

KS. JAN NOWACZYK

MERLEAU-PONTY O PROBLEMIE ISTNIENIA BOGA

Filozof francuski Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)¹, twórca fenomenologii genetycznej, jest stale obecny we współczesnej filozofii. W jego życiu dokonała się zasadnicza ewolucja o charakterze światopoglądowym. Przebiegała ona od chrześcijaństwa poprzez ateizm do specyficznego teizmu. Ewolucja filozoficzna Merleau-Ponty’ego nie jest prostym zakwestionowaniem pierwszych jego ustaleń, lecz jest ich radykalizacją i wyciągnięciem konsekwencji z własnych badań i poszukiwań.

Dociekania filozoficzne Merleau-Ponty’ego nie zamykają się w żadnej szkole filozoficznej. Pozostają otwarte na problemy jego czasów, a zwłaszcza na te zagadnienia, które powstały pod wpływem psychologii postaci, behawioryzmu i psychoanalizy. Nie zostały pominięte również zagadnienia lingwistyczne z zakresu strukturalizmu². W tej obszernej i zróżnicowanej problematyce zainteresowań osobliwe miejsce zajmuje kwestia Boga. Francuski myśliciel wyeksponował w nim stosunek Boga do świata oraz relację Boga do człowieka. I nie jest to jakąś marginesową ciekawostką jego filozofii, ale wyraża jej zasadniczą odkrywczość. Problem Boga – to nie tylko kwestia teologiczna, ale również filozoficzna. Jest to przecież zawsze zagadnienie stosunku transcendencji i immanencji, Bytu i subiektywności, który konstytuuje centralną problematykę w każdej odmianie fenomenologii, którą specjalnie zainteresował się francuski myśliciel³.

Merleau-Ponty w odniesieniu do większości antynomicznych problemów filozoficznych odrzuca zasadność skrajnych rozwiązań i klasycznych dychotomii⁴. Podobnie czyni, gdy chodzi o problem istnienia Boga. Nie zadowalała go rozwiązanie proponowane zarówno przez teizm, jak i przez ateizm. Należy przezwyciężyć sam sposób stawiania problemu, który prowadziły do klasycznych antynomii czy też tradycyjnych dualizmów. Sprawą konieczną, szczególnie w pierwszych jego pracach, staje się zna-

leżenie i wytyczenie „trzeciej drogi”⁵ w filozofii, poszukanie rozwiązań, które w kwestii istnienia Boga proponowałyby odpowiedź nieateistyczną i nieateistyczną. Usiłując wytyczyć „trzecią drogę” w zakresie problematyki teodycealnej, Merleau-Ponty rozważa argumenty o charakterze teistycznym i ateistycznym. Często nie wiadomo, za jakimi z nich się opowiada, a poza tym nieraz stawia nowe twierdzenia, nie odwołując uprzednich. Stąd bierze się owa niejednoznaczność, dwuznaczność, niejasność czy niedookreśloność jego filozofii.

Zadaniem tego artykułu jest uzasadnienie, iż postawa Merleau-Ponty’ego wobec Boga bliższa jest rozwiązaniu proponowanemu przez teizm niż przez ateizm. Dokonane to zostanie naprzód przez ukazanie samej koncepcji Boga (1), potem poprzez rozważenie negacji dowodów Jego istnienia (2), by w dalszej kolejności uwidocznic otwarty charakter problemu Boga (3) i przytoczyć kilka ustaleń, które stawiają Merleau-Ponty’ego poza kręgiem ateistów (4).

1. 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).

1.1. Duchowość, osobowość i cielesność w Bogu

G.W. Leibniz 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”⁶. Jedyne Bóg ma być wyjątkowo duchem bezcielesnym⁷. 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] musiałby duch absolutny także posiadać ciało”⁸ – dochodzi do stwierdzenia, że istnienia Boga nie można afirmować niezależnie od stosunku doświadczalnego z człowiekiem⁹. 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” (1 Kor 15, 28). Wiara w ducha absolutnego albo w świat w sobie dla nas zakryty nie jest

niczym innym jak tylko racjonalizacją tej początkowej wiary¹⁰. „Husserl – stwierdza Merleau-Ponty – pozwala zrozumieć, że nawet gdyby założono byt absolutny albo prawdziwy, jako odpowiednik ducha absolutnego, to, aby mógł on zasłużyć na swą nazwę, potrzebowałby pozostać w jakimś stosunku do tego, co my nazywamy bytem; że duch absolutny i my powinniśmy się porozumieć, [...] i że wreszcie on musiałby «także mieć ciało»”¹¹. Nie są to własne słowa francuskiego myśliciela, zapożyczył je bowiem od Husserla i je zaakceptował, stawiając warunkową implikację: Jeżeli byt absolutny jest duchem absolutnym, czyli Bogiem, to powinien 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 bezcielesny¹². Nie jest to również Bóg Leibniza, dla którego „tylko Bóg, będąc czystym aktem, jest całkowicie bezcielesny”¹³.

Dla Merleau-Ponty’ego koncepcja Boga, który byłby duchem i osobą, nie jest łatwa do przyjęcia¹⁴. Schemat rozumowania w tej kwestii przedstawia się następująco: Jeżeli Bóg jest duchem i Bóg jest osobą, to powinien także mieć ciało. Implikację tę można by uznać za poprawną wtedy, i tylko wtedy, gdyby faktycznie duchowość Boga implikowała Jego cielesność i osobowość.

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 duchem¹⁵. Będąc duchem, nie jest ciałem, przeto nie jest złożony z cząstek rozciągniętych 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”¹⁶.

Jeśli chodzi o osobowość Boga, Merleau-Ponty osobowemu Bogu – Stwórcy świata przeciwstawia ideę Boga jako anonimowej potęgi, która podtrzymuje każdą naszą myśl i każde nasze doświadczenie. Owa anonimowa siła wymyka się – pod sankcją popadnięcia w sprzeczność – wszelkim próbom bliższego jej określenia¹⁷.

Za umieszczeniem cielesnego czynnika w koncepcji Boga przemawia i to, co twierdził 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 odwrotnie¹⁸. W przeciwstawieniu do biblijnej opozycji duszy i ciała, człowiek – zdaniem Merleau-Ponty’ego – jest całkowicie duszą i ciałem, jest bytem o dwóch stronach¹⁹. Jedność duszy i ciała urzeczywistnia się w działaniu²⁰, 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 dialektyk²¹. „Nigdy nie jestem rzeczą – pisze Merleau-Ponty – i nigdy nie jestem czystą świadomością”²². To właśnie dzięki sferze cielesności umożliwiony zostaje kontakt między tymi elementami. Realizująca się w ruchu istnienia jedność świadomości i ciała jest procesem zasadniczo nigdy nie zakończonym. Cieleśność i duchowość – to dwa aspekty tej samej rzeczywistości²³.

Odrzucając koncepcję ciała-przedmiotu oraz ideę świata jako sumy przedmiotów, Merleau-Ponty akceptuje ideę ciała jako środka komunikacji oraz ideę świata jako horyzontu percepcji²⁴. Akt osobowej komunikacji nie mógłby się więc dokonać bez udziału ciała. Tymczasem osobowość Boga zakłada konieczność komunikowania się, relacji międzypersonalnej²⁵, a ta z kolei – zdaniem francuskiego filozofa – realizuje się poprzez percepcję i to w oparciu o intersubiektywność ciała²⁶.

W związku z osobowością Boga, implikującą rzekomo czynnik cielesności, należałoby najpierw 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 ateizmowi²⁷. Świadomość ludzka, stanowiąca jedyne źródło pewności i podniesiona do godności absolutu, zajmuje miejsce boskiego Absolutu²⁸. W imię naturalistycznego humanizmu odrzuca się istnienie osobowego Boga. Wcielenie symbolizuje mediację pomiędzy transcendentą Boga i transcendentą przyszłości ludzkiej, związek czynnika nieskończonego z czynnikiem skończonym w człowieku, „obcą osłonę”

(*etrange enveloppement*) Boga stającego się człowiekiem i człowieka stającego się Bogiem²⁹. 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 utożsamianą z człowieczeństwem, które, według pięknego porównania J. Giraudoux, stanowi «kariatydę pustki» (*cariatide du vide*)”³⁰. Religia według Merleau-Ponty’ego stanowi składnik kultury tylko „jako krzyk”, a nie jako dogmat czy też wierzenie³¹.

1.2. Komponenta stoicka obecna w idei Boga

Merleau-Ponty w chrześcijańskiej koncepcji Boga mylnie dopatruje się jakiejś reminiscencji poglądów stoickich. „Czynić dobro” jest – według niego – wyrażeniem pozbawionym większego sensu, ponieważ dobro rezyduje jedynie w duchu, 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”. Czyni – 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 powinniśmy 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 Ojca³².

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 jego wykończeniu. Niestety, specyficzna *creatio continua* obowiązująca w tym zakresie sprawia, iż konstytucja naszego świata – według Husserla – nie jest w całości zakończona³³. Owo dokończenie nie jest możliwe z powodu samej natury perspektyw, które poprzez swoje horyzonty odsyłają nieskończenie do innych perspektyw³⁴.

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 odwrotnie³⁵. 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*”³⁶. I chociaż światu przysługuje wymiar pewnej autonomii, zadaniem człowieka żyjącego jest wejść w ten świat, by go zamieszkać, udoskonalić i dokończyć niejako³⁷. 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 innego³⁸. W tej perspektywie rzeczy i świat, jako nigdy niezakończone, przedstawiają się nam jako tajemnicze³⁹.

1.3. 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 władcy świata ma być rzekomo koncepcja Bytu koniecznego (3).

1.3.1. 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 cache*) zostaje poświęcony na rzecz *Entis realissimi*⁴⁰. W ontologii Merleau-Ponty’owskiej natomiast nie ma miejsca dla Boga jako Bytu najrealniejszego i będącego pewnego rodzaju nad-jestestwem (*une sorte de sur-etant*), ale jest stosowne miejsce dla „boga ukrytego”. Ten ostatni zaś nie pozostaje w stosunku obojętności do „nieuzasadnionego zaistnienia Bytu pierwotnego”⁴¹.

Merleau-Ponty kwestionuje koncepcję Boga jako Bytu koniecznego. Wyrażenie „Byt konieczny” jest bezsensowne, gdyż „nic nie jest – jego

zdaniem – absolutnie przypadkowe i absolutnie konieczne⁴². 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 istnienia 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 bytów⁴³. 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 świata⁴⁴.

1.3.2. Konieczność logiczna i realna

Zgadzać 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.

1.3.3. Idea Boga – władcy świata

Rozumienie Boga jako władcy 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?⁴⁵ Bóg, jako władca świata, nad-człowiek, jest wynikiem 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 władca świata powinien być odrzucony, ale że Bóg w ogóle nie istnieje⁴⁶. W każdym bądź razie absurdalny władca świata, będący jedynie gwarantem porządku naturalnego, uswięcający zarówno wszelkie dobro jak i zło w świecie, usprawiedliwiający niegodziwość, łączy dzieci, agonię niewinnych, pozbawiający człowieka wolności i poświęcający go wreszcie na rzecz kosmosu – musi odejść.

Takiego „boga” nie należy akceptować – stwierdza myśliciel francuski⁴⁷. Ale przecież chrześcijański Bóg osobowy, który zbawia świat i wysłuchuje prośby ludzkie, jest całkowitą negacją koncepcji takiego władcy świata⁴⁸. 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 należy poczynić pewne spostrzeżenia:

1. 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 strukturę⁴⁹. Nasze dyskursywne poznanie Boga jest pośrednie: *per ea, quae facta sunt*.

2. 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. Do opisu relacji „człowiek – Bóg” Merleau-Ponty stosuje 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 absolutnego⁵⁰. Należy również zauważyć, iż zagadnienie Boga Merleau-Ponty omawia zawsze w kontekście ze światem. Może to pośrednio dowodzić znajomości tylko jednego wymiaru ludzkiej subiektywności, wymiaru projektu świata, którym my jesteśmy⁵¹. Wszystko zaś inne sprowadza do niego.

4. Terminami ściśle filozoficznymi bliskoznaczącymi z nazwą „Bóg” są: Byt konieczny, *Esse subsistens*, Absolut, Akt czysty, Pierwsza przyczyna itp. Dla Merleau-Ponty’ego „Bóg” jest nierozdzielny z „Bytem”⁵².

1.4. Transcendencja w immanencji

W myśli filozoficznej Merleau-Ponty’ego dotyczącej Boga dokonuje się zasadnicza ewolucja poglądów. Około 1947 r. zdecydowanie oddała 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).

1.4.1. Odrzucenie idei Boga jako transcendencji w immanencji

W eseju *La metaphysique dans l'home* (1947) Merleau-Ponty krytycznie ocenia Leibnizowską teodyceę. Od czasu swego twórcy nie postąpiła ona 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 takim, jaki on jest, włącza w tę ideę to, co chciałaby, aby w niej się mieściło⁵³. Zdaniem Merleau-Ponty’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 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 antynomię 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”⁵⁴. Na tym 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 zewnętrznego⁵⁵, 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 nim⁵⁶. Bóg wewnętrzny, w którym mógłbym 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 sprzeczność⁵⁷.

W odpowiedzi na powyższy wywód można stwierdzić, iż opozycja „wewnętrzny – zewnętrzny”, ujmowana komplementarnie, przynależy jedynie bytom materialno-przestrzennym. Nie można jej przeto przenosić poprawnie na byt czysto duchowy⁵⁸.

1.4.2. 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 Boga⁵⁹. Chodzi tutaj o kłopotliwe pojęcie „Boga po naszej stronie” (*en deçà de nous*), czyli Boga, który przybrał ciało ludzkie⁶⁰. Bóg nie żąda od nas pionowego stosunku podporządkowania, On „nie jest po prostu zasadą, której my bylibyśmy konsekwencjami, wolą – 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”⁶¹. 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 nosicielem⁶². Koncepcja „Boga poniżej nas” pozwala stwierdzić, że „transcendencja nie wykracza ponad człowieka, ale on staje się jej wybranym nosicielem”⁶³. On jest uprzywilejowanym nosicielem Transcendencji (Bytu); w nim urzeczywistnia się Logos, który w ogóle nie jest jego własnością⁶⁴.

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

Francuski myśliciel stwierdza, że życie ludzkie odniesione do Boga jako mocy transcendentnej byłoby pozbawione realnej wartości, ale odniesione do Boga, który jest „po naszej stronie” zgadzałoby się z historią perspektywną, 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 człowieka⁶⁵.

Mówiąc o Bogu w filozofii Bergsonowskiej, Merleau-Ponty stwierdzał, że istnieje w niej – 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 odwrotu⁶⁶.

W ocenie zaprezentowanych rozważań należy stwierdzić, iż, choć nasz filozof nie unika myśli o Bogu, „transcendencja wertykalna” zostaje u niego faktycznie zdegradowana, w wyniku czego Bóg *en idee* zostaje usunięty⁶⁷. 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*.

1.4.3. Otwarcie się człowieka na Transcendencję

Człowiek, który nie jest dla siebie celem i nigdy sobie nie wystarcza⁶⁸, będąc wybranym nosicielem transcendencji, jest u podstaw swego bytu otwarty na tę transcendencję. Nie może przeto być ona mu obca, nieznaną, lecz powinna dać znać o sobie w jego doświadczeniu i powinna stanowić jego (doświadczenia) integralny składnik. Nie ma potrzeby odwołania

się do „porządku serca”, wiary, ponieważ „porządek rozumu” zdolny jest ująć transcendencję⁶⁹.

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?

Jakaś odpowiedź na te pytania znajdujemy w twórczości z ostatnich lat życia francuskiego myśliciela⁷⁰. 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, zaczątek jakiegoś wymiaru⁷¹. Niewidzialne jest to, co nie jest aktualnie widzialne, ale co mogłoby być widzialne⁷². „Niewidzialne [...] jest czystą transcendencją, bez maski ontycznej”⁷³.

Wylimitowanie 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 oznaczone”⁷⁴.

1.4.4. Dynamiczne ukierunkowanie się człowieka ku Bogu transcendentnemu

W jednym z bardziej znaczących i wyjątkowo enigmatycznych tekstów 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 doświadczeń⁷⁵.

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 pytanie⁷⁶.

Czyż można uznać ten tekst za dowód lub przynajmniej wskazanie, że myśliciel francuski w ostatnim czasie swego życia podjął filozoficzne badanie kwestii Boga? To jest 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, transcendentnego⁷⁷. 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 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 jest 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 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 upodobia się przeto – ze względu na metodę – do negatywnej teologii⁷⁸. 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 methode «indirecte» (l’être dans les étants) est seule conforme a l’être”⁷⁹. 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 ontologią⁸⁰. „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, 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 nieobecności⁸¹.

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 immanentny⁸². Trzeba, aby Bóg – pisze Aquinata w *Sumie teologii* – 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” (Dz 17, 28). Prawda ta w języku filozoficznym nazywa się immanencją Boga i oznacza, że On tkwi we wszystkich rzeczach w całości i każdej cząsteczce tej całości. Do-

pełnieniem 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 transcendencję⁸³.

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 Merleau-Ponty napisał zaledwie kilka tygodni przed swą śmiercią, że powinien rozważyć swoją nową ontologię „bez żadnego kompromisu wobec humanizmu, naturalizmu i teologii”⁸⁴. 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 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”⁸⁵.

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”⁸⁶.

2. Odrzucenie teodycei

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

2.1. 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 wykładu⁸⁷. 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 świata i wskazał na nieuprawnione stosowanie go w dowodach teodycealnych. W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza, że poznanie dąży do naoczności swego przedmiotu, i dodaje, że „dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany”⁸⁸. „To bowiem, co możemy w zupełności udowodnić, znaczy dla nas pod względem pewności tyle, co to, o czym naocznie się upewniamy”⁸⁹.

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 wypowiedzania 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 odeprzeć⁹⁰. 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, [...] obstać przy tym i nie pozwolę wydrzeć sobie tej wiary”⁹¹. Widać z tego aż nadto, jak Kant 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 bytów⁹².

2.2. Dystans katolicyzmu wobec argumentacji dyskursywnej

Do Kantowskiej krytyki teodycei dołączył Merleau-Ponty, dla którego wiara i światło naturalne rozumu są nie do pogodzenia⁹³. Zakwestionował

racjonalną argumentację teodycealną Leibniza. 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 „Nieznanemu 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 Leibniza 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 stanowisko 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 Boga⁹⁴. Jednak to nie katolicyzm – należałoby odpowiedzieć – ale niektórzy z myślicieli katolickich chcieli poznanie Boga oprzeć nie tylko na racjonalnych argumentach, ale również na pozaracjonalnych odczuciach, religijnych doświadczeniach, niekomunikatywnych potrzebach serca i woli⁹⁵.

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 – na drodze *a priori*. Zazwyczaj dowody pozostają domyślne i poprzestaje się na odparciu negacji istnienia Boga. Osiąga się to albo przez znalezienie w nowoczesnych filozofach 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 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 Boga⁹⁶.

Gdyby nawet rozum ludzki był prawomocny w argumentowaniu na rzecz istnienia Boga, to przecież same spekulatywne dowody nie mogą

rozstrzygnąć tej sprawy. 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”⁹⁷. Uwzględniając 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 – proponuje 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 Boga”⁹⁸. 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 społecznie⁹⁹.

Merleau-Ponty, podobnie jak H.L. Bergson, zdecydowanie odrzuca argumenty teodycei tradycyjnej co do proponowanych 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 inny¹⁰⁰. Nie należy zapominać – pisze Merleau-Ponty – że „świadomość metafizyczna i etyczna obumiera w kontakcie z Absolutem”¹⁰¹ i miałyby rację, gdyby koncepcję prawdziwego Boga usiłowano zastąpić ideą władcy świata.

3. 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).

3.1. 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 istnienie, 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. Zasugerował 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 negację¹⁰². Jeśli tak, to jedynie bezpieczną postawą jest pozostawienie zagadnienia problemem nadal otwartym. Podkreślmy na tym miejscu, iż zaniechanie ostatecznego wyboru jest również wyborem, tak jak odmowa komunikowania się jest jeszcze sposobem komunikacji międzysobowej¹⁰³. 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.

Przedstawione rozumowanie 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 ugruntowanej¹⁰⁴. Dla tych racji nie należałoby zawieszając rozstrzygnięcia ostatecznego w kwestii tak żywo dotyczącej człowieka i jego przeznaczenia.

3.2. 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 odpowiedź obejmuje kilka motywów, które należy rozumieć komplementarnie. A oto one: 1) nie znalazł żadnego argumentu, który pozwoliłby rozstrzygnąć sprawę w spo-

sób 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 ostatecznie poszczególnym 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”¹⁰⁵, ale okazją uwrażliwienia nas i otwarcia nas „na świat, czas, Naturę i historię” oraz sposobem wypełniania stałych ambicji filozofii¹⁰⁶; 6) myśl filozoficzna Merleau-Ponty’ego, jak każda fenomenologia, rezygnuje z góry z argumentów rozstrzygających i ostatecznych, uważając je za zwykłe nieporozumienie¹⁰⁷. Wydaje się, iż definitywnie rozstrzygającej odpowiedzi nie znajdziemy w twórczości filozoficznej myśliciela francuskiego, twórczości niespodziewanie przerwanej śmiercią, a przeto i niedokończonej. 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 ostatecznie jego niedokończone dzieło *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 i jak wtedy się miała do całej reszty?”¹⁰⁸. Takie same pytania należałoby skierować do osoby Merleau-Ponty’ego i, o ile to możliwe, poszukiwać dla nich adekwatnych odpowiedzi.

Jeżeli zagadnienie Boga – jak stwierdza Sartre¹⁰⁹ – jest problemem totalnym, który 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.

4. Wnioski

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 interpreta-

torzy 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 niektórych 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”¹¹⁰.

2. Zdarzyło się w ostatnich latach życia Merleau-Ponty’ego – stwierdza Sartre – że wzbraniał się przed zaliczaniem go do kręgu ateistów¹¹¹. Świadectwo Sartre’a jest w tej sprawie bardzo znaczące. 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 sensie¹¹².

4. Ateizm Merleau-Ponty’ego nie był doktrynerski i nie był zasadą; był – być może – formą kunktatorstwa, słabą nadzieją nowych światel – stwierdza X. Tilliette¹¹³.

5. W *Eloge da la philosophie* pisał: „Przechodzi się obok filozofii, kiedy się ją definiuje jako ateizm: jest to filozofia ujęta w aspekcie teologicznym¹¹⁴. Merleau-Ponty nigdy nie utożsamiał filozofii z ateizmem. Zabiegał o to, aby wyświetlić wszystkie aspekty złożonego zagadnienia, aby ująć je komplementarnie.

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”¹¹⁵. 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 w stronę teizmu u Merleau-Ponty’ego świadczy przede wszystkim zaakceptowanie w okresie poprzedzającym śmierć idei transcendencji w immanencji.

8. Merleau-Ponty wyeksponował wprawdzie tylko jeden wymiar ludzkiej transcendencji: „projekt świata, którym my jesteśmy”¹¹⁶. 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 my¹¹⁷. 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”¹¹⁸. 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 przygodą¹¹⁹.

PRZYPISY

¹ Biogram zob. M. Jagłowski, *Merleau-Ponty Maurice*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 68–70, toż, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 571–572.

² Zob. E. Levinas, Preface, w: T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, Le Haye 1971, s. IX.

³ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris 1973, s. 247.

⁴ J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Droga filozofii*, „Humanitas”, 1(1978), s. 230.

⁵ Zob. M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours*, Paris 1968, s. 21; J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Droga filozofii*, art. cyt., s. 230.

⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, t. 1, Warszawa 1955, s. 20–21.

⁷ Tamże, s. 108.

⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 85.

⁹ Zob. F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1971, s. 90.

¹⁰ Zob. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1978, s. 468; J. Moreau, *L'Horizon des Esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, Paris 1960, s. 120.

¹¹ F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1971, s. 91.

¹² Zob. tamże.

¹³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴ F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 90.

¹⁵ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 74–77.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1966, s. 309.

¹⁷ Zob. tamże, s. 168–169.

- ¹⁸ Zob. J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty – świadomość i ciało w analizie fenomenologicznej*, „Humanitas”, 8(1982), s. 145.
- ¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris 1964, s. 180; B. Hałda, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, 1966, s. 36.
- ²⁰ W. Wallot, *L'accès au monde littéraire ou éléments pour une critique littéraire chez Maurice Merleau-Ponty*, Paris, 1973, s. 47.
- ²¹ Zob. J. Syski, *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentalnego. Maurice Merleau-Ponty*, „Humanitas”, 5(1980), s. 191.
- ²² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 517.
- ²³ Zob. K. Pomian, *Maurice Merleau-Ponty*, w: *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 416.
- ²⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 109; J. Syski, *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentalnego. Maurice Merleau-Ponty*, art. cyt., s.193.
- ²⁵ Zob. M. Léveque, *Wierzę w życie wieczne*, Olsztyn 1981, s. 70.
- ²⁶ Zob. K. Pomian, *Maurice Merleau-Ponty*, art. cyt., s. 416–117.
- ²⁷ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 169; X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, dz. cyt., s. 164.
- ²⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 428.
- ²⁹ Zob. X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris 1970, s. 165.
- ³⁰ Tamże.
- ³¹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 169.
- ³² Tamże, s. 309–310.
- ³³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 465; J. Syski, *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentalnego. Maurice Merleau-Ponty*, art. cyt., s. 216.
- ³⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 381; por. J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Lekcja fenomenologii percepcji*, „Humanitas”, 6(1981), s. 105.
- ³⁵ Tamże.
- ³⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 381; zob. J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Lekcja fenomenologii percepcji*, art. cyt., s. 104.
- ³⁷ Por. F. Vandebussche, *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. 2, Romae 1966, s. 340–341.
- ³⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 384.
- ³⁹ J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Lekcja fenomenologii percepcji*, art. cyt., s. 107.
- ⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 264.
- ⁴¹ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 211.
- ⁴² M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 212.
- ⁴³ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 239.
- ⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 168.
- ⁴⁵ Tenże, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1960, s. 56.
- ⁴⁶ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 343.
- ⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 55.
- ⁴⁸ Tamże, s. 56.
- ⁴⁹ Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 57.
- ⁵⁰ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 342.
- ⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 463.
- ⁵² Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga a typy racjonalnego poznania*, „Studia Philosophiae Christianae”, 17(1981), nr 1, s. 149; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 247.
- ⁵³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 168.
- ⁵⁴ Tamże; zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 237.

- ⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 308.
- ⁵⁶ Zob. S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1970, s. 92.
- ⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 412 i til. 2, 164.
- ⁵⁸ Tenże, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 466–467.
- ⁵⁹ Tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybrał i wstępem opatrzył S. Cichowicz, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 217–218.
- ⁶⁰ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 247.
- ⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 88; tenże, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 218.
- ⁶² Tamże.
- ⁶³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, dz. cyt., s. 88.
- ⁶⁴ Tenże, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 328; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 259.
- ⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 44–15; zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 248.
- ⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 44.
- ⁶⁷ X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, dz. cyt., s. 164.
- ⁶⁸ Zob. K. Jaspers, *Przyszłość człowieka*, w: G. Picon, *Panorama myśli współczesnej*, Paris 1960, s. 660.
- ⁶⁹ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 240.
- ⁷⁰ Zob. P. Good, *Du corps de la chair. Merleau-Ponty's Weg von Phaenomenologie zur Metaphysik*, Augsburg 1970, s. 243.
- ⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, dz. cyt., s. 30.
- ⁷² Tenże, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 269, 281.
- ⁷³ Tenże, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 464–467.
- ⁷⁴ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 210.
- ⁷⁵ „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 irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires” – M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 211.
- ⁷⁶ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 344; S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga*, dz. cyt., s. 90.
- ⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 211; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 210.
- ⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 211; G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 209.
- ⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 233; zob. P. Good, *Du corps de la chair*, dz. cyt., s. 242.
- ⁸⁰ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 208–209.
- ⁸¹ Tamże.
- ⁸² Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 150.
- ⁸³ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 82.
- ⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, dz. cyt., s. 328.
- ⁸⁵ Tamże, s. 211.
- ⁸⁶ Zob. G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 239.
- ⁸⁷ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 346.
- ⁸⁸ Tamże, t. 1, s. 93–94; zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, s. 269.
- ⁸⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1972, s. 235.
- ⁹⁰ Tamże, s. 228.

- ⁹¹ Tamże, s. 229.
- ⁹² M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 313.
- ⁹³ Zob. tenże, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 231–232; tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 168.
- ⁹⁴ Tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 310.
- ⁹⁵ Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 146.
- ⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 50–51; zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 40.
- ⁹⁷ Cyt. za: tamże, s. 276.
- ⁹⁸ Zob. tamże, s. 266–273.
- ⁹⁹ S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 146.
- ¹⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 32–33.
- ¹⁰¹ Tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 167.
- ¹⁰² Tenże, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 54; F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, dz. cyt., s. 95–96.
- ¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 414.
- ¹⁰⁴ Zob. S. Kamiński, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 149.
- ¹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Signes*, dz. cyt., s. 225; J. Syski, *Maurice Merleau-Ponty. Droga filozofii*, art. cyt., 251.
- ¹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours*, dz. cyt., s. 148.
- ¹⁰⁷ J. Syski, *Fenomenologia genetyczna i historyczność*, „Humanitas”, 4(1980), s. 113.
- ¹⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 231.
- ¹⁰⁹ Zob. J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze i antologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, w: *Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 381 (*Studia z filozofii Boga*, t. 4).
- ¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, dz. cyt., s. 218.
- ¹¹¹ J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, w: *Situations*, IV, Paris 1964, s. 266.
- ¹¹² M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 43.
- ¹¹³ X. Tilliette, *Une philosophie sans Absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)*, „Etudes”, 310(1961), 9, s. 229.
- ¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie...*, dz. cyt., s. 54–55.
- ¹¹⁵ X. Tilliette, *Une philosophie sans Absolu*, art. cyt. s. 227; tenże, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, dz. cyt., s. 164.
- ¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, dz. cyt., s. 464–467.
- ¹¹⁷ Tenże, *Sens et non-sens*, dz. cyt., s. 308.
- ¹¹⁸ Zob. F. Vandebussche, *Les approches du problème de Dieu...*, art. cyt., s. 344.
- ¹¹⁹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1956, s. 125–128.