ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 12, številka 1-2, julij 2008 · ISSN 1408-2969

EPISTEMOLOGIJA IN KOZMOLOGIJA

Marko Uršič

Videti pomeni »potipati s pogledom«: kozmološka razmišljanja o Merleau-Pontyjevi percepciji prostora

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Marko Uršič, »Videti pomeni »potipati s pogledom«: kozmološka razmišljanja o Merleau-Pontyjevi percepciji prostora«, *Analiza: časopis za kritično misel* 12, št. 1-2 (2008): 5–33.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je izvirna tiskarska datoteka številke, ki ji je bil leta 2026 dodan ta naslovni list. Strani in prelomi ustrezajo tiskani izdaji.

Marko Uršič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Videti pomeni »potipati s pogledom« Kozmološka razmišljanja o Merleau-Pontyjevi percepciji prostora

Članek povezuje Merleau-Pontyjev fenomenološki prostor in fizikalni prostor v sodobni znanosti, še posebej v kozmologiji. Po uvodni navezavi na Husserlov »življenjski svet« in Heideggrovo eksistencialno »bližino« sledi premislek o razlogih, zakaj je bil Husserl v Krizi tako odklonilen do »galilejske znanosti«. Avtor se zavzema za spoznavno reintegracijo fizike, matematike in filozofije. Osrednji del članka je analiza, deloma tudi kritična, Merleau-Pontyjeve teze o zaznavanju kot »neposredovanem izkustvu« in vloge »telesne sheme« v konstituciji predmetnosti. Nadalje je fenomenologija »intencionalnih niti« aplicirana na vesoljni prostor, tudi z asociacijami na nekatere sekvence legendarnega filma Odiseja 2001. Prostorski odnosi med subjektom in objektom zaznavanja so tema razdelka »Jaz in kocka«, v katerem avtor podvomi, da je mogoče »videti« kocko povsem brez apriornega zrenja idealnih likov. Sklepni razdelek članka obravnava Merleau-Pontyjevo pozno filozofijo o »vidnem in nevidnem«, pojmovanje vida kot »tipanja s pogledom«, in se konča z njegovim stavkom, ki je gotovo relevanten tudi za sodobno znanost, zlasti za kozmologijo: »Nič ni težje, kot v resnici vedeti, kaj vidimo.«
Ključne besede: Merleau-Ponty, Husserl, prostor, zaznavanje, kozmologija.

Edmund Husserl je končal *Kartezijanske meditacije* (1929) z znamenitim stavkom Avrelija Avguština: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* (»Ne hodi ven, pojdi vase, v notranjosti človeka prebiva resnica«). Seveda pa Husserlova fenomenologija v sami »notranjosti« zavesti odkriva transcendentalne strukture »zunanjosti«, namreč sveta [*Welt*] kot univerzalnega horizonta vseh možnih izkustev, ki je »korelativna ideja popolne izkustvene evidence« (Husserl, 1975: 102) – saj vse »[z]avestne doživljaje imenujemo *intencionalne*, pri čemer pa beseda ne pomeni nič drugega kot to splošno temeljno lastnost zavesti, da je zavest o nečem, da kot *cogito* nosi v sebi svoj *cogitatum*« (Husserl, 1975: 79). Jaz kot *ego cogito*, kot konkretna zavestna »monada«, imam okrog sebe »neki neprestano *za-mene-bivajoči* okolni svet [*Umwelt*], v njem predmete kot zame bivajoče …« (Husserl, 1975: 108), torej

je bivanje predmetov in celotnega mojega sveta razvidno kot neposredna danost v moji zavesti. Da s tem »subjektivnim« izhodiščem gotovosti ne bi zapadel v solipsizem, Husserl v peti meditaciji prek *intersubjektivnosti* zavesti dokazuje »objektivno dejanskost«, saj »podoživljanje« tujega izkustva »soutemeljuje tudi neko transcendentalno teorijo objektivnega sveta« (Husserl, 1975: 128). Kljub temu pa ontološka realnost, bit sveta ostaja *transcendentna*, fenomenološko »postavljena v oklepaj« (*epoché*); drugače rečeno, tudi fenomenološko »razveljavljena« transcendenca je pri Husserlu mišljena *znotraj* transcendentalne zavesti, kot transcendenca-v-imanenci.

V svojem zadnjem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, 1935-38), Husserl nadaljuje fenomenološko obravnavo »sveta« oziroma »okolnega sveta« iz *Kartezijanskih meditacij* (in še prej iz *Idej*…), vendar ga zdaj natančneje tematizira in konkretizira s pojmom »življenjski svet« [*Lebenswelt*]. Fenomenologija življenjskega sveta po Husserlovem prepričanju presega novoveško nasprotje med »fizikalističnim objektivizmom« galilejske znanosti in »transcendentalnim subjektivizmom« kantovstva. Še posebno je gorak do Galilejeve »matematizacije narave« (Husserl, 2005: 36 isl., o tem več v nadaljevanju) in v svoji fenomenološki osmislitvi življenjskega sveta vidi ponovno odkritje »pozabljenega temelja smisla naravoslovja« (Husserl, 2005: 68 isl.). *Lebenswelt* je v *Krizi* opredeljen (med drugim) takole:

> »Ta resnično nazorni, resnično spoznani in spoznavni svet, v katerem se praktično odvija vse naše življenje, ostaja tak, kot je, nespremenljiv v strukturi svojega bistva, v lastnem konkretnem kavzalnem stilu, pa najsi počnemo kar koli že s tehniko ali brez nje. Ne spremeni ga potemtakem niti to, da izumimo posebno tehniko, geometrijsko in galilejevsko tehniko, ki se imenuje fizika.« (Husserl, 2005: 70-71.)

Husserl je bil prepričan, da je življenjski svet *predpostavljen* tako v kantovskem subjektivizmu kot v fizikalnem objektivizmu, saj je »vsakdanje življenjsko okolje že vnaprej predpostavljeno kot bivajoče, kot življenjsko okolje« (Husserl, 2005: 132) – še več, *Lebenswelt* je neposredno in evidentno *dan* spoznavajoči zavesti: »Življenjski svet je kraljestvo prvotnih evidenc. To, kar je evidentno dano, je potemtakem v zaznavanju izkušeno kot 'ono samo' v neposredni prezenci ali v spominu spominjano kot ono samo …« (Husserl, 2005: 159); neposredno prezenco imenuje tudi »praevidenca«, v kateri je »življenjski svet vselej naprej dan« (Husserl, 2005: 160), ali »življenjskosvetni apriorij« (Husserl, 2005: 174), ki predhodi vsakemu znanstvenemu aprioriju: »Življenjski svet je torej za ljudi že vselej obstajal pred znanostjo, svoj način biti pa nadaljuje tudi v obdobju znanosti« (Husserl, 2005: 153-54), saj »se v celoti lahko postavimo na tla tega preprosto nazornega sveta« (*ibid.*). Novoveška znanost teh svojih »tal« ne reflektira, jih sploh več ne vidi, in tudi zato je v »krizi«, méni Husserl, po drugi strani pa tudi (novo)kantovstvo ne reflektira

Lebenswelta (čudno, saj ravno Cassirer v *Filozofiji simbolnih form* obširno piše o »prvotnejših« slojih zavesti in spoznanja), kajti »samoumevno veljavni življenjski svet« je »Kantova neizrečena predpostavka« (Husserl, 2005: 130 isl.).

Če bi Kant bral Husserlovo kritiko, bi se morda še strinjal s tem, da je življenjski svet *predpostavljen* znanstveni zavesti (znanstveno izkustvo pač mora od nekje izhajati), gotovo pa se ne bi strinjal s prepričanjem, da je življenski svet »preprosto«, »evidentno«, »neposredno« *dan* katerikoli zavesti; najbrž bi pripomnil, da je prav vsako izkustvo *posredovano*, namreč s transcendentalno strukturo zavesti, s formami čutnosti in razuma (v tem bi se s Kantom seveda strinjal tudi Hegel, dodal pa bi še zgodovino duha). Husserlovo vztrajanje pri »praevidenci« življenjskega sveta v *Krizi* je pravzaprav zelo nenavadno glede na priseganje na filozofijo kot »strogo znanost« v njegovih prejšnjih delih. Zdi se, kakor da je izhodiščno fenomenološko načelo »nazaj k stvarem samim« ušlo z vajeti: od sámoevidence *cogita* in njegove transcendentalne subjektivitete (struktur prostora in časa, predmetnosti, horizontov itd.) se je »polje« gotovosti tako zelo »sprostilo«, da je zajelo »praktično vse naše življenje«, našo domnevno neposredno vsakdanjost, v kateri pa je kljub vsem teoretskim Husserlovim naporom zelo težko potegniti jasno ločnico med transcendentalnimi in psihološkimi (ali sociološkimi ali drugimi empiričnimi) strukturami. To je še toliko težje, ker Husserl svojega *Lebenswelta* pravzaprav nikjer ne opredeli eksplicitno, ampak o njem govori kot o prvotnem »temelju« ali »smislu« predvsem v *odnosu* do znanstvenega in/ali »idealističnega« spoznanja. Ampak – *kaj* je dejansko moj življenjski svet, *kako* naj začrtam njegov horizont, da ne bom segel »predaleč«? Na primer, ali je moj maček (še) znotraj mojega *Lebenswelta*? Ali pa, če vzamem primer z »drugega konca«: je Pitagorov izrek v mojem življenjskem svetu ali ni? Kako naj vem, kaj zaobsega moje »življenje« in kaj ne? Vse ali nič? Če se omejim na »čisti« *cogito*, potem nič, če pa popolnoma odstrem horizont vseh svojih *cogitata* (tudi možnih), potem pride vanj prav vse! Navsezadnje je *ves* svet v horizontu mojega »življenjskega sveta«.

Četudi sam Husserl ni prav jasno opredelil *Lebenswelta*, so bolj vsebinsko opredelili fenomenološko evidentne »stvari same« njegovi sopotniki in/ali nasledniki, seveda vsak na svoj način: Martin Heidegger, Max Scheler in drugi – zlasti pa Maurice Merleau-Ponty. Slednji, ki mu namenjam pričujočo razpravo, je tesno povezal fenomenologijo življenjskega sveta s percepcijo in telesnostjo,[1] kar ga je neizogibno privedlo k temu, da se je odpovedal Husserlovi »eidetski redukciji«, tistemu transcendentalnemu »čiščenju« zavesti, ki ga je Husserl prevzel, vsaj posredno, od Kanta (in v katerem je gotovo nekaj za spoznanje neustavljivo privlačnega in morda tudi presežno resničnega). Z eidetsko redukcijo »[p]restavimo dejansko zaznavanje tako rekoč v carstvo nedejanskosti, v ono kakor-da [*des Als-ob*], ki nam daje *čiste* možnosti, čiste od vsega, kar se veže na ta fakt in na vsak fakt sploh« (Husserl, 1975: 110). Merleau-Ponty pa,

[1] Renaud Barbaras, profesor na Sorboni in dober poznavalec Merleau-Pontyja, pravi, da je »Merleau-Pontyjeva fenomenologija dejansko *fenomenologija življenja*, kar pomeni, da njegova misel dopolnjuje projekt Husserlove fenomenologije. Dejansko lahko rečemo, da je Merleau-Pontyjev glavni namen, od začetka do konca, osmisliti Husserlov *Lebenswelt*, kot je opisan v *Krizi*« (Carman, T. in Mark B. N. Hansen, M. B. N., 2005: 208).

ravno nasprotno, v *Fenomenologiji zaznave* govori o dejanskem, *telesnem* zaznavanju, ki je »faktično« celo v primeru fantomskega uda (Merleau-Ponty, 2006: 95 isl.). Vlogo telesnosti pri izkustvu življenjskega sveta še močneje poudarja v poznem delu *Vidno in nevidno*, kjer piše, da se vidnemu »lahko najbolj približamo tako, da ga potipamo s pogledom« (Merleau-Ponty, 2000: 115), saj je vse čutno, tudi vse vidno, tako rekoč »podaljšek mesa [*chair*, telesa]« (Merleau-Ponty, 2000: 100).[2] Zato je razumljivo, da Merleau-Pontyjeva kritika »refleksivne« filozofije zavrača Husserlovo eidetsko redukcijo: »Subjektiviteto, ki je umeščena v prostor in čas, bi torej morali opisati v jeziku dejstvenosti in ne v jeziku bistev. […] Ko je Husserl priznal, da je refleksija vedno eidetika ter da torej ne odpravlja problemov naše nereflektirane biti in sveta, je s tem le sprejel problem, ki se mu refleksivna drža ponavadi izogiba: neusklajenost njenega začetnega položaja in njenih ciljev« (Merleau-Ponty, 2000: 42). Poleg tega »[z]a filozofijo, ki se postavlja v čisto videnje, v nadzor nad panoramo, ne more biti srečanja z drugim« (Merleau-Ponty, 2000: 69). – Merleau-Pontyjev fenomenološki obrat iz sebe k svetu (dejanskosti, telesnosti, drugemu …) je sugestivno izražen v njegovi parafrazi Husserlovega citata Avguština, ki jo najdemo v predgovoru k *Fenomenologiji zaznave*:

> »Resnica ne 'prebiva' le v 'notranjem človeku', ker notranjega človeka v resnici ni; človek je na svetu in se spoznava v svetu. Ko se, izhajajoč iz dogmatizma zdravega razuma ali iz dogmatične znanosti, vračam k sebi, ne najdem žarišča notranje resnice, ampak subjekt, predan svetu.« (Merleau-Ponty, 2006: 12-13.)

Začeli smo s Husserlom. Njegov pozni *Lebenswelt* ima predhodnice v različnih »filozofijah življenja« (Dilthey, Nietzsche, Bergson idr.), ima pa tudi sočasne različice, na primer pri že omenjenih Maxu Schelerju in Martinu Heideggru, ki sta poleg Husserla tudi močno vplivala na Merleau-Pontyja – zato jima bomo namenili nekaj besed, še preden se posvetimo naši glavni temi. Heidegger je v svojem temeljnem delu *Bit in čas* (1927) razvil fenomenološko hermenevtiko tubiti, to je človeka v bitnem pomenu, kajti k tubiti »spada, da […] se že vselej drži v določeni razloženosti svoje biti« (Heidegger, 1997: 36) ter s tem omogoča »sprostitev horizonta za interpretacijo smisla biti sploh« (*ibid*.) – preprosto in naravnost, brez odvečnega pravorečja povedano: človek

[2] Husserl v *Krizi* skoraj nikjer ne govori o odnosu med *Lebensweltom* in telesnostjo. Izjema je § 62 z dolgim naslovom: *Predhodna obravnava protismiselnosti načelnega enačenja duš in teles kot realitet: napotilo na načelno razliko časovnosti, kavzalnosti, individuacije pri stvari narave in duši*. V tem paragrafu beremo, da je utelesenost »duhovnih objektov« (predvsem duš, pa tudi umetnin, tvorb tehnike itd.) *nesamolastna*: »Na nesamolasten način so tu oziroma tam [v prostoru] in tako sorazprostranjene [duše] skupaj s svojimi telesi. […] Utelesenje duš sleherni izvorno izkuša le na sebi. Kar samolastno bistveno tvori življenjskost, izkušam le na svojem življenju, namreč na svojem venomernem – in samo v tem telesu – neposrednem vladanju. Le življenje mi je izvorno smiselno dan kot 'organ' in kot členjen v delne organe …« (Husserl, 2006: 263). V drugih delih, npr. v *Idejah II*, pa Husserl piše o »konstituciji živega telesa« s tipom in, med drugim, izrazi zanimivo misel, da se tisti subjekt, ki bi imel samo zmožnost vida, ne bi zavedal svojega telesa (gl. Carman, T. in Mark B. N. Hansen, M. B. N., 2005: 246 isl.).

zase ve, da *jè*, in ta odnos do lastne biti mu omogoča postaviti vprašanje o (smislu) biti sploh. Temeljni ustroj tubiti pa je »biti-v-svetu« [*In-der-Welt-sein*], ki jo Heidegger v osrednjem delu knjige razgrinja kot prepletenost eksistencialij, od same »svetnosti sveta« in prostorskosti, prek skrbi, tesnobe in »biti-k-smrti«, do časovnosti in zgodovinskosti tubiti. V našem kontekstu se omejujemo zgolj na kratek razmislek o *prostorskosti* tubiti oziroma njenega »okolnega sveta« [*Umwelt*] v *Biti in času* (§§ 22-24). Heidegger najprej govori o »prostorskosti znotrajsvetno priročnega« [*Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen*], ki jo določa »bivajoče, ki je 'v bližini'« oziroma »bivajoče, ki je 'pri roki'« (*ibid*.: 149), in v tem pogledu ima v našem okolnem svetu posebno pomembno mesto orodje/priprava [*Zeug*].[3]

Bližina in daljava v prostoru sta razumljeni fenomenološko. Heidegger navaja, na primer, Sonce: »Tako ima Sonce, katerega svetloba in toplota služita vsakdanji uporabi [med drugim, bi lahko dodali], svoja odlikovana, sprevidevno [*umsichtig*] odkrita ležišča [*Plätze*, mesta] iz spremenljive rabnosti tega, kar samo podarja: vzhod, poldan, zahod, polnoč« (*ibid*.: 151). To, da nam Sonce »podarja« svoj vzhod itd., je seveda vsakdanje (lahko pa tudi poetično doživeto) dejstvo – ampak le kaj ima to opraviti z ontologijo (tu)biti? Na prvi pogled zelo malo, toda primer je treba razumeti v horizontu misli, ki je ključna za Heideggrovo in nasploh fenomenološko razumevanje prostora/prostorskosti: »*V tubiti je bistvena tendenca k bližini*« (*ibid*.: 153; kurziva je v orig.). Iz fenomenologije izvirajoča ontologija, ki je pri Heideggru, Merleau-Pontyju idr. seveda presegla Husserlovo izhodišče (*epoché*), dojema prostorsko realnost *od mene »navzven«*, vse tja do horizonta mojega sveta, na primer do Sonca in dlje. »Objektivni razmiki navzočih stvari se ne pokrivajo z oddaljenostjo in bližino znotrajsvetno priročnega« (*ibid*.: 154-55). Ja, ampak kako naj pri takšnem pojmovanju prostorskosti (in nasploh sveta) razmejimo ontologijo od psihologije? In kako naj fenomenologijo prostora povežemo z fizikalno znanostjo? Ali sta sploh povezljivi? Heidegger v nadaljevanju seveda zavrača očitek o »subjektivnosti« fenomenološko-eksistencialnega pojmovanja prostora in sveta, češ da »eksplikacija prostorskosti znotrajsvetno priročnega in prostorskosti biti-v-svetu ponuja šele predpostavke za izdelavo fenomena prostorskosti sveta in postavitve ontološkega problema sveta« (*ibid*.: 159) – seveda, če gre za *fenomene*, ne pa za »stvari same«. Ampak kaj je prostor »sam«? Heidegger pravi, da je »prostor 'v svetu', kolikor je bit-v-svetu, ki je konstitutivna za tubit, razklenila prostor« (*ibid*.: 161), in šele v ta »bitno razklenjeni« prostor vstopa geometer s svojimi merjenji in matematiko. Si lahko s takšnim pojmovanjem prostora kaj pomagamo v znanosti, še posebej v sodobni fiziki prostora-časa in kozmologiji? Znanstvenik bi nemudoma odgovoril, da prav nič, filozof – tudi če ni »prepričan« fenomenolog – pa vendarle dopušča *možnost*, da je fenomenološki prostor ne le spoznavno, ampak tudi ontološko *primarnejši* od

[3] Kot lep primer Heideggrovega »žargona pravšnjosti/samolastnosti« (Adorno) lahko navedemo stavek iz § 22 *Biti in časa*: »Diese gegendhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das Umhafte, das Um-uns-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus« (v orig. str. 103). V slov. prevodu: »Ta okoliška orientacija ležiščne mnogoterosti priročnega tvori tisto okolno, tisto >okolinas-naokrog< okolnosvetno najbližje srečljivega bivajočega« (Heidegger, 1997: 150).

fizikalnega (»kozmološkega«). Premislek o tej možnosti je vsebinsko jedro te razprave.

Čeprav se je uvodni del razprave že precej raztegnil, se vendarle na kratko pomudimo še pri nekaterih mislih iz knjige Maxa Schelerja *Položaj človeka v kozmosu* (1928). Schelerja je njegovo v osnovi fenomenološko izhodišče, križano s filozofijo življenja, vodilo v kozmološko antropologijo. Človek ni le *animal rationale*, ampak je veliko več. »Bistvo človeka in to, kar je mogoče imenovati njegov '*posebni položaj*', je postavljeno visoko nad tem, kar imenujemo inteligenca in možnost izbire [… in] se nahaja *zunaj* vsega tistega, kar lahko v najširšem smislu imenujemo 'življenje'…« (Scheler, 1998: 32) – kajti bistvo človeka je *duh*, človek kot svobodna *oseba* je »odprt v svet«, »ima svet« (*ibid*.: 34). Duh pa je tudi »nadsingularen« (*ibid*.: 43), zmožen je »ideiranja« in »zanikanja« (*ibid*.: 44, 48 isl.), človek je »večni Faust« v transcendiranju resničnosti (*ibid*.: 50). Poleg (na)gona ima duh bistveno vlogo tudi v vesoljni evoluciji. V našem kontekstu, navezujoč se na fenomenološko pojmovanje prostora, je posebno zanimiv tisti pasus v Schelerjevi knjigi, ki govori o vesoljnem prostoru in praznini. Človek, v svoji drugačnosti od živali, izvorno dojema praznino kot »nagonsko nezadovoljitev«, kot »praznino srca«:

> »Tega [zavedanja praznine] je zmožno samo tisto (duhovno) bitje, katerega *nagonska nezadovoljitev je vselej v presežku* glede na njegovo zadovoljitev. Kot 'prazno' izvorno imenujemo neizpolnjenost svojih nagonskih pričakovanj – prva *praznina* je tako hkrati praznina našega srca. […]
>
> Človek tako motri, ne da bi to slutil, svojo lastno praznino srca kot neko 'neskončno praznino' prostora in časa, kot da bi ta obstajala, četudi ne bi bilo nobenih reči! S tem ko uči, da sta prostor in čas samo reda, samo možnosti položajev in sukcesije *reči*, in da zunaj ter neodvisno od teh nimata obstoja, znanost šele zelo pozno korigira to nezaslišano prevaro naravnega zrenja sveta.« (Scheler, 1998: 40, 41.)

To misel Scheler nadalje eksplicira s svojim pojmovanjem »sublimacije«, ki ga v osnovi prevzema od Freuda ter ga posploši »na *vse* svetovno dogajanje« (*ibid*.: 60), na kozmično evolucijo: »Nastajanje človeka in duha bi potem morali razumeti kot *doslej zadnji potek sublimacije narave*« (*ibid*.: 61), namreč »sublimiranja« njene gonske moči. Takšno pojmovanje duha, ki ga oživlja – ne pa tudi ustvarja – gon, in tako razumljen »položaj človeka v kozmosu« vodi Schelerja v procesno filozofijo in/ali teologijo, k misli o »nastajajočem Bogu« (*ibid*.: 82), s katero se približa klasiku Schellingu in tudi svojemu sodobniku Whiteheadu.

* * *

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) se je vpisal med največje filozofe minulega stoletja predvsem s svojo temeljno knjigo *Fenomenologija zaznave* (*Phéno-*

ménologie de la perception, 1945); to je véliko in tematsko izredno bogato delo, primerljivo z največjimi dosežki filozofskih klasikov. Merleau-Pontyjeva glavna iztočnica je Husserlova fenomenologija, pomembni pa so tudi vplivi Heideggra, Sartra, Freuda in *gestalt* psihologije. Knjiga je, po obsežnem Uvodu, v katerem avtor začrta »fenomenalno polje«, razdeljena na tri dele: I. Telo [*Le corps*], II. Zaznani svet [*Le monde perçu*], III. Bit zase in bit na svetu [*L'être-pour-soi et l'être-au-monde*]. – V tej razpravi se osredinjam predvsem na tiste segmente *Fenomenologije zaznave*, ki utegnejo biti relevantni za kozmološka razmišljanja. Morda se bo zdelo komu malce nenavadno iskanje *kozmoloških* vidikov v Merleau-Pontyjevi fenomenologiji, ki je izrazito usmerjena v *človeški* svet in ne »tja gor«, v nebo; toda skušal bom pokazati, da je *fenomenologija* kot »sámorazlaga« človeške zavesti in telesnosti (v njunem prepletu) vsekakor *vredna razmisleka tudi s stališča sodobne kozmologije*, kljub temu, da so vodilni fenomenologi, marsikdaj tudi neupravičeno, zavračali metode matematizirane fizike in moderne znanosti nasploh. Poskušam se vživeti v stališče fenomenologa, ki razvija tudi fizikalno »objektivni« prostor (in čas) iz »notranjega« zaznavanja sveta, narave, čutnosti nasploh.

»Svet je to, kar zaznavamo«

Zaznavno izkustvo je bilo epistemološko *primarno* že pri Aristotelu in v helenističnih filozofskih šolah, pozneje pa izrazito v novoveškem empirizmu, a tudi pri Kantu, namreč kot spoznavno izhodišče vsega »možnega izkustva«. Toda Merleau-Ponty je v svojem pojmovanju zaznave oziroma zaznavanja (percepcije) bolj radikalen: zaznavo pojmuje ne le kot primarno, izhodiščno spoznavno zmožnost, ampak tudi – zaradi njene *neposrednosti* (o kateri je Merleau-Ponty prepričan, v nasprotju s Kantom ali Husserlom) – kot našo najbolj *zanesljivo* spoznavno zmožnost, kar pa v fenomenološkem smislu pomeni še več: da je zaznava najbolj *resnična*. V predgovoru k *Fenomenologiji zaznave* smelo zapiše: »Torej se ne smemo spraševati, ali svet v resnici zaznavamo, ampak je treba trditi nasprotno: svet je to, kar zaznavamo« (Merleau-Ponty, 2006: 18). Seveda pri Merleau-Pontyju ne gre za neko novo različico Berkeleyjeve senzualistične teze *esse est percipi*, ki je pobožnega irskega škofa vodila v solipsizem (kljub njegovi povsem drugačni nameri, namreč da bi dokazal primarno substancialnost božanskega duha), in sicer ravno zato, ker je Berkeley kot pripadnik novoveškega empirizma *predpostavljal* ontološko primarnost »objektivnega« sveta – ampak je treba fenomenološko primarnost zaznave razumeti kot Merleau-Pontyjevo implementacijo Husserlovega načela *Vrnimo se k stvarem samim!* Merleau-Ponty poudarja, da pri fenomenološki »očitnosti zaznave« ne gre le za neko adekvatno misel oziroma za miselno očitnost, kajti: »Svet ni to, kar mislim, ampak to, kar vidim, sprejemam ga …« (*ibid*.). Ali, drugače rečeno:

> »Zaznava ni znanost o svetu, niti ni akt ali premišljeno zavzemanje položaja, ampak je temelj, iz katerega izhajajo vsi akti, ki jo predpostavljajo.

> Svet ni objekt, katerega tvorni zakon bi si lahko lastil, ampak je naravno okolje vseh mojih misli in vseh mojih izrecnih zaznav« (Merleau-Ponty, 2006: 12.).

V tem doslednem fenomenološkem pojmovanju sveta seveda prepoznamo njegove predhodnike: Husserlov *Welt* ali *Umwelt* ali *Lebenswelt*, Heideggrovo *Weltlichkeit der Welt* oziroma njegovo temeljno eksistencialno strukturo *In-der-Welt-sein* ipd. Razlika je v tem, da je pri Merleau-Pontyju prvotna očitnost sveta dana v *zaznavanju*, in sicer *intersubjektivno* (analogno kot pri Husserlu): »Smo v resnici, očitnost pa je 'doživljaj resnice'« (*ibid*.) – *smo* v množini, kajti, čeprav je »doživljaj resnice« vsakokrat »subjektiven«, izvorno *moj*, je obenem moja zaznavna očitnost odprta »navzven«, ne le kot intencionalna v predmetni svet, ampak tudi k *drugim* »tubitim«, spoznavajoča sebe in svet v horizontu drugih zaznavajočih in mislečih »subjektov«.

Merleau-Ponty kritično polemizira tako z idealističnim transcendentalizmom kot znanstvenim empirizmom ter v tej dvojni kritiki (in iskanju tretje poti) nadaljuje Husserlovo *Krizo*, vendar tudi samega Husserla prišteje k »idealistom«, kar smo lahko že razbrali iz njegovega zavračanja »eidetske redukcije«. Poglejmo najprej prvi rogelj Merleau-Pontyjeve kritike, ki je usmerjen proti novoveškemu idealizmu, od Descartesa preko Kanta in Hegla do novokantovcev in Husserla. V okviru uvodnega razkrivanja »tradicionalnih predsodkov« novoveške filozofije med drugim zapiše: »Kartezijanska rešitev torej ne sprejema človeškega mišljenja v njegovi dejanski situaciji kot samo na sebi umevnega jamstva, ampak ga utemeljuje na absolutno posedujočem se mišljenju« (Merleau-Ponty, 2006: 66). Pri kritiki Descartesa ostaja Merleau-Ponty pretežno v horizontu Husserlovih *Kartezijanskih meditacij* in to v grobem velja tudi za njegovo lastno, tu šele uvodno tematizacijo *cogita*: »Resnični *cogito* ne definira bivanja subjekta z mislijo, ki jo ima o njem, ne spreobrača gotovosti sveta v gotovost misli o svetu [… ampak] prav mojo misel prepozna kot neodtujljivo dejstvo in zavrača vsakršno obliko idealizma s tem, da me odkriva kot 'bit-v-svetu'« (*ibid*.: 15). Podobno lahko rečemo tudi za kritiko Kanta, pri kateri Merleau-Ponty sledi Husserlovi tezi iz *Krize*, češ da je Kantova neizrečena predpostavka »samoumevno veljavni življenjski svet« (Husserl, 2005: 130 isl.); pri Husserlu najdemo tudi misel o primarnosti percepcije, ko pravi, da je »[z]aznavanje pramodus zrenja, njegovo prezentiranje poteka v praizvornosti, torej v modusu samopričujočnosti« (*ibid*.: 133). Od te točke dalje pa se njune poti začenjajo ločevati, čeprav Merleau-Ponty nikjer v *Fenomenologiji zaznave* ne kritizira eksplicitno svojega glavnega filozofskega učitelja in tudi pozneje se nikoli povsem ne oddalji od Husserla (vsekakor mu ostane bolj zvest kot, na primer, Heidegger). Pomembno razpotje med njima je Merleau-Pontyjevo prepričanje, da prvotna *zaznava ni posredovana s pojmom* – ali, kot bi rekel Husserl, z »univerzalnimi strukturami« transcendentalnega izkustva (gl. Husserl, 1975.: 74 isl.) – oziroma, natančneje rečeno, da v primarnem zaznavnem izkustvu fenomenov ne gre za nobeno pojmovno »konstitucijo«, intelektualno sintezo, ampak da so fenomeni v zaznavanju »neposredno« *dani* z »zaznavno sintezo«, pri kateri ima prej kot intelekt sintezno vlogo *telo*: »Sinteze ne oprav-

lja epistemološki subjekt [kot pri Kantu ali Husserlu], ampak telo, ki uide svoji razpršenosti,« (Merleau-Ponty, 2006: 246), namreč »fenomenalno telo«, ki »okrog sebe širi določeno 'okolje'« (*ibid*.). Torej je zaznava v strogem smislu vendarle »posredovana«, toda ne s pojmovnimi univerzalnimi strukturami, ampak s *telesno shemo*, ki je prvotnejša od transcendentalnih shem:

> »Zaznavna sinteza, ki sloni na predlogični enotnosti telesne sheme, poseduje skrivnost objekta prav tako kot skrivnost lastnega telesa in zato se zaznani objekt vedno kaže kot transcendenten, sinteza se na videz dogaja v samem objektu, v svetu, ne pa na tej metafizični točki, ki jo predstavlja misleči subjekt, v tem pa se zaznavna sinteza tudi razlikuje od intelektualne sinteze« (Merleau-Ponty, 2006: 246).

V poglavju »Stvar in naravni svet« Merleau-Ponty izrazi pojem zaznavne sinteze še bolj strnjeno: »Stvar se torej konstituira, ko jo moje telo zajame, in ni najprej pomen za razum, temveč struktura, dostopna uvidu telesa« (*ibid*.: 331). S to mislijo se Husserl (tudi v *Krizi*) najbrž ne bi strinjal, četudi se za današnjega bralca skorajda vsiljuje zapolnitev njegovega »življenjskega sveta« z živimi telesi, ki po Merleau-Pontyju dajejo »sheme« našim zaznavam. Tu smo zelo blizu, morda preblizu empirični psihologiji zaznavanja, še več, tudi fiziologiji in nevrologiji. Merleau-Ponty, ki je bil najprej psiholog, se ni izogibal tej bližini, ki se je dandanes poglobila v tako imenovani kognitivni znanosti in/ali filozofiji; gotovo pa se ta pot oddaljuje od Husserlove transcendentalne »stroge znanosti«, ki jo je vse do *Krize* poskušal obvarovati pred »psihologizmom«, pred empirično psihološkim »objektivizmom«.

Pri Merleau-Pontyjevi tematizaciji zaznave kot epistemološko primarne in fenomenološko tudi najbolj zanesljive spoznavne zmožnosti pa kljub vsem naporom in imenitnim izvajanjem v *Fenomenologiji zaznave* ni povsem zadovoljivo rešeno *vprašanje razlike med videnjem in prividom*. Tudi pri artikulaciji te razlike, ki je odločilnega pomena ne samo za znanstveno spoznanje sveta, ampak je seveda bistvena za vsakdanjo zdravo pamet, se Merleau-Ponty navezuje na Husserla, ko pravi: »Med iluzijo in zaznavo je notranja razlika in resnico zaznave je mogoče razbrati le v njej sami« (Merleau-Ponty, 2006: 309). Njuna razlika naj bi bila namreč očitna kot »notranja« razlika, na ravni samih fenomenov; prividi naj bi bili *drugače* fenomenološko strukturirani kot resnična videnja:

> »Realnost zaznave in lažnost iluzije morata biti označeni z neko notranjo oznako, sicer bi pričevanje drugih čutov, predhodnega izkustva ali drugega kot edinega možnega kriterija prav tako postalo negotovo in se nikoli ne bi zavedali določene zaznave kot take. Če sta celotna bit moje zaznave in celotna bit moje iluzije v njunem fenomenalnem načinu, se mi morata kazati tudi realnost, ki definira prvo, ter lažnost, ki definira drugo. Med njima bo torej strukturna razlika« (Merleau-Ponty, 2006: 307).

Ampak v čem se na ravni fenomenov kaže ta strukturna razlika? V nadaljevanju se Merleau-Ponty opre na nemško besedo za zaznavo, ki jo heideggrovsko raz-deli na njeni pomenski sestavini: *Wahr-Nehmung* (to je vzeti/prevzeti/sprejeti za resnično): »V izkustvu zaznavne resnice predpostavljam, da bi se doslej izkušena skladnost obdržala tudi pri natančnejšem opazovanju; svetu zaupam. […] To je ta odprtost za svet, ki omogoča zaznavno resnico, dejansko realizacijo *Wahr-Nehmung*, in nam omogoča, da 'prečrtamo' predhodno iluzijo …« (*ibid*.). Svetu, ki ga resnično zaznavam, torej »zaupam«, ker je skladen – medtem ko prividi niso skladni? »Halucinacija razstavlja realnost pred našimi očmi, nadomešča jo s kvazirealnostjo …« (*ibid*.: 344). A tudi kvazirealnost, ki v tem kontekstu pomeni svet prividov duševnega bolnika, je lahko skladna, in ravno zaradi skladnosti iluzije je prepoznavanje njene lažnosti še toliko težje. Nadalje, naj tu samo omenim, raziskovalci zgodovine religioznih videnj dobro vedo, da je praktično nemogoče začrtati jasno ločnico med »dragocenimi videnji« prerokov in blodnjami norcev.[4] Najbolj problematičen pa postane kriterij skladnosti sveta fenomenov v znanosti: geocentrični sistem je bil popolnoma skladen ne le v Ptolemajevem matematičnem opisu, ampak tudi, dejansko še bolj prepričljivo, v *zaznavi* – in vendar ga imamo po Koperniku za zmotnega, saj smo ga z *razumom* prepoznali kot *privid* vrtenja »nebesnega oboka« in vseh tistih »sfer« pod njim (z izjemo Lune, ki se res vrti okrog Zemlje). Komu naj torej naravoslovna znanost bolj zaupa, zaznavi ali razumu? Mislim, da dandanes odgovor nima alternative: seveda razumu, pri razumskih spoznanjih pa mora znanost nenehno skrbeti za skladnost z izkustvom, ki ni nikoli tako neposredno dano, kot misli Merleau-Ponty.

V splošnem pa je Merleau-Pontyjevo prizadevanje v *Fenomenologiji zaznave*, vključno s kritiko »idealizma« (Descartesa, Kanta, Husserla idr.), usmerjeno v preseganje dualizma med človekom in svetom, med notranjostjo in zunanjostjo: »Medtem ko se je živo telo spreminjalo v zunanjost brez notranjosti, je subjektivnost postala notranjost brez zunanjosti, nepristranski gledalec« (Merleau-Ponty, 2006: 76). V tem prizadevanju se mu vsekakor pridružujem, vendar spet podvomim, brž ko – po moji presoji preozko – opredeli temelj te presežne enotnosti: »Prvo filozofsko dejanje bo torej vrnitev k doživetemu svetu znotraj objektivnega sveta« (*ibid*.: 77). Glavni metodološki problem fenomenologije je namreč v tem, da je to prvo filozofsko dejanje obenem že tudi *zadnje* (četudi je vmes mnogo korakov), ali drugače rečeno, da fenomenološko »osvobojeni« doživeti svet navsezadnje povsem prekrije objektivni svet in tako na svoj način sam prevzame tisto »univerzalno« spoznavno vlogo, ki naj bi jo imela tolikaj kritizirana novoveška znanost. *Lebenswelt* ni zgolj »kraljestvo prvotnih evidenc« (Husserl, 2005: 159), ampak je tudi, mestoma celo predvsem, izhodišče za radikalno kritiko »galilejskega sveta« naravoslovne znanosti: »Z Galilejem se začenja torej podtikanje idealizirane narave za predznanstveno nazorno naravo« (*ibid*.: 69). Zakaj podtikanje? Ali res znanost karkoli čemurkoli »podti-

[4] O tem gl. imenitno monografijo Ernsta Benza *Videnje*, ki jo imamo tudi v slov. prevodu; prim. tudi avtorjev esej »Skušnjave sv. Antona Puščavnika« v knjigi *Gnostični eseji* (Uršič, 1994: 225-77).

ka«? Mislim, da ne. Vsaj v tem smislu ne, kot ji je očitala fenomenologija zdaj že minulega stoletja.

Fenomenološka kritika galilejske znanosti

Za našo razpravo o odnosu med fenomenologijo in kozmologijo je torej še bolj relevanten – predvsem pa sporen – *drugi* rogelj Merleau-Pontyjeve kritike, njegova polemika z matematizirano fiziko kot temeljno znanostjo o naravi v prostoru in času. Podobno kot drugi fenomenologi, eksistencialisti in »filozofi življenja« tudi Merleau-Ponty odreka sodobni naravoslovni znanosti primarno vlogo v spoznavanju sveta:

> »Znanost nima in nikoli ne bo imela istega smisla obstoja kot zaznani svet, in sicer preprosto zato, ker ga sama določa oziroma razlaga. […] Vračanje k stvarem samim pomeni vračanje v svet pred spoznanjem, o katerem pa spoznanje ves čas govori in v primerjavi s katerim je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, kakršna je tudi geografija v primerjavi s pokrajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik in reka« (Merleau-Ponty, 2006: 10-11).

Res je, da smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik in reka, in šele potem, kaj je Newtonov gravitacijski zakon ali Heisenbergovo načelo nedoločenosti, ampak ta *najprej* ima različne pomene, med katerimi se vsaj dva bistveno razlikujeta: psihološki in epistemološki, tudi če pustimo v oklepaju ontološki pomen prvotnosti.[5] Seveda, tu ne smemo pozabiti, da se gibljemo znotraj *fenomenološke* spoznavne paradigme, toda kljub temu je, milo rečeno, čudno, kako nezaupljivi, odklonilni in nemalokrat tudi naravnost sovražno razpoloženi so bili vodilni fenomenologi minulega stoletja do naravoslovne znanosti in njenega nedvomno presenetljivega razvoja v tem času. Korenine skeptičnega odnosa filozofije do znanosti so seveda mnogo starejše, saj segajo vse tja do platonskega razlikovanja med *dokso* in *epistéme* (čeprav je sam Platon zelo cenil geometrijo, ki je bila zanj razumska znanost *kat'exochen*). Pomembno vlogo pri »odtujevanju« narave od duha – in posledično naravoslovja od duhoslovja – je imel Hegel (čeprav je tudi njegov duh »povzemal« naravo iz »odtujitve« nazaj v pojem), razkol pa se je zaostril v poznem 19. st., predvsem zaradi izrazito pozitivističnih tendenc v takratni znanosti. Toda kljub temu dolgemu historiatu konfliktov lahko rečemo, da se prepad med znanostjo in filozofijo ni nikoli tako

[5] Joseph Rouse v članku o Merleau-Pontyjevem »eksistencialnem pojmovanju znanosti« razpravlja o bistvenem vprašanju, kakšen je odnos med znanstvenimi teorijami in domnevno prvotnim »zaznanim svetom«, ter ugotavlja: »Merleau-Ponty ne trdi, da znanost (ali kaka druga kulturna oblika izražanja) ne dodaja ničesar novega k zaznanemu svetu, ampak skuša pokazati, kako je njen prispevek zakoreninjen v naši predhodni domačnosti do tega sveta. Znanost predpostavlja zaznavno zavest, ni pa nanjo zvedljiva« (Carman, T. in Hansen, M. B. N, 2005: 272). S tako razumljenim Merleau-Pontyjevim stališčem do znanosti se lahko strinjamo, vendar ostaja odprto vprašanje, kaj sploh je »neposredna danost« zaznavnega sveta, o čemer sem že govoril.

zelo poglobil kot v prvi polovici 20. st., pri čemer je imela precejšnjo, žal ne vselej slavno vlogo tudi fenomenologija; in čeprav so se v zadnjih nekaj desetletjih spet začele spletati tesnejše vezi med znanostjo in filozofijo (ne le analitično, ki je bila ves čas v dialogu z znanostjo), na evropskem »kontinentu« še vedno »prebolevamo« njun že skoraj popoln razcep ali vsaj »sporazumno ločitev«.

Zgodba o razhajanju med fenomenologijo in naravoslovno znanostjo se začne že s Husserlom. Zanimivo in z današnjega vidika skoraj ironično – morda pa v nekem smislu vendarle tudi poučno ali vsaj vredno razmisleka – je to, da je bil Husserl, ki je sam več vedel o matematiki in fiziki kot marsikateri znanstvenik, prepričan, da bo njegova nova metoda, transcendentalna fenomenologija, epistemološko *strožja* od matematične fizike (strožja v smislu klasične, grške racionalnosti), kot je napovedal s patetičnimi besedami: »Pred nas stopa neka nezaslišano svojevrstna znanost o konkretni transcendentalni subjektiviteti kot dani v dejanskem in možnem izkustvu, ki vzpostavlja skrajno nasprotje znanostim v dosedanjem pomenu, namreč objektivnim znanostim« (Husserl, 1975: 76). Ta nova stroga znanost in obenem stara *epistéme* bo »apodiktična«, zatrjuje Husserl že v prvi kartezijanski meditaciji. Dandanes se nam to nemara zdi eden izmed preveč radikalnih projektov zdaj že (pol)preteklega *modernizma*, tistega nenehnega začenjanja *ab ovo*, tistega vedno vnovičnega postavljanja »temeljev« (tudi z vračanjem »k izvorom«), s katerim je od Descartesa dalje obsedena zahodna filozofija in celotna kultura. Zdaj, po zatonu modernizma, se lahko vprašamo, kam se je izgubila tista prvotna Husserlova strogost, deklarirana »apodiktičnost«; zakaj so se je tako kmalu odrekli njegovi nasledniki: Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, pravzaprav že sam Husserl v *Krizi*? Provizoričen odgovor je preprost: ker je bila nevzdržna, nerealna. Le kako naj bo filozofski diskurz strožji od matematične aksiomatike? (Razen, če govorimo o neki *povsem* drugačni strogosti?) Ampak tisto, kar je v tej zgodbi tudi z današnjega zornega kota težje razumljivo, je vztrajno »nezaupanje« fenomenologije do eksaktnih znanosti. »Odnos do sveta, kakršen se v nas neutrudno izraža, z [znanstveno] analizo ne more postati jasnejši: filozofija nam ga lahko le ponovno postavi pred oči in ga ponudi našemu potrjevanju« (Merleau-Ponty, 2006: 19). Mar ni to zelo pretirano in pristransko rečeno, češ da znanstvena analiza sploh ne more pojasnjevati našega odnosa do sveta, torej, da je ta vzvišena naloga namenjena zgolj filozofiji, se pravi, fenomenologiji? Temu nezaupanju se pridružuje tudi nekakšna pokroviteljska drža – na primer, ko Husserl v *Krizi* piše: »Toda matematik, naravoslovec, v najboljšem primeru skrajno genialni tehnik metode, kateri dolguje odkritja, ki jih išče, običajno sploh ni sposoben takšnih razmislekov [tj., o *smislu* znanosti]. V svoji resnični sferi raziskovanj in odkritij sploh ne ve, da vse to, kar morajo razjasniti ti razmisleki, na splošno *potrebuje razjasnitev* …« (Husserl, 2005: 77-78); in šele filozofija kot sámoosmišljujoča fenomenologija lahko znanost »obvaruje nesporazumov, kot jih je v izobilju mogoče opazovati npr. pri vplivu naturalistične spoznavne teorije in malikovanju logike, ki sama sebe ne razume« (*ibid*.: 231). Odtod do (ne)slavnega Heideggrovega stavka, češ da *znanost ne misli*, je samo še korak. Seveda je bilo pri (ne)razumevanju teh stališč do znanosti tudi mnogo

nesporazumov; gotovo je treba razlikovati znanstvenika kot *človeka* (ki misli, kajpada tudi o smislu svojega početja, vsaj ob kaki pozni nočni uri) in samo znanost kot vrsto *diskurza* (»predmetnega jezika«, običajno formalnega, v katerem ni nujno prisoten kak globlji smisel). Ne nazadnje drži tudi to, da so *nekateri* znanstveniki tako rekoč »alergični« na filozofsko iskanje smisla znanosti, ker to naše početje vidijo kot vmešavanje v ekskluzivno njihov zelnik. Ampak vsi ti pridržki ne odgovarjajo na jedro vprašanja, zakaj je (bila) fenomenološka filozofija tako odklonilna do znanosti, še posebno, ker v njenem resentimentu včasih zaslutimo tudi nekakšno »priznanje«, da znanost v tekmi s filozofijo, če se bojujeta v ringu *realnosti*, vendarle zmaguje, čeprav je ta zmaga morda bolj Pirova z nekega globljega človeškega stališča:

> »Splošno gledano z opisovanjem fenomenov ne moremo spodbijati nekega mišljenja, ki samo sebe ne pozna in ki se utemeljuje v stvareh. Fizikovi atomi bodo vedno videti bolj realni kot zgodovinska in s kakovostmi obdana podoba tega sveta, fizično-kemični procesi bolj kot organske oblike, psihični atomi empirizma bolj kot zaznani fenomeni, intelektualni atomi ali 'pomeni' dunajske šole pa bolj kot zavest, če bomo podobo tega sveta, življenje, zaznavo in duha skušali konstruirati, namesto da bi kot najbližji vir in kot zadnjo instanco naših spoznanj priznali *izkustvo*, ki ga imamo o njih. […] Za večino izmed nas narava ni nič drugega kot neka nedorečena in oddaljena bit, ki je naseljena z mesti, cestami, hišami in predvsem z drugimi ljudmi« (Merleau-Ponty, 2006: 46).

Da, toda zakaj bi se pogleda »od spodaj« in »od zgoraj« izključevala? Zakaj bi bila nujna izključujoča alternativa med – če rečemo v žargonu novejše kognitivne filozofije – redukcionizmom in holizmom? Zakaj *ali* prvo *ali* drugo – zakaj ne *oboje*, vsako na svoji ravni?[6] Ko je pred kakimi sto leti v znanosti prevladoval pozitivizem, je bila ogroženost celostnega filozofskega mišljenja s strani znanstvenega redukcionizma še razumljiva, ampak po vsem tistem, kar se je od takrat v znanosti zgodilo, od relativnostne teorije in kvantne mehanike do kozmologije multiverzuma in holografskih modelov sveta, je paničen strah pred znanstvenim redukcionizmom najbrž odveč in tudi za filozofijo samo neproduktiven.

Opozoril bi še na neko zanimivo mesto v *Fenomenologiji zaznave*, na pasus, v katerem Merleau-Ponty razpravlja o primarnosti *ali* sveta (narave, kozmosa) *ali* človeka. Kot je pričakovati, se zavzema za primarnost človeka, čeprav s tem seveda ne misli, da sveta v razvojnem, evolucijskem pomenu ni bilo pred nastankom človeka. Kljub tej neizogibni koncesiji realnosti naravnega sveta, pa Merleau-Ponty poudarja, da je filozofska teza o primarnosti sveta (torej »objektivizem«) »zgolj abstraktna intelektualistična refleksija«, ki izvira iz slabo razumljenih »dejstev«. Sprašuje se: »Kaj namreč želimo v resnici povedati, ko pravimo, da je svet bival pred človeškimi zavestmi? Na primer to, da je Zemlja

[6] O tem gl. zanimive razprave npr. v: Hofstadter & Dennett, *Oko duha*, slov. prev. 1990.

nastala iz prvobitne nebule, kjer ni še bilo razmer za življenje …« (Merleau-Ponty, 2006.: 438). Na to vprašanje odgovarja takole:

> »Nič mi ne bo nikoli pojasnilo, kaj bi lahko bila nebula, ki je nihče ni videl. Laplaceova nebula ni za nami, v našem izvoru, ampak je pred nami, v kulturnem svetu. Po drugi strani pa se sprašujemo, kaj pomeni trditev, da ni sveta brez biti-v-svetu. Ne gre za to, da bi neka zavest konstituirala svet, ampak za to, da je ta zavest v svetu vselej že delujoča. Končno torej drži, da obstaja določena narava, a ne narava znanosti, temveč tista, ki mi jo kaže zaznava, in da je tudi svetloba zavesti, kakor pravi Heidegger, *lumen naturale*, dana sama sebi« (Merleau-Ponty, 2006: 438).

Ta klobčič misli je precej sporen, pa ne le s stališča znanosti, ampak tudi s stališča filozofije. Merleau-Pontyju sicer ne moremo preveč zameriti, da je njegovo poznavanje kozmologije v času, ko sta minili že skoraj dve desetletji, odkar je Hubble odkril mnoge druge »nebule« (galaksije) in njihovo medsebojno oddaljevanje, ostalo na ravni Laplaceove nebule, iz katere naj bi nastalo naše Osončje, lahko pa mu očitamo lahkomiselnost v trditvi, češ da je nebula *pred* nami, »v kulturnem svetu«, kajti takšno stališče prej ali slej vodi v antropološki in/ali kulturni relativizem znanosti.[7] A če pustimo manj bistvene stvari ob strani, je filozofsko jedro Merleau-Pontyjevega odlomka o Laplaceovi nebuli v poudarku, da je *zavest v svetu vselej že delujoča*, in če ta poudarek razumemo malce drugače (saj – kakor nas uči hermenevtika – če avtorja zares razumemo, ga vselej razumemo malce *drugače*, kot se je razumel sam), je to spoznanje o »imanenci« zavesti v svetu, naravi, kozmosu zelo smiselno in relevantno tudi za sodobno znanost, vključno s kozmologijo. Saj se tudi kozmološko »antropično načelo«, o katerem sem že večkrat pisal (gl. Uršič, 2002: 548 isl.) v osnovi sklada z Merleau-Pontyjevo ugotovitvijo, da v fenomenologiji »?človeški svet' ni več metafora, ampak ponovno postane to, kar je v resnici, okolje in *domovina* naših misli« (Merleau-Ponty, 2006: 47).[8]

[7] Zato ni zgolj naključje, da se je tudi Merleau-Ponty znašel v razvpiti in med francoskimi filozofi zloglasni knjigi Sokala & Bricmonta *Intelektualne goljufije* (*Impostures intellectuelles*, 1997) – čeprav avtorja opozarjata (str. 179-81), v zvezi z Merleau-Pontyjevimi predavanji »Pojem narave« (1956/57), predvsem na njegovo pomanjkljivo razumevanje Einsteinove relativnostne teorije, na vztrajanje pri protislovnosti »paradoksa dvojčkov« (ki sploh ni protisloven oz. ni pravi paradoks), katerega je Merleau-Ponty, tako kot še marsikateri humanistični izobraženec, nekritično povzel iz Bergsonove knjige *Trajanje in simultanost* (*Dureé et simultanéité*, 1922).

[8] Tudi med »znanstvenimi duhovi« se najde kdo, ki ne verjame povsem v resničnost »nebul«, ampak rajši išče »domovino« svojih misli po eni strani bližje, v človeškem, življenjskem svetu, po drugi strani pa dlje, v čistih abstraktnih strukturah – mislim na Franka P. Ramseya, matematika, logika in filozofa, ki je po navedbi svojega prijatelja Bertranda Russella rekel: »Ospredje je polno človeških bitij, zvezde pa so tako majhne kot kovanci za tri penije. Jaz ne verjamem prav zares v astronomijo …« (Russell, 1992: 226-27). Tej prijateljevi misli je Russell ugovarjal, značilno za analitičnega filozofa: »Jaz pa sem srečnejši, če premišljujem o nebuli v Andromedi kakor o Džingis Kanu. Ne morem, tako kot Kant, postaviti moralni zakon na isto raven kot zvezdnato nebo« (*ibid*.).

»Intencionalne niti« mojega telesa

Zdaj, ko smo v okviru te razprave dovolj obdelali nekatere (pol)pretekle zmote in stereotipe glede odnosov med fenomenologijo in znanostjo, se obračam k prijetnejših temam in se vračam k obljubi, da bom poskušal pokazati ali vsaj usmeriti pozornost k razmisleku, v čem je fenomenološka metoda, zlasti Merleau-Pontyjeva, vredna pozornosti tudi s stališča sodobne znanosti, posebej kozmologije. Začel bom malce nenavadno za kozmološka razmišljanja. V prvem delu *Fenomenologije zaznave* najdemo pasus, v katerem Merleau-Ponty piše, med drugim, o fenomenu tako imenovane fantomske noge: »Res je, da se v primeru fantomskega uda zdi, da subjekt ignorira pohabljenje in govori o svojem fantomskem udu kot o resničnem udu, saj skuša celo hoditi s svojo fantomsko nogo in mu niti padec ne vzame poguma« (Merleau-Ponty, 2006: 100). Enako velja za izgubljeno roko: »Fantomska roka torej ni predstava roke, ampak ambivalentna prisotnost roke« (*ibid*.). Fenomen fantomskega uda je precej specifičen, hvala bogu, tako da ne more biti povsem polnokrvni argument za splošnejše Merleau-Pontyjeve misli o telesu, zaznavi in prostoru, ki sledijo, je pa ta primer vsekakor dovolj sugestivno izhodišče za nadaljnjo razpravo. Taylor Carman v zborniku o Merleau-Pontyju ugotavlja, da sta zanj »telo in svet tudi pojmovno, ne le vzročno, dve plati istega kovanca« (Carman, T. in Hansen, M. B. N., 2005: 68) in da je »intencionalnost percepcije zasidrana v tistem, kar Merleau-Ponty imenuje 'motorična intencionalnost' naših telesnih veščin« (*ibid*.). Konstitutivno funkcijo sinteze predmetnosti, ki jo je pri Husserlu imela zavest, transcendentalni jaz v svojih univerzalnih strukturah, ima pri Merleau-Pontyju telo:

> »[K]ajti če je res, da se svojega telesa zavedam preko sveta, da je v središču sveta neopaženi smisel, h kateremu so obrnjeni vsi objekti, potem je iz istega razloga res tudi to, da je moje telo os sveta [*mon corps est le pivot du monde*]: vem, da imajo objekti več strani, in v tem smislu se zavedam sveta s pomočjo svojega telesa« (Merleau-Ponty, 2006: 101).

Zaznava lastnega telesa je povsem drugačna od zaznav drugih teles. Moje telo me nikoli ne zapusti, zato je trajnost lastnega telesa drugačna od trajnosti drugih teles, »ni trajnost v svetu, ampak je trajnost mojega vidika« (*ibid*.: 108). Moje telo je zame vedno tu, vendar ni nikoli zares pred menoj, kar pomeni, »da ostaja na obrobju vseh mojih zaznav in da je torej z mano« (*ibid*.). Kaj pa, če se pogledam v ogledalu? »V ogledalu seveda lahko vidim svoje oči z več strani, toda to so oči nekoga, ki opazuje, in kadar v ogledalu na ulici nenadoma zagledam odsev svoje podobe, lahko komajda ujamem svoj pogled« (*ibid*.: 109). Vsi poznamo čuden občutek, ko se v ogledalu (vsaj za hip) ne prepoznamo – toda mar ni ravno v tem občutku neko hipno spoznanje, da jaz *nisem* svoje telo? Merleau-Ponty iz tega izpelje drugačen sklep: ravno zato, ker moje telo ne more postati objekt med drugimi objekti, telo omogoča obstoj (relativno trajnost) drugih objektov v moji percepciji. Svojega telesa ne morem »ne otipati

ne videti, če je telo tisto, ki vidi in tipa« (*ibid*.: 110). Ob tem pa se nam neizbežno zastavlja vprašanje: ali res *telo* vidi in tipa, ali *s telesom* vidi in tipa *zavest*? Saj tudi če se strinjamo z Merleau-Pontyjem, da je telo »os sveta«, namreč da je moje telo os mojega življenjskega sveta, se telo vendarle »vrti« okrog neke »točke«, v kateri sem zbran *jaz* kot zavestno bitje. Descartes je mislil, da je sedež *cogita* v češariki; ampak četudi se je motil glede fiziološke lokacije, fenomenološka lokacija zavesti ni prav daleč stran; in tudi če ne drži, niti fenomenološko, še manj fiziološko, da sem *jaz* zbran v eni sami prostorski »točki«, sem tako fiziološko kot fenomenološko vendarle bolj v glavi kot v okončinah (»fantomska glava« bi bila možna samo v kaki grozljivki). Merleau-Ponty pa te povsem *fenomenološke* distinkcije nekako spregleda ali jih vsaj ne upošteva dovolj, zato se težko znebimo vtisa, da bi vselej, ko govori o telesu kot »subjektu«, na primer, ko pravi, »telo je tisto, ki vidi in tipa«, pravzaprav moral reči: »zavest v telesu je tista, ki vidi in tipa« ali kaj podobnega. Saj očitno vidim svojo roko drugače kot svojo glavo; saj če nisem ravno pred ogledalom, »[s]vojo glavo lahko vidim le kot konico nosu in kot rob očnic« (*ibid*.: 109). Drži pa, da svojo roko vidim spet drugače kot pepelnik na mizi (kajenje je bilo sredi minulega stoletja še atribut pravega intelektualca): »Če moja roka leži na mizi, mi ne bo nikoli prišlo na misel, da je moja roka *poleg* pepelnika, tako kot je pepelnik poleg telefona. Obris mojega telesa je meja, ki je običajni prostorski odnosi ne prestopijo« (*ibid*.: 114). V *tem* pogledu ima Merleau-Ponty nedvomno prav: odnosi med menoj – ne glede na to, ali sem *jaz* zavest ali telo (najbrž oboje) – in predmeti *izven* mene, to je odnosi med jazom in svetom, se vzpostavljajo prek moje »telesne sheme«.

Pojem telesne sheme je eden izmed ključnih pojmov *Fenomenologije zaznave*. »'Telesna shema' je potemtakem način izražanja mojega telesa v svetu« (Merleau-Ponty, 2006: 117), in se metafora »os sveta« nanaša bolj na *telesno shemo* kot na samo telo, kajti telo iz mesa in krvi je prej skupek različnih organov kakor središče, okrog katerega se vrti moj življenjski svet. Res pa je, da je to že neka *interpretacija* telesne sheme, s katero se Merleau-Ponty morda ne bi povsem strinjal, saj bi nemara menil, da ga bo zapeljala nazaj v stare vode »idealizma«. Torej, če je telesna shema po definiciji *način izražanja mojega telesa v svetu*, jo lahko razumemo (kakor že omenjeni Taylor Carman) kot fenomenološko vzporednico kantovski transcendentalni shemi (oziroma shemam), in sicer v tem pomenu, da se z mojo telesno shemo vzpostavljajo odnosi med menoj in svetom, analogno kakor se s kantovskimi shemami razumske kategorije izražajo oziroma »časijo« v čutnosti. Moja telesna shema postavlja »prve koordinate« (*ibid*.: 118) mojega primarnega, fenomenološko razvidnega prostora in časa. Merleau-Ponty razlikuje med »telesnim prostorom« in »inteligibilnim prostorom«, pri čemer je telesni prvoten v odnosu do inteligibilnega, kakor je zaznava prvotna v odnosu do pojma. Telesni prostor je vselej »orientirani prostor«, kajti:

> »Ko rečem, da je neki objekt na mizi, se v mislih vedno postavim v mizo ali v objekt in jima pripišem določeno kategorijo, ki načeloma ustreza odnosu mojega telesa z zunanjimi objekti. Brez tega antropološkega

> prispevka se beseda *nad* ne bi razlikovala od besede *pod* ali besede *poleg*. Čeprav brez univerzalne oblike prostora za nas ne bi bilo telesnega prostora, telesni prostor ne obstaja zaradi nje« (Merleau-Ponty, 2006: 118).

Najbolj sugestivna Merleau-Pontyjeva metafora za dejavno prisotnost telesa v prostoru pa so »intencionalne niti«, ki kakor nekakšne nevidne tipalke segajo iz telesa (celo iz fantomskega uda) v prostor in povezujejo telo s stvarmi ter obenem postavljajo prostorske »koordinate«, »orientirajo« prostor, začrtajo »horizont« zaznave – skratka, *intencionalne niti povežejo mene in prostor sveta*. Za razumevanje teh povezav poglejmo Merleau-Pontyjev kratek oris domačega stanovanja:

> »Moje stanovanje zame ni vrsta tesno povezanih podob, saj me obdaja kot domače okolje le, če sem 's svojimi rokami' ali 's svojimi nogami' še vedno sposoben zaznavati glavne smeri in razdalje in če se iz mojega telesa proti njemu usmerja mnoštvo intencionalnih niti. Prav tako tudi moje pridobljene misli niso absolutno pridobljeno, ampak v vsakem trenutku črpajo iz moje trenutno prisotne misli in mi prinašajo smisel, ki jim ga vračam. Torej pridobljeno, s katerim razpolagamo, v vsakem trenutku izžareva energijo naše trenutno prisotne zavesti« (Merleau-Ponty, 2006: 146).

Prostor, v katerem se znajdem, pa mi je tuj, če vanj še nisem spletel svojih intencionalnih niti (ali če so bile potrgane), analogno, kakor so mi tuje misli, v katere še nisem izžarel energije svoje zavesti. Spomnimo se, na primer, nekega skrajno tujega prostora – in obenem, paradoksno, še preveč znanega: stanovanja, pravzaprav apartmaja v nekem hotelu visokega ranga, z olivnozelenim stilnim pohištvom, klasicistično dekoriranimi pastelnimi stenami, slikami v Watteaujevem slogu, *toda* s talnimi ploščami, ki se bleščeče belo svetijo, kakor da so iz neona (seveda to niso zemeljska tla) – kjer se znajde astronavt David v zadnji (če smo natančni, predzadnji) sekvenci slavnega filma *Odiseja 2001*. Davidovo vesoljno potovanje »onstran neskončnosti« – skozi vse tiste psihedelične, virtualne pokrajine znotraj (?) skrivnostne črne Prizme, »Monolita«, ki ga je nekoč postavila in potem kakor nebesna vrata za človeka odprla neka mnogo razvitejša pamet (morda celo božja) – je potrgalo vse njegove prejšnje, zemeljske intencionalne niti, in tudi tiste astronavtske, s katerimi se je orientiral v vesoljski ladji *Discovery*, ko so še potovali proti Jupitru. Zdaj pa, ob vstopu v ta skrajno tuj »onstranski« prostor, je Prizma pričarala Davidu (morda le v spominu?) dovolj znan kvaziklasicistični miljé, da je v njem lahko znova povezal nekatere že potrgane intencionalne niti, morda zato, da bi mu bil olajšan prehod v novo življenje, kajti soba, v kateri se je znašel na koncu svoje odisejade, je prostor metamorfoz, reinkarnacijska celica, skozi katero ga vodi, skrit v Prizmi, neki mogočen, neznan Duh, ki ga pošlje nazaj na Zemljo, prerojenega v »zvezdnega otroka«.

Pred nedavnim sem gledal zanimiv dokumentarec o astronavtih v mednarodni vesoljski postaji, ki kroži v orbiti našega planeta. Breztežnostni prostor, v katerem živijo več tednov ali celo mesecev, je seveda mnogo bližji našim zemeljskim izkušnjam kot prostori iz *Odiseje 2001*, a vendar se novincem, ki pridejo z Zemlje tja gor, podobno potrgajo nekatere ustaljene intencionalne niti, kakor če bi potovali globlje v vesolje. Eden izmed njih je pripovedoval, kako sprva ni mogel »postaviti koordinat« v notranjosti ladje, na osnovi katerih bi se lahko po vsakem premiku telesa »lociral« v prostoru svojega novega »stanovanja«; čez nekaj časa je spoznal, da ima (skupaj s sopotniki) na razpolago pravzaprav kar *štiri* stanovanja, ne samo enega, kot je bil navajen na Zemlji – namreč v fizično *istem* prostoru (če bi bil prostor ladje šesterokoten, bi jih imel kar šest itd.). Naše običajno dojemanje prostora, v katerega »tipajo« naše intencionalne niti, je »orientirano« v nasprotni smeri zemeljske gravitacije, saj »rastemo« navzgor, od nog k glavi. Naš fenomenološki, intuitivni prostor torej ni izotropen, ni v vseh smereh enak, tako kot je »idealni« geometrijski ali prazni (natančneje, homogeni) fizikalni prostor. S fenomenološkega stališča je vertikalna koordinata (z) privilegirana in obenem »sploščena« glede na obe horizontalni koordinati (x in y), saj smo v našem gibanju sem ter tja skoraj »ploskvijci«, čeprav se naše hrepenenje vztrajno obrača »navzgor«. V izotropnih matematičnih prostorih, s katerimi sodobna kozmologija opisuje vesolje, pa ni nobenih *intrinzičnih* smeri navzgor ali navzdol, desno ali levo, naprej ali nazaj – vse koordinate so načelno enakovredne, celo takrat, ko jih enačbe sprejmejo več kot tri (kar enačbe zlahka zmorejo, človeška nazorna domišljija pa težko ali sploh ne). Matematika nas »prehiteva« na poti v vesolje, tako v največje kot v najmanjše dimenzije. Gotovo je prav, da nas vodi od znanega k neznanemu, od zemeljskih koordinat k nebesnim. Tolikokrat nas je že popeljala po pravi poti, da bi bilo nesmiselno načelno dvomiti vanjo, tako kot je Husserl dvomil v galilejsko znanost. Vprašanja pa ostajajo, tudi tista, ki jih zastavlja (in morda na nekatera prehitro odgovarja) Merleau-Ponty v *Fenomenologiji zaznave*. Kateri prostor je primarni, fenomenološki ali fizikalni? In kaj sploh pomeni odgovor, da je prostor telesa *pred* prostorom razuma? Kaj resnično vemo o odnosu med telesom in zavestjo, med naravo in duhom? Včasih znanstveniki skromno ugotavljajo, da še zelo malo vemo o naravi, življenju, človeku. Če bi naše znanje lahko primerjali z božjim, to gotovo drži. Če pa naše današnje znanje primerjamo z znanjem jamskega človeka, je razlika, vsaj kvantitativna, velikanska. Dandanes vemo zelo veliko, ne znamo pa našega hitro rastočega znanja enako hitro osmisliti. Teoretski modeli se razraščajo kot veje abstraktnega kozmičnega drevesa, toda pozabljamo na korenine, predvsem pa na vrh, *telos* same rasti. Fenomenolog morda res ne more kozmologa naučiti česa novega, lahko pa ga spomni na nekatera stara vprašanja, ki se nam spet, še bolj enigmatično kažejo na obzorju prihodnosti. Med temi vprašanji je tudi sprepletenost telesa in prostora, o kateri piše Merleau-Ponty. Med drugim nas opozarja, naj ne trgamo svojih intencionalnih niti, da se ne bi nekega dne znašli v popolni tujini.

»Naše telo *naseljuje* [*habite*] prostor in čas« (Merleau-Ponty, 2006: 156), kajti »jaz nisem v prostoru in v času, prostora in časa ne mislim, ampak prostoru in času pripadam, moje telo se jima prilagaja in ju zaobjema« (*ibid*.: 157). V svetu

nismo tujci, *tu in zdaj* smo doma. Ne pozabimo na *bližino* sveta. Vsak od nas je na svoj način Odisej, popotnik: kliče nas daljava, obenem pa nenehno hrepenimo po domu. Filozofska fenomenologija je prizadevanje po *vrnitvi k stvarem samim*, toda nikoli se ne vrnemo tja, od koder smo nekoč odšli. Bližina je hkrati daljava. Tudi relativnostna fizika pravi, da se ne moreš vrniti nazaj v svoj *lastni* pretekli čas, ampak kvečjemu v preteklost nekoga *drugega*, v čas, ki je vselej v tvoji prihodnosti. Filozofija se, sicer drugače, vrača v preteklo prihodnost. Poti bolj konvergirajo, kot se zdi na prvi pogled.

Jaz in kocka

Če je zaznava ne le prvotna, ampak fenomenološko tudi najbolj zanesljiva, najbolj »resnična« spoznavna zmožnost, kot je bil prepričan Merleau-Ponty, se nadalje skupaj z njim sprašujemo, kako v našem vselej spreminjajočem se toku zaznav, v tej nenehno tekoči »reki«, dobijo stvari svojo relativno trajnost, identiteto v prostoru in času? Transcendentalna filozofija na to vprašanje odgovarja s pojmom zavestne sinteze: »Predmet zavesti v svoji identiteti sam s seboj med tekočim doživljanjem ne pride vanjo od zunaj, temveč je obsežen v nji sami kot pomen, tj. kot *intencionalna storitev* zavestne sinteze [*Bewusstseinssynthesis*]« (Husserl, 2006: 86). Husserl razlaga to intencionalno storitev zavesti, ki daje identiteto predmetom, na primeru kocke: čeprav jo zaznavam iz različnih zornih kotov, v različnih perspektivah, zdaj od strani, potem od zgoraj itd., kocka ostaja v moji zavesti identična sama sebi, »v tekoči zavesti kontinuirano imanentna« (*ibid.*), pri čemer poteka zavestna »sinteza v obliki kontinuirane notranje zavesti časa [*Zeitbewusstseins*]« (*ibid.*). Metafizično vprašanje, ali kocka obstaja »na sebi«, recimo kot platonsko »idealno telo«, Husserl pušča ob strani, kockino »nasebno« bivanje postavlja v »oklepaj« (*epoché*). Njena identiteta je dana in znana zgolj fenomenološko, s transcendentalno sintezo (v) zavesti. – Merleau-Ponty se strinja s fenomenološkimi izhodišči svojega predhodnika in učitelja, tako glede kritike metafizične identitete stvari »na sebi«, kakor glede vloge časa pri vzpostavljanju fenomenološke identitete predmeta, razhajata pa se v odgovoru na bistveno vprašanje, kdo ali kaj je »subjekt« predmetne sinteze: Husserl je prepričan, da je to zavest (transcendentalni jaz, *cogito*), ki predmet *misli*, Merleau-Ponty pa pravi, da je resnični »subjekt« telo, ki predmet *zaznava*. Zaznava je zanj prvotna, ne »oblikuje« je misel, »univerzalne strukture« zavesti, tako kot pri Husserlu (in Kantu), ampak je sama misel »zaznamovana« z zaznavo – tudi v matematiki, geometriji, torej tudi v primeru kocke.

Merleau-Ponty začenja drugi del *Fenomenologije zaznave* (»Zaznani svet«) z lepo prispodobo: »Lastno telo je v svetu, tako kot je srce v organizmu: neprestano ohranja pri življenju vidni prizor, ga oživlja in hrani od znotraj ter z njim oblikuje sistem« (Merleau-Ponty, 2006: 217). Moje telo je torej tisti »subjekt«, ki ohranja istovetnost mojega življenjskega sveta, tako v celoti kot v posameznostih; ko se na primer sprehajam po domačem stanovanju, nadaljuje Merleau-Ponty, se ne bi mogel orientirati v njem, »če se ne bi zavedal lastnega gibanja ter svojega telesa kot identičnega v različnih stopnjah tega gibanja«

(*ibid*.). Spomnimo se na »intencionalne niti« in na srhljivo tujost prostora, v katerem se človek znajde, če so potrgane. – Toda ali je s kocko, tem klasično »idealnim telesom«, enako kot s stanovanjem, ki je neka kompleksna *bivalna* struktura? Če pustimo ob strani neko možno »kubistično« analizo stanovanja, s katero bi morda prišli do sklepa, da je tudi stanovanje »v bistvu« sestavljeno iz kock, in rajši *eno samo* »idealno« kocko vizualiziramo v imaginaciji (saj je tudi Husserl, pa še kdo pred njim, vzel eno samo kocko iz »konteksta«), poskusimo skupaj z Merleau-Pontyjem odgovoriti na vprašanje, kakšen je odnos med jazom, to je menoj kot telesnim, zaznavnim, miselnim subjektom, in kocko kot objektom, ki si ga predočim pred seboj. Pa recimo, da sva se znašla, jaz in kocka, nekje v vesoljni praznini, daleč od vseh stanovanj, in da jo jaz zdaj »tipam« s pogledom, saj ni tako blizu, da bi jo dosegel z roko; pravzaprav ne vem, kako daleč je, ker ne poznam njene velikosti; rahlo se sveti v difuzni svetlobi daljnih sonc, počasi se vrti pred menoj, njena os vrtenja je nekoliko nagnjena v odnosu do osi moje »telesne sheme«, tako da mi v teku časa ciklično kaže vseh šest stranic; ker nekaj malega vem o relativnosti gibanja (in ker je relativnost intuitivno razvidnejša v praznini kot na trdnih tleh), dopuščam možnost, da kocka miruje in se jaz vrtim okrog nje. Vsekakor bi težko rekel, da je moje telo »srce« tega samotnega, tujega prostora.

Vrnimo se zdaj v *Fenomenologijo zaznave* in si na kratko oglejmo, kaj pravi Merleau-Ponty o svojem srečanju s kocko – ne v praznini vesolja, ampak v svojem *In-der-Welt-sein*, v polnosti sveta, iz katerega je potegnil kocko, najbrž zaradi njene preprostosti ali zaradi tradicije razprav o njej, vzel jo je zgolj kot primer *stvari*, o kateri se filozof sprašuje, kako ohranja svojo identiteto v spreminjajočem se toku zaznav. Najprej sam sebi zastavlja možen (platonski oziroma klasično »realistični«) ugovor: »Morda bi nam kdo očital, da s premeščanjem objekta v telesno izkustvo kakor enega od polov tega izkustva objektu odvzamemo prav to, kar tvori njegovo objektivnost. Z vidika svojega telesa nikoli ne vidim vseh šest strani kocke enako« (Merleau-Ponty, 2006: 217) – seveda, ne vidim jih enako, niti ne vseh, dokler oba, jaz in kocka mirujeva. Gre za staro vprašanje, ali lahko »odtrgamo objekt od dejanskih pogojev, pod katerimi nam je dan« (*ibid*.: 218). Na to vprašanje tako rekoč vsa filozofija po Kantu odgovarja nikalno, vendar se nemudoma zastavi naslednje, še težje vprašanje: *kateri* pa so »dejanski pogoji« danosti predmeta? Merleau-Ponty te pogoje najde v subjektovi »telesni shemi«, ali, če rečemo naravnost, v *telesu* opazovalca: »Da bi si kocko lahko zamišljali, zavzamemo določen položaj v prostoru, bodisi na njenem površju, bodisi v njej, bodisi izven nje, ter jo odtlej vidimo v določeni perspektivi« (*ibid*.). Nadalje se Merleau-Ponty brani drugega možnega ugovora (tokrat bi ga postavil transcendentalni oziroma »refleksivni« filozof), češ da ravno zavzemanje perspektiv v prostoru in času dokazuje, da jaz kot opazovalec, kot zavestni subjekt, *konstituiram* kocko:

> »Če zame obstaja kocka s šestimi enakimi ploskvami in če lahko dojamem objekt, to ne pomeni, da ga konstituiram od znotraj: v resnici se z zaznavnim izkustvom potopim v gostoto sveta. Kocka s šestimi enakimi ploskvami je končna ideja, s katero izražam telesno prisotnost kocke, ki

> je tu, pred mojimi očmi, v mojih rokah, v svoji zaznavni očitnosti. […] kocka je že tu, pred menoj, in se skozi te perspektive razkriva« (Merleau-Ponty, 2006: 218).

V tem odlomku je najprej malce nenavadno, da se je treba po kocko potopiti v »gostoto sveta«, saj je kocka kot »idealno« geometrijsko telo ravno nasprotje vsakršne gostote.[9] Nadalje je zanimivo, da sta lokaciji kocke »pred mojimi očmi« in »v mojih rokah« fenomenološko tako rekoč izenačeni, zdi se, kakor da sta na isti način »tu, pred menoj«, kar pa seveda nikakor ni nujno, saj je kocka lahko daleč, tako da jo vidim, ne morem pa je otipati. (O odnosu med vidom in tipom pri Merleau-Pontyju bom povedal nekaj več v nadaljevanju.) In ravno v tem je bistvo problema: *telesu je bližji tip kakor vid, zavesti pa je, ravno obratno, bližji vid kakor tip*. Gre za vprašanje, ali lahko »moje roke«, recimo, kot intencionalne niti mojega telesa, sežejo tja do daljne kocke, ki je ne morem otipati, lahko jo pa vidim? Jedro Merleau-Pontyjeve argumentacije in nasploh njegove fenomenologije telesne zaznave je ravno v pritrdilnem odgovoru na to vprašanje: vidna zaznava (o slušni ne govori prav dosti) je »podaljšanje« moje telesne prisotnosti v svetu, mojega tipa. Zato lahko reče, da se »[z]unanja zaznava in zaznava lastnega telesa spreminjata skupaj, da sta le dve strani istega akta« (*ibid*.: 219). Pa sta res? Z vidika *razvoja* človeških zaznavnih in/ali kognitivnih sposobnosti, tako v filogenetskem kot ontogenetskem pomenu, je interakcija *telesne* notranjosti in zunanjosti pri percepciji sveta najbrž bolj utemeljena kot z epistemološkega oziroma fenomenološkega vidika, saj se pri odrasli osebi oči, ki gledajo (tudi) v daljavo, očitno »osvobodijo« roke, ki doseže zgolj tisto, kar je blizu. Pri odnosu med tipom in vidom je slepec, ki ne vidi z očmi, ampak »vidi« s tipom, *izjema*, ne pa pravilo, kot nam poskuša dopovedati Merleau-Ponty: »Pogled je naš naravni instrument, ki se lahko primerja s slepčevo palico« (*ibid*.: 169, prim. tudi: 235, 238, 269 idr.).

V tretjem poglavju drugega dela *Fenomenologije zaznave*, pod naslovom »Stvar in naravni svet«, se problem kocke posploši na odnos med (mojim) telesom in *stvarjo* v njeni fenomenološki identiteti in objektivnosti. »Fenomenu realnosti [stvari] se torej bližamo s preučevanjem zaznavnih stalnic« (Merleau-Ponty, 2006: 310), pri čemer je moje telo »vselej razpoložljiva oporna točka«

[9] Gre za prostorsko in časovno (tudi zgodovinsko) »gostoto« zaznavnega sveta, ki naj bi bila *pred* vsako geometrijo, kajti, kot pravi Merleau-Ponty, se nobena geometrijska definicija trikotnika ne more enačiti s polnostjo videnja tega lika – toda to stališče, če naj bo kaj več kot le banalna tavtologija, je dokaj nenavadno in komajda relevantno za razumevanje epistemološkega in/ali ontološkega bistva matematike (lahko bi ga sicer povezali s »konstruktivizmom« v filozofiji matematike, vendar bi nas to precej oddaljilo od Merleau-Pontyjeve fenomenologije percepcije). V širšem kontekstu gre za to, da Merleau-Ponty nasprotuje znanstvenemu »formalizmu«, zlasti formalističnim *interpretacijam* znanstvenih teorij, češ da imajo teorije svoje vselej svoje »časovne horizonte«. – Že omenjeni Joseph Rouse razpravlja o Merleau-Pontyjevi kritiki znanstvenega »realizma« in ga primerja s Thomasom Kuhnom: fenomenološka paradigma bi bila lahko mišljena kot »veščina, ki je prilagodljivo aplikativna na nove situacije« (Carman, T, in Hansen, M. B. N., 2005: 280); vendar je to bolj rahla analogija, saj je aplikativnost matematike v znanosti precej drugačne vrste kot fenomenološko razumljena »aplikativnost« transcendentalne forme (pri Merleau-Pontyju »telesne sheme«) pri zaznavanju oziroma konstituciji sveta.

(*ibid*.) – naj ponovim, pri Husserlu je bila ta oporna točka *zavest* kot zmožnost sinteze v času in prostoru – tako da »[r]ealnost ni neki privilegiran videz, ki bi se skrival pod vsemi drugimi, temveč je ogrodje odnosov, ki jim ustrezajo vsi videzi« (*ibid*.: 311). (Hm, izraz »ogrodje odnosov« vendarle zveni malce platonsko ali vsaj transcendentalno?) V tem kontekstu se Merleau-Ponty znova vrača k primeru kocke:

> »Kocka, ki ima zaradi perspektive popačene ploskve, kljub temu ostaja kocka, toda ne zato, ker bi si [jaz] predstavljal videz, ki ga ena za drugo prevzame vseh šest ploskev, kadar jo obračam v svoji dlani, ampak zato, ker perspektivno popačenje ni gola danost, tako kot to ni niti popolna oblika ploskve, ki mi stoji nasproti. Če iz vsakega elementa kocke razvijemo celoten smisel zaznanega, ugotovimo, da vsak element označuje opazovalčev dejanski pogled nanj. Zgolj navidezna oblika ali velikost je tista, ki še ni umeščena v strogi sistem, ki ga skupaj oblikujejo fenomeni in moje telo« (Merleau-Ponty, 2006: 311-12).

Toda v *kateri* »strogi sistem« je umeščena kocka? Mar ni to *in ultima analysi* vendarle tisti sistem »naravne geometrije«, ki so jo fenomenologi tako vztrajno zavračali, češ da ne opisuje resnične prostorskosti našega »sveta«? Kljub njihovim prizadevanjem, da bi geometrijski »predmet« izpeljali iz sinteze zavesti (Husserl) in/ali telesa (Merleau-Ponty), ostaja odprto kantovsko vprašanje, ali lahko sploh *vidimo* kocko, ne da bi si jo predočili v čistem geometrijskem zrenju/zoru [*Anschauung*], še več, odprto ostaja tudi platonsko vprašanje, ali si kocko sploh lahko predočimo v čistem zrenju, če kocka ne *obstaja* kot »idealno telo«, neodvisno od vsakega telesa in zavesti, od vsakega subjektivnega zrenja, tudi čistega? Matematik, ki se ukvarja s kockami in drugimi idealnimi entitetami, bi se najbrž težko strinjal z Merleau-Pontyjem, da je obstoj same kocke kakorkoli odvisen od človeške »telesne sheme«. – Jaz pa, ki sicer nisem matematik, vendar matematiko zelo cenim in ji zaupam (seveda ne zgolj v računskem pomenu), včasih pomislim, da je huda *napaka filozofske fenomenologije, da matematiko jemlje premalo zares*. Po drugi strani pa gotovo drži, da se moje (ali tvoje) samotno srečanje s kocko v praznini ne more zgoditi tu, sredi najinega »življenjskega sveta«.

Vidno in nevidno

Če nič ne veš o Merleau-Pontyju, nekaj o filozofiji nasploh pa že, in naletiš na njegovo knjigo z naslovom *Vidno in nevidno* (*Le visible et l'invisible*, pozno delo, izšlo posthumno 1964), verjetno najprej pomisliš, da gre v tej knjigi za razpravo o odnosu med »tu« in »tam«, tostranstvom in onstranstvom, med čutnostjo in (raz)umom. O odnosu med čutnimi stvarmi oziroma telesi in »idejami« ta knjiga sicer res govori, vendar v zelo posebnem smislu: nevidno je *onstran* vidnega v precej bolj dobesednem pomenu kot v platonizmu – lahko bi

rekli (vsaj provizorično), da je nevidno druga plat vidnega ali pogledu zastrto vidno, tako kot je z Zemlje nevidna »temna stran« Lune. Ali, če uporabimo naš že znani primer: »ideja kocke« je (tudi) zato nevidna, ker kocke v nobenem posamičnem pogledu ne moreš zaobjeti »cele«, vselej vidiš največ tri njene stranice; šele z gibanjem telesa/očesa v *času* (ali z gibanjem kocke) ti je omogočen vpogled v »idejo kocke«, čeprav, kot sem že pripomnil, »zaznavna sinteza« najbrž ni možna brez »intelektualne sinteze« (s tem se Merleau-Ponty ne bi strinjal). Seveda pa Merleau-Pontyjevo nevidno ni samo dobesedno »za« vidnim, ampak je tudi – in to je še bolj pomembno – »v« vidnem, čeprav ne kot *universalia in rebus* v aristotelizmu. Na kakšen način Merleau-Ponty misli to imanenco idej v čutnosti, je lepo razvidno iz naslednjega odlomka:

> »Tako kot žile, ki nosijo list v njegovi notranjosti, iz globine njegovega mesa [*la chair*], so tudi ideje tekstura izkustva, njegov slog, ki je sprva nem, nato pa spregovori. Kot vsak slog nastajajo tudi ideje globoko v biti, in ne le faktično, tudi načelno jih ni mogoče ločiti od nje in jih razgrniti pred pogledom« (Merleau-Ponty, 2000: 105).

Ideje so notranja »tekstura« čutnega izkustva, in če so abstraktne, kakor v matematiki in znanosti, so nevidno »ogrodje« vidnega (ob tem se spomnimo tudi na Wittgensteina). Toda kaj je »meso sveta«, o katerem govori Merleau-Ponty? *La chair* je ključni pojem v knjigi *Vidno in nevidno*, žal pa je ta francoski izraz tako rekoč neprevedljiv v slovenščino.[10] Pri Merleau-Pontyju ima beseda *chair* povsem drugačen konotacijski zven kakor slovenska beseda 'meso', kajti mesenost v pomenu *chair* ni nasprotna duhovnosti (kot ji je nedvomno nasproten kos mesa v mesnici), temveč gre za »subtilno meso«, ki se dotika sveta, gre za telo, ki ga lahko ljubeče božaš – in nenazadnje gre tudi za krščansko »svetorešnje« Telo, razpeto na križu, ki naj bi vstalo *spremenjeno*, v vseh zveličanih, ob Njegovem drugem prihodu. V Merleau-Pontyjevi »filozofiji mesa« je opazna krščanska usedlina (morda kot pozni odsev njegove mladostne vzgoje), ko na primer pravi, da »masivnega mesa ni brez subtilnega mesa, efemernega telesa ni brez zveličanega telesa« (Merleau-Ponty, 2000.: 131), vendar pa krščanski pomen *chair* v tej razpravi o vidnem in nevidnem nikakor ni v

[10] V slovarju *Le Petit Robert* najdemo tri glavne pomene besede *chair*: 1. meso človeškega telesa (npr. meso in kosti), 2. človeška utelešena narava (kot protipol duši, duhu), 3. meso živali (kot hrana). Najstarejši je drugi pomen (v fr. od 12. st.), svetopisemski: *Le Verbe s'est fait chair* (»Beseda je meso postala«), *résurrection de la chair* (vstajenje mesa) ipd.; *La chair est cendre, l'âme est flamme* (»Meso je pepel, duša je plamen«, Victor Hugo); ta pomen postane v simbolizmu 19. st. vrednostno ambivalenten, npr.: *La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres* (»Meso je žalostno, žal! in prebral sem vse knjige«, Stéphane Mallarmé). – V slovenskem prevodu knjige *Vidno in nevidno* je beseda *chair* prevedena z izrazom 'meso' (saj res nimamo kake boljše izbire). Tine Hribar v spremni besedi ugotavlja, da je *chair* »sopomensko veliko bližje telesu, kot mu je naš izraz 'meso'. […] Vendar pa meso, ki kajpada ne more pomeniti duhovnosti, tudi s telesnostjo ni istovetno, marveč je tisto, kar je pred telesnostjo in duhovnostjo, obenem pa tisto, kar je obema skupno, tisto povezujoče in združujoče ju. A spet ne identitetnostno, temveč kostelacijsko« (v: Merleau-Ponty, 2000: 149). Hribar povezuje *chair* s *chóro* iz Platonovega *Timaja*; ta primerjava se mi zdi upravičena, čeprav je pri Platonu *chóra* šele »tretji rod«, pri Merleau-Pontyju pa prvi in tako rekoč edini.

ospredju. Merleau-Ponty piše o *chair* predvsem v zadnjem in edinem dokončanem poglavju knjige pod naslovom »Preplet–hiazem« (iz gr. povzeta beseda *hiazem* pomeni preplet, križišče, razporeditev členov ipd.); zdaj se mora, kot sam pravi, »vsega lotiti znova«, odvreči vse znane metode refleksije in intuicije ter se postaviti »na kraj, kjer še nista ločeni, v tista izkustva, ki še niso bila 'obdelana' in nam ponujajo vse obenem v sprepletu: ?subjekt' in ?objekt', bivanje in bistvo« (*ibid*.: 115). (Spet bi lahko rekli: o, ta modernizem, to nenehno začenjanje *ab ovo*!) In res, hiazem, o katerem govori Merleau-Ponty, je *zelo* nenavaden, vsaj s stališča tradicionalne, zlasti »objektivistične« zavesti. Poglejmo enega izmed ključnih pasusov:[11]

> »Zdi se, da vidno okoli nas temelji na sebi. Tako je, kot da bi se naše videnje oblikovalo v njegovem osrčju ali kot da bi bilo med njim in nami takšno tesno poznanstvo kot med morjem in plažo. Kljub temu ni mogoče, da bi se zlili vanj, niti da bi ono prešlo v nas, saj bi tedaj videnje izginilo v trenutku svojega nastanka, z izginotjem vidca ali vidnega. Tisto torej, kar je, niso sebi enake stvari, ki bi se nato ponudile vidcu, niti videc, ki bi bil sprva prazen in bi se nato odprl zanje, temveč nekaj, čemur se lahko najbolj približamo tako, da ga potipamo s pogledom; to so stvari, o katerih ne moremo sanjati, da bi jih videli povsem gole, saj jih ravno pogled ovija, odeva s svojo *chair*« (Merleau-Ponty, 2000: 115).

Pogled mojega očesa, mojega telesa, tiplje, ovija, odeva stvari, odeva svet s *chair*, ki ni samo moja, ampak »svetovna«, kakor morje, v katerega se potapljam, čeprav se nikoli, dokler sem živ, ne zlijem povsem vanj. Pogled »se privija k vidnim stvarem« (*ibid*.: 117) in »[z]ato, ker isto telo vidi in tipa, spadata vidno in tipno v isti svet« (*ibid*.: 118). K temu bi lahko pripomnili, tako kot že prej: da, vidno in tipno res pripadata istemu svetu, vendar na *drugačen* način – v vidnem je pomembnejša zavest o tem, kar vidimo, v tipnem je pomembnejši telesni občutek tistega, kar tipamo. Merleau-Ponty minimalizira, skorajda briše to razliko, ko pravi, da je videnje »tipanje s pogledom«; vendar kljub temu, da sta zanj »oba zemljevida popolna«, priznava, da »se ne prekrivata popolnoma« (*ibid*.). Kajti, če je videnje tipanje s pogledom, potem »tisti, ki gleda, ne sme biti tuj svetu, ki ga gleda« (*ibid*.). Mar to pomeni, da nečesa, kar nam je *tuje*, sploh ne moremo videti? Ta sklep gotovo ni sprejemljiv, čeprav velja, da si vse, kar je tuje, skušamo približati, tudi v pogledu, recimo zvezde (spomnimo se na Van Goghove zvezde, ki se vrtinčijo po nebu skupaj z oblaki). Toda bližina tipa je le *drugačna* od bližine pogleda, slednji je tujost bolj prepoznavna kot prvi. V filmu *Odiseja 2001* naši predniki, kosmati hominidi, pred svojo votlino uzrejo povsem *tujo* črno Prizmo, ki se je znašla v njihovem svetu, o njeni resničnosti pa se prepričajo šele, ko jo potipajo – in šele takrat vstopi Prizma v tisto »skupno« *chair*, ki jo hominidi čutijo in poznajo kot svoj svet (naj mimogrede opozorim, da se ta motiv pojavi v filmu še dvakrat: v kraterju na Luni, mitičnega

[11] V tem in naslednjih citatih si jemljem pravico, da v slovenskem prevodu ohranjam besedo *chair* kar v francoščini (v ženskem spolu, brez sklanjanja), analogno kot se, na primer, ohranja gr. izraz *chóra* v nekaterih modernih prevodih Platonovega *Timaja*. Zdi se mi, da so tako manjše možnosti nesporazumov.

leta 2001, in prav na koncu, tam »onstran neskončnosti« [*beyond the infinite*, ko umirajoči David na postelji z roko seže proti Prizmi, takrat najbrž predvsem zato, da bi se s to gesto simbolno predal njenemu varstvu, njeni odrešujoči moči).

Merleau-Ponty, če se vrnem v knjigo *Vidno in nevidno*, posebej poudarja »gostoto *chair*«, ko pravi, da »gostota *chair* med vidcem in stvarjo konstituira tako njeno vidnost kot njegovo telesnost; ni zapreka med njima, ampak je njuno sredstvo komunikacije« (Merleau-Ponty, 2000.: 119). Še več, gostota telesa in sveta je »zame edini način, da pridem v osrčje stvari, saj zaradi nje postanem svet, stvari pa postanejo *chair*« (*ibid.*). Znova lahko ugotavljamo, da pri Merlau-Pontyju *chair* zavzame tradicionalno epistemološko – in, kolikor pač fenomenološki kredo dopušča, tudi ontološko – mesto zavesti; pri tem gre tako daleč, da pojmuje svet kot »univerzalno *chair*« (*ibid.*: 121) in svoje telo kot »na *chair* nanašajočo se *chair*« (*ibid.*: 122). Toda *chair* sama je opredeljena pretežno *per negationem*, v odnosu do tistega, kar ona ni:

> »*Chair* imenujemo prav to vidnost, to občost čutnega na sebi, to prirejeno anonimnost, vemo pa, da v tradicionalni filozofiji ni imena, s katerim bi jo lahko označili. […] *Chair* ni materija, ni duh, ni substanca. Označiti bi jo morali s staro besedo 'prvina' v pomenu, ki jo je imela v govoru o vodi, zraku, zemlji in ognju […] kot 'prvina' biti« (Merleau-Ponty, 2000.: 123).

In dalje: »*Chair* je navoj vidnega na telo, ki vidi, tipnega na telo, ki tipa …« (*ibid.*: 128). Metafora »navoj vidnega« bi lahko imela tudi kake esoterične konotacije, kot je, denimo, telesna »avra«, ki naj bi jo jasnovidci videli, kako seva okrog telesa ipd., vendar bi bilo napačno, če bi razumeli Merleau-Pontyja v tej smeri, saj v njegovi filozofiji ni prav nobene parapsihološke »ezoterike«. Morda bi bila ustreznejša primerjava (čeprav je sam ni nakazal) z »moluski« prostora-časa v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti: prostor-čas je »mehak«, lahko se poljubno ukrivi, »zvija« se okrog masivnih teles, npr. okrog planetov, zvezd, črnih lukenj; za našo primerjavo je posebej zanimiv primer, ko vrteče se telo, recimo Zemlja, »vleče« s seboj v nekakšen vrtinec prostor-čas v svoji *okolici* (o tem gl. npr.: Greene, 2006: 484) – kakor da bi si masivno telo »navijalo« okrog sebe »vidno polje« (saj se v vrtincu, ki ga povzroča njegovo vrtenje, ukrivijo tudi svetlobni žarki, nosilci vsega vidnega). Seveda pa je to zgolj analogija. Podobna Merleau-Pontyjeva metafora, s katero razlaga *chair* kot skupni medij vseh teles v svetu, je »atmosfera«, ki se širi okrog teles in življenj: »Naše življenje […] ima atmosfero: nepretrgoma ga obdajajo meglice, ki jim pravimo čutni svet ali zgodovina …« (*ibid.*: 75) – torej vidimo drug drugega, pa tudi sebe, vselej skozi to atmosfero, »meglico«, ki, kot meni Merleau-Ponty, šele omogoča naš skupni svet, komunikacijo med nami, kajti »gotovost, ki je ni mogoče upravičiti, gotovost o nekem čutnem svetu, ki nam je skupen, je v nas usedlina resnice« (*ibid.*: 12). Toda, kateri svet nam je bolj skupen, čutni ali miselni? Vprašanje zgolj postavljamo, morda se odgovor skriva v tretjem, tistem, kar je oboje, čutno in miselno – namreč *jezik*.

Da bi sklenili ta premislek o Merleau-Pontyjevem pojmovanju vidnega in nevidnega, se vrnimo k izhodiščnemu vprašanju: kaj so »ideje«? Rekli smo že, da jih primerja z listnimi žilami, ki so »tekstura« same *chair* rastlinja in nasploh življenja. A tudi to je »zgolj« metafora, čeprav prave metafore včasih povedo več od najbolj pretanjenih analiz. Proti koncu knjige pa nam Merleau-Ponty osvetli (in obenem zatemni) svoje pojmovanje »ideje« s tem, da se naveže na Proustovo *Iskanje izgubljenega časa*, na znamenit odlomek o »mali frazi« iz Vinteuilove sonate, glasbeni sekvenci »petih tonov«, ki jo je Swann hranil v spominu kot sled in pričo nekega minulega časa, dragocenih trenutkov Odettine ljubezni. Ko je Swann znova slišal to malo frazo na nekem koncertu, se mu je »spet prikazalo vse tisto, v čemer je bilo za vse večne čase shranjeno svojevrstno, hlapljivo bistvo izgubljene sreče …« (Proust, 1987: 458). Merleau-Ponty pa v tej mali frazi spet ne vidi (pravzaprav sliši) »zgolj« metafore, ampak jo navaja kot primer same »ideje«, ki jo vidno (ali slišno) razodeva in obenem skriva: »V opredelitvi odnosov vidnega in nevidnega, ki ni nasprotje čutnega, ki je njegova podlaga in globina, ni nihče toliko dosegel kot Proust« (Merleau-Ponty, 2000: 131). Kajti mala fraza je »ideja« v tistem pomenu, ki ga najdemo že pri Proustu – v njej je izraženo »bistvo ljubezni« za vse, ki jo znajo »slišati«:

> »Čeprav je njegova [Vinteuilova] mala fraza predočevala razumu le svojo motno površino, si čutil v njej tako otipljivo in tako dojemljivo vsebino, ki jo je podajala v tako novi, tako izvirni obliki, da so jo vsi, ki so jo kdaj slišali, ohranili v spominu kot enakovredno razumskim pojmom« (Proust, 1987: 462).

Mala fraza je torej »ideja«, ki je v svoji splošnosti enakovredna razumskim pojmom, obenem pa je povsem konkretna, enkratna, edinstvena, *čutna*.[12] Razlika med »idejami«, ki nam jih dajejo književnost, umetnost, glasba, ter znanstvenimi idejami naj bi bila po Merleau-Pontyju v tem, da »tega nevidnega, teh idej ni mogoče po zgledu znanstvenih idej ločiti od čutnih pogojev in povzdigniti v drugo pozitiviteto« (Merleau-Ponty, 2000: 131). Fenomenologa torej moti abstraktnost znanstvenih idej, ki se lahko povzdignejo v »čiste ideje«, vidne umu »brez zaslona«. V umetnosti pa, »nasprotno, ni videti brez zaslona: če ne bi imeli telesa ali čutnosti, potem idej, o katerih govorimo, ne bi bolje poznali, ampak bi bile prav tedaj za nas nedostopne« (*ibid*.: 132). Ampak, ali ni ravno tako, *mutatis mutandis*, tudi v znanosti, vsaj v izkustvenih znanostih? Zakaj je treba umetnostne »ideje« postavljati *nasproti* znanstvenim idejam? Ali ne gre le za dva različna diskurza, za dve različne poti k presežni resnici? V tem Merleau-Pontyjevem razdvajanju idej se znova kaže fenomenološko »nezaupanje« do znanosti, o katerem sem že govoril. Drži sicer, da je, kot ugotavlja

[12] Že omenjeni Renaud Barbaras primerja »malo frazo« z živim organizmom: »Organizem je torej kakor glasbena tema, ki ni nikoli zaigrana kot takšna, ampak se vselej pojavlja v variacijah. Po eni strani tema določa vsako variacijo in je v tem pogledu učinkujoča: variacij ne bi bilo, če se ne bi nanašale na to temo. Po drugi strani pa je tema v variacijah odsotna, saj vsaka variacija ni sama tema, ampak ravno njena modifikacija. [… Tako] je organizem prisoten v svoji odsotnosti, tj. skrit v dogodkih, ki jih krmari« (Carman, T. in Mark B. N. Hansen, M. B. N., 2005: 227).

Merleau-Ponty, za umetniške »ideje« bistveno, da so »v temine zavite«, da se kažejo »maskirane« ipd., vendar se v teh značilnostih kaže le njihova *diskurzivna*, ne pa resničnostno-vrednostna razlika v odnosu do znanstvenih in nasploh abstraktnih idej, tudi klasično filozofskih. Strinjam pa se z Merleau-Pontyjevo opredelitvijo odnosa med čutnimi stvarmi in idejami, med vidnim in nevidnim, na ravni tiste miselne »iniciacije«, o kateri menim, da velja tako za umetnost kot za znanost in filozofijo:

> »… Ta raven, ta dimenzija je ideja, torej ni dejansko nevidno kakor predmet, ki bi se skrival za drugim predmetom, niti ni absolutno nevidno, ki ne bi bilo nikakor povezano z vidnim, ampak je nevidno *tega* sveta, nevidno, ki biva v njem, ga podpira in dela vidnega, je njegova notranja in lastna moč, bit tega bivajočega« (Merleau-Ponty, 2000: 133).

S to mislijo končujem tudi svojo razpravo. Seveda še vedno ostaja odprto vprašanje, kaj lahko Merleau-Pontyjeva fenomenologija telesa sploh prispeva k metodologiji današnje in jutrišnje znanosti, posebej kozmologije. Če sem uspel vsaj nakazati smer razmišljanja, ki bi nas lahko iz klasične fenomenologije, vse preveč »nezaupljive« do matematike in sodobnega naravoslovja, popeljala k neki prenovljeni *fenomenološki metodi* (seveda pa bi se obenem morala tudi znanstvena, analitična metodologija bolj odpreti fenomenološkim uvidom) – je bil moj namen dosežen. Ob koncu pa si zastavljam še tole vprašanje, ki se bo komu morda zdelo bizarno: kako »blizu« fenomenolog vidi zvezde? Astronom nas uči, da so zvezde zelo zelo daleč. Pa so *resnično* tako daleč, namreč ne po številu svetlobnih let, ki nas ločijo od njih (glede kvantitet je že prav, da zaupamo astronomu), ampak – kako daleč so kot fenomeni, v naši *zavesti*? V tem pogledu je zanimiva Merleau-Pontyjeva misel, da »ima tudi videnje svoje polje, svoj doseg; stvari, ki nam jih ponuja, so čiste, sebi enake in povsem pozitivne zgolj na velikih razdaljah, kot zvezde, ta horizont nasebja pa vidimo le kot ozadje za območje stvari, ki so zelo blizu, odprte in neizčrpne« (Merleau-Ponty, 2000: 74). Pravzaprav je presenetljivo, da je takšno misel zapisal fenomenolog telesnosti. Mar vidimo povsem »čisto« le na velikih razdaljah? Je pogledu jasno samo »ozadje« zvezd? Najbrž ni mislil ravno tako, zapisal pa je misel, ki ji takšna vprašanja niso povsem tuja. Saj že v *Fenomenologiji zaznave* pravi: »Nič ni težje kot v resnici vedeti, *kaj vidimo*« (Merleau-Ponty, 2006: 78).

Seeing means »touching by sight«
Cosmological considerations on Merleau-Ponty's perception of space

This article considers some connections between Merleau-Ponty's phenomenological space and physical space in contemporary science, especially in cosmology. After few introductory remarks on Husserl's *Lebenswelt* and Heidegger's existential »closeness«, a critical reflection follows on the question why Husserl in his *Crisis* so harshly rejected the »Galilean science«. The author argues for epistemological reintegration of physics, mathematics and philosophy. The central part of the article is an analysis, partly also critical, of Merleau-Ponty's thesis that perception is »not-mediated knowledge«, and of the »body-scheme« in the constitution of objective reality. Then the phenomenology of »intentional threads« is applied to cosmological space, also by the help of some sequences from the legendary SF film *Odyssey 2001*. Spatial relations between subject and object of perception are discussed in the section »Myself and a cube« where the question is raised whether it is possible to »see« a cube without any a priori knowledge. The concluding section deals with Merleau-Ponty's late philosophy of the »visible and invisible«, his conception of seeing as »touching by sight«, and the article closes with an assertion which is surely relevant also for the contemporary science, particularly for cosmology: »Nothing is harder as really knowing *what we see*.«

Keywords: Merleau-Ponty, Husserl, space, perception, cosmology.

Literatura

Benz, E. (2006). *Videnje*. Ljubljana: Hieron, Založba Nova revija.

Carman, T. in Hansen, M. B. N. (ur.) (2005). *Cambridge Companion to Merleau-Ponty* Cambridge: Cambridge University Press.

Greene, B. (2006). *Tkanina vesolja*. Tržič: Založba Učila (Žepna knjiga).

Heidegger, M. (1997). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hofstadter, D. R. & Dennett, D. C. (1990). *Oko duha. Fantazije in refleksije o jazu in duši*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Husserl, E. (1975). *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Husserl, E. (2005). *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana, Slovenska matica.

Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

Merleau-Ponty, M. (2000). *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Phainomena, Založba Nova revija.

Proust, M. (1987). *Iskanje izgubljenega časa*, *V Swannovem svetu* (2. natis). Ljubljana, Cankarjeva založba.

Russell, B. (1992). *The Basic Writings of Bertrand Russell*, 1903–1953. London, Routledge.

Scheler, M. (1998). *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Phainomena, Založba Nova revija.

Sokal, A. & Bricmont, J. (1997): *Les impostures intellectuelles*. Pariz: Editions Odile Jacob.

Uršič, M. (2002). *Štirje časi. Pomlad*. Ljubljana: Cankarjeva založba.