷ Kpr, 235.

¹⁰⁸ Kpr, 228.

¹⁰⁹ Kpr, 229.

¹¹⁰ FBF, w: SNS, 313. Według I. Kanta istnieje uzasadnione prawo wnoszenia z potrzeby danego przedmiotu o obiektywnej jego realności wtedy, gdy ta potrzeba jest rozumowa — a nie subiektywno-życzeniowa i wypływa z obiektywnego motywu determinującego wolę — Kpr, 230.

3.2. DYSTANS KATOLICYZMU WOBEC ARGUMENTACJI DYSKURSYWNEJ

Do Kantowskiej krytyki teodycei dołączył Merleau-Ponty, dla którego wiara i światło naturalne rozumu są nie do pogodzenia¹¹¹. Zakwestionował racjonalną argumentację teodycealną filozofa z Hanoweru. Zarzucił mu, że „boga ukrytego” wziął za *Ens realissimum*. Czyż można tego Boga, o którym napisano w psalmie: „Tu est vere absconditus”, któremu w starożytności helleńskiej stawiano ołtarze z napisem „Nieznane-mu Bogu” nazywać *Ens realissimum*? Pytanie to staje się zarazem protestem przeciwko takiej praktyce.

Akceptując wartości naukowe Leibnizowskiej koncepcji „Bytu najrealniejszego” można by — przeciw Merleau-Ponty’emu — powołać się na to, że każdy sposób filozofowania zawiera nieuchronnie jakieś uprzedmiotowienie i uogólnienie, i że styl filozofowania myśliciela z Hanoweru nie jest wyjątkiem. Zresztą czysto subiektywna wiedza o Bogu prawdziwie ukrytym, nie wyrażona w terminach obiektywnych, nie może odznaczać się intersubiektywną kontrolowalnością oraz intersubiektywną komunikatywnością, a przecież w dyskursywnym dowodzeniu Boga nie można zaniechać takich kryteriów. Osobliwy przypadek subiektywnego doświadczenia mistycznego nie może wchodzić w grę.

Chociaż Merleau-Ponty zna oficjalne stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła co do możliwości pośredniego poznania Boga naturalnym światłem rozumu ludzkiego i rozważa *quinque viae* Tomasza z Akwinu, nie przeszkadza mu to bynajmniej, by wystąpić przeciw katolicyzmowi z zarzutem niechęci względem spekulatywnych argumentów za istnieniem Boga. „Le catholicisme n’aime pas les preuves réflexives de Dieu, il ne leur fait place qu’à contre-coeur”¹¹² — napisze w eseju *Foi et bonne foi*. To nie katolicyzm — należałoby odpowiedzieć — ale niektórzy spod szyldu myślicieli katolickich chcieli poznanie Boga oprzeć nie tylko na racjonalnych argumentach, ale również na pozaracjonalnych odczuciach, religijnych doświadczeniach, niekomunikatywnych potrzebach serca i woli¹¹³.

Uderzający jest fakt — pisze myśliciel francuski — że dzisiaj nie udowadnia się istnienia Boga, jak to czynił Akwinata na drodze *a posteriori* lub Anzelm czy René Descartes —

¹¹¹ Zob. PM, 136 — PS, 231—232 i MH, w: SNS, 168.

¹¹² FBF, w: SNS, 310.

¹¹³ Zob. S. Kamiński, dz. cyt., 146.

na drodze *a priori*. Zazwyczaj dowody pozostają domyślne i poprzestaje się na odparciu negacji istnienia Boga. Osiąga się to albo przez znalezienie w nowoczesnych filozofiach jakichś pęknięć, poprzez które można by wprowadzić ponownie pojęcie — zawsze zakładane — Bytu koniecznego, albo, przeciwnie, jeśli stanowczo te filozofie kwestionują koncepcję Bytu koniecznego, dyskwalifikując je krótko jako ateizm. Nawet tak spokojne i pogodne refleksje o. de Lubaca o humanizmie bezbożnym lub J. Maritaina o roli współczesnego ateizmu są tak zaprezentowane, jak gdyby cała filozofia, jeśli nie jest teologiczna, sprowadzała się do negacji Boga¹¹⁴.

Gdyby nawet rozum ludzki był prawomocny w argumentowaniu na rzecz istnienia Boga, to przecież same spekulatywne dowody nie mogą rozstrzygnąć tej sprawy. Jest rzeczą zrozumiałą, iż zagadnienia Boga nie stawia się wyłącznie na poziomie rozumowym. Jest to zagadnienie zarówno teoretyczne jak i praktyczne. Zbliżenie się do Boga zakłada zarazem dowód i wierzenie, dyskursywne rozumowanie oraz ufne zaangażowanie. „Bez dowodu — konstatuje E. Borne — wierzenie byłoby ślepe, a dowód bez wierzenia byłby pusty i daremny”¹¹⁵. Uwzględniwszy zatem rolę czynników o charakterze praktycznym, rolę czynnika osobistego i kulturowego kontekstu historycznego, nie można jednak nakazać rozumowi milczeć. Mimo pozorów umysł ludzki nie wyrzekł się niezmordowanego poszukiwania ostatecznej podstawy bytu i sensu egzystencji ludzkiej. Współcześnie poszukuje się tej ostatecznej podstawy na innej drodze. Preferując punkt wyjścia antropologiczny przed kosmologicznym w poznaniu Boga, myśl dyskursywną — propomuje M. Neusch — należałoby ukazać bardziej egzystencjalnie i skierować ją na trzy podstawowe dane: strukturę umysłu ludzkiego, wymaganie moralne i działanie człowieka. Mogą one stanowić znaczącą podporę dla afirmacji Boga¹¹⁶. Pamiętać jednak należy, że nigdy nie da się pogodzić postulatu racjonalności poznania z jednoczesnym dopuszczeniem źródeł pozaracjonalnych, choćby te ostatnie były aktualnie modne i potrzebne społecznie¹¹⁷.

Merleau-Ponty, podobnie jak H. Bergson, zdecydowanie odrzuca argumenty teodycei tradycyjnej co do proponowanych

¹¹⁴ EP, 50—51; zob. M. Neusch, dz. cyt., 40.

¹¹⁵ E. Borne, w *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. de Lubac, „Théologie”* 58 (1964) — 88 — cyt. za M. Neusch, dz. cyt., 276.

¹¹⁶ Zob. M. Neusch, dz. cyt., 266—273.

¹¹⁷ S. Kamiński, dz. cyt., 146.

rozwiązań, gdy chodzi o istnienie w świecie zła, śmierci i cierpienia z jednej strony oraz miłosiernego i wszechmocnego Boga — z drugiej. Dostrzegać w złu lub cierpieniu mniejsze dobro lub widzieć w nich środek do wspaniałego celu potrafi filozof w ciszy swego gabinetu pracy, ale sąd np. matki, na której rękach umiera jej dziecko, będzie zasadniczo inny¹¹⁸. Nie należy zapominać, że „świadomość metafizyczna i etyczna obumiera w kontakcie z Absolutem”¹¹⁹ — napisze nasz autor w *Le Metaphysique dans l'Homme*. I miałyby z pewnością rację, gdyby koncepcję prawdziwego Boga usiłowano zastąpić ideą cesarza świata.

4. OTWARTY PROBLEM BOGA

W zakresie tego zagadnienia postaram się ukazać sensowność postulatu zachowania czujności (1) oraz przedstawić motywy, dla których Merleau-Ponty pozostawił w zawieszeniu rozwiązanie kwestii Boga (2).

4.1. POSTULAT CZUJNOŚCI

Zapewne nie jest sprawą obojętną dla współczesnego człowieka zarówno afirmacja Boga jak i Jego zaprzeczenie. „Być albo nie być” — nie przestało stanowić pytania zasadnego i sensownego. Nie może ono również pozostać obojętne, ponieważ stawką w tej grze jest nie tylko istnienie Boga, ale i sens egzystencji człowieka. Tradycyjne dowody zarówno te, które afirmują istnienie Boga jak i te, które usiłują zanegować Jego istnieniu wydają się być dla Merleau-Ponty'ego nieprzekonujące. Jest więc od początku zdecydowany, aby uznanie Boga i Jego negację pozostawić jako dwie subiektywne możliwości. Dlatego pochwała postawę, jaką w odniesieniu do problemu Boga zajął Joannes Picardo de Lichtenberg. Zaproponował on bowiem, iż nie powinno się afirmować Boga, ani też Go zaprzeczać. Zaistniała wątpliwość nie powinna być czymś więcej niż czujnością. W przeciwnym razie stać się może źródłem niebezpieczeństwa. Obawa, by pod imieniem prawdziwego Boga nie czcić bożków, nakazuje oddalić zarówno Jego afirmację jak i negację¹²⁰. Jeśli tak, to jedynie bezpieczną postawą jest pozostawienie zagadnienia problemem nadal otwartym. Podkreślmy na tym miejscu, iż zaniechanie

¹¹⁸ EP, 32—33.

¹¹⁹ MH, w: SNS. 167.

¹²⁰ EP, 54 i F. Heidsieck. dz. cyt., 95—96.

ostatecznego wyboru jest również wyborem, tak jak odmowa komunikowania się jest jeszcze sposobem komunikacji międzyosobowej¹²¹. Nie jest to zatem jakieś rozwiązanie nowe, ponieważ w zasadzie przypomina postawę Protagorasa, który stwierdza, że o bogach nie można wiedzieć ani że są, ani że ich nie ma.

Ukazane rozważanie skłania do postawienia pytania, czy takie minimalistyczne rozwiązanie zadowoli kogoś? Z pewnością nie zadowoli nikogo, kto przyjął program filozofii maksymalistycznej. Zdaniem S. Kamińskiego zasadnicza ważność życiowa sprawa, iż filozofia i wielkie zapotrzebowanie światopoglądowe domagają się, aby poznanie Boga było apodyktyczne i ostatecznościowe, a nie tylko prawdopodobne. Zresztą samo życie domaga się w sprawie Boga wiedzy kategorycznej i absolutnie ugruntowanej¹²². Dla tych racji nie należałoby zawieszać rozstrzygnięcia ostatecznego w kwestii tak żywo dotyczącej człowieka i jego przeznaczenia.

4.2. MOTYWY ODŁOŻENIA WYBORU

Zapytajmy obecnie dlaczego i dla jakich motywów Merleau-Ponty — w przeciwstawieniu choćby do B. Pascala nawołującego do nieuchronnej decyzji — nie zdecydował się na wybór i pozostawił w zawieszeniu rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga? Wydaje się, iż — zgodnie ze sposobem postępowania francuskiego myśliciela — odpowiedź obejmuje kilka motywów, które należy rozumieć komplementarnie. A oto one: 1° Nie znalazł żadnego argumentu, który pozwoliłyby rozstrzygnąć sprawę w sposób ostateczny; 2° Jego agnostycyzm nie chce być ateizmem; 3° Nie chciał wybierać pomiędzy ateizmem i teizmem, ale między nimi pośredniczyć; 4° Posiadając o Bogu własne zdanie, pragnął pozostawić słowo ostatnie poszczególным subiektywnościom; 5° Merleau-Ponty, jak każdy filozof, „niesie za sobą jakby swój cień (w tym przypadku — powstrzymanie się od dokonania wyboru?), który nie jest po prostu faktycznym brakiem przyszłego światła”¹²³, ale okazją uwrażliwienia nas i otwarcia nas „na świat, czas, Naturę i historię” oraz sposobem wypełniania stałych ambicji filozofii¹²⁴; 6° Myśl filozoficzna Merleau-Ponty'ego, jak każda fenomenologia, rezygnuje z góry z argumentów rozstrzyga-

¹²¹ PP, 414.

¹²² Zob. S. Kamiński, dz. cyt., 149.

¹²³ S, 225 i Sys 1, 251.

¹²⁴ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, dz. cyt., 148.

jących i ostatecznych, uważając je za zwykłe nieporozumienie¹²⁵. Wydaje się, iż definitywnie rozstrzygającej odpowiedzi nie znajdziemy w twórczości filozoficznej myśliciela francuskiego, twórczości niespodziewanie przerwanej śmiercią, a przede i niedokończoną. Analiza więc samych tekstów nie wystarczy. Należałoby jeszcze dodatkowo wiedzieć, czym byłyby afirmacja i negacja Boga włączone w całość jego myśli, w tym również — i to przede wszystkim — w ostatnie jego dzieło niedokończone *Le Visible et l'Invisible*. „Nie tyle idzie o to — pisał o Kartezjuszu nasz autor — czy był religijny, lecz jaki sens miała ta wiara, jaką spełniała rolę w całości, którą nazywamy imieniem Kartezjusz. Czy była dla niego czymś marginesowym, nieosobistym, jako składnik historycznego wyposażenia epoki, i nie dotyczyła jądra jego myśli [...]. Czy, przeciwnie, była w samym sercu jego filozofii?”¹²⁶. Takie same pytania należałoby skierować do osoby Merleau-Ponty'ego i, o ile to możliwe, poszukiwać dla nich adekwatnych odpowiedzi.

Jeżeli zagadnienie Boga — jak powiada Sartre¹²⁷ — jest problemem totalnym, którego każdy z ludzi rozwiązuje całym swoim życiem, przy czym rozwiązanie do jakiego dochodzi, jest odbiciem wybranej postawy wobec siebie i innych — to pozostawienie przez Merleau-Ponty'ego rozstrzygnięcia w kwestii Boga w zawieszeniu jest wyrazem indywidualnie powziętego wyboru, a także — być może — i ukazaniem owej „trzeciej drogi” w filozofii.

Życie i dzieło francuskiego filozofa jest świadectwem pewnego sposobu traktowania zagadnienia Boga i — jak każde świadectwo — domaga się interpretacji. Niejednoznaczna jego filozofia dostarcza argumentów na rzecz afirmacji Boga i także Jego odrzucenia. Stąd jedni interpretatorzy chcą widzieć w Merleau-Pontym zdecydowanego ateistę a drudzy — specyficznego teistę. Jedni i drudzy na poparcie swych tez sięgają po argumenty z jego dzieł. I takie argumenty można rzeczywiście w nich znaleźć. Ukazanie dwóch skrajnych prób interpretacji mogłoby stanowić przedmiot odrębnej pracy. My w tym względzie ograniczymy się jedynie do wyeksponowania nie-

¹²⁵ Sys 4, 113.

¹²⁶ PM, 135 — PS, 231.

¹²⁷ Zob. J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, w: *Studia z filozofii Boga. Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*. Praca zbiorowa pod red. Bpa B. Bejze, t. 4, Warszawa 1977, 381.

których tylko ustaleń, które nie pozwalają zaliczyć Merleau-Ponty'ego do grona ateistów. A oto one:

1° „Nigdy filozofia — pisze nasz autor — nie polegała na wyborze między dwoma rodzajami transcendencji — Boga i przyszłości ludzkiej — ale zawsze zadaniem jej było pośredniczenie między nimi, zrozumienie, w jaki sposób Bóg staje się człowiekiem czy też człowiek Bogiem”¹²⁸;

2° Zdarzyło się w ostatnich latach życia Merleau-Ponty'ego — stwierdza Sartre — że wzbraniał się przed zaliczaniem go do kręgu ateistów¹²⁹. Świadczy o tym fakt, że w sprawie bardzo znaczącej. Podobnie M. Heidegger protestował, kiedy jego myśli filozoficznej przypisywano charakter ateistyczny;

3° Wszystkim interpretatorom imputującym mu ateizm odpowiada — zda się — słowami patrona filozofów, Sokratesa: ja bardziej wierzę niż ci, którzy mnie oskarżają o ateizm. Wierzył bardziej niż oni, i w innym sensie¹³⁰. Należałoby zapamiętać niesprawiedliwe oskarżenia skierowane przeciw Mędrcom i sposobach ich odparcia;

4° Ateizm Merleau-Ponty'ego nie był doktrynerski i nie był zasadą; był — być może — formą kunktatorstwa, słabą nadzieją nowych światel — stwierdza X. Tilliette¹³¹;

5° W *Eloge de la philosophie* pisał: „Przechodzi się obok filozofii, kiedy się ją definiuje jako ateizm: jest to filozofia ujęta w aspekcie teologicznym¹³². Merleau-Ponty nigdy nie utożsamiał filozofii z ateizmem. Zabiegał o to, aby wysświetlić wszystkie aspekty złożonego zagadnienia, aby ująć je kompletnie;

6° Filozofia nie unika myśli o Bogu. „Uważam — mówił nasz autor — iż jest właściwością człowieka myśleć o Bogu, nie znaczy to jednak, że Bóg istnieje”¹³³. Nie znaczy to również — dodajmy — że Bóg nie istnieje. Umysł ludzki zawsze będzie podejmował zagadnienie Boga, które ze względu na absolutną transcendencję przedmiotu poznawczego i samą złożoność tej kwestii oraz ograniczone zdolności poznawcze człowieka okaże się ostatecznie nie w pełni rozwiązane. Jednakże to zmaganie się rozumu ludzkiego z tajemnicą Absolutu nie jest bez znaczenia;

7° O zasadniczej ewolucji poglądów i widocznej inklinacji

¹²⁸ PM, 118 — PS, 218.

¹²⁹ J.-P. Sartre, dz. cyt., 266.

¹³⁰ EP, 43.

¹³¹ Til 1, 229.

¹³² EP, 54—55.

¹³³ Til 1, 227 i Til 2, 164.

w stronę teizmu u Merleau-Ponty'ego świadczy przede wszystkim zaakceptowanie w okresie poprzedzającym śmierć idei transcendencji w immanencji. Ale zaświadcza także, choć pośrednio, i to, że nie wcale przypadkowo w 1959 r. pojawia się jego nazwisko na liście patronatu nad publikacją dopiero t. V *L'avenir de l'homme* dzieł Teilharda de Chardin. Jest to z jego strony świadectwo angażujące, co bynajmniej nie znaczy, iż bierze on na swe konto doktrynę „mistyczną” francuskiego jezuitę. Sympatyzuje jednak z jego próbą przemyślenia wspólnie tego, co ludzkie i boskie¹⁸⁴;

8° Merleau-Ponty wyeksponował wprawdzie tylko jeden wymiar ludzkiej transcendencji: „projekt świata, którym my jesteśmy”¹⁸⁵. Nie pisze natomiast, że nasze otwarcie się jest wielowymiarowe. Bóg nie uśmierca historii ludzkiej, lecz, będąc jej ostateczną podstawą, nadaje jej najgłębszy sens. Historia ta nie jest z góry zaprogramowana przez Boga, ale urzeczywistnia się w życiu ludzkim przez wolne działania. Moja uległość wobec Boga — czytamy w eseju *Foi et bonne foi* — nie jest ukłonem w stronę woli obcej i ciemnej, ona polega na czynieniu tego, co ja chcę naprawdę, ponieważ Bóg jest bardziej nami samymi niż my¹⁸⁶. W takiej perspektywie historia ludzka staje się oryginalnym i autonomicznym partycypowaniem w zamiarach Boga. Wydaje się czymś możliwym, by sformułowanie „człowiek jest projektem świata” uzupełnić formułą „człowiek jest projektem Bożym”¹⁸⁷. W ten sposób życie nasze nie ograniczałoby się do kopiowania ustalonego odwiecznie porządku boskiego, ale byłoby — jak to już rozwijał K. Rahner — wolną, wspaniałą i ciągle nową przygodą¹⁸⁸;

9° Chrześcijański pogrzeb filozofa, „prawdziwego herosa współczesności”¹⁸⁹ odbył się 3 maja 1961 r. na paryskim cmentarzu Père-Lachaise. W kaplicy cmentarnej kapłan nad trumną ze zwłokami odmówił przepisane modlitwy i nakreślił znak, który łączy wszystkie znaki. W ten sposób zrealizowano życzenie-prośbę Zmarłego¹⁴⁰.

¹⁸⁴ Zob. F. Heidsieck, dz. cyt., 96.

¹⁸⁵ PP, 464—467.

¹⁸⁶ FBF, w: SNS, 308.

¹⁸⁷ Zob. F. Vandebussche, dz. cyt., 344.

¹⁸⁸ K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*, Benzinger, 1956, 125—128.

¹⁸⁹ „Le héros des contemporains, ce n'est pas Lucifer, ce n'est pas même Prométhée, c'est l'homme” — *Le héros, l'homme*, w: SNS, 331.

¹⁴⁰ Zob. Til 1, 229 i F. Heidsieck, dz. cyt., 94.

Wykaz skrótów

- EP — Merleau-Ponty M., *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1960.
- FBF — Merleau-Ponty M., *Foi et bonne Foi*, w: *Sens et non-Sens*, Paris 1966, 305—321.
- Kpr — Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1972.
- MH — Merleau-Ponty M., *Le Métaphysique dans l'Homme*, w: *Sens et non-Sens*, Paris 1966, 145—172.
- PM — Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, Paris 1969.
- PP — Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1978.
- PS — Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, opr. S. Cichowicz, przekł. zbiorowy, Warszawa 1976.
- S — Merleau-Ponty M., *Signes*, Paris 1960 (recueil des art.).
- SNS — Merleau-Ponty M., *Sens et non-Sens*, Paris 1966.
- Sys 1 — Syski J., *Maurice Merleau-Ponty: Droga filozofii*, „Humanitas” I (1978) 228—251.
- Sys 4 — Syski J., *Fenomenologia genetyczna i historyczność*, „Humanitas” IV (1980) 113—143.
- Sys 5 — Syski J., *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentnego: Maurice Merleau-Ponty*, „Humanitas” V (1980) 187—219.
- Sys 6 — Syski J., *Merleau-Ponty: Lekcja fenomenologii percepcji*, „Humanitas” VI (1981) 97—122.
- Sys 8 — Syski J., *Maurice Merleau-Ponty: świadomość i ciało w analizie fenomenologicznej*, „Humanitas” VIII (1982) 145—171.
- Til 1 — Tilliette X., *Une Philosophie sans Absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908—1961)*, „Etudes”, t. 310, 9 (1961) 215—230.
- Til 2 — Tilliette X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris 1970.
- VI — Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail*, Paris 1964.

DAS GOTTESPROBLEM BEI MAURICE MERLEAU-PONTY

(Kurzfassung)

Im philosophischen Denken Maurice Merleau-Ponty's in der Gottesfrage koennen wir eine wesentliche Umwandlung seiner Einstellung beobachten. Wenn er um das Jahr 1947 den Gottesbegriff als Transzendenz in der Immanenz ganz entschieden verwirft, so sieht er spaeter im Menschen einen privilegierten Transzendenztraeger und das „sich aufmachen des Menschen” auf die Transzendenz ein, um letztlich in der Zeit vor seinem Tod im Jahre 1961 eine dynamische Einstellung des Menschen auf den transzendenten Gott anzunehmen.

Obwohl der franzoesische Denker das Gottesproblem weder im the-

istischen noch im atheistischen Sinne loest, er laesst die Toesung dieses Problems sozusagen in Schweben, so ist er doch durch seine Stellungnahme naeher dem Theismus als dem Atheismus. Wir finden viele Feststellungen und Behauptungen, die es erlauben, ihn ausserhalb des Atheistenkreises sehen lassen.