

*Fenomenologija.*  
Videti pomeni  
» potipati s pogledom «

tretji seminar

Edmund Husserl je zaključil *Kartezijanske meditacije* (*Cartesianische Meditationen*, 1929) z znamenitim stavkom Avrelija Avguščina: *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 transcendentne strukture »zunanjosti«, namreč sveta <Welt> kot univerzalnega horizonta vseh možnih izkustev, ki je »korelativna ideja popolne izkustvene evidence« [Husserl (1), 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*« [*ibid.*, 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 ...« [*ibid.*, 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 transcendentno teorijo objektivnega sveta« [*ibid.*, 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* transcendentne zavesti, kot transcendenca-v-imanenci.

V svojem zadnjem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentna 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 pričanju presega novoveško nasprotje med »fizikalističnim objektivizmom« galilejske znanosti in »transcendentalnim subjektivizmom« kantovstva. Še posebno je gorak Galilejevi »matematizaciji narave« [Husserl (2), 36 isl., o tem več v nadaljevanju] in v svoji fenomenološki osmislitvi življenjskega sveta vidi ponovno odkritje »pozabljenega temelja smisla naravoslovja« [*ibid.*, 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 bivanja, v lastnem konkretnem kavalnem 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 (2), 70-71]

Husserl je bil prepričan, da je življenjski svet *predpostavlj*en tako v kantovskem subjektivizmu kot v fizikalnem objektivizmu, saj je »vsakdanje življenjsko okolje že vnaprej predpostavljeno kot bivajoče, kot življenjsko okolje« [*ibid.*, 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 ...« [*ibid.*, 159]; neposredno prezenco imenuje tudi »praevidenca«, v kateri je »življenjski svet vselej naprej dan« [*ibid.*, 160], ali »življenjskosvetni apriorij« [*ibid.*, 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« [*ibid.*, 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« [*ibid.*, 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 življenjski 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 »praevideci« življenjskega sveta v *Krizi* je pravzaprav zelo nenavadno glede na to, da v prejšnjih delih prisega na filozofijo kot »strogo znanost«. 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 Husserlovim teoretskim 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 opredeljuje 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 (tudi možnih) *cogitata*, potem pride vanj prav vse! Navsezadnje je *ves* svet v horizontu mojega »življenjskega sveta«.

Četudi Husserl sam ni prav jasno opredelil *Lebenswelta*, so fenomenološko evidentne »stvari same« bolj vsebinsko opredelili, seveda vsak na svoj način, njegovi sopotniki in/ali nasledniki: Martin Heidegger, Max Scheler in drugi fenomenologi – zlasti pa Maurice Merleau-Ponty. Slednji je tesno povezal fenomenologijo življenjskega sveta s percepcijo in telesnostjo,<sup>1</sup> 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 (1), 110]. Merleau-Ponty pa, ravno nasprotno, v *Fenomenologiji zaznave* govori o dejanskem, telesnem zaznavanju, ki je »faktično« celo v primeru fantomskega uda [Merleau-Ponty (1), 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 (2), 115], saj je vse čutno, tudi vse vidno, tako rekoč »podaljšek mesa <chair, telesa>« [ibid., 100].<sup>2</sup> Zato je razum-

<sup>1</sup> 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*« [Cambridge, Merleau-Ponty, 208].

<sup>2</sup> 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 tehnik 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 životnost, izkušam le na svojem životu, namreč na svojem venomernem – in samo v tem telesu – neposrednem vladanju. Le život mi je izvorno smiselno dan kot 'organ' in kot členjen v delne organe ...« [Husserl (2), 263]. V drugih delih, npr. v *Idejah II*, pa Husserl piše o »konstituciji živega telesa« s tipom in izrazi zanimivo misel, da se tisti subjekt, ki bi imel samo zmožnost vida, ne bi zavedal svojega telesa [gl. Cambridge, Merleau-Ponty, 246 isl.].

ljivo, 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« [*ibid.*, 42]. Poleg tega »[z]a filozofijo, ki se postavlja v čisto videnje, v nadzor nad panoramo, ne more biti srečanja z drugim« [*ibid.*, 69]. – Merleau-Pontyjev fenomenološki obrat iz sebe k svetu (dejan-skosti, telesnosti, drugemu ...) je sugestivno izražen v njegovi parafrazi Husserlovega citata Avgušтина, 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 (1), 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 Heideggerju, ki sta poleg Husserla tudi močno vplivala na Merleau-Pontyja – zato jima bom zdaj, še preden se posvetim slednjemu, namenil nekaj besed. Heidegger je v svojem temeljnem delu *Bit in čas* (*Sein und Zeit*, 1927) razvil fenomenološko hermenevtiko tubiti, tj. človeka v bitnem pomenu, kajti k tubiti »spada, da [...] se že vselej drži v določeni razloženosti svoje biti« [Heidegger, 36] ter s tem omogoča »sprostitev horizonta za interpretacijo smisla biti sploh« [*ibid.*] – preprosto in naravnost, brez odvečnega »pravorečja« povedano: človek 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 prostorski prek skrbi, tesnobe in »biti-k-smrti« do časovnosti in zgodovinski tubiti. V našem kontekstu – seminarju, ki je namenjen predvsem obravnavi Merleau-Pontyjeve fenomenologije telesnosti – se omejujemo zgolj na kratek razmislek o *prostorski* tubiti oziroma nje-nega »okolnega sveta« <Umwelt> v *Biti in času* (§§ 22-24). Heidegger najprej govori o »prostorski znotrajsvetno pri-ročnega« <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>.<sup>3</sup>

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, pol-noč« [*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 Heideggerjevo in nasploh fenomenološko razumevanje prostora/prostorski: »V *tubiti je bistvena tendenca k bližini*« [*ibid.*, 153; kurziva je v orig.]. Iz fenomenologije izvirajoča ontologija, ki je pri Heideggerju, 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 prostorski (in

<sup>3</sup> Kot lep primer Heideggrovega »žargona pravšnosti/samolastnosti« (Adorno) lahko navedemo stavek iz § 22 *Biti in časa*: »Diese gegen-dhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das Umhafte, das Um-uns-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus« (str. 103). V slov. prevodu: »Ta okoliška orientacija ležiščne mnogote-rosti priročnega tvori tisto okolno, tisto >okoli-nas-naokrog< okolnosvet-no najbližje srečljivega bivajočega« [Heidegger, 150].

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 prostorsкости znotrajsvetno priročnega in prostorsкости biti-v-svetu ponuja šele predpostavke za izdelavo fenomena prostorsкости 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 (sodobni) 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 fizikalnega (»kozmoškega«). Premislek o tej možnosti je vsebinsko jedro tega seminarja.

Čeprav se je mi uvodni del raztegnil bolj, kot sem nameraval, se vendarle na kratko pomudimo še pri nekaterih mislih iz knjige Maxa Schelerja *Položaj človeka v kozmosu* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928). Schelerja je njegovo v osnovi fenomenološko izhodišče, križano s filozofijo življenja, vodilo v kozmoško 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, 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, v navezavi 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, 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 gon oživlja, ne pa tudi ustvarja, 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* (*Phénoménologie de la perception*, 1945); to véliko in tematsko izredno bogato delo je primerljivo z največjimi dosežki filozofskih klasikov. Merleau-Pontyjeva glavna iztočnica je Husserlova fenomenologija, pomembni pa so tudi vplivi Heideggerja, 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 tem seminarju, ki je kljub temu, da vas bom z njim zadržal dlje, kot običajno traja akademsko predavanje, mnogo prekratek za panoramski pregled obsežne tematike *Fenomenologije zaznave*, se osredinjam predvsem na tiste njene segmente, ki utegnejo biti relevantni za kozmološka razmišljanja. Morda se vam zdi malce nenavadno iskati *kozмолоške* vidike v Merleau-Pontyjevi fenomenologiji, ki je izrazito usmerjena v *človeški* svet, ne v nebo; toda skušal bom pokazati – pa ne samo v tem seminarju, ampak mestoma tudi v naslednjih – da je *fenomenologija* kot »sámorazlaga« človeške zavesti in telesnosti (v njenem prepletu) vsekakor *uredna razmisleka tudi s stališča sodobne kozmologije*, kljub temu da so vodilni fenomenologi marsikdaj tudi neupravičeno zavračali metode matematizirane fizike in moderne znanosti nasploh. Tu se usmerjam predvsem v problematiko *prostora* (o času nekaj več v enajstem seminarju), tako da se poskušam živeti v stališče fenomenologa, ki razvija tudi fizikalno »objektivni« prostor (in čas) iz »notranjega« zaznavanja sveta, narave, čutnosti nasploh.

Merleau-Ponty: »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) radikalnejši: zaznavo pojmuje ne le kot primarno, izhodiščno spoznavno zmožnost, ampak – zaradi njene *neposrednosti* (o kateri je Merleau-Ponty prepričan, v nasprotju s Kantom ali Husserlom) – tudi kot našo najbolj *zanesljivo* spoznavno zmožnost, kar pa v fenomenološkem smislu pomeni še več: da je zaznava najbolj *resnična*. V predgovoru k *Fenomenologiji zaznave* je smelo zapisal:

»Torej se ne smemo spraševati, ali svet v resnici zaznavamo, ampak je treba trditi nasprotno: svet je to, kar zaznavamo« [Merleau-Ponty (1), 18]. Seveda pri Merleau-Pontyju ne gre za kakšno novo različico Berkeleyeve senzualistične teze *esse est percipi*, ki je pobožnega irskega škofa vodila v solipsizem (kljub njegovi povsem drugačni nameri, namreč dokazati primarno substancialnost božanskega duha), in sicer ravno zato, ker je Berkeley kot pripadnik novoveškega empirizma *predpostavljaj* ontološko primarnost »objektivnega« sveta – ampak je treba fenomenološko primarnost zaznave razumeti kot Merleau-Pontyjevo implementacijo Husserlovega načela *Vrnimo se k stvarjem 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 preiščeno 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 (1), 12]

V tem doslednem fenomenološkem pojmovanju sveta seveda prepoznamo njegove predhodnike: Husserlov *Welt* ali *Umwelt* ali *Lebenswelt*, Heideggerjevo *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«, kot smo lahko že razbrali iz njegovega zavračanja »eidetske redukcije«. Poglejmo najprej prvi roglj 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 pravi: »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 (1), 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 moja 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 o kritiki Kanta, pri kateri Merleau-Ponty sledi Husserlovi tezi iz *Krize*, češ da je Kantova neizrečena predpostavka »samoumevno veljavni življenjski svet« [Husserl (2), 130 isl.]; pri Husserlu najdemo tudi misel o primarnosti percepcije, ko pravi, da je »[z]aznavanje pramodus zrenja, njegovo prezentiranje poteka v prazivornosti, torej v modusu samopričujočnosti« [*ibid.*, 133]. Od te točke dalje pa se njune poti začenjajo ločevati, čeprav Merleau-Ponty svojega glavnega filozofskega učitelja nikjer v *Fenomenologiji zaznave* ne kritizira eksplicitno in tudi pozneje se nikoli povsem ne oddalji od njega (vsekakor ostaja Husserlu 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 (1), 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 opravlja epistemološki subjekt [kot pri Kantu ali Husserlu], ampak telo, ki uide svoji razpršenosti« [Merleau-Ponty (1), 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 (1), 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 t.i. kognitivni znanosti in/ali filozofiji; gotovo pa se ta pot oddaljuje od Husserlove transcendentalne »strove 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 v *Fenomenologiji zaznave* kljub vsem naporom in imenitnim izvajanjem 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 (1), 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 njenem fenomenalnem načinu, se mi morata kazati tudi realnost, ki definira prvo, ter lažnost, ki definira drugo. Med njima bo torej strukturna razlika.« [Merleau-Ponty (1), 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 heideggerjevsko razdeli na njeni pomenski sestavini: *Wahr-Nehmung* (tj. 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 kvazi-realnost, 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 načrtati jasno ločnico med »dragocenimi videnji« prerokov in blodnjami norcev.<sup>4</sup> 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 vrtili 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 je bil prepričan Merleau-Ponty.

V splošnem pa je Merleau-Pontyjevo prizadevanje v *Fenomenologiji zaznave*, vključno s kritiko »idealizma« (Descartesa, Kanta, Husserla idr.), usmerjeno v presejanje dualizma med človekom in svetom, med notranjostjo in zunanostjo: »Medtem ko se je živo telo spreminjalo v zunanost brez notranjosti, je subjektivnost postala notranjost brez zunanosti, nepristranski gledalec« [Merleau-Ponty (1), 76]. V tem prizadevanju se mu vsekakor pridružujem, vendar spet podvomim, brž ko – po moji presoji preozko – opredeljuje 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 pravzaprav sam prevzame tisto »univerzalno« spoznavno vlogo, ki naj bi jo imela tolikaj kritizirana novoveška znanost. *Lebenswelt* ni zgolj »kraljestvo prvotnih evidenc« [Husserl (2), 159], ampak je tudi, mestoma celo predvsem, izhodišče za radikalno kritiko »galilejskega sveta« naravoslovne znanosti: »Z Galilejem se

<sup>4</sup> O tem gl. imenitno monografijo Ernsta Benza *Videnje*, ki jo imamo tudi v slov. prevodu; prim. tudi esej »Skušnjave sv. Antona Puščavnika« v knjigi *Gnostični eseji* [Uršič (2), 225-77].

začenja torej podtikanje idealizirane narave za predznanstveno nazorno naravo« [*ibid.*, 69]. Zakaj podtikanje? Ali res znanost čemurkoli karkoli »podtika«? Mislim, da ne. Vsaj v tem smislu ne, kot ji je očitala fenomenologija zdaj že minulega stoletja.

### Fenomenološka kritika galilejske znanosti

Za našo glavno temo, 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 (1), 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.<sup>5</sup> Seveda, tu ne smemo pozabiti,

<sup>5</sup> 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 s tem svetom. Znanost predpostavlja zaznavno zavest, ni pa nanjo zvedljiva« [*Cambridge, Merleau-Ponty*, 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.

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 zaostрил 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 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 popolni razcep ali vsaj »sporazumno ločitev«.

Zgodba o razhajanju med fenomenologijo in naravoslovno znanostjo se začinja 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 o matematiki in fiziki vedel več 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 doseданjem pomenu, namreč objektivnim znanostim« [Husserl (1), 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 novega 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 ji 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 ne govorimo o neki *povsem* drugačni strogosti?) Ampak tisto, kar je v tej zgodbi težje razumljivo tudi iz današnjega zornega kota, 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 (1), 19]. Mar ni to zelo pretirano in pristransko rečeno, češ da znanstvena analiza sploh ne more pojasnjevati našega odnosa do sveta, da je torej 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 genialen 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 (2), 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 Heideggerjevega 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). Nenazadnje 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 zmaga, čeprav je z nekega globljega človeškega stališča ta zmaga morda bolj Pirova:

»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 (1), 46]

Da, toda zakaj bi se pogleda »od spodaj« in »od zgoraj« izključevala? Zakaj bi bila nujna izključujoča alternativa med redukcionizmom in holizmom, če se izrazimo v žargonu novejših kognitivnih filozofij? Zakaj *ali* prvo *ali* drugo – zakaj ne *oboje*, vsako na svoji ravni?<sup>6</sup> Ko je pred kakimi sto leti v znanosti prevladoval pozitivizem, je bila ogroženost celostnega filozofskega mišljenja s strani znanstvenega redukcij-

<sup>6</sup> O tem več v šestem seminarju; gl. tudi zanimive razprave npr. v: Hofstadter & Dennett, *Okno duha*, slov. prev. 1990.

onizma 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. (Seveda pa kljub temu ostajajo mnoga nerešena vprašanja glede odnosa med filozofijo in znanostjo, o nekaterih bom govoril v naslednjih seminarjih.)

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 pred nastankom človeka ni bilo sveta v razvojnem, evolucijskem pomenu. 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 nastala iz prvobitne nebule, kjer še ni bilo razmer za življenje ...« [Merleau-Ponty (1), 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 (1), 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 bilo nastalo naše Osončje, lahko pa mu očitamo lahkomišelnost 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.<sup>7</sup> 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 nas hermenevtika, o kateri bom govoril prihodnjič, uči, da 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 (več o tem v petem seminarju in pozneje). Saj se tudi kozmološko antropično načelo, o katerem smo že govorili, 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 (1), 47].<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 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-Pontyjevim 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* (*Durée et simultanité*, 1922).

<sup>8</sup> 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. Ramseyja, 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, 226-27]. Tjaj prijateljevi misli je Russell ugovarjal značilno za analitičnega filozofa: »Jaz pa sem srečnejši, če premišljam o nebuli v Andromedi kakor o Džingis Kanu. Ne morem tako kot Kant postaviti moralnega zakona na isto raven kot zvezdno nebo« [*ibid.*].

## »Intencionalne niti« mojega telesa

Zdaj ko sem za našo temo dovolj obdelal nekatere (pol)pretekle zmote in stereotipe glede odnosov med fenomenologijo in znanostjo, se obračam k prijetnejšim temam in vračam k obljudi, da bom poskušal pokazati ali vsaj usmeriti našo 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 o fenomenu t.i. 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 (1), 100]. Enako velja za izgubljen 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 docela polnokrven 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« [*Cambridge, Merleau-Ponty*, 68] in da je »intencionalnost percepcije zasidrana v tistem, kar Merleau-Ponty imenuje 'motorična intencionalnost' naših telesnih veččin« [*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 (1), 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« [Merleau-Ponty (1), 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 čudni 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, prav ono 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 zave-stno 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 in 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 moral vselej, ko govori o telesu kot »subjektu«, na primer, ko pravi, »telo je tisto, ki vidi in tipa«, pravzaprav 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: »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 *zunaj* mene, tj. odnosi med jazom in svetom, se vzpostavljajo po moji »telesni shemi«.

Pojem telesne sheme je eden izmed ključnih pojmov *Fenomenologije zaznave*. »'Telesna shema' je potemtakem način izražanja mojega telesa v svetu« [Merleau-Ponty (1), 117], in če prav razumem, 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 vrtil moj življenjski svet. Res pa je, da je to že *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«. Če je torej 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«, s tem da 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 (1), 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 kratki 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 množstvo intencionalnih niti. Prav tako tudi moje pridobljene misli niso absolutno pridobljene, 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 (1), 146]

Prostor, v katerem se znajdem, pa mi je tuj, če vanj še nisem spletel svojih intencionalnih niti (ali če so bile potrpane), analogno, kakor so mi tuje misli, v katere še nisem izžarel energije svoje zavesti. Spomnimo se, na primer, nekega skrajno tujega in obenem, paradoksnost, še preveč znanega prostora: stanovanja, pravzaprav apartmaja v 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 astronaut 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, tako zemeljske intencionalne niti, kakor tudi tiste astronavske, 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 kvaziklasicističen 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 in ga pošlje nazaj na Zemljo, prerojenega v »zvezdnega otroka« (gl. sliko 15 v prilogi).

Pred nedavnim sem gledal zanimiv dokumentarec o astronautih 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, po katerih bi se lahko ob 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 dožemanje prostora, v katerega »tipajo« naše intencionalne niti, je »orientirano« v nasprotni smeri od zemeljske gravitacije, saj »rastemo« navzgor, od nog h 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 o njej, tako kot je Husserl dvomil o galilejski znanosti. Vprašanja pa ostajajo, tudi tista, ki jih zastavlja (in morda na nekatera prehitro odgovarja) Merleau-Ponty v *Fenomenologiji zaznave*. Kateri prostor je primaren, 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 osmisлити. 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 in 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 (1), 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, popo-

tnik: kliče nas daljava, obenem pa nenehno hrepenimo po domu. Filozofska fenomenologija je prizadevanje po *vrnitvi k stvarjem 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« stvari dobijo 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 <*Bewusstseins-synthesis*>« [Husserl (1), 86]. Husserl razlaga to intencionalno storitev zavesti, ki daje identiteto predmetom, s primerom kocke: čeprav jo zaznavam iz različnih zornih kotov, v različnih perspektivah, zdaj od strani, potem od zgoraj itd., ostaja v moji zavesti identična sama sebi, »v tekoči zavesti kontinuirano imanentna« [*ibid.*], pri čemer poteka zavestna »sinteza v obliki kontinuirane notranje zavesti časa <*Zeitbewusstsein*>« [*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, raz-

haja pa se z njim 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, kakor 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 prisposodbo: »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 (1), 217]. Moje telo je torej tisti »subjekt«, ki ohranja istovetnost mojega življenjskega sveta, tako v celoti kot v posameznostih; ko se na primer spreham 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, recimo, kakšno »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, tj. 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 stra-

nic; 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 veselja, 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, vzela jo je zgolj kot primer *stvari*, o kateri se filozof sprašuje, kako ohranja svojo identiteto v spreminjajočem se toku zaznav. Najprej sam sebi zastavlja možni (platonski oziroma klasično »realistični«) ugovor: »Morda bi nam kdo očital, da s premeščanjem objekta v telesno izkustvo kakor enega od polov tega izkustva objektu odvezamemo prav to, kar tvori njegovo objektivnost. Z vidika svojega telesa nikoli ne vidim vseh šest strani kocke enako« [Merleau-Ponty (1), 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 (1), 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.<sup>9</sup> 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 naslednji sekvenci.) 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,

<sup>9</sup> Gre za prostorsko in časovno (tudi zgodovinsko) »gostoto« zaznavnega sveta, ki naj bi bila *pred* vsako geometrijo, kajti »ni mogoče napisati logične definicije trikotnika, ki bi bila povsem enakovredna vidni podobi lika <qui égale en fécondité, ki bi bila enako rodovitna>« [Merleau-Ponty (1), 393] – toda to stališče, če naj bo kaj več kot le banalna tautologija, 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 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« [Cambridge, Merleau-Ponty, 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.

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,<sup>10</sup> je interakcija *telesne* notranjosti in zunanosti 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 (1), 310], pri čemer je moje telo »vselej razpoložljiva oporna točka« [ibid.] – naj ponovim, pri Husserlu je bila ta oporna točka *zavest* kot zmožnost sinteze v času in prostoru – tako da »[r]ealnost ni neki privilegirani 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 transcendentno?) 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, ugo-

<sup>10</sup> Znani psiholog Jean Piaget je v kognitivnem razvoju otroka odkrival nenehno interakcijo med »shemami asimilacije« in »shemami akomodacije«, med razvojem senzornih in motoričnih struktur.

tovimo, 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 (1), 311-12]

Toda v kateri »strogi sistem« je umeščena kocka? Mar ni to *in ultima analysis* vendarle tisti sistem »naravne geometrije«, ki so jo fenomenologi tako vztrajno zavračali, češ da ne opisuje resnične prostorski 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 na svojevrsten način: 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 »zaznavna sinteza«, kot sem že pripomnil, 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 *universalialia in rebus* v aristotelizmu. Kako 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 (2), 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.<sup>11</sup> Pri

<sup>11</sup> V slovarju *Le Petit Robert* najdemo tri glavne pomenes 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 telesno-

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 »sveto rešnje« 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 (2), 131], vendar pa krščanski pomen *chair* v tej razpravi o vidnem in nevidnem nikakor ni v 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 začenanje *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:<sup>12</sup>

»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

stjo 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 konstelacijsko« [v: Merleau-Ponty (2), 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.

<sup>12</sup> 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.

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 (2), 115]

Pogled mojega očesa, mojega telesa, tiplje, ovija, odeva stvari, odeva svet s *chair*, ki ni samo moja, ampak »svetovna«, kakor morje, v katero se potapljam, čeprav se nikoli, dokler sem živ, ne zlijem povsem vanj. Pogled »se privija k vidnim stvarim« [*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 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 (2), 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 Merleau-Pontyju *chair* zavzema 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 sama 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 (2), 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 ezoterične 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« prostoračasa v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti: prostor-čas je »mehak«, lahko se poljubno ukrivi, »zviža« se okrog masiv-

nih teles, npr. okrog planetov, zvezd, črnih lukenj; za našo primerjavo je posebej zanimiv primer, ko vrteče se telo, recimo Zemlja, »vleče« prostor-čas v svoji *okolici* s seboj v nekakšen vrtinec [o tem gl. npr.: Brian Greene, *Tkanina vesolja*, 484] – kakor da bi si masivno telo »navijalo« okrog sebe »vidno polje« (saj se v vrtincu, ki ga povzroča njegovo vrtenje, ukri- vijo 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 zastavljam, morda se odgovor skriva v tretjem, tistem, kar je oboje, čutno in miselno – namreč *jezik* (nekaj več o jeziku bom govoril prihodnjič).

Da bi sklenili ta premislek o Merleau-Pontyjevem pojmo- vanju vidnega in nevidnega, se vrnimo k izhodiščnemu vpra- šanju: kaj so »ideje«? Rekli smo že, da jih primerja z listnimi žilami, ki so »tekstura« same *chair* rastlinja in nasploh življe- nja. 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 znameniti 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 (1), 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 (2), 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 (1), 462]

Mala fraza je torej »ideja«, ki je v svoji splošnosti enakovredna razumskim pojmom, obenem pa je povsem konkretna, enkratna, edinstvena, *čutna*.<sup>13</sup> 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 (2), 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

<sup>13</sup> 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« [*op. cit.*, 227].

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 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 – in sicer *tudi* kot platonik – z Merleau-Pontyjevo opredelitvijo odnosa med čutnimi stvarmi in idejami, med vidnim in nevidnim, na ravni tiste miselne »inicijacije«, 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 (2), 133]

S to mislijo končujem tale seminar, čas je že. Seveda še vedno ostaja odprto vprašanje, kaj lahko Merleau-Pontyjeva fenomenologija telesa sploh prispeva k metodologiji današnje in jutrišnje znanosti, posebej kozmologije. Če mi je uspelo 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 za zdaj dosežen. K posameznim vidikom odnosa med kozmologijo in fenomenologijo se bom vračal pozneje, v naslednjih seminarjih. Zdaj pa si zastavljam še tole vprašanje, ki se bo zdelo najbrž marsikom 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 (2), 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 (1), 78].



## Tretji pogovor

OB ZADNJEM KRAJCU

*Teden je naokrog in Janez je v soboto zvečer spet na Krasu pri mojstru Brunu. Pozno je že, Marija je malo prej odšla domov k mami in hčeri, filozofa pa sta obsedela v knjižnici, kjer prijetno greje ogenj v kaminu, saj je oktobrski dež prinesel tudi ohladitev.*

*Bruno, z nasmeškom. Torej, kaj ti ni jasno o tisti sobi?*

*Janez vzdihne. Bolj malo mi je jasno, kaj se tam zgodi Davidu ... no, prerodi se v »zvezdnega otroka«, ampak kako? In kaj je pravzaprav »Monolit«, tista črna Prizma, kot ste rekli v predavanju? Je ena sama, jih je več? Prizma je bistvo *Odiseje 2001*, in vendar ni povsem jasno, kaj sploh je, kaj predstavlja – Boga?*

*Bruno se muza. Pričakuješ odgovore na ta vprašanja? Od mene?*

*Janez. Od koga pa, če ne od vas? Morda ne ravno odgovorov, ampak ...*

*Bruno. ... pojasnila?*

*Janez. Ja, tako nekako. *Odisejo* sem žal videl samo enkrat, pred kakim letom v Kinoteki, skupaj z Drago; njej ni bila preveč všeč, sicer pa nje znanstvena fantastika sploh ne zanima.*

*Bruno. Ampak Kubrickov film je zelo posebna znanstvena fantastika: takšna, v kateri je pomembnejša resničnost kot fantastika.*

*Janez. Najbrž res ... ampak vsi tisti dolgi kadri, počasni ritem ... mene sicer niso motili, užival sem v dobrih posnetkih vesoljskih ladij, v glasbi, toda v splošnem naša generacija ni več navajena na takšne filme. Dragi se je zdela *Odiseja* že precej *passé* in tudi leto 2001 je že zdavnaj minilo.*

*Bruno dvigne obrv. Zdavnaj?*

*Janez. No, tako rekoč zdavnaj, ko pa se svet tako hitro spreminja.*

*Bruno.* Mislil sem, da je tvoj osebni ritem vendarle počasnejši.

*Janez, oklevaje.* Ja, verjetno res živim počasneje od svojih kolegov ...

*Bruno.* Vendar misliš hitreje?

*Janez.* Morda, ne vem, to lahko vi bolje presodite od mene. Ampak če se vrneva k *Odiseji*, tisti zadnji prizor v klasicistični sobi se mi je zdel, nasprotno kot večina drugih, skoraj prehiter, čeprav se David giblje po sobi precej počasi, kolikor se spominjam. Zdi se mi, da je ta prizor tako zgoščen, da težko dojameš, kaj se dogaja.

*Bruno.* Bajе je takrat, ko so snemali zadnji prizor, začelo zmanjkovati denarja.

*Janez.* Že mogoče, toda to ne more biti razlog za nerazumljivost.

*Bruno.* Pa kaj je v tem tako nerazumljivega? Saj gre za misterij ...

*Janez.* Pravzaprav sam ne vem. Zdi se mi, da misterij ni isto kot nerazumljivost.

*Bruno.* To vsekakor drži, ampak – ali se ti res zdi, da gre v tem prizoru bolj za nerazumljivost kot za misterij?

*Janez.* Ne, tega ne bi mogel reči. Sploh pa se premalo spominjam *Odiseje*, in takrat, ko sva jo gledala z Drago, verjetno nisem bil dovolj zbran. Imela sva druge skrbi. Me pa je film fasciniral, zelo rad bi ga spet videl, gotovo bi ga drugič bolje razumel.

*Bruno.* Zakaj si ne kupiš devedeja?

*Janez.* Sem že nameraval, ravno te dni po vašem predavanju, pa nisem utegnil, za to je treba iti v betece, saj veste ...

*Bruno se smeje.* Ja, tudi to se je spremenilo, v mestu se nič več pametnega ne dobi ... že prej na vasi ...

*Janez.* Kaj mislite s tem?

*Bruno vstane, stopi do kredence in iz predala potegne Odisejo 2001.* Lahko si jo pogledava skupaj, že nocoj, ali jutri, če hočeš.

*Janez se razveseli.* Super! Kolikokrat ste jo vi že videli, mojster?

*Bruno.* Ah, ne vem, recimo sedemkrat.

*Janez.* Mislim, da je danes že pozno za cel film, morda res rajši jutri ... ampak tisti prizor z »onstransko« sobo bi vseeno rad videl že zdaj, rad bi ga bolje razumel, da vas še kaj povprašam, za premišljevanje pred spanjem.

*Bruno* *ustavlja devede v svoj leptop.* Kakor želiš ... evo, že iščem.

*Janez in Bruno* *gledata zadnji prizor iz Odiseje 2001.* Tu pa tam se ustavita, se vrneta malce nazaj, medtem ko mojster »komentira« posamezne kadre, da bi svojega vajenca opozoril na nekatere podrobnosti, ki jih je mladenič pri prvem gledanju filma spregledal.

*Bruno.* Baje je bil ta prizor posnet v Hotelu Dorchester v Dorsetu, ali pa je bila scenografija posneta po tem hotelu, vse-kakor so snemali nekje v Angliji ... Glej, zdaj oko astronava Davida, ki ga je Prizma pripeljala sèm – skozi vse tiste fantastične svetove, v katere je vstopil skozi »zvezdna vrata« – uzre pred seboj, skozi okence svoje okrogle vesoljske ladjice (saj se spominjaš, to je mali *by-boat* izgubljene ladje *Discovery*) še bolj neverjeten prizor: klasicistično sobo, sliko in komodo ... oči so zgrožene ... in že naslednji hip vidijo ta za vesoljsko okolje vse preveč znani prostor iz širšega zornega kota, v katerem je tudi ladjica ... se pravi, David je medtem stopil iz nje (tako midva, gledalca domnevava) ... in odtod lahko vidi še drugo pohištvo, fotelje z olivno zeleno prevleko, posteljo z okrasto rjavim pregrinjalom, dva kipa v stenskih nišah ... tla, ki se belo svetijo, kakor v neonski svetlobi ... in naslednja dva kadra prikažeta sobo z ladjico v njej še iz dveh zornih kotov ... medtem poslušava Ligetijevo »vesoljsko« glasbo, pa Davidovo dihanje, in zdaj spet vidiva njegove oči, še bolj zgrožene, saj skozi lino ladjice uzre *samega sebe* v vesoljski obleki: nihče drug kot on sam stoji v tej angleški hotelski sobi, na neonskih tleh, tam med sliko in vhodom v sosednji prostor!

*Janez.* Torej sta zdaj *dva* Davida, eden v ladjici, drugi pa že izven nje, v sobi?

*Bruno* *ustavi predvajanje filma, slika zamrzne ob Davidovem pogledu na samega sebe; po krajšem premisleku*

*nadaljuje razlago.* Dva sta samo nekaj trenutkov, do tistega, ko prvi David zagleda drugega – tedaj namreč on sam, prvi, *postane drugi*, prvega preprosto ni več.

*Janez.* Kam pa je izginil ... in ladjica?

*Bruno.* Hm ... najbrž se je preselil v svoj novi lik, ki ga midva, gledalca, lahko prepozna kot preobrazbo prejšnjega, saj je ta človek, ki ga zdaj vidiva, nedvomno še vedno David Bowman, Lokostrelec, čeprav se je v teh nekaj trenutkih precej postaral; tudi on sam se seveda prepozna, saj ravno to izražajo njegove zgrožene oči. Glede izginotja ladjice pa bi težko kaj rekel ... vzemiva to kot del misterija, saj se morda sploh vse dogaja le v Davidovem notranjem pogledu, v duhu, tudi to je mogoče ...

*Janez.* Mislite? Mar ne bi bila tako razvrednotena ravno tista resničnost *Odiseje*, ki ste jo prej omenili kot značilno za ta film?

*Bruno prikimava.* Hja, vprašati pa znaš! No, prav, sklepni prizor naj ne bo niti umišljen, niti sanjski, temveč resničen, se povsem strinjam s teboj, predlagam pa, da zdaj tudi midva, tako kot David, pozabiva na ladjico in nadaljujeva (*Bruno odmrzne sliko*) ... torej, ladjice ni več v sobi ... tu stoji samo še David, namreč tisti drugi in še vedno isti človek, sliši se njegovo globoko dihanje, ko stopa po neonskih tleh ... in najprej se seveda napoti tja, kjer je pravkar še stala ladjica, da bi preveril, ali je res ni več, in ko se o tem prepriča, se obrne nazaj in vstopi v drugi prostor apartmaja, v prazno in sterilno kopalnico ... kjer se znajde pred ogledalom, gleda vase nekaj dolgih trenutkov, potem pa zasliši iz sobe rahel žvenket – najbrž bolj zasluti kot zasliši, saj je še vedno v skafandru, žvenket pa slišiva midva, »od zunaj« – počasi se obrne in v sobi zagleda nekega človeka v hrbet, ki sedi za mizico pri večerji (najbrž ne pri kosilu, saj je vsekakor že pozno) ... vtem pa tudi ta gospod, oblečen kot kak aristokrat v domačo haljo iz finega temnega sukna, nekaj posumi, tudi on se ozre, a očitno ne vidi nič nenavadnega, nobenega vesoljca v skafandru na vratih svoje hotelske kopalnice (midva gledalca pa sva tako v »offu«), skloni se nazaj k večerji, toda njegov sum se očitno ne razblini povsem, zato vstane in gre proti kopal-

nici (tj. proti nama), in tedaj spoznava v njem novo, *tretjo* preobrazbo Davida (če je v prvi vesoljec znotraj ladjice in v drugi zunaj nje). Kot vidiš, je gospod tretji David že povsem sivolas, še starejši kot v svoji prejšnji verziji ... in medtem ko zamišljeno prežvekuje zadnji grizljaj, pride do kopalnice, ki je seveda prazna, le njegovi lastni koraki odmevajo na neonskih tleh, vrne se k mizici ... in zdaj lepo vidiva celotno sobo, posteljo na levi, sekreter v istem stilu na desni, sliki *à la Watteau en face* ...

*Janez.* Glejte, mojster, mizica je na kolesih.

*Bruno.* Pa res! Očitno so jo pripeljali iz hotelske restavracije in jo bodo tudi odpeljali nazaj ... no, in najin tretji David se znova usede k večerji, pogrne si prtič čez kolena, da ne bi popacal svoje gosposke halje, z desnico dvigne kristalno čašo k ustom, skrne požirek vina, spet odloži čašo, vendar preblizu roba mize ... in medtem ko premišljuje (zdi se, da ve, da se *nekaj* dogaja z njim, ne ve pa *kaj*), vzame v roko vilico, poje še en grizljaj, toda hrana je, kot kaže, premalo slana, zato seže k solnici in ob tem zvrne kristalno čašo z mize, da se z žvenketom razbije na svetlečih tleh. Skloni se k črepinjam, tedaj pa zasliši nekje prav blizu hropenje ... in to je nov trenutek njegove preobrazbe, pomemben pa je tudi za naju, gledalca, ki zdaj že veva, da bo v naslednji telesni podobi spet starejši, in že slutiva, kako se bo to končalo ... David pogleda tja in ostrmi, saj na njegovi postelji hrope umirajoči človek, ki ni spet nihče drug kot *on sam* (midva veva to nemudoma, on sam morda ta hip še ne), in sicer v svoji *četrti* metamorfozi, na smrtni postelji ... glej, zdaj za nekaj trenutkov spet vidiva hkrati »oba« Davida, namreč tretjega ob mizi, od zadaj, in četrtega na postelji, seveda pa že v naslednjem hipu ostane v kadru samo četrti, tega umirajočega starca vidiva od strani, sope in počasi dvigne roko, malce tudi glavo, kam drugam kot k črni Prizmi, ki se je tudi sama znašla v tej sobi metamorfoz (približno tam, kjer je bila prej ladjica) ... in ta prizor zdaj vidiva še od strani, tako da se prepričava, da je Prizma resnična ... potem pa se pred najinimi očmi vse odvijne mahoma, na postelji namesto umirajočega starca zagledava otroka v svetleči, sferični »maternici« (ali avri?) ... zato

sklepava, da je Prizma s svojo močjo reinkarnirala Davida v »zvezdnega otroka« (že Clarke, pisec knjige *Odiseja 2001*, je namreč to zadnjo junakovo preobrazbo imenoval *starchild*), v eterično bitje, ki ga Prizma pritegne k sebi, najbrž vase ... da bi se »skoznjo« vrnil domov ... midva pa ob tej zadnji Davidovi preobrazbi zaslišiva skladbo Richarda Straussa *Tako je govoril Zaratustra*, s katero se je *Odiseja* začela ... in prepozna našo staro Luno, tik za tem pa počasi in veličastno »vzide« naš sinji planet Zemlja, v katero zre sijoče Dete ... in *Odiseje* je konec, njena »odjavna špica« teče ob zvokih valčka *Na lepi, modri Donavi*, ob klasičnem biseru *prvega* Straussa, Johanna po imenu.

*Janez nekaj časa molči, ves prevzet, potem pa vzkligne. Saj to je čudovito! Saj tega filma sploh še nisem zares videl! Koliko stvari sem spregledal ...*

*Bruno, zadovoljno in malce patetično. Vse ima svoj čas in svojo uro pod nebom.*

*Janez. Zdaj pa bi *Odisejo* najrajši videl kar takoj, v celoti, nisem več utrujen, čisto sem se prebudil.*

*Bruno. Lahko tudi ... najbrž pa bova res bolj zbrana jutri?*

*Janez. Prav, zdaj pa vas še kaj povprašam, da bom jutri bolj pripravljen.*

*Bruno. Le vprašaj.*

*Janez. Še vedno mi ni povsem jasno, kaj pravzaprav predstavlja sama Prizma oziroma »Monolit«, kot je to čudno reč imenoval, če se ne motim, pisec knjige Arthur Clarke? Kako to, da je Prizma obenem tako majhna, da se znajde v hotelski sobi, in tako velika, da se skoznjo odpirajo globine vesolja?*

*Bruno. Običajno razlagalci to reč res imenujejo Monolit, tako kot že Clarke, nekateri ji pravijo Obelisk, jaz pa rajši kar Prizma: najprej z namenom, da jo bolj očitno povežem s kocko iz tretjega seminarja, predvsem pa zato, ker se mi zdi to ime bolj nevtrarno od drugih, saj je ravno nedoločnost te »reči« bistvena za skrivnost *Odiseje 2001*. Baje obstaja kar obsežna literatura o tem zdaj že mitičnem filmu, razlag njegove skrivnosti ne manjka in najbrž se najde tudi kak*

razlagalec, ki je v Prizmi prepoznal sam sveti gral; nemara pa tudi kak teoretsko prenapet psihoanalitik, ki je v Monolitu razkrinkal »simbolni falos«. Jaz nisem bral teh spisov, saj me niti ne zanimajo.

*Janez.* Pa je Prizma ena sama ali jih je več?

*Bruno.* Hm ... tudi na to vprašanje ti ne znam naravnost odgovoriti. Prizma nastopi v filmu štirikrat: ob nastanku človeške vrste, potem pa še legendarnega leta 2001 na Luni in v bližini Jupitra ter prav na koncu *Odiseje*, pri Davidovi preobrazbi v zvezdno dete. Trikrat je približno enako velika (reciva, nekje med tremi in sedmimi metri, sodeč po velikosti človeških postav, ki so ob njej), četrtič, tj. kronološko tretjič, namreč takrat, ko prosto »plava« in se vrti v vesoljnem prostoru med Jupitrovimi lunami, pa je nedoločljive velikosti: morda ni večja od sedmih metrov, morda pa je zelo velika, na primer tako kot ena izmed velikanovih lun, saj njene velikosti zaradi odsotnosti merila ne moreva zanesljivo ugotoviti. Prizma »plava« v praznini med orbitami Jupitrovih lun, počasi se vrti, njene ploskve se svetlikajo, tako da prepoznamo njeno trirazsežno »realnost«, toda prav nič ne vemo o njeni velikosti. Torej, če skušam odgovoriti na tvoje vprašanje: kot kaže, je Prizma ena-in-mnoga, oboje.

*Janez.* Kako pa je z njo v Clarkovem romanu?

*Bruno.* Moram ti odkrito priznati, da se ne spominjam natanko, saj sem ga bral pred mnogimi leti, nedavno pa sem v nekem dokumentarcu slišal Clarkovo razlago, da si je to »reč« najprej zamislil kot nekakšen ekran, »učni stroj«, s katerim naj bi visoko razviti nezemljani spodbudili in usmerjali razvoj človeka, pozneje pa se je domislil, da so črne prizme lahko nekakšni »svetilniki« evolucije, ki jih je neka civilizacija, morda že izumrla, vsekakor pa od naše mnogo razvitejša, pred štirimi milijoni let posejala po vsej Galaksiji ali celo po vsem Vesolju. Clarke je bil tipičen pisec znanstvene fantastike, njegova ustvarjalna izhodišča so bila drugačna od Kubrickovih, čeprav sta se v filmu dobro ujela. Kubrick je baje nekoč na vprašanje o Prizmi (oz. Clarkovem Monolitu) odvrnil: »Saj ne moreš dejansko prikazati božjega obličja.« Žal pa te njegove enigme ni uspelo ohraniti ustvarjalcem film-

skega nadaljevanja, *Odiseje 2010*, ki je nastala po Kubrickovi smrti in daleč zaostaja za njegovo mojstrovino.

*Janez.* Zakaj pa je ta sveti gral ravno prizma, geometrijsko telo?

*Bruno premišljuje.* Najbrž zaradi človeške fascinacije nad *fizično* realnimi geometrijskimi telesi, saj idealnih platonskih teles v čutnem svetu praviloma ni – razen v kristalih (zato jih tudi občudujemo) in morda v kvantnem svetu, čeprav je tam vse precej drugače, kot si je zamislil Platon v *Timaju* ... Mimogrede, si se kdaj vprašal, zakaj je Kaaba v Meki kockaste oblike, pa še črna?

*Janez, presenečen.* Nisem ... je pa kot kak tujek, tam sredi puščave ... danes seveda sredi mesta v puščavi.

*Bruno.* Ja, to je nekaj podobnega tej kozmični Prizmi ...

*Janez.* Mojster, še nekaj me zanima: ali David takrat pri Jupitru vstopi v samo Prizmo ali mu ona odpre neka druga »zvezdna vrata«?

*Bruno.* Hm, tudi to je, reciva, del skrivnosti ... če boš pozorno gledal film, boš videl, da se pred tistim hipom, ko se Davidu odpro zvezdna vrata, najin pogled (in najbrž tudi njegov) dvigne od Prizme, »plavajoče« v prostoru, navzgor v črnino neba – in tam se začnejo prikazovati tiste »onstranske« pokrajine ...

*Janez.* Bi lahko to dvoumnost razumela tudi tako, da dilema med panteizmom in teizmom še ni razrešena?

*Bruno, nič manj presenečen kot maloprej Janez.* Morda ... zakaj ne ...

*Janez.* Pa so tiste pokrajine za zvezdnimi vrati res »onstranske«?

*Bruno.* V dobesednem pomenu gotovo niso, onstranske so kvečjemu kot vidne prispodobe. Ko bova gledala film, bodi pozoren na oblike, ki nastopajo v sekvenci zvezdnih vrat: najprej je v očišču vodoravna, navzgor in navzdol hitro mimo naju bežeča ravnina, ki porojeva različne, sprva dokaj amorfne oblike, potem se v hipu horizontala spremeni v vertikalno (vmes utripa barvno spremenjeno, presenečeno in prestrašeno oko), sledijo eksplozije galaksij, ples meglic, in potem nastopijo neke »organske« forme, kakor nekakšni



zvezdni embriji in spermiji, pa spet svetlobne tančice, in nenadoma se na horizontu, nad bežečo rdečo ravnino, prikažejo utripajoči, »plešoči« kristali (najprej jih je pet, potem se s strani pojavita še dva), kakor da bi nam Kubrick hotel namigniti, da se oblikovanje trdnejših tal začenja z geometrijo, kajti postopoma se oblikuje pokrajina nekega neznano-znanega planeta, v čudnih barvah, v daljni svetlobi sveta, na katerem slednjič »pristane« Davidova ladjica in se mahoma znajde v tisti klasicistični sobi.

*Janez, čez čas.* Mojster – ampak še zmeraj ne vem: je Prizma metafora za Boga?

*Bruno.* Je in ni ... in če že uporabljava izraz 'metafora', je vsekakor bolje reči, da je Prizma metafora za enigma, za skrivnost sveta, vesolja, človeka, duha, no, navsezadnje tudi za skrivnost Boga – ni pa kaka »upodobitev« samega Boga. Zato je lahko ena sama ali jih je več. Simbol je eden in obenem mnogoter.

*Janez.* Torej je Prizma simbol? Jaz pa sem mislil, da mora biti resnična ...

*Bruno se zasmije.* Spet si me našel! Seveda mora biti resnična, namreč v filmu ... ampak že s tem, da je resnična v filmu, ima nekakšen simbolni status, se ti ne zdi?

*Janez.* Ne vem. Ali hočete reči, da je Prizma simbol v tem pomenu, da je del realnosti filma *Odiseja 2001*, ki je pravzaprav v celoti simbolen?

*Bruno.* Ja, nekaj v tem smislu: je simbolen, ni pa alegoričen.

*Janez.* Kaj to pomeni?

*Bruno.* To pomeni, da ga ne moreš razložiti z neko racionalno matrico, kar seveda velja za vsako resnično umetnost: umetniški jezik ni zgolj neko »oblačilo« racionalnega, znanstvenega jezika, ampak je resničen na drugačen način, na svoj način.

*Janez.* Zdaj že bolje razumem. Ampak – da ne bova ostala samo pri Prizmi – na katere vidike *Odiseje 2001* bi me še lahko opozorili? Zanima me tudi, kaj vas je navedlo k temu, da ste ta film tako poudarjeno vključili v svoje predavanje ... se pravi, v svoj tretji seminar?

*Bruno.* Ha, zdaj pa si mi res prišel nasproti z vprašanjem! To mi je sicer všeč, vendar ne misli, da me moraš spraševati tisto, kar je meni najbolj pogodu.

*Janez.* Saj ne mislim tako, res me zanima.

*Bruno.* Prav, povem ti ... prej pa naložim na ogenj.

*Skoraj polnoč je že. Debele dežne kaplje, ki jih je sunek vetra zanesel iz smeri, zaškreblijo po oknu. V večernem miru in tišini Janez zasliši (zazdi se mu, da prav rahlo tudi začuti) kletna vrata, ko jih Bruno spet zapre. Ob tem pomisli, da je ta hiša kakor kaka stara, kamnita ladja, potujoča skozi čas, na kateri služi mojstru kot »mali na palubi«, ki pa že ve, kdaj se njeno telo strese, četudi še tako neznatno. Bruno se vrne s poleni v knjižnico in dve položi na tlečo žerjavico.*

*Bruno.* Verjetno se spominjaš, da sem govoril o Merleau-Pontyjevih »intencionalnih nitih«, ki povezujejo človeško telo z njegovim okoljem, »življenjskim svetom«?

*Janez.* Seveda, in te niti izhajajo iz telesa kakor kake nevidne tipalke ...

*Bruno.* Odlično si si zapomnil. Zdaj pa ti svetujem, da pri gledanju *Odiseje 2001* pozorno spremljaš, kako se intencionalne niti astronautov razpredajo v vesoljskih ladjah, in opazil boš, da precej drugače, kot so razpredene naše niti doma, na Zemlji. Najlažje boš to opazil na ladji *Discovery*, ki je najpopolnejše in poleg gigantske obročaste orbitalne postaje tudi največje vesoljsko plovilo v filmu. V njej potuje pet astronautov, vendar so trije hibernirani zaradi ekonomizacije dolgega potovanja proti Jupitru, tako da sta njena budna člana posadke samo David in Frank ter, seveda, »šesti potnik«, superintelligentni kompjuter, imenovan HAL, čigar naloga je, da ladjo vodi v operativnem smislu. Se spominjaš?

*Janez.* Da.

*Bruno.* Prav, in zdaj si predstavljaš, kako David in Frank – k Halu se še vrneva – doživljata ladijski prostor okrog sebe: kot *ves* svoj življenjski svet! Vse njune intencionalne niti so povezane z ladjo, in tudi tedaj, ko gresta zaradi zamenjave domnevno pokvarjenega dela antene ven iz ladje, so njune

niti še vedno kakor nevidne lovke prilepljene na njeno kovinsko telo. Dokler vse teče tako, kot je bilo predvideno, David še pomisli ne, da se bo moral boriti za preživetje *zunaj* ladje in da se Frank vanjo ne bo več vrnil. Pravzaprav zanju, za človeka na *Discovery*, »zunanjega sveta« v fenomenološkem smislu sploh ni. V ladji se dogaja vse, kar jima je dovolj *blizu*, da je v dosegu njunih neposrednih zaznav, njune človeške intencionalnosti. Seveda je ladja po radijskih valovih povezana z Zemljo, toda radijski valovi niso intencionalne niti, ki bi opredeljevale življenjski svet astronautov na potovanju, ampak so zgolj fizični nosilci informacijskih zvez z daljnim domom, katerega preprosto *ni več tu*. Kubrickovo mojstrstvo se kaže tudi v tem, kako dobro je znal prikazati odsotnost domače zemlje, trdnih tal. Ladja s posadko v svojem trupu dobesedno visi v vesoljni praznini. Zvezde so daleč, zelo daleč – nič bližje, kot so bile doma, čeprav so zdaj, v brezračnem prostoru, večje in sijajnejše. In tudi do cilja odprave, Jupitra oziroma njegovih lun, je še daleč. Življenjski svet astronautov je torej ne le fizično, ampak tudi perceptivno (v Merleau-Pontyjevem pomenu) omejen na ladjo, na njihovo novo, umetno »domovanje«.

*Janez*. Ali nimamo podobnega občutka, ko se vkrcamo na letalo?

*Bruno*. Da, potem ko se letalo odlepi od tal, imamo malce podoben občutek, toda še zdaleč ne takšnega! Naše krajše intencionalne niti so sicer zaprte v prostor letala (odtod tudi klavstrofobija, ki jo bolj ali manj uspešno premagujemo), vendar so med letenjem naše daljše intencionalne niti še vedno, tudi če letimo čez ocean, usmerjene proti zemlji, še vedno smo *povezani* s trdnimi tlemi pod nogami, ne le mehanično (letalo pač mora pristati), ampak tudi fenomenološko; in če plujemo z ladjo po morju, to velja še toliko bolj, saj je gladina, po kateri plujemo, vidna, in če val pljusne na palubo, tudi otipljiva. V vesoljski ladji pa je zelo drugače: nobene »gladine« ni več, niti »gravitacijskih tal« ni več! Orientacijska os našega znanega fenomenološkega prostora, ki jo izražata prislova *zgoraj* in *spodaj*, je v vesoljski ladji relativizirana, reducirana je zgolj na odnos telesa do umetne gravitacije, ki jo v

*Discovery* ustvarja velik vrteč valj v njeni glavi (za snemanje tega učinka je Kubrick dal zgraditi v studiu ogromen lesen »mlin«, večji od družinske hiše). – Če bi Merleau-Ponty vedel za izkušnje astronautov že takrat, ko je pisal *Fenomenologijo zaznave*, bi jih najbrž uvrstil med primere motenj prostorske orientacije, o katerih piše ...

*Janez*. Katere motnje?

*Bruno*. Navaja na primer poskus, da »nekemu subjektu«, kot se psihološko izrazi, natakne na nos očala, ki mu (še enkrat) obrnejo podobe na mrežnici, tako se mu bo sprva zdelo vse, kar vidi, obrnjeno in »nerealno«, toda že naslednji dan se mu bo »začela vzpostavljati normalna zaznava, tako da bo imel subjekt občutek, kot da je njegovo telo v celoti obrnjeno« [Merleau-Ponty (1), 257].

*Janez*. Kaj res? Torej bo videl svoje noge zgoraj in glavo spodaj?

*Bruno se nasmehne*. Najbrž ... jaz tega še nisem poskusil. Sicer pa to ni edini tovrstni poskus, ki ga navaja Merleau-Ponty. V nekem drugem si sobo urediš tako, da jo lahko vidiš samo v ogledalu, ki je glede na vertikalno nagnjeno za 45 stopinj – in najprej boš videl »nagnjeno« sobo; na primer, če boš malo prej postavil frnikolo na vrh podboja vrat in se bo zdaj zakotalila ter padla, jo boš v ogledalu videl, da pada postrani, čeprav »pravilno«, namreč vzdolž navpičnega podboja ...

*Janez*. To pa je res zelo nenavadno!

*Bruno*. Je, a še bolj nenavadno je dejstvo, da se po nekaj minutah v tvoji percepciji zgodi *nenadna* sprememba: vse spet postane navpično, tako kot »mora biti«, čeprav zrcalo ostaja fizično nagnjeno za 45 stopinj!

*Janez se čudi*. In kako to razlaga Merleau-Ponty?

*Bruno*. Izčrpna razlaga bi naju zapeljala predaleč, zato ti bom povedal samo njegov sklep, da »orientacijo pravzaprav konstituira globalni akt zaznavajočega subjekta« [*ibid.*, 261], namreč s svojo »telesno shemo«.

*Janez*. Kakšno zvezo imajo ti poskusi z vrtenjem palube na ladji *Discovery*?

*Bruno*. Povsem direktne zveze nimajo, saj percepcija astronautov na ladji ni tako motena kot pri »subjektih« v teh

psihofizičnih poskusih – je pa pomembna indirektna zveza: na vrteči se palubi se »globalni akt zaznavajočega subjekta« prilagodi v fizikalnem, fiziološkem in psihološkem smislu novi »orientaciji«, ki jo zahteva ladja – zmede se lahko le tedaj, če pogleda skoz okno in vidi, da se okrog ladje vrti ves svet, in sicer mnogo hitreje, kot se nebesna telesa »vrtijo« okrog Zemlje; to navidezno vrtenje neba postane zelo nenavadno, ko se *Discovery* približa velikanu Jupitru, zato je za astronavte bolje, da vrteča se »dnevna soba« njihove ladje nima oken – in le če se vzpnejo iz dnevne »centrifuge« v druge organe ladjinega »telesa«, na primer v pilotsko kabino, ki se ne vrti in ima okna, neposredno občutijo breztežnost (za lažjo hojo imajo magnetne copate), sicer pa je »cockpit« na *Discovery* skoraj odveč, saj dejansko pilotira računalnik Hal, ki vidi s stoterimi očmi, posejanimi po vsej ladji, njegovem kovinskem telesu, kakor so bile na nekaterih srednjeveških slikah mnoge oči posejane po angelovih krilih. So pa še druge perceptivne nenavadnosti na tej poti ...

*Janez, že kar precej zmeden. Katere?*

*Bruno.* Na primer to, da astronavti v medplanetarnem prostoru sploh ne občutijo hitrosti potovanja, saj se jim zdi, kakor da njihova ladja miruje – in res, v svojem »inercialnem okviru« dejansko miruje. Ravno zato je tako osupljivo tisto srečanje z dvema asteroidoma, ki kakor velikanski skali, padajoči skozi praznino, švigneta mimo ladje ... se ju spomniš?

*Janez.* Ja ... zdaj sta mi prišla pred oči ... seveda!

*Bruno.* Midva, gledalca, niti približno ne veva, kako velika sta tista kamna: morda sta večja od Triglava, morda sta manjša od gramoza – odvisno od tega, kako daleč sta letela mimo, njunih razdalj pa spet ne moreva oceniti, če ne veva, kako velika sta, in tako ostajava brez vsake opore.

*Janez.* Če se ne motim, lahko daleč v ozadju tega prizora z mimo letečima asteroidoma vidiva ladjo *Discovery*, majhno kot mušico? Pa tudi podobna je svetli mušici z veliko glavo, kačjemu pastirju brez kril, saj jih ne rabi tam zgoraj ...

*Bruno prikima.* Kako dobro se spominjaš nekaterih podrobnosti! Ja, res je ladja zadaj v daljavi, toda ker ne veva,

čigavo je oko, ki *tam* v praznini gleda ta prizor – *kdo* vidi leteča kamna razen naju, ki sva *tu*, sredi najinega življenjskega sveta? – niti kako daleč od njiju in od ladje je ta neznani gledalec (v čigar gledišče se je za nekaj trenutkov postavilo oko kamere), ne moreva oceniti njune velikosti, kljub temu da vidiva ladjo *Discovery* kot mušico v ozadju. Vendar se mi zdi, da sta asteroida vključena v odisejo še zaradi nekega drugega razloga ...

*Janez*. Katerega?

*Bruno*. Hm ... da bi ti to pojasnil, morava malce obnoviti širši kontekst. Ko se govori o *Odiseji 2001*, se največkrat omenja – vsaj med prizori pred vstopom v Prizmo – tisti prizor, ko David odklaplja spominske bloke »šestega potnika« Hala in ga »živi« računalnik prosi, naj ga ne ubije. Ta prizor je res dramatičen, ampak za moj okus je še bolj dramatičen prizor tik pred tem, ko Hal umori Franka ...

*Janez*. Me lahko spomnite – kaj se takrat zgodi?

*Bruno*. Tragedija se začne s Halovo odločitvijo, da se bo znebil človeških gospodarjev, ker v svojih superinteligentnih elektronskih vezjih izračuna, da je »človeški faktor« preveč nezanesljiv za nalogo, ki jih čaka, namreč za srečanje s Prizmo pri Jupitru, in se odloči, da bo sam prevzel celotno misijo. (Midva, gledalca, tega sprva še ne veva, pa tudi David in Frank še ne mislita na najhujše, čeprav že slutita veliko težavo.) Hal si izmisli, da se bo čez nekaj ur pokvaril vitalen del glavne antene, z namenom, da bi Davida in Franka zvalil ven iz ladje, se pravi, iz *sebe*. Kontrolorji poleta z Zemlje svetujejo astronautoma, naj ta del vzameta ven, ga preverita na ladji in popravita, če bo treba in če bo mogoče, potem pa ga vstavita nazaj v anteno. V tej akciji je prvi na vrsti David, ki gre ven iz ladje z eno izmed treh malih okroglih ladjic, spravljenih v trupu *Discovery*. Ladjico ustavi sorazmerno daleč od antene (čeprav to z mehničnega stališča ne bi bilo potrebno), »stopi« iz nje in prosto »plava« tja do antene na tenkem zadku matične ladje. Kubrick nama hoče pokazati, kaj izkustveno, perceptivno *pomeni*, da človek »lebdi« v praznini – tam, kjer ni nobenih, niti umetnih tal, nobene privilegirane smeri, kjer ni ne »zgoraj«, ne »spodaj«

– toda obenem nama pokaže, najbrž tudi namenoma, kako je Davidovo telo s svojimi intencionalnimi nitmi močno povezano z matico *Discovery*. Med akcijo slišiva njegovo dihanje, ki še pogloblja tišino vesolja. Prvi del akcije mine nemoteno, David se vrne v ladjo. Pač pa se v drugem delu, potem ko astronauta ugotovita, da s tistim delom antene sploh ni nič narobe, začne tragedija. Prizor »plavanja« v praznini se ponovi s Frankom, toda za Hala zdaj ni več poti nazaj, saj se zaveda, da bo izklopljen zaradi svoje napačne prognoze, in takrat se dokončno odloči za umor: ladjico uporabi kot morilsko orožje in prereže Franku cevko za kisik – in tisti hip se pretrgajo (*kako očitno!*) Frankove intencionalne niti, ki ga življenjsko vežejo na matično ladjo: nesrečnež se začne kotiliti v praznino, nekaj časa suva in brca, a ne prav dolgo, in tudi njegova ladjica se skotali v globino, kmalu sta daleč vsaksebi in vstran od hudobne matice, *kakor v prejšnjem prizoru padata tista kamna v praznino ...* tako daleč, da David, ki gre z drugo ladjico iskat Frankovo truplo, lahko najde svojega mrtvega tovariša le še z radarjem. Medtem pa Hal pobije še tri hibernirance v svojem trupu: vsa lepota ladje *Discovery* se je spridila, ladja je postala otoček zla sledi praznine, zato jo mora kapitan David, potem ko jo premaga, zapustiti in brez nje nadaljevati svojo odisejo k Prizmi.

*Janez vzdihne.* Tudi brez Halovega zločina je vse to, vsa ta relativnost, brezmejnost, praznina – strašljivo!

*Bruno.* Strašljivo, grozljivo, srhljivo ... ampak tudi lepo, čudovito, veličastno!

*Janez.* Kaj vidite lepega v vesoljni praznini?

*Bruno.* Lepa ni praznina »sama«, temveč to, da praznina daje osupljivo lepoto stvarjem in bitjem, ki so v njej, zvezdam, planetom, lunam, ladjam, predvsem pa človeku samemu – človeškemu očesu, ki vse to vidi. Spomniva se še drugih vesoljskih ladij v *Odiseji*: velika postaja v orbiti se vrti ob Straussovem valčku, raketoplan elegantno pristane na pisti v njeni osi, lunarni moduli perfektno drsijo nad Mesčevo pokrajino (mimogrede rečeno, Kubrickova vizualizacija Lune, kakor nam jo je predočil še pred prvim pristankom človeka na njej, je bila tako odlična, da je pozneje eden izmed astro-

navtov misije *Apollo* ob vrnitvi na Zemljo dejal, da je bilo tam gor »tako kot v *Odiseji 2001*«); in tudi *Discovery* je zelo lepa, človeškemu pogledu »dopadljiva«, vse dokler s Halom ne postane hudobna.

*Janez.* Po *Odiseji 2001* se je menda veliko govorilo o nevarnostih, ki se skrivajo v naši tehnologiji, v inteligentnih računalnikih? Ali tudi vi, mojster, mislite, da se res lahko kdaj obrnejo proti nam, ljudem?

*Bruno.* Zdaj, štirideset let po prvi projekciji *Odiseje*, še nič ne kaže na takšno nevarnost. Mnogo hujša nevarnost je dandanes v tem, da lahko zli *ljudje* uporabljajo moč in preciznost računalnikov ... vendar pa ne vemo, kaj vse se lahko zgodi v naših artefaktih čez nekaj deset, sto, tisoč ali več let. Če se je zavestno življenje res razvilo iz nekdanje nežive snovi, kakor menijo evolucionisti, zakaj se potem ne bi nekoč razvila zavest tudi iz zdaj še nežive snovi?

*Janez.* Verjamete, da je to res mogoče? Ali ni zavest prišla v snov »od drugod«?

*Bruno.* Ne vem. Kot sem rekel, zdi se mi, da zaenkrat o tem še nima smisla premišljevati kot o neki *realni* možnosti. Zanimivo pa je, da so kompjuterji vse manjši in manjši, tako da bodo lahko čez nekaj desetletij ali morda še prej stlačili ves HALov spomin v en sam USB-ključek, ki bi ga lahko analogno, kakor so nekoč imenovali HAL-a (namreč iz IBM, s pomikom po abecedi za eno črko nazaj), poimenovali TRA ključek. No, to le mimogrede ... sicer pa sem tudi jaz v mlajših letih napisal neko razpravo o vprašanju *umetne zavesti*; če te zanima, jo najdeš v moji knjigi *Matrice logosa* [gl. Uršič (1), 180-202].

*Janez.* To knjigo poznam, priporočil nam jo je asistent za logiko, nisem pa vedel, da ste jo napisali vi, mojster Bruno.

*Bruno namršči čelo.* Pravzaprav ne ravno *jaz*, napisal jo je moj tedanji *drugi jaz* ... zdaj se komaj še spominjam tistega časa.

*Janez, buden kot zajec.* Mojster, saj vidim, da ste že malce utrujeni, ampak samo še to mi povejte, ali mislite, da je zavest res tako zelo odvisna od telesa, kot je bil prepričan Merleau-Ponty? Meni se namreč zdi, da bi bili lahko »nosilci« zavesti čisto drugačni, kot so naša telesa.



*Bruno.* Zakaj pa ne »nosilke« zavesti?

*Janez.* Seveda, tudi nosilke bi bile lahko drugačne.

*Bruno.* Najprej moram malce popraviti tvoje vprašanje: Merleau-Ponty je bil prepričan, da je od naših teles odvisna naša, *človeška* zavest, ne pa katerakoli zavest. O drugih zavestih sploh govoril ni.

*Janez.* Ampak midva, če se pogovarjava o veselju, se skorajda ne moreva izogniti vprašanju, ali obstajajo tudi druge zavesti, v drugačnih telesih ... morda celo v prosojni tkanini zvezdnih meglic?

*Bruno.* Morda, vendar predlagam, da se o tem pogovoriva kdaj drugič. Sicer pa je že na naši ljubi Zemlji toliko različnih teles, toliko različnih živih bitij ... in najbrž nič manj različnih zavesti. Si se kdaj poskusil vživeti, na primer, v zajca? Kako zajec vidi svet, kako vonja travo, kako velike so zanj stvari, ki so nam majhne, na primer travne bilke?

*Janez.* Nekoč sem bral mladinsko knjigo, v kateri se moraš kot bralec vživeti v zajce, pravzaprav v kunce ... kako že je naslov ... aha, *Vodovnikova vesina*, napisal jo je neki Anglež [Richard Adams] ... zelo mi je bila všeč.

*Bruno.* No, vidiš, saj znaš sam odgovoriti na svoje vprašanje. Ali če ti je tako bolj všeč, znaš *ne* odgovoriti nanj.

*Janez.* Morda mi je to res bolj všeč, vsaj ob tej pozni uri.

*Bruno vstane.* Lahko noč, Janez ... zdaj pa imaš dosti snovi za premišljevanje pred spanjem, kaj? ... Lepo sva se pogovarjala, hvala ti.

*Janez, z iskricami v očeh.* Veselim se jutrišnjega dne. Lahko noč, mojster.

*Mladenič vstane in se napoti dol po stopnicah v tisto že znano kamrico »za goste«. Mojster Bruno pa odpre okno, se zazre v noč in nekajkrat globoko vdihne sveži zrak – ta navada mu je postala že skoraj obvezen, sicer majhen in nezahteven, a vendar sproščujoč obred pred spanjem.*