

Milomir Eric

Univerzitet u Kragujevcu, Učiteljski fakultet, Trg Svijetog Save 36, RS–31000 Užice
ericmz@sbb.rs

**Merleau-Ponty i Drugi,
ili o smislu i besmislu solipsizma**

Sažetak

U radu je riječ, prije svega, o pokušaju promišljanja načina na koji se problem Drugi pojavljuje u egzistencijalnoj fenomenologiji Mauricea Merleau-Pontyja. Osnovnu inspiraciju za postavljanje problema Merleau-Ponty pronalazi u Husserlovim Kartezijanskim meditacijama, da bi zatim, u skladu s novim smislom koji u njegovoj filozofiji zadobivaju pojmovi cogito, tijelo, egzistencija, svijet, čitavo kartezijansko naslijeđe, koje je u velikoj mjeri i Husserl baštinio, doveo u pitanje. Središnji dio rada posvećen je analizi Merleau-Pontyjeva filozofskog utemeljenja Drugog na primatu perceptivne svijesti. Upravo su filozofske posljedice primata perceptivne svijesti dovele do potrebe zasnivanja jedne fenomenologije fenomenologije, ali i do pokušaja da se rješenje problema traži u svjetlu ontologije vidljivog i nevidljivog, što će biti glavna tema posljednjih Merleau-Pontyjevih radova.

Ključne riječi

Maurice Merleau-Ponty, Drugi, fenomenologija, tijelo, egzistencija, percepcija, solipsizam

I. Husserlovo postavljanje problema

Pred filozofom koji razmišlja, fenomenološko *εποχή* (*epohé*) otvara novu i beskrajnu sferu bića koja se može dostići jednim novim, transcendentalnim iskustvom. Fenomenološko *εποχή* svodeći, dakle, moje konkretno ja na transcendentalni čisti ego nagovještava neiscrpno područje transcendentalnog samoiskustva čime je utemeljena i mogućnost transcendentalne spoznaje, reći će E. Husserl.¹ Međutim, ubrzo nakon iznošenja ovih temeljnih stavova, Husserl postavlja za sudbinu fenomenologije odlučujuće pitanje: ako fenomenološko *εποχή* reducira moje meditirajuće ja na njegov apsolutni transcendentalni ego, nisam li postao *solus ipse* i ne ostajem li to sve dok dosljedno provodim ovo fenomenološko samoizlaganje? Ne postaje li fenomenologija koja bi željela riješiti probleme objektivnog bića na taj način transcendentalni solipsizam?²

1

Vidi: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, Izvori i tokovi, Zagreb 1975., str. 21–23. U *Krizi evropskih znanosti* Husserl će tvrditi da je filozofska usamljenost koju stvara *epohé* osnovna metodološka pretpostavka za jednu stvarno radikalnu filozofiju: »U ovoj usamljenosti ja nisam pojedinac koji se iz neke, makar i teorijski opravdane svojeglavosti (...) izdvojio iz zajednice čovječanstva, pri čemu on, međutim, ipak zna da joj i dalje pripada. Ja nisam *jedno* Ja kojemu još uvijek njego-

vo Ti i njegovo Mi i njegovo svezajedništvo su-subjekta vrijede na prirodan način. Cjelokupno čovječanstvo i cjelokupno rastavljanje i poredak osobnih zamenica u mojoj *epoché* postali su fenomen (...).« Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991., str. 150.

2

Vidi: E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, str. 113.

Je li onda, možemo se pitati, uopće moguće fenomenološki utemeljiti put od imanencije *ego* do transcencije *drugog*? Kako možemo steći uvid u implicitnu i eksplicitnu intencionalnost u kojoj se, na tlu našeg transcendentalnog *ega*, pojavljuje i potvrđuje *alter ego*? U kakvim se sintezama i motivacijama konstituira *smisao alter ego* u meni? Ako je transcendentalni ego rezultat *stavljanja u zagrada* sveukupnog objektivnog svijeta kao i svih idealnih objektivnosti, kako se *ja* kao konkretni čovjek i *ja* kao transcendentalni ego odnose jedan prema drugom, a zatim i prema *Drugom*?

Husserlov iskorak ka *Drugom* ide preko neke vrste posredujuće intencionalnosti koja polazi od donjeg sloja primordijalnog svijeta koji predstavlja *suprisonost, aprezentaciju* koja nije i nikad ne može postati *samo-prisonost*. Ono što se, naravno, odmah nameće kao pitanje je: kako može u *mojoj* sferi biti motivirana aprezentacija, iskustvo neke druge sfere, a time i *smisao drugi*? Za Husserla, aprezentacija, koja nesumnjivo pokazuje izvornu nepristupačnost drugog, isprepletena je s izvornom prezentacijom, prije svega preko *tijela drugog* koje je slično mojemu tijelu. Kao *slično*, ono mora s mojim tijelom ući u fenomenološko sjedinjenje koje čini da se *smisao* moga tijela istoga trenutka prebacuje na tijelo drugoga. I upravo na ovoj pristupačnosti izvorno nepristupačnoga utemeljen je karakter postojećeg *stranog*. S jedne strane, ono što je jedino uvijek istinski predstavlljivo i pristupačno, kao *vlastitost*, jesam ja sam. S druge strane, ono što je u iskustvu potvrđeno kao ono što nije samopokazujuće jest *strano* – zamislivo samo kao analogon od vlastitog. *Drugi* se nužno

»... pojavljuje po svojoj smislovnoj konstituciji kao *intencionalna modifikacija* mojeg tek objektiviranog ja, mog primordijalnog svijeta: drugi kao fenomenologijski, kao *modifikacija mene samog*, modifikacija mojeg samstva (...) Drugim riječima, u mojoj se monadi aprezentativno konstituira jedna druga monada.«³

Ukotvljen u svoje tijelo koje je *ovdje*, u središtu jednog prvobitnog svijeta koji je orijentiran prema meni, svako drugo tijelo opažam u modusu *tamo* – ono ima »moj tjelesni izgled u slučaju *da sam tamo*«. ⁴ Prema tome, ono dobiva *smisao* jednog drugog svijeta koji je to u analogiji prema mojemu prvobitnome svijetu. Asocijativno sjedinjenje dovodi do izjednačavanja smisla jednog sa smislom drugog. Najpre se oblikuje razumijevanje tjelesnosti drugog i njegovog specifičnog ponašanja da bi, nakon toga, došlo do uživljavanja u sadržaje više psihičke sfere. ⁵ Ali, ne ostaje li vječna zagonetka pitanje: kako dolazi do toga da ja mogu govoriti o istome tijelu koje se u mojoj prvobitnoj sferi pojavljuje u modusu *tamo*, a u njegovoj prvobitnoj sferi i za njega u modusu *ovdje*? Ne odvaja li nepremostivi bezdan ove prvobitne sfere – moje koja je za mene kao ego izvorna, i njegove koja je za mene aprezentativna? Ono što se Husserlu ukazuje kao jedini način za izgrađivanje mosta iznad ovog bezdana je uvid da

»... biće jest biće u intencionalnom zajedništvu. To je principijelno osebjuna povezanost, jedna zbiljska zajednica, upravo ona koja transcendentalno omogućava bitak jednog svijeta, svijeta ljudi i svijeta stvari.«⁶

Smisao ljudske zajednice i konkretnoga čovjeka uključuje, dakle, uzajamno postojanje. U mojemu opažajnome polju pojavljuje se tijelo drugoga na isti način kao što se moje tijelo pojavljuje u njegovom, čineći shvatljivom mogućnost neograničenog mnoštva ljudi kao subjekata uzajamnog zajedništva. Ovoj zajednici u transcendentalnoj konkretnosti odgovara adekvatna zajednica monada, kako kaže Husserl, koju on naziva *transcendentalna intersubjektivnost*. Naravno, prema njegovom mišljenju, ona se konstituira samo u meni kao meditirajućem egu, kao pokret moje intencionalnosti koji, i kada je u pitanju

drugi, proizvodi isti objektivni svijet, premda je svaki svijet, i za mene i za *drugoga*, uvijek dan kao kulturni svijet u kojemu svaki čovjek, kao član zajednice, otkriva svoj konkretni svijet kao kulturu koju je zajednica kojoj pripada historijski oblikovala. Na taj način, zaključuje Husserl,

»... privid jednog solipsizma je nestao iako zadržava temeljno važenje stav da sve što za mene jest može crpsti svoj smisao bitka isključivo iz samog mene, iz moje sfere svijesti.«⁷

Naravno da se nameće pitanje nije li Husserl ovakvim zaključkom propustio izvući plodne konsekvence otkrivene transcendentalne intersubjektivnosti? Je li, vraćajući se jednoj *integralnoj transcendentalnoj subjektivnosti*,⁸ ponovno produbio bezdan između *ega* i *drugog* ostavljajući i dalje neshvatljivim pitanje kako jedan monadologijski svijet može postati svijet ljudi, kulture i historije? Upravo to pitanje postavio je M. Merleau-Ponty, uvijek se vraćajući *Kartezijanskim meditacijama* kao nepresušnoj inspiraciji i poticaju.

II. *Drugi*, ili o smislu i besmislu solipsizma

Kada promatramo ruševine grčkog kazališta, japanskog hrama ili neke druge građevine, i ne znajući točnu uporabu pojedinih arhitektonskih segmenata, prepoznajemo i vidimo, kao neku aureolu, atmosferu ljudskosti koju ispuštaju i koja ih okružuje. Na svakome je urezan nesumnjiv trag ljudskoga djelovanja i ponašanja koje silazi u prirodu i tamo se taloži – oblikuje svijet kulture. Kako je tako nešto uopće moguće, pita se Merleau-Ponty. Kako jedna ljudska misao, emocija ili akcija može nastanjivati ruševine i pejzaže, pojaviti se pod vidom anonimnosti, kada je ona prije svega *moja* misao, *moja* emocija i *moja* akcija, neodvojiva od jednog *Ja*? Na koji način se

»... *Ja* može staviti u množinu, kako se može formirati opća ideja *ja*, kako *ja* mogu govoriti o nekom drugom *Ja* nego o svojem, kako mogu znati da ima drugih *Ja*, kako svijest koja, u principu, i kao spoznaja sebe same, jest u načinu *Ja*, može biti shvaćena u načinu *Ti* i preko toga u svijetu jednog *Netko*?«⁹

Nevažno je govorimo li o hramu ili tijelu – kao nositelj određenoga ponašanja, tijelo je prvi kulturni objekt – problem se sastoji u činjenici da objekt u prostoru može postati trag jedne egzistencije i da se intencija, misao, akcija mogu odvojiti od subjekta u njegovo tijelo, u sredinu koju oko sebe stvara. Analiza *drugoga* suočava se s teškoćom i paradoksom koju izaziva svijet kulture uopće – paradoksom svijesti viđene izvana, misli koja prebiva u izvanjskosti i koja je u odnosu na svoju bez subjekta i anonimna.

3

Isto, str. 131–132.

4

Isto, str. 134.

5

»Pri tome svako na temelju uživanja uspješno razumijevanje drugog djeluje tako da otvara nove asocijacije i nove mogućnosti razumijevanja; kao i obratno, to razumijevanje drugog, budući da je sjedinjujuća asocijacija obostrana, otkriva, po sličnosti i različitosti, vlastiti duševni život te ga s novim uočavanjima čini plodonosnim za nove asocijacije.«
Isto, str. 135.

6

Isto, str. 141.

7

Isto, str. 157.

8

Ta principijelna teškoća, prema Merleau-Pontyju, postavljena je na početku *pete Kartezijanske meditacije*, i nigdje nije otklonjena. Vidi: Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, NRF, Gallimard, Paris 1960., str. 117.

9

Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1976., str. 400–401.

Problem je nerješiv ako se ostane pri postulatima objektivnoga mišljenja i za njega jedino shvatljivom razlikovanju *bića po sebi* i *bića za sebe*. Tamo gdje postoje samo stvar i svijest, *drugi* je neshvatljiv, reći će Merleau-Ponty. On je potpuna kontradikcija. Da bih ga opazio, moram ga u isto vrijeme doživjeti kao *stranog* i prema tome situirati u svijet objekata i, s druge strane, misliti kao svijest, kao onu vrstu netaktilnog bića bez izvanjskosti u kojemu se miješaju onaj koji misli i onaj koji se misli, kakav sam zapravo jedino ja sam. U objektivnome mišljenju, dakle, nema mjesta za *drugog* i za mnoštvo svijesti. Ali ako moje tijelo i svijest nisu objekti kojima fizika daje legitimitet, onda ni iskustvo koje mi oni donose više nije sustav koji uređuje i oblikuje konstitutivna svijest. Ja sam kao egzistencija *nedovršen* jer sam pokret svog tijela kao *moći ka svijetu* – ka svijetu kao uporištu i zavičaju, a ne logički uređenom koordinatnom sustavu. Ako je moja nedovršenost i privremenost rezultat tranzitivne prirode mogega odnosa prema svijetu, stalnog ključanja mojih intencija, perspektiva i gledišta, onda ni percepcija ne može više biti pokušaj konstituiranja pravog i istinskog objekta, već postaje svjedokom moje inherencije stvarima. Ako osjećam tu neraskidivu uzglobljenost moje svijesti, mogega tijela i mogega svijeta, onda mi *možda* ni percepcija *drugog* više ne predstavlja nerješivu enigm.

Perceptivni subjekt pojavljuje se uvijek otjelovljen i za njega, bez njegove tjelesnosti, ne bi bilo drugih stvari. Budući da moja svijest posjeduje tijelo, zašto ne bismo mogli očekivati, pita se Merleau-Ponty, da druga tijela imaju svijest? Očigledno da ovo očekivanje ima smisla samo u kontekstu duboko izmijenjenoga razumevanja pojma tijela i pojma svijesti koje oni dobivaju u egzistencijalnoj fenomenologiji Merleau-Pontyja.

Kada prestanemo promatrati tijelo kao dio objektivnoga svijeta i počnemo u njemu vidjeti *ponašanje* – značenja i smisao koji, dakle, nisu u njemu realno sadržani – kada svijest ne vidimo više kao konstitutivnu svijest i kao čisto biće za sebe, već kao perceptivnu svijest, kao *biće u svijetu* ili egzistenciju, tek tada drugi zadobiva mogućnost da se pojavi i zauzme, kako kaže Merleau-Ponty, »neku vrstu 'lokaliteta'«. ¹⁰ I jedino pod tim uvjetima nestaju antinomije objektivnog mišljenja.

Fenomenologija nam pokazuje da se moj pogled i pogled drugog ne susreću kao dvije *misli o gledanju*, kako je to govorio Descartes, već kao pogledi koji obuhvaćaju vidljivi svijet – dva lica kao dvije izražajnosti koje mogu nositi egzistenciju.

»Ljutnja, sram, mržnja, ljubav nisu psihičke činjenice sakrivene u najveću dubinu svijesti drugog, one su tipovi ponašanja ili stilovi vladanja vidljivi izvana. Oni su *na* ovome licu ili *u* ovim gestama, a ne sakriveni iza njih.«¹¹

Nikada neću moći misliti misao drugoga a da ne pribjegnem *introjeksiji*, ali ništa mi ne može poljuljati sigurnost da ovaj čovjek, ovdje pored mene, vidi da dijelimo isti osjetilni svijet, jer *ja prisustvujem njegovom gledanju*, ono se vidi u hvatanju njegovih očiju na prizoru.¹²

Susret s pogledom drugog je trenutak kada ja ponovno ostvarujem tuđu egzistenciju u jednoj vrsti refleksije. Husserlovo *zaključivanje po analogiji* ovdje nam ne može ništa pomoći, reći će Merleau-Ponty, jer analogija uvijek pretpostavlja ono što tek treba objasniti. Ako su moje tijelo i tijelo drugog *ponašanja*, naši pogledi neće susresti *objekte* u našim perceptivnim poljima, nego *egzistencije*, a ako emocija nije psihička i unutrašnja *činjenica* čije naznake s mukom dešifriramo, nego jedna varijacija naših odnosa s drugima i

sa svijetom koja se očituje u našem tjelesnome stavu, onda mi je drugi – kao *ponašanje* – dan s evidencijom.¹³

Ako sam *Ja* ono apsolutno i ako sebe shvaćam u apodiktičkoj očiglednosti, *drugi* nikada ne može biti *Ego* u smislu u kojemu sam to ja za samoga sebe, ali ako *drugi* prebiva u svijetu, njegovo tijelo je vidljivo i pripada mojemu polju i mojemu svijetu. Upravo taj svijet, zahvaljujući Merleau-Pontyjevju uspostavljaju *primata perceptivne svijesti*, može postati kopčom između mene i drugog. Ako u sebi nalazim, uz perceptivni subjekt, jedan predosoban subjekt, koji je dan samome sebi i na koji se naslanjam, onda moje perceptivno ja nema nikakvu privilegiju koja bi isključivala i činila nemogućim *drugo ja* koje percipira – »oba su, ne *cogitationes* zatvorene u svojoj imanenciji, nego bića koja su nadmašena od svoga svijeta i koja, prema tome, svakako mogu biti nadmašena jedno od drugoga«. ¹⁴ Drugi, dakle, nije *cogito* zatvoren prema svijetu, jer takva ideja poništava vrijednost moga vlastitoga *cogita* dostignutog u sigurnosti samoće, nego smo i jedan i drugi perspektive koje se presijecaju, stječu i pretječu, i na kraju zajedno sabiru u jednome svijetu u kojemu svi sudjelujemo kao anonimni subjekti percepcije.

Sama perceptivna situacija sa svojim vizualnim, auditivnim i taktilnim poljem u svojoj je biti već komunikacija. Ja, ne više kao *cogito* ili objekt, nego kao ponašanje ili egzistencija, opažam tijelo drugoga koje djeluje dok stvari oko njega dobivaju posebnu aromu, smisao i značenje i jasno shvaćam da u tome trenutku moj privatni svijet prestaje biti samo moj, nego da je postao instrument čija druga strana postaje dimenzija jednog općeg života koji se kalemi na moj život.¹⁵ Pogledi stvaraju vrtloge u koje naši svjetovi bivaju uvučeni, a naša tijela nikada više neće biti *fragmenti stvarnosti*. Prepoznajem da ovo tijelo ispred mene ima istu strukturu kao i moje i onda kažem da je to jedan *drugi ja-sam*. Njegove intencije na neobičan način susrećem kao produženje svojih vlastitih, i kao što se svijet rukuje s mojom rukom, tako i tijelo drugog, u isto vrijeme, odgovara i pita, čini jednu cjelinu s mojim tijelom kao »naličje i lice jednog jedinog fenomena«. ¹⁶ Ali u samome trenutku kada vjerujem da dijelim život drugoga, da sudjelujem u njemu, ja ga, ipak, dostižem samo u njegovim namjerama i svrhama. Zapravo, jedino mjesto gdje se možemo susresti, preko onoga što je naš život artikulirao, jest *svijet*. Preko poljane ispred mene vjerujem da nazirem zeleno u viziji drugoga, preko glazbe ulazim u njegovu glazbenu emociju – sama stvar koja je uvijek stvar koju *ja vidim*, otvara mi pristup privatnome svijetu drugoga. Međutim, posredovanje drugoga ne rješava unutrašnji paradoks moje percepcije – paradoks da samo preko svijeta mogu izaći iz sebe – već, naprotiv, dodaje još jednu enigm: kako se moj najintimniji život može proširiti na drugoga, kako on može biti za mene *i drugi i isti?* Nijedan odgovor na ovo pitanje ne zadovoljava nas, a bilo kakva

10
Isto, str. 404.

11
Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1961., str. 94.

12
Vidi: M. Merleau-Ponty, *Signes*, str. 214.

13
Vidi: M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, str. 95.

14
M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, str. 405.

15
Vidi: M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, NRF, Gallimar, Paris 1964., str. 27.

16
M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, str. 406.

»... izvjesnost (...) ostaje apsolutno opskurna; možemo je živjeti, ne možemo je ni misliti, ni formulirati, ni ustanoviti kao tezu. Svi pokušaji objašnjenja vode nas u dileme.«¹⁷

Međutim, je li nekakva fiktivna i zauvijek zadobivena izvjesnost nešto čemu bismo uopće trebali težiti? Nije li nemogućnost potpune fenomenološke redukcije nešto odakle bismo morali izvući pouku?

Naravno da je ovo zajedništvo i ova cjelina koju činimo s drugim privremena, a naša egzistencija nedovršena i otvorena. Ništa jasnije ne otkriva ovu nedovršenost i ništa dublje ne prodire u ovu otvorenost nego govor.¹⁸ Međutim, ni ponašanje drugoga, koje je vidljivo u njegovom fenomenalnom tijelu, ni njegov govor, nisu *drugi*. Naši susreti, situacije i zajednički angažmani nisu učinili da moja i njegova tuga ili bijes imaju isti smisao i za njega i za mene, i dalje »svako projicira svoj *jedinstveni* svijet iz temelja svoje subjektivnosti.«¹⁹ Ali, zapitajmo se, reći će Merleau-Ponty, kako bi drugačije uopće moglo biti? Kako bih opažao *njegove* boje, *njegov* bol, *njegov* svijet, ako su *njegovi* osim prema bojama koje ja vidim, bolovima koje ja imam, svijetu gdje ja živim?²⁰ Problem zvani *drugi* nije, dakle, nestao s odbacivanjem postulata objektivnoga mišljenja, već kao da se povukao još dublje. Sve izgleda tako da se može reći da je Hegelova tvrdnja da s *cogitom* počinje borba svijesti od kojih svaka ide za smrću druge isuviše optimistična. Konflikt mene i drugog ne nastaje kada počnemo misliti jedan drugog niti nestaje kada se mišljenje reintegrira u netetičku svijest, u nereflektirani život – on je tu već pri pogledu, želji i doživljaju drugog.²¹

Svojim rođenjem stječem tijelo i jedan svijet u kojemu susrećem ponašanja koja se prepliću s mojima, ali u isto vrijeme, ako je moja egzistencija već na djelu, akti u kojima se angažiram ostaju samo njeni modaliteti, posebni slučajevi njene nesavladive općosti. Svaki čin, akt, prihvaćanje ili odbijanje, imaju svoje mjesto u prethodno otvorenom polju i pozivaju za svjedoka jednog *sebe* koje se iskušava prije posebnih akata u kojima ono gubi dodir sa samim sobom. Ovo *sebe* u isto vrijeme je temelj svake istinske komunikacije i nepremostiva prepreka razumijevanju *drugog*. Kako da pronađem negdje *drugdje* ovo *sebe* kao prisutnost sebe sebi? Kako god da uspostavam drugoga i kakav god *smisao* da dam egzistenciji drugog, potrebno je da ova *činjenica drugi* bude i vrijedi *za mene*, da je primjerena mojim mogućnostima, da je shvaćam i doživljavam da bi uopće bila činjenica. I »tu postoji jedan doživljeni solipsizam koji nije moguće prevladati«, reći će Merleau-Ponty.²²

Iskustvo drugoga, dakle, krije u sebi istu dijalektiku kao i fenomen refleksije: objekt refleksije ne može joj u potpunosti izmaći jer mi o njemu imamo pojam jedino pomoću same refleksije. Ona, naravno, mora na neki način reflektirati nereflektirano, biti prema njemu otvorena, jer inače ne bi imala na čemu se potvrditi ili negirati i ne bi za nas postala problem. Na isti način, samoća i dijalog nisu dvije točke koje razdvaja bezdan, već dva lica istog fenomena. Iskustvo samoće zapravo je iskustvo drugog kao *odsustvo drugog*, jer kada tako ne bi bilo ne bih ni znao da sam usamljen, da me je drugi napustio ili da je nedokučiv. Drugi postoji na horizontu mojega života kao *napetost mojega iskustva prema nekom drugom* čija je egzistencija nesumnjiva i onda kada je moja spoznaja o njemu sumnjiva i nesavršena. U iskustvu drugoga, jasnije nego u iskustvu govora ili opaženog svijeta, shvaćam svoje tijelo kao *spontanitet koji me poučava ono što ne bih mogao znati drugačije nego preko njega*.²³

Ako sam dan samome sebi, to znači da mi vlastita situiranost i angažiranost u jednome prirodnome i društvenome svijetu nikada nije prikrivena. Ona mi se ne pojavljuje kao prisila nužnosti, nego kao stalna potvrda moje slobode. Sloboda je moja temeljna moć nezatvaranja u svijet u isto vrijeme dok se u

njega uklapam, moć da se ne ograničavam ni na što od onoga što doživljam, sposobnost da u odnosu na svaku konkretnu situaciju sačuvam nepristajanje kao mogućnost, i na jedan paradoksalan način »ova sudbina bila je zapečaćena u trenutku kada je bilo otvoreno moje transcendentalno polje, kada sam se rodio kao gledanje i znanje, kada sam bio bačen u svijet«. ²⁴ Našavši se u svijetu, ja ga više ne mogu negirati, mogu samo izbjegavati biće u samom biću, reći će Merleau-Ponty na tragu Bergsonovih analiza iz *Stvaralačke evolucije*. Mogu odbaciti društvo u korist svoje osjetilnosti i – *drugog*, ratove i revolucije, stavljanje krune ili skidanje glave, zgrade i pejzaže promatrati kao običan raspored boja, sjenke i svjetla, i na taj način lišiti ih njihova ljudskoga značenja i smisla. S druge strane, vrativši se svojoj misaonoj prirodi, svakoj percepciji mogu osporiti egzistenciju. Činjenica da to ponekad činim, hrani i omogućava istinu solipsizma.

Ali time što negiram *stvar* ili *drugoga*, potvrđujem da postoji *nešto uopće*, time što stvaram solipsističku filozofiju, pretpostavljam jednu *komunikativnu zajednicu* kojoj se obraćam. Čak i ako se tako postavi problem, kako to čini stalni Merleau-Pontyjeva sugovornik Sartre, koji jedino rješenje vidi u izboru – *ili drugi ili ja* – čin izbora okreće nas jednog *protiv* drugog i na taj način, paradoksalno, obojica se potvrđujemo. Za Sartrea, da podsjetimo, naš odnos s drugim je neprestana uzajamna objektivacija i negacija. Svaki čovjek je apsolutno *za sebe* samo ako se suprotstavlja drugom i ako, naspram i protiv drugog, potvrđuje svoje pravo da bude individua. Jedina svijest koja mi se može pojaviti u vlastitom ovremenjivanju jest *moja svijest*, a ona to može samo poričući svaku objektivnost ili, kako kaže Sartre:

»... biće samosvijesti je takvo da je u njenom biću u pitanju njeno biće; to znači da je ona čista unutrašnjost. Stalno je upućivanje na jedno *sebstvo* koje ona treba biti. Njeno biće određuje se time što jest ovo biće na takav način da jest ono što nije i da nije ono što jest. Njeno biće, dakle, radikalno isključuje svaku objektivnost: ja sam onaj koji ne može biti predmet za sebe sama,

17

M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, str. 27.

18

»U iskustvu dijaloga, konstituira se između drugoga i mene zajedničko zemljište, moja misao i njegova misao čine jedno jedinstveno tkanje, moje misli i misli sugovornika priziva stanje diskusije, one se uklapaju u zajedničku radnju čiji tvorac nije nijedan od nas. Tu postoji jedno udvajanje, a drugi ovdje nije za mene neko obično ponašanje u mojemu transcendentalnome polju, ni uostalom ja u njegovome, mi smo jedan za drugoga suradnici u savršenoj uzajamnosti, naše perspektive klize jedna u drugu, mi koegzistiramo preko jednoga istoga svijeta. U sadašnjem dijalogu oslobođen sam samoga sebe, misli drugoga zaista su njegove misli, ja nisam taj koji ih stvara, premda ih shvaćam odmah čim se rode ili čak ih pretičem, i štoviše prigovor koji mi upućuje sugovornik iznudiće mi misli koje nisam znao da posjedujem, tako da, ako mu ja posuđujem misli, on zauzvrat čini da ja mislim.« M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, str. 407.

19

Isto, str. 409.

20

Vidi: M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, str. 26–27.

21

Upravo je seksualnost za Merleau-Pontyja ono privilegirano područje koje omogućava da *vidimo* samu genezu bića, područje koje osvjetljava smisao pokreta kojime preuzimamo prostor i svijet u kojemu jedna posebna intencionalnost – *Libido* – pokazuje moć stvarima dati seksualno značenje, vrijednost i smisao, učiniti da obrisi, naznake i pokreti budu shvaćeni kao erotska situacija. Jer »erotska percepcija nije *cogitatio* koja cilja na *cogitatum*; kroz jedno tijelo ona cilja drugo tijelo, ona se događa u svijetu a ne u svijesti«. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, str. 183.

22

Isto, str. 411.

23

Vidi: M. Merleau-Ponty, *Signes*, str. 117.

24

M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, str. 413.

onaj koji ne može čak ni pojmiti za sebe egzistenciju u formi predmeta (...) zato što objektivnost zahtjeva eksplicitnu negaciju: predmet je ono što nastojim ne biti, dok ja jesam jastvo, onaj koji nastoji biti.«²⁵

Drugi se, dakle, pojavljuje kao potpuni paradoks – *drugi* nije za sebe takav kakav mi se pojavljuje, kao što ni ja nisam za sebe takav kakav se pojavljujem drugom. Nesposoban sam shvatiti sebe za sebe takav kakav sam za drugog, kao što sam isto tako nesposoban shvatiti ono što je drugi za sebe polazeći od *predmeta-drugog* koji mi se pojavljuje. Ukratko, *biće-za-sebe* ne može biti spoznato od strane drugog i

»... drugi za nas može postojati u dvije forme: ako ga iskušavam očigledno, ne uspijevam ga spoznati; ako ga spoznajem, ako djelujem na njega, dosežem samo njegovo biće-predmet i njegovu vjerojatnu egzistenciju usred svijeta; nikakva sinteza ovih dviju formi nije moguća.«²⁶

Mi ovo opredmećenje, prema Merleau-Pontyju, zaista činimo, ali samo onda kada se i jedan i drugi spustimo na samo dno svoje misaone prirode, kada su naši pogledi neljudski, kada naše angažmane, emocije i ponašanja drugi lišava njihova egzistencijalnoga smisla promatrajući nas kao da smo nekakav insekt. Istina, nešto od te objektivirajuće hladnoće javi se kada osjetimo na sebi pogled stranca koji nas razgleda kao što se gleda nov i nepoznat pejzaž. Nelagoda i mučnina koju objektivacija izaziva samo potvrđuje da je ona zauzela mjesto moguće komunikacije. Ali i kada ne dođe do komunikacije, kada je odbacujemo, to je još uvijek način da nešto priopćimo. Čak i univerzalna meditacija koja odvaja filozofa od čitavoga svijeta je akt, riječ, i prema tome dijalog. Solipsizam bi jedino bio istinit ako bi jedna ćuteća svijest uspjela potvrditi svoju egzistenciju koja ne bi bila ništa i koja ne bi ništa činila.

Međutim, subjektivnost kao otjelovljena subjektivnost za Merleau-Pontyja je upravo *činjenje* – ovo *ja mogu* – intencija, pokret *ka svijetu* u kojemu se konstituira, objavljuje sebi i drugome i time postaje *intersubjektivnost*, živi odnos i tenzija među individuama. Zato će Merleau-Ponty i kasnije, u *Les aventures de la dialectique*, vraćajući se ovome problemu, nastaviti polemiku sa Sartreom o problemu *drugog*, ovoga puta na terenu historije. U samoj mojoj unutrašnjosti, reći će Merleau-Ponty, opažam da je netko već počeo koristiti moj privatni život, *ponašati* se prema njemu, i da je mjesto drugog tamo već pripremljeno, zato što su mi historijske situacije drugog već dane kao zaposjednute od mene. Prema tome, svijest zaista angažirana u svijetu i u historiji na kojoj se temelji, ali koja je nadilazi, nije usamljena. Naprotiv,

»... u gustini osjetilnog i historijskog tkanja, ona osjeća kretanje drugih prisutnosti, kao što ekipa koja kopa tunel čuje rad druge ekipe koja dolazi njoj u susret. Ona nije samo, kao sartrovska svijest, vidljiva za drugog: ona, također, može njega vidjeti, barem krajem oka. Između njegove perspektive i perspektive drugog postoji jedna artikulacija i jedan uređeni pejzaž, jedinstvena činjenica da svatko teži obuhvatiti druge. Ni u privatnoj ni u objavljenoj historiji formula njihovih odnosa nije *ili on ili ja*, alternativa solipsizma i čistog negiranja, zato što ovi odnosi nisu više povjerljivi sastanci dva *Za Sebe*, već zahvaćanje jednog u drugo dva iskustva koja, nikada ne koincidirajući, otkrivaju jedan jedini svijet.«²⁷

Društveni svijet se, s druge strane, pojavljuje ne kao nekakva *sveukupnost drugih*, nego kao polje i dimenzija moje egzistencije u kojoj sam situiran, prije bilo kakve objektivacije – dublji od svake konkretne percepcije ili od svakoga suda – samom činjenicom da postojim.

»S mojim tijelom trebaju se razbuditi *združena tijela*, 'drugi', koji nisu moji istorodnici, kao što kaže zoologija, već oni koji me proganjaju, koje ja proganjam, s kojima ja proganjam jedno jedino prisutno aktualno Biće, kao što nikad životinja nije proganjala životinje svoje vrste, svoja mjesta boravišta, ili svoju sredinu.«²⁸

Mogu se povući u *samoću*, ali samo zato što sam stalno u dodiru s ovim *društvenim* koje samoću čini mogućom i shvatljivom. Razumijevanje drugih društava i kultura, uključujući i objektivnu, znanstvenu svijest o njima, posredovano je mojim društvom i svijetom kulture. Oni čine da Atenska Republika ili Rimsko Carstvo zauzmu svoje mjesto na horizontu moje vlastite historije, što ne bi bilo moguće da u svome životu ne nalazim temeljne strukture historije. Upravo ovaj *primordijalni historicizam* omogućit će jednoj *spretnoj* znanosti da temeljno progovori o sebi i stvarima i da na taj način postane istinska filozofija.

Prema Merleau-Pontyjevju mišljenju, ovo *društveno* postavlja problem egzistencije modalnosti svake transcendencije i

»... bilo da se radi o mojemu tijelu, o prirodnome svijetu, o prošlosti, o rođenju ili o smrti, uvijek je upitna spoznaja o tome kako ja mogu biti otvoren fenomenima koji me nadilaze a koji, ipak, egzistiraju samo u onoj mjeri u kojoj ih ja preuzimam i doživljavam – *kako prisutnost meni samome (Urpräsenz) koja me definira i uvjetuje svaku stranu prisutnost je u isto vrijeme od-sustvovanje (Entgegenwärtigung)*,²⁹ i *kako me baca izvan mene*.«³⁰

Ako kažemo da svijet postoji i ako želimo da ta rečenica za nas ima određeni smisao, onda svijet mora imati jedno *iza sebe* i *oko sebe*, mora postojati za nas i prije nego što se pojavi kao objekt naših izričitih akata. Kao što me svijet premašuje u prostoru, tako mi, na krajnjim horizontima mojega vremena, rođenje i smrt izmiču pri svakom pokušaju da ih učinim objektima vlastitoga mišljenja.³¹

Zahvaljujući svojoj misaonoj prirodi koja mi otvara i nudi svijet kroz beskonačno polje perspektiva, moja slučajnost tako postaje očigledna, a tjeskoba zbog nadmašenosti svijetom opipljiva. Iako ne mislim svoju smrt, živim i udišem atmosferu *smrti uopće* – kao da »ima (...) neka bit smrti koja je uvijek na horizontu mojih misli«. ³² I kao što je horizont moje smrti uvijek nedostižna budućnost, tako mi i *drugi* izmiče i nikada za mene ne postaje ono što jesam samome sebi. Ali drugi za mene egzistira kao *stil*, kao sredina nesumnjive koegzistencije i »moj život ima društvenu atmosferu kao što ima smrtni ukus«. ³³

Ako drugi može i treba postojati za mene, on se, dakle, mora pojaviti ispod reda mišljenja i samo tu, u perceptivnoj otvorenosti, i zahvaljujući činjenici da je moj svijet svijet stvari poluotvorenih prema meni, kao očiglednost se

25

Žan-Pol Sartre, *Biće i ništavilo I*, Nolit, Beograd 1984., str. 254.

26

Isto, str. 309.

27

M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, NRF, Gallimar, Paris 1955., str. 269.

28

M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, NRF, Gallimard, Paris 1964., str. 13.

29

Edmund Husserl, *Die Krisis ..., III* (neobjavljeno).

30

M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, str. 417.

31

Ili, kako kaže Merleau-Ponty: »Uveden u život, naslonjen na svoju misaonu prirodu, stavljen u ovo transcendentalno polje koje se otvorilo od moje prve percepcije i u kojemu je svaka odsutnost samo naličje jedne prisutnosti, svaka tišina jedan modalitet zvučnoga bića, ja imam neku vrstu načelne posvudašnjosti i vječnosti, osjećam se izručen naviranju neiscrpnoga života čiji ni početak ni kraj ne mogu misliti, jer njih misli još živo ja, i jer tako moj život sebi uvijek prethodi i nadživljava se.« Isto, str. 418.

32

Isto.

33

Isto.

nameće potreba da stvari imaju pravo na druge svjedoke osim mene.³⁴ Čudo stvaranja i čudo stvari već se odigralo činjenicom da su stvari ponuđene mojemu tijelu i da preko njegove tjelesnosti iskušavaju biće. Kada drugi kao ponašanje ili egzistencija poseže za mojim svijetom i mojim stvarima, koje svojom otvorenosću kao da ga očekuju, ja ga prepoznajem kao *alter ego* jer i ja jesam jedino izvan sebe u svijetu, prebivam u istim stvarima.³⁵

»Sva zagonetka *Einfühlunga* je u njegovoj početnoj fazi, *estezioološkoj*, i ona je tamo i riješena jer je percepcija. Onaj koji *postavlja* drugog čovjeka je opažajući subjekt, tijelo drugoga je opažena stvar, sam drugi je *postavljen* kao *opažajući*. Uvijek se radi samo o su-opažanju.«³⁶

Ako smo, kako to Merleau-Ponty na jednom primjeru ilustrira, prijatelj i ja ispred nekog pejzaža i ako mu pokušavam pokazati nešto što vidim a što on još ne vidi, ne mogu to učiniti tako što ću, preko verbalne poruke, u svijetu svojega prijatelja izazvati analognu percepciju – ne postoje dva razdvojena svijeta i jedna jezična spona koja bi nas ujedinila. Postoji, i ja to vrlo jasno osjećam, jedna vrsta zahtjeva da ono što je viđeno od mene mora biti viđeno i od njega.

»Ali, u isto vrijeme, ova komunikacija se zahtjeva od same stvari koju vidim, od odbleska sunca na njoj, od njene boje, od njene čulne očiglednosti. Stvar se nameće ne kao istina za svaku inteligenciju, nego kao stvarnost za svaki subjekt koji dijeli moju situaciju.«³⁷

Percepcija je *vinculum*, spona između sirovoga bića i tijela.³⁸ Čulno je ono što dostižem u divljemu i sirovome stanju, u apsolutnoj prisutnosti koja čuva tajnu svijeta, drugih i istine. Činjenica da je ovo čulno ono prema čemu jesam – da ono jest moj svijet i da sam otjelovljenost koja se potvrđuje u ovoj intencionalnosti – čini shvatljivim tvrdnju da je *ja mogu* zapravo jedini način na koji *ja jesam*. Upravo ovo *ja mogu* kao otjelovljenost produžava se i omogućava suprisustvo mene i drugog, potvrđuje da *ja mogu* i *drugi postoji* pripadaju već od početka istome svijetu i »da ih jedan bljesak smisla čini zamjenjivim u apsolutnoj prisutnosti izvora«. ³⁹ Percepcija omogućava da se moje apsolutno *Ovdje* i njegovo apsolutno *Tamo*, moje iskustvo o čulnim stvarima i ono koje *Drugi* ima o svojim čulnim stvarima, promatraju u odnosu *izvornog* prema *modificiranom*, a ne kao da je *Tamo* jedno oslabljeno i degradirano *Ovdje*. Sve izgleda kao da je perceptivno polje strukturirano tako da svako *ovdje*, svaka *stvar* ispred mene, svako *ja*, u svojoj apsolutnoj prisutnosti, svjedoče o svim *drugim* koji su u ovome trenutku negdje drugdje doživljeni u apsolutnoj prisutnosti. Altruizam i egoizam postoje na osnovu pripadanja istome svijetu, na pozadini jednog prvobitnog *Prisustva*, čija autentičnost nikada ne prestaje. Polazeći od solipsizma, ovi fenomeni ne mogu se konstruirati. Nema mosta koji bi omogućio prelazak od *solus ipse* ka *drugom* i prelazak od »solipsističke stvari« k intersubjektivnoj stvari, samo zato što samo *solus ipse* nije ono što bi solipsizam želio pod time podrazumijevati niti solipsizam može biti nešto drugo osim, kako kaže Merleau-Ponty navodeći Husserlove riječi,⁴⁰ jedno *misaono iskustvo* koje više donosi nego što reducira i svodi. Mi nikada ne možemo biti *solus ipse* čak i da uništimo čitav svijet i čovječanstvo. Ovo *ja* koje bi ostalo i dalje bi nosilo na sebi tragove intencionalnog tkanja u koje je bilo upleteno, još uvijek bi bilo ljudski subjekt i intersubjektivni objekt koji se kao takav uvijek shvaća i postavlja. Transcendentalna usamljenost koju solipsizam želi u sebe uključiti nije, u strogom smislu riječi, čak ni zamisliva – mi smo istinski sami samo pod uvjetom da to ne znamo i upravo samo to neznanje je naša usamljenost. »‘Sloj’ ili ‘sfera’ koja se naziva solipsistička je bez ego i bez ipse«, reći će Merleau-Ponty.⁴¹

Sva enigma ljudske situacije razrješava se u percepciji, ali je svaka percepcija nijema i samo vjerojatna. Međutim, ono što ona omogućava, makar bila i pogrešna, jest da svako iskustvo pripada istome svijetu ili, još preciznije, ona čini *mogućim isti svijet*.⁴² Postoji neiscrpno bogatstvo i čudesno umnožavanje čulnog u kojemu moj pogled susreće drugog kao distancu, jer on je definitivno

odsutan iz mene i ja iz njega, ali ova distanca jedno je neobično približavanje u kojemu pronalazimo samo biće osjetljivosti koje, »bez pomjeranja s mjesta, može pohoditi više tijela«. ⁴³ Tamo dolje, u svijetu, obnavlja se i širi, posredovana onime što ja u tome trenutku pokrećem, artikulacija jednog pogleda na vidljivo. Prisustvujem metamorfozi u kojoj se jedno od mojih vidljivih preobražava u ono koje vidi. Moja vizija susreće i otkriva drugu s kojom pada na isto *Vidljivo*. U tome što naši pogledi nisu akti svijesti nego »otvorenost našega mesa u isti čas ispunjena univerzalnim mesom svijeta« ⁴⁴ leži moć koja obuhvaća sveukupno tkanje čulnog svijeta i drugog koji se u njemu mora pojaviti kao reljef i varijanta jedne jedine *Vizije* u kojoj sudjelujem. Drugi »nisu fikcije s kojima bih naselio moju pustinju, potomci mojega duha, nikada aktualizirane mogućnosti, već su oni moji blizanci ili meso mojega mesa«. ⁴⁵ Spoznaja *drugog*, za Merleau-Pontyja, pokazala se mogućom samo pod uvjetom da sam sposoban ignorirati radikalnu proturječnost koja onemogućava teorijsku egzistenciju drugog ili ako sam sposoban živjeti tu proturječnost kao samu definiciju prisustva drugog. Fenomen *drugog* otkrio je da se ono istinski

34

»Ja nikada neću znati kako vi vidite crveno i vi nikada nećete znati kako ga ja vidim; ali ova odvojenost svijesti prepoznaje se samo poslije poraza komunikacije, a naš prvobitni pokret je da vjerujemo u jedno nedjeljivo biće između nas. Nema razloga da promatramo ovu primordijalnu komunikaciju kao iluziju – to je ono što čini senzualizam – pa čak i pod ovim imenom, ona bi bila neobjašnjiva. I nema razloga da ovu komunikaciju utemeljujemo na našem zajedničkom sudjelovanju u istoj intelektualnoj svijesti, s obzirom da bi to bilo ukidanje neporecivog pluraliteta svijesti. Treba, dakle, da se stavim preko percepcije drugog, u odnos s drugim mene sama, koji bi bio u principu otvoren istim istinama kao i ja, u odnosu s istim bićem kao i ja. I ova percepcija se ostvaruje – iz temelja svoje subjektivnosti opažam pojavljivanje jedne druge subjektivnosti koja polaže jednaka prava – zato što se u mojemu perceptivnome polju ocrta upravljanje drugog, ponašanje koje razumijem, govor drugog, mišljenje koje obuhvaćam i što ih ovaj drugi, rođen u središtu mojih fenomena, prisvaja tretirajući ih prema tipičnim uvjetima o kojima ja sam imam iskustvo.« M. Merleau-Ponty, »Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques«, *Bulletin de la Société française de philosophie*, tom 41, sv. 4 (1947), str. 125.

35

»Konstitucija drugog ne dolazi poslije konstitucije tijela, drugi i moje tijelo nastaju zajedno iz izvorne ekstaze.« M. Merleau-Ponty, *Signes*, str. 220.

36

Isto, str. 215.

37

M. Merleau-Ponty, »Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques«, str. 125.

38

Vidi: M. Merleau-Ponty, *Signes*, str. 215. U *L'Visible et l'invisible* Merleau-Ponty ljudsko tijelo označava kao *vinculum substantiale*. Vidi: M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, str. 230.

39

M. Merleau-Ponty, *Signes*, str. 221.

40

Vidi: isto, str. 219.

41

Isto, str. 220.

42

Vidi: M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, str. 64.

43

M. Merleau-Ponty, *Signes*, str. 23.

44

Isto.

45

Isto, str. 22. Ono što se ovdje naziva *meso* (*la chair*), reći će Merleau-Ponty, ova masa iznutra stvorena, nema imena ni u jednoj filozofiji. *Meso* nije ni materija, ni duh, ni supstancija. Ako ga želimo označiti, trebamo koristiti stari pojam *element* – kao kada govorimo o vodi, zemlji, zraku ili vatri, dakle kao o jednoj *općoj stvari* koja se nalazi na pola puta između individue smještene u vremenu i prostoru i – ideje. Ono nije činjenica ili suma činjenica, a ipak priraslo je za *ovdje* i *sada*. *Meso* je ono što uspostavlja *gdje* i *kada* utemeljujući mogućnost samog fakticiteta. Ono čini da su činjenice učinjene, istovremeno im dajući smisao koji ih okuplja i raspoređuje oko *nečega*. Prisustvo njegove i najmanje čestice dovoljno je da otjelotvori jedan stil postojanja. *Meso* je u tome smislu *element* Bića. Vidi: M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, str. 184–185.

transcendentalno ne pruža pred nepristrasnim promatračem kao transparentan svijet, nego kao dvosmislena egzistencija u kojoj se »zbiva *Ursprung* transcendencija« i koja me jednom »temeljnom kontradikcijom« dovodi u vezu s njima i na toj osnovi omogućava spoznaju.⁴⁶ Naravno, Merleau-Ponty je u potpunosti svjestan da je u najmanju ruku neuobičajeno jednu filozofiju temeljiti na kontradikciji i da na njoj zasnovane deskripcije vrlo lako mogu biti proglašene ništavnima. Ali možemo se pitati je li nekontradiktornost cilj po sebi kojemu filozofija treba težiti, osobito ako se uočene kontradikcije pojavljuju kao uvjet same svijesti?⁴⁷ Ovaj filozofski postupak na najbolji način ilustrira Merleau-Pontyjeve namjere – deskripcije moraju postati povod da se, s one strane objektivnoga mišljenja, definira jedno razumijevanje i refleksija koja će fenomenologiji shvaćenju kao direktan opis dodati jednu *fenomenologiju fenomenologije*,⁴⁸ koja će *Cogitu* dati njegovo zasluženo mjesto i relativno pravo, ali samo zato da bismo u njemu tražili jedan dublji i važniji *Logos*.

Milomir Erić

Merleau-Ponty and the *Other*,
or on the Sense and Nonsense of Solipsism

Abstract

This paper is primarily an attempt of examining the way in which the problem of the Other is presented in existential phenomenology of Maurice Merleau-Ponty. The inspiration for the setting of that problem Merleau-Ponty finds in Husserl's Cartesian Mediations and then, in accordance with the new meanings that the terms cogito, body, existence, and world acquire in his philosophy, he questions the entire Cartesian heritage, which is largely embedded in Husserl's philosophy too. The central part of the paper focuses on the analysis of Merleau-Ponty's philosophical foundation of the Other on the primacy of perceptual consciousness. It was the philosophical consequence of the primacy of perceptual consciousness that led to the need of establishing the phenomenology of phenomenology, but also to the attempt of seeing the solution of the problem in the light of ontology of visible and invisible, which will be the main topic of Merleau-Ponty's last works.

Key words

Maurice Merleau-Ponty, Other, phenomenology, body, existence, perception, solipsism

46

»Na planu bića, nikada se neće shvatiti da je subjekt ujedno naturirajući i naturiran, beskonačan i konačan. Ali ako ispod subjekta pronađemo vrijeme, pa ako paradoksu vremena pripojimo paradokse tijela, svijeta, stvari i drugoga, razumijet ćemo da iznad toga nema ništa više da se razumije.« M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, str. 419.

47

»U tome smislu Platon i Kant, da govorimo samo o njima, prihvatili su kontradikcije koje Zenon ili Hume nisu željeli. Postoji jedna isprazna kontradikcija koja se sastoji u tvrdnji dvije teze koje se isključuju u isto vrijeme i pod istim uvjetima. I postoje filozofije koje pokazuju prisutne kontradikcije u samome sre-

dištu vremena i svih njihovih odnosa. Postoji sterilna ne-kontradiktornost formalne logike i kontradikcije utemeljene od transcendentalne logike.« M. Merleau-Ponty, »Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques«, str. 126.

48

Merleau-Ponty će se u svojim posljednjim radovima ponovno vratiti ovoj upitnosti i problematičnosti jedne integralne i u sebe zatvorene fenomenologije i potrebi jedne *fenomenologije fenomenologije* o kojoj ovisi posljednji smisao svih prethodnih analiza. Prema njegovom mišljenju, to je i Husserlov stav. Vidi: M. Merleau-Ponty, »Le philosophe et son ombre«, u: *Signes*, str. 224.