

## Neobjektivna znanost? Fenomenološka kritika objektivne misli

*Sebastjan Vörös*

*Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani*

### Povzetek

V prispevku obravnavam fenomenološko kritiko klasične (objektivne) znanosti. Prispevek sestoji iz šestih razdelkov. Po kratkem pretresu vprašanja o (ne)relevantnosti in motivih fenomenološke kritike znanosti (prvi razdelek) se lotim njenega orisa v delih Edmunda Husserla (drugi razdelek) in Merleau-Pontyja (tretji razdelek), pri čemer se posebej osredotočim na naravo in vlogo t. i. »objektivne misli«, metafizično »podstat« klasične znanosti. V četrtem in petem razdelku se nato lotim razmisleka o naravi in dinamiki neobjektivne misli, ki mi služi kot osnova za zaključno refleksijo o (ne)možnosti neobjektivne znanosti (šesti razdelek). Namen prispevka je reaktualizirati fenomenološko kritiko klasične (objektivne) znanosti ter spodbuditi k nadaljnjim razmislekom in razgovorom o njenih filozofskih temeljih.

**Ključne besede:** fenomenologija, naturalizem, objektivna misel, znanost, Maurice Merleau-Ponty, Marko Uršič

### Non-objective science? Phenomenological critique of objective thought – Abstract

The main theme of the article is the phenomenological critique of classical (objective) science. The article consists of six sections. After a brief reflection on the (ir)relevance and motives of the phenomenological critique of science (section I), I provide a short account of the said critique as laid out in the works of Edmund Husserl (section II) and Merleau-Ponty (section III). In this, I focus particularly on the so-called 'objective thought' and its role in classical science. Then I provide an account on the nature and dynamics of non-objective thought (sections IV and V), and conclude with a brief reflection on the (im)possibility of non-objective science (section VI). The aim of the article is to revitalize phenomenological critique of classical (objective) science and sustain further discussion on its philosophical underpinnings.

**Keywords:** phenomenology, naturalism, objective thought, science, Maurice Merleau-Ponty, Marko Uršič

Kot je razvidno iz pisanega cvetobera prispevkov, ki tvorijo tematsko tkivo zbornika, je za filozofsko pot Marka Uršiča značilna izrazita polifoničnost. A pri tem velja nemudoma naglasiti, da pri Marku to večglasje ni zgolj kontingentne, temveč *načelne* narave. Tematska raznovrstnost namreč ne izvira iz lahkotnega nagiba k mnogoznalstvu, temveč

iz globokega prepričanja, da resnica ni nekaj statičnega, nekaj, kar bi bilo v lasti enega samega, najsi še tako izdelanega miselnega sistema, ampak nekaj *dialoškega*, nekaj, kar se udejanja skozi soočenje – izmenjavo »iz oči v oči« – različnih stališč in pogledov.<sup>1</sup> Moj prispevek se tako že uvodoma odpoveduje zagovoru vnaprej izdelanega 'prav' in vabi v prvi vrsti k nizu produktivnih 'raz-prav', s čimer merim tako na gojenje skozi dvo- ali celo večgovor uresničujoči se *Logos* kot tudi na razbijanje samozadostnih in samorazvidnih pravilnosti, v katere se vse preveč radi zapredemo. Menim, da kot tak po duhu, če že ne po črki, sledi Markovim *Štirim časom* in jemlje izbrane odlomke iz slednjih kot izhodišče za nadaljnje dialektične zasuke.

Izbira teme me je sprva sicer spravila v precejšnjo zadrego, saj Markov filozofski opus zajema vrsto avtorjev in vsebin, ki me osebno močno nagovarjajo, a sem se naposled odločil, da poprimem za tematiko, s katero se v zadnjem času še posebej intenzivno ukvarjam, namreč vprašanje odnosa med izkustvom in znanostjo pri francoskem filozofu Mauriceu Merleau-Pontyju. Prispevek sestoji iz šestih razdelkov. Po kratkem pretresu vprašanja o (ne)relevantnosti in motivih fenomenološke kritike znanosti (prvi razdelek) se lotim nje-nega orisa v delih Edmunda Husserla (drugi razdelek) in Merleau-Pontyja (tretji razdelek) s posebnim poudarkom na problematiki t. i. »objektivne misli«. V četrtem in petem razdelku se nato lotim razmisleka o naravi in dinamiki neobjektivne misli, ki mi služi kot osnova za zaključno refleksijo o (ne)možnosti neobjektivne znanosti (šesti razdelek). Namen prispevka je revitalizirati in reaktualizirati fenomenološko kritiko klasične (objektivne) znanosti ter spodbuditi k razmisleku in razgovoru o njenih filozofskih temeljih.

## Filozofija in znanost: oris naelektrenega razmerja

V *Jeseni* (2010), knjigi z naslovom *Daljna bližina neba*, tj. v tretjem delu že omenjene zbirke *Štirje časi*, vzame Marko pod drobnogled fenomenologijo in njen izrazito naelektren odnos do naravoslovnih znanosti. Izraz 'naelektren' uporabljam namenoma, saj bom v nadaljevanju skušal pokazati, da je bil omenjeni odnos resda napet, a ne nujno, kot se to pogosto domneva, odklonilen. Prej nasprotno: kot v zadnjih nekaj desetletjih zgovorno priča dogajanje na področju kognitivne znanosti in biologije, je omenjena napetost porodila privlak, ki je dozdevna sovraga močno zblížal.

1 Prim.: »Naj povzamem: zavzemam se za odprt, 'večglasen' filozofski dialog, katerega namen je tudi v tem, da drug drugemu na svojih različnih poteh pomagamo tako, da si prisluhnemo in poskušamo drugega razumeti in zares sprejeti medsebojno različnost. Za smiselnost filozofskega dialoga sploh ni nujno, da pridemo do nekega konsenza, še manj do končne sinteze, v kateri naj bi se naše misli poenotile. Vseobsežna sinteza je bila vselej iluzija, nekajkrat v zgodovini veličastna iluzija. Toda dandanes ni dovolj spoznanje, da velika sinteza ni možna, kajti pravkar minulo stoletje nas je precej bolj jasno kot prejšnja poučilo, da obstaja ireduktibilno mnoštvo filozofskih poti in da je ravno to mnoštvo filozofska resničnost. Morda se nam ta resničnost kaže kot 'shizofrena', vendar jo je treba vzdržati, kajti v nekem 'globljem' pomenu je ta miselna polifonija za filozofijo kot ljubezen do modrosti tudi 'odrešilna': uči nas, da nas resnica presega. Zato se je treba z razlikami in divergencami soočiti 'iz oči v oči': resnica je (tu, za nas) razcepljena, tako kot jezik tiste kače, ki je Adama & Evo zvabila iz raja v svet.« (Uršič, 2004: 266)

To seveda ne pomeni, da je klasična (negativistična) interpretacija povsem iz trte izvita. Že lahkotno ribarjenje po besedilih fenomenoloških klasikov navrže kopico izjav, ki so v odnosu do znanosti vse prej kot laskave: od opazk, da je naivna in svetohlinska (Husserl, 1991: 12; Merleau-Ponty, 2006: 11), do znamenite izjave, da znanost ne misli (Heidegger, 2017: 14; prim. Uršič, 2010: 134). Zato ne preseneča, da Marko v fenomenološki kritiki znanosti vidi enega od pomembnejših dejavnikov, ki naj bi v minulem stoletju prispevali k poslabšanju odnosov med filozofijo in znanostjo:

[K]ljub 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 začele spletati tesnejše vezi med znanostjo in filozofijo [...], na evropskem »kontinentu« [pa tudi širše, op. a.] še vedno »prebolevamo« njun že skoraj popolni razcep ali vsaj »sporazumno ločitev«. (2010: 133)

Po Markovem mnenju je nezaupljiva in pokroviteljska drža, ki so jo do znanosti privzemali velikani fenomenološke misli, pretirana, če ne kar povsem zgrešena. To, pravi, je še toliko očitneje, odkar se je naravoslovje v luči korenitih prevratov, ki so se zlasti na področju fizike zvrstili v prvi polovici 20. stoletja, odločilo sneti pozitivistične plašnice in je postalo dovzetnejše za (sirenski?) napev 'spekulativne' misli:

Ko je pred kakimi sto leti v znanosti prevladoval pozitivizem, je bila ogroženost celostnega filozofskega mišljenja s strani znanstvenega redukcionizma še razumljiva, ampak po vsem tistem, kar se je od takrat v znanosti zgodilo, od relativnostne teorije in kvantne mehanike do kozmologije multiverzuma in holografskih modelov sveta, je paničen strah pred znanstvenim redukcionizmom najbrž odveč in tudi za filozofijo samo neproduktiven. (*Ibid.*: 135–136)

Čeprav se v splošnem s sentimentom povedanega strinjam, bi rekel, da je vendarle nekoliko prekratek (vsaj v zamejenem kontekstu, ki ga preizprašujem v pričujočem prispevku; Marko si namreč v svoji knjigi *Daljna bližina neba* vseskozi dejavno prizadeva za spodbuditev dialoga med filozofijo in znanostjo). Najprej – je čas, ko je sekira znanosti (zlasti fizike) nemilostno tolkla po tnalu filozofije, res prešel? Če je tako, kako razumeti nič kaj pretanjene in filozofiji očitno nenaklonjene izjave, ki so v zadnjih nekaj desetletjih zrasle na zelniku nekaterih vplivnih fizikov? Če izpostavim zgolj nekaj v oči bijočih primerov: Stephen Hawking je v knjigi *The Grand Design* lakonično zapisal, da je »filozofija mrtva«, saj naj bi vprašanja, s katerimi so se nekoč ukvarjali filozofi, prešla v bistveno kompetentnejše roke fizikov (Hawking in Mlodinow, 2010: 8); Steven Weinberg je enemu od poglavij v delu *Sanje o končni teoriji* (1996) podelil pomenljiv naslov »Proti filozofiji« in v njem dokazoval, da filozofija fiziki prej škoduje kot koristi in se je zato slednja mora osvoboditi; Neil deGrasse Tyson je v več spletnih nastopih naznanil, da je filozofija od začetka 20. stoletja postala nepotrebna, saj s svojimi »razmisleki iz naslonjača«

ne prispeva ničesar relevantnega k razumevanju dejanskega ustroja sveta. Naj ponovno poudarim, da pri tem ne gre za marginalna, temveč zelo odmevna imena (Weinberg je npr. leta 1979 z Glashowom in Salamom prejel Nobelovo nagrado za fiziko), katerih mnenja sicer ne izčrpajo stališč vseh pripadnikov fizikalne skupnosti, a gotovo pričajo o izrazito protifilozofskem (re)sentimentu, ki prežema njene določene (in vse prej kot zanemarljive) segmente.

Pri tem je posebej zanimivo, da so omenjeni očitki zoper filozofijo vzklihi ravno v času, ko je v fiziki opazen razrast *metafizičnih teorij in konceptov* (npr. teorija strun, teorija multiverzumov, antropično načelo, implicitni in eksplicitni red, imaginarni čas itd.), ki se lahko po svoji spekulativnosti pogosto kosajo z baročnimi miselnimi konstrukcijami noveške filozofije in ob katerih se Schlick, Carnap ter ostali pozitivistično navdahnjeni misleci, ki so bili prepričani v rigoroznost in empirično prizemljenost znanosti, gotovo vročično premetavajo v svojih grobovih.<sup>2</sup> Na področju sodobne kozmologije in fizike delcev se zdi, da matematično-filozofska spekulacija po vseh straneh prehiteva empirijo: ne le, da za številne hipoteze in teorije ni več jasno, ali so empirično preverljive vsaj na *načelni* ravni, temveč so se nekatere med njimi konkretnim empiričnim napovedim in preverbam celo *povsem odpovedale*. Lahko bi torej rekli, da je znanost postala najbolj gorka filozofiji ravno v trenutku, ko je sama postala najbolj filozofska, ter da je nenaklonjenost, ki jo izkazuje do filozofije, odraz nelagodja do filozofskih (novo)tvorb, ki se razraščajo v njenem osrčju.

Težava, ki se ob tem pojavi, je, da je *implicitna* filozofija, ki je več kot očitno vtkana v sodobno fizikalno misel, velikokrat preprosto *slaba* filozofija, tj. filozofija, ki same sebe ne prepozna kot take in posledično ne upošteva lastne zgodovine, kamor sodi tudi zgodovina lastnih sporov, zmot in zablod. Če trditev, da je fizika filozofiji izmaknila vsa pomembna vélika vprašanja, pomeni preprosto to, da pod praporom sanj o končni teoriji nadaljuje s projektom grajenja veličastnih metafizičnih stavb v maniri Descartesa, Leibniza in Spinoze, lahko temu vsekakor pritrldimo; a obenem velja nemudoma pristaviti, da obstajajo dobri razlogi, zakaj so taki sistemi v pokantovski filozofiji padli v nemilost, in da je vprašljivo, ali je tozadevno treba znova odkrivati kolo. Je res nujno, kot je zapisal Jerry Fodor, da se v intelektualni zgodovini vsaka ideja pojavi dvakrat – prvič kot filozofija, drugič kot (kognitivna) znanost (Fodor, 1981)? In kaj to pove o (ne)plodovitosti ene in/ali druge?

2 Da pri tem ne gre zgolj za retorično hiperbolo, pričajo frustrirane izjave samih fizikov. Če navedem le dva primera: Howard Georgi je branje člankov s področja kvantne kozmologije primerjal z »branjem Geneze«, teorijo kozmične inflacije pa označil za »čudovit znanstveni mit, ki je vsaj tako dober kot kateri koli drugi kreacijski mit«, medtem ko je Fred Hoyle za sodobne različice teorije strun dejal, da po obskurnosti spominjajo na »srednjeveško teologijo« (v: Horgan, 2015: 103, 106). Na podlagi prevladujoče klime v sodobni kozmologiji je zato David Schramm zaključil, da se, »dokler ne razvijemo [konkretnih] testov, nahajamo bolj na filozofskem kot na fizikalnem področju« (*Ibid.*: 102). John Horgan je za takšne spekulativne (»post-empirične«) pristope v znanosti celo skoval izraz »ironična znanost«, s katerim označuje znanost, ki »s svojimi spoznavnimi prizadevanji nadaljuje v spekulativni maniri [...], tudi ko se je empirična znanost [...] že končala« (*Ibid.*: 24).

Hkrati pa je to čas, ko se je večina akademske filozofije odela v varen plašč *epistemske skromnosti* in ko je vsak resnejši vzlet v epistemološko-ontološke planjave – sploh če problematizira temelje (klasične) znanosti in/ali se skuša na tak ali drugačen način odmakniti od njih – označen kot sanjaški ('idealističen') ali mračnjaški ('protiznanstven'). V akademskem polju se pogosto ustvarja vtis, da sta edini alternativni naturalizmu in realizmu – filozofskima pozicijama, ki pogosto veljata za endemični znanstveni misli – dualizem in idealizem; in ker sta slednja 'očitno' napačna, prave alternative pravzaprav ni. Tistih nekaj 'ekscentrikov', ki vsake toliko vzniknejo med filozofi ali znanstveniki-emeritusi, obširna akademska srenja že prenese; še več, lahko bi rekli, da s tem, ko vzamejo v bran katerega od heretičnih stališč, kvečjemu pritrjujejo upravičenosti omenjene dihotomije (po načelu, da vsaka pozicija potrebuje protipozicijo, da lahko legitimira lasten obstoj). Alternative, ki so vzkile po zatonu velikih novoveških sistemov – zlasti te, ki so se spogledovale s takšno ali drugačno obliko transcendentalizma, eksistencializma ipd. –, se začuda omenjajo le redko; razprave se praviloma sukajo znotraj jasno razmejenih kategorij, ki so vzcetele pod obnebjem vélikega novoveškega projekta, odgovornega za nastanek in razvoj klasične znanstvene misli (več o tem v nadaljevanju).

Na tej točki vstopi v zgodbo fenomenologija. Kriza, ki jo v svojem zadnjem objavljenem delu omenja Husserl (2005) in ki naj bi zajemala tako znanost kot človeštvo nasploh, ni stvar preteklosti; če kaj, je v sodobnem času še toliko izrazitejša. Že res, da so se v 20. stoletju na področju znanosti zvrstili številni pomembni prevrati; toda vprašljivo je, v kolikšni meri (če sploh) so bile te radikalne spremembe – kot so že za časa njihove pojavitve poleg fenomenologov izpostavljali še številni drugi filozofi, ndr. Bergson, Cassirer, James in Whitehead – zares ponotranjene, tj. ali so bili njihovi daljnosežni nasledki do kraja izpeljani in preiščeni. Ena od škodljivejših posledic te nepremišljenosti je *shizofrenost*, ki smo ji pogosto priča v sodobni znanosti: ta se po eni strani še vedno oklepa ideala o vsaj načelni možnosti dosega absolutne vednosti v obliki posedovanja nabora univerzalnih zakonov, ki zrcalijo strukturo realnosti; po drugi strani pa dogajanje v njej sami – teorije in metodologije, ki vznikajo v njenem drobstvu – postavlja možnost takšnega početja pod vprašaj. Ali drugače: znanost sama je na neki točki trčila ob meje lastnega izvirnega filozofskega projekta in slednjega vsaj na ravni konkretnih teorij in praks *preseгла*, hkrati pa se mu na ravni prevladujočih samoreprezentacij ni *nikoli prav zares odrekla*.

Fenomenološko kritiko znanosti – sploh kritiko, ki je vzbrstela pod peresom Merleau-Pontyja – gre razumeti na prikazanem ozadju. To pomeni, da ne gre toliko za kritiko *znanosti kot take*, temveč za kritiko *njenih odzadnjih filozofskih predpostavk*.

[N]ikakor nisem želel ustvarjati vtisa, da [filozofija] znanosti odreka vrednost, ki jo ima ta kot nosilka tehnološkega razvoja ali kot veda, ki je zmožna nazorno prikazati, kaj sta natančnost in resnica. Če želimo kaj dokazati ali natančno raziskati, če želimo biti kritični do samih sebe in svojih vnaprejšnjih predpostavk, bomo tako

kot некоč tudi zdaj storili prav, če se zatečemo k znanosti. [...] Vprašanje, ki si ga filozofija postavlja v odnosu do znanosti, ne skuša spodkopati njene pravice do obstoja niti omejiti dometa njenih raziskav, temveč poizveduje po tem, ali je znanosti uspelo oz. ali bi ji kadar koli lahko uspelo izdelati sliko sveta, ki bi bila zaključena, samozadostna ter zaprta sama vase, in sicer do te mere, da ne bi bilo mogoče postaviti nobenega smiselnega vprašanja, ki bi ležalo izven te slike [...] [Z]nanost sama – zlasti njen nedavni razvoj – nas sili v postavljanje teh vprašanj in nas spodbuja, da nanje odgovorimo nikalno. (Merleau-Ponty, 2004: 42–43)

Merleau-Ponty, ki se jasno zaveda disonance v osrčju sodobne znanosti, zato večkrat izrazi odobravanje *kvantni mehaniki* – »fiziki, ki ni več [objektivistična]« (2000: 25) – in *relativnostni teoriji* (2003: 111–112) – teoriji, ki je »potrdila, da je absolutna in dokončna objektivnost zgolj sanjarija« (2004: 44) –, hkrati pa je neizprosno kritičen do filozofskega ideala, ki mu je sledila klasična znanost in ki ga sam imenuje »objektivna misel« (*pensée objective*) (2006).<sup>3</sup> V nadaljevanju si bomo pogledali, kaj pravzaprav naj bi objektivna misel bila in v kolikšni meri, če sploh, je za znanost nepogrešljiva.

### Husserl: o idejni obleki in pozabi življenjskega sveta

Ker je, kot v svojih analizah pravilno ugotavlja Marko (gl. Uršič 2010, 118–125; 132–137), imela na Merleau-Pontyjevo pojmovanje objektivne misli nezanemarljiv vpliv Husserlova kritika klasične (galilejske) znanosti, bom svojo razpravo začel z orisom njenih glavnih značilnosti. Husserlova poglobitna teza se glasi, da je z vzpostavitvijo »popolnoma nove ideje *matematičnega naravoslovja*, namreč galilejevskega« (2005: 36), prišlo do korenite preobrazbe v pomenu narave (*Ibid.*: 34), kar je imelo daljnosežne posledice tako na nadaljnji razvoj znanosti kot na kulturo nasploh, vključno s filozofijo. K omenjeni pomenski spremeni naj bi sicer prispevalo več novoveških avtorjev (Descartes, Hobbes, Locke itd.), a Husserl med njimi, kot je mdr. razvidno iz njegovega naziva zanj, osrednje mesto odmeri Galileu Galileju.

Husserl Galileja označi kot »hkrati *odrivajočega* kot *zakrivajočega* genija« (*Ibid.*: 73), s čimer želi poudariti, da ima radikalna transformacija, katere katalizator je bil, tako sončno kot senčno stran. *Sončna* stran (pozitiven vidik) se nanaša na proces, v katerem ideja narave zadobi nov – matematiziran oz. idealiziran – pomen (*Ibid.*: 36ff); *senčna* stran (negativen vidik) pa zajema sočasen proces pozabe njenega prvotnega – življenjskega oz. doživljajskega – pomena (*Lebenswelt*). Poglejmo si oba vidika nekoliko podrobneje.

3 Težava, ki se pojavi ob branju Merleau-Pontyjevih besedil in ki včasih ustvarja vtis, da je znanosti nenaklonjen, je, da kot vse ostale ključne termine (»zaznava«, »znanje«, »resnica« itd.) tudi izraz »znanost« pogosto uporablja večznačno: včasih z njim označuje *sodobno znanost*, tj. znanost, ki se je otrsela objektivne misli in vključuje tudi mutacije, do katerih je prišlo v 20. stoletju in v luči katerih je klasičen ideal znanosti postal vprašljiv; včasih pa ima v mislih ravno to *klasično (novoveško) znanost samo*, tj. znanost kot utelešenje objektivne misli, do katere je tako kritičen (Rouse, 2005: 265).



Pri pozitivnem vidiku omenjene spremembe, tj. matematizaciji sveta, gre za kulminacijo dolgotrajnega procesa uporabe matematike, zlasti geometrije, za opis in razlago naravnega sveta. Ključen premik, do katerega naj bi po Husserlu prišlo z Galilejem, je, da se nekaj, kar je izvorno nastalo kot *metodologija*, tj. kot specifična praksa oz. tehnika, ki človeku omogoča boljše razporejanje, opisovanje in napovedovanje izkustvenih pojavov, prelevi v *ontologijo*, tj. inteligibilno ogrodje realnosti, ki se skriva v drobovju izkustvenega sveta (*Ibid.*: 72). Ta premik, zaznamovan s spojem čiste geometrije kot vede o idealnih oblikah in fizike kot vede o proučevanju naravnega sveta, lepo ponazarja znamenita Galilejeva izjava:

V tej ogromni knjigi, ki se vseskozi razpira pred našimi očmi, namreč univerzumu, je zapisana filozofija, ki je ne moremo razumeti, če se poprej ne naučimo jezika in zapopademo simbolov, v katerih je napisana. Napisana pa je v jeziku matematike, katerega črke so trikotniki, krogi in geometrični liki. Brez tovrstnih sredstev nismo zmožni razumeti niti besedice, in če ne razumemo niti besedice, tavamo tjavendan kot v temnem labirintu. (Galilei, 2008: 183)

Matematika ni več zgolj pomagálo za učinkovitejše urejanje, razlago in napovedovanje izkustev, ampak postane *kriterij realnega*: »realno« – to, kar dejansko biva – je tisto, kar ima »svoj *matematični indeks*« – tisto, kar je mogoče zajeti in pojasniti z matematičnimi sredstvi (Husserl, 2005: 54).

Klasična (galilejska) znanost, osnovana na idealu matematične fizike, tako postane naravnana na odkrivanje naravnih zakonov (npr. zakon prostega pada), ki jih je mogoče izraziti kot matematično določljiva funkcionalna razmerja med merljivimi spremenljivkami (npr.  $F_g = mg$ ), saj naj bi nam ravno ti zakoni omogočili vpogled v dejansko strukturo sveta (*Ibid.*: 59). In čeprav se opazovani pojavi nikoli v celoti ne pokoravajo napovedim naravnih zakonov, je tako zgolj zato, ker imamo pri opazovanju opraviti z nejasnimi in nedoločnimi (izkustvenimi) fenomeni, medtem ko z merjenjem in računanjem vstopamo v domeno jasnih in določnih (matematičnih) predmetov. Klasična znanost je torej hranilka *objektivnega* znanja – znanja o realnih lastnostih realnih predmetov in njihovih realnih medsebojnih odnosih: »[V] tej matematični praksi dosežemo to, kar nam ni dano v empirični, namreč '*eksaktnost*', kajti za idealne oblike se oblikuje možnost njihovega *določanja v absolutni identiteti*, njihovega spoznavanja kot substratov absolutno identičnih metodološko-enoznačno določljivih lastnosti.« (*Ibid.*: 40–41)

Težava, ki se pri tem pojavi, je, da na opisani način ni mogoče matematizirati vseh izkustvenih kvalitiet. Če je t. i. »primarne lastnosti«, kot so število, dolžina, oblika itd., mogoče matematizirati *neposredno*, pa je t. i. »sekundarne lastnosti« (Husserl jim pravi »polnosti«), kot so barva, zvok, okus itd., mogoče matematizirati zgolj *posredno* (*Ibid.*: 49 ff). To pomeni, da jih je mogoče matematizirati le toliko, kolikor nam uspe najti matematično določljive korelacije med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi, kar ima neposredne posledice za ontološki status sekundarnih lastnosti: ker s tem, ko se izmikajo

neposredni matematizaciji, ne zadoščajo kriteriju realnega, ne morejo biti del *objektivnega* reda stvari, temveč so zgolj njegovi *subjektivni* korelati. Sekundarne (ne-neposredno-matematizabilne) lastnosti nekega predmeta so zgolj stanja našega duha, ki se porajajo, kadar nanj učinkujejo primarne lastnosti realno obstoječega (zunanjega) predmeta: »Menim, da – kar se tiče predmeta, v katerega jih postavljamo – okusi, vonjave, barve itd. niso nič drugega kot gola imena in obstajajo samo v zavesti. Če bi odstranili živa bitja, bi vse te lastnosti izginile in bile izničene.« (Galilei, 2008: 185)

Tukaj je pomembno izpostaviti, da je v novoveški misli domena *subjektivnega* izvorno opredeljena *eksplicitno negativno* – kot tisto, kar nima predmetnega značaja, torej kot tisto, česar ni mogoče (neposredno) matematizirati. Z galilejsko matematično fiziko tako pride do tega, kar je Alfred North Whitehead poimenoval *razcepitev narave* (ang. *bifurcation of nature*) na dva diametralno nasprotna redova – objektivnega in subjektivnega (Husserl, 2005: 83) –; vsi klasični poskusi premostitve te raze, ki zeva v osrčju človeške eksistence – realizem, dualizem in idealizem –, pa so v resnici poganjki same zastavitve problema. To pomeni, da so – kot Minervina sova, ki vzleti, ko je sonce že zašlo – *vselej prepozni*: če sprejmemo idejo matematizirane narave, smo s tem (implicitno) sprejeli tudi idejo o nepremostljivosti razcepa na objektivno in subjektivno.

To nas privede do negativnega vidika Galilejevega projekta, pozabe življenjskega sveta. Po Husserlu problema razcepitve narave ni mogoče rešiti z naknadno intervencijo, saj njegovo jedro leži globlje. Galilejev projekt matematizacije, ki naj bi nam pomagal preseči nejasnosti izkustva, namreč prikrije dejstvo, da je čista geometrija izvorno nastala znotraj te iste doživljajske domene, kar pomeni, da iz nje črpa svoj pomen in veljavo. Naš vsakdanji (izkustveni) svet kljub svoji nedoločnosti ni amorfna gmota, brez vsakršne strukture in urejenosti, temveč izkazuje neko tipičnost in habitualnost (*Ibid.*: 38–39, 45–46), ki razpira »odprti horizont *predstavljivega*, čedalje dlje segajočega izboljševanja« (*Ibid.*: 39). Geometrija, ki se je izvorno razvila kot metoda za operiranje s temi izkustvenimi tipičnostmi ter je svoje opise in izračune progresivno izboljševala, doživi kvalitativni preskok z vpeljavo »mejnih oblik« (*Ibid.*: 39), tj. v praksi nikoli dosegljivih, a razumsko določljivih *idealnih limit*, h katerim naj bi gravitirale postopno izboljšane meritveno-računske tehnike.

Kar stori Galilej, je, da – *legitimni* korak – te idealne oblike vzvratno projicira na izkustveno sfero in jih nato retrogradno – *problematični* korak – okliče za tkivo stvarnosti: »Idejna obleka je to, kar omogoča, da za *pravo bit* jemljemo to, kar je *metoda*.« (*Ibid.*: 72) S tem, ko izkustvu sešije »idejno obleko« oz. »obleko [matematičnih] simbolov« (*Ibid.*: 71), Galilej zakrije oz. zamaskira življenjski (izkustveni) svet, ki znanstvenemu svetu pred- in podhodi. Kot pove Husserl v znamenitem citatu, ki ga navaja tudi Marko:

Ta resnično nazorni, resnično spoznani in spoznavni svet, v katerem se praktično odvija vse naše življenje, ostaja tak, kot je, nespremenljiv v strukturi svojega bista, v lastnem konkretnem kavzalnem stilu, pa najsi počnemo kar koli že s tehniko ali



brez nje. Ne spremeni ga potemtakem niti to, da izumimo posebno tehniko, geometrijsko in galilejevsko tehniko, ki se imenuje fizika. (*Ibid.*: 70–71)

Življenjski svet je za Husserla »pozabljeni temelj naravoslovja« (*Ibid.*: 68), je sfera izvornih oz. prvotnih evidenc (*Ibid.*: 159), tj. sfera, iz katere temeljni matematični pojmi črpajo svoj izvorni pomen in veljavo. Znanstveni svet zato po Husserlu ni objektivni (dejanski) svet, očiščen vseh subjektivnih (duševnih) primesi, temveč *idealizacija* strukture življenjskega sveta – mejni pojem, ki se izrisuje na horizontu specifičnih meritvenih-računskih praks, te pa se, kot vse prakse, odvijajo v živem jedru življenjskega sveta:

Objektivna teorija v svojem logičnem smislu [...] korenini, temelji v življenjskem svetu, v izvornih evidencah, ki mu pripadajo. Na podlagi te ukoreninjenosti se objektivna znanost stalno nanaša na svet, v katerem vselej živimo, tudi kot znanstveniki in zatorej tudi v občestvu z drugimi znanstveniki – torej na splošni življenjski svet. (*Ibid.*: 161–162)

Na primer, za fizika je to okolje, v katerem vidi svoje merilne instrumente, sliši udarjanje taktov, ocenjuje videne količine itn., okolje, za katerega ve, da se nahaja v njem skupaj z vsem svojim početjem in vsemi svojimi teoretskimi mislimi. (*Ibid.*: 151)

Husserl v svoji kritiki ne problematizira prvega (pozitivnega) koraka – prepričan je, da se je npr. na matematični fiziki osnovano naravoslovje izkazalo za izjemno učinkovito pri urejanju, napovedovanju in razlagi naravnih fenomenov (*Ibid.*: 66) –, temveč se osredotoča predvsem na drugi (negativen) korak, v katerem je, ker se je (matematična) metoda prelevila v (znanstveno) ontologijo, prišlo v ožjem smislu do razcepa med znanstvenim (matematiziranim) in življenjskim (izkustvenim) svetom, v širšem pa do razdora med znanostjo in drugimi vidiki človeške eksistence.

## Merleau-Ponty: o objektivni misli in zaznavnem svetu

Merleau-Pontyjevo pojmovanje objektivne misli je v marsikaterem oziru nadgradnja Husserlovih idej o matematizaciji in pozabi življenjskega sveta; a kot bomo videli, ta nadgradnja ne pomeni zgolj zvestega nadaljevanja, temveč tudi pomemben odmik in predrugačitev.<sup>4</sup> Podobno kot Husserl je tudi Merleau-Ponty mnenja, da klasična znanost ni osnovana na empiriji, temveč na specifičnem filozofskem idealu, ki določa, kaj (ne) šteje kot resnično. Natančneje: klasična znanost ne počiva na »izkustvenih danostih«, temveč so te, kadar npr.

4 Merleau-Ponty, ki je samega sebe dojemal kot nadaljevalca Husserlove tradicije, je bil eden od prvih resnih bralcev Husserlovih neobjavljenih besedil in se je dobro zavedal številnih nerazrešenih neskladij med njegovimi zgodnjimi in srednjimi (bolj logičistično in transcendentalno navdahnjenimi) ter poznimi (in zvečinoma neobjavljenimi) spisi, v katerih je začel več poudarka dajati na življenjski svet, telesnost itd. (gl. Merleau-Ponty, 2006: 373, op. 571). Merleau-Pontyjeva filozofija – vsaj ta, ki jo je razvijal v *Fenomenologiji zaznave* in sorodnih delih – je tako v nekem smislu poskus do konca premisliti nastavke, nakazane v poznem Husserlu, in sicer ob zavedanju, da s svojimi interpretacijami »rine Husserla dlje, kot bi bil ta sam pripravljen iti« (Merleau-Ponty, 1964b: 72) in da potemtakem ne gre zgolj za zvesto nadaljevanje, temveč tudi za kreativno preoblikovanje.

nastopajo v znanstvenem eksperimentu, vselej že presejane skozi sito *spoznavne norme*, ki daje primat *posebni obliki mišljenja* (»objektivni misli«) in ki kot temeljno ontološko kategorijo jemlje *predmetnost* (»objektivna bit«; Merleau-Ponty, 2006: 391). Objektivna misel tako izhaja iz vnaprejšnjega prepričanja o tem, *kakšen svet (realnost) je*, kar je glavni razlog, zakaj jo Merleau-Ponty občasno imenuje tudi »predsodek o (objektivnem) svetu« (*Ibid.*: 28–29, 30, 73, 78) oz. »predsodek o določni biti« (*Ibid.*: 72, op. 104). Za kaj gre?

»Univerzum« (*Ibid.*: 63, 91), tj. objektivni (realno obstoječi) svet, ki deluje kot norma objektivnega mišljenja in s tem klasične znanosti, sestoji iz (i) množice medsebojno ločenih in vzročno-posledično povezanih predmetov, od katerih vsak (ii) v izbranem času zaseda jasno določljiv (merljiv in izračunljiv) položaj v prostoru ter (iii) poseduje jasno določljive (merljive in izračunljive) in medsebojno neodvisne lastnosti. Iz te strnjene označbe lahko razberemo prve tri lastnosti objektivne misli (Hammond et al., 1991: 133–142; Romdenh-Romluc, 2018: 345–346):

- (a) *Atomizem*. Realnost v temelju sestoji iz medsebojno neodvisnih gradnikov, ki jih ni mogoče razčleniti (zvesti) na enostavnejše prvine.
- (b) *Določnost*. Vsak od teh gradnikov poseduje nabor jasno določljivih in medsebojno neodvisnih lastnosti, ki opredeljujejo njegovo specifično identiteto in ga razmejujejo od drugih gradnikov. Za vsak gradnik v izbranem trenutku velja, da izbrano lastnost bodisi poseduje bodisi ne poseduje in da je izbrana lastnost enoznačno določljiva.
- (c) *Zunanji odnosi*. Med gradniki so na delu eksterne relacije, kar pomeni, da je mogoče identiteto posameznih členov, ki vstopajo v vzajemne odnose, določiti neodvisno od teh odnosov samih. Pri tem osrednje mesto zasedajo *vzročno-posledični* odnosi, ki jih je mogoče prikazati kot (univerzalne) naravne zakone tipa »razmerje funkcije do spremenljivke« (Merleau-Ponty, 2006: 92); npr. plinski zakon ( $PV = kT$ ) je zakon, ki določa funkcionalne odnose med tremi v načelu medsebojno neodvisnimi spremenljivkami: pritiskom, razsežnostjo in temperaturo (gl. Hammond et al., 1991: 137).

Vidimo torej, da v objektivni misli kot prototip gradnika realnosti šteje *geometriziran objekt*: samostojno obstoječi predmet, ki obstaja neodvisno od drugih predmetov, katerega identiteto in lastnosti je mogoče v vsakem trenutku enoznačno določiti in ki z drugimi predmeti vstopa v jasno določljive (vzročno-posledične) odnose. Toda ker fenomeni, ki jih srečujemo v izkustvenem svetu, navedenim kriterijem ne ustrezajo – in to velja *tako* za primarne *kot* sekundarne lastnosti –, je kot merilo razkoraka med realnostjo in navideznostjo vpeljana domena »subjektivnega«. S tem smo prišli do še ene lastnosti objektivne misli (Matherne, 2017: 785):

- (d) *Dualizem*. Objektivna misel je inherentno dihotomna in realnost deli na množstvo medsebojno izključujočih se parov: um/svet, misel/razsežnost, subjekt/objekt itd.

Na prvi pogled diametralno nasprotna filozofske pozicije, ki jih v svojih delih obravnava Merleau-Ponty – realizem vs. idealizem, empirizem vs. intelektualizem (1963, 2006) –, se v tej perspektivi izkažejo kot dve plati iste medalje. Čeprav zastopajo nasprotujoča si stališča glede (ne)obstoja sveta – realisti/empiristi bodo trdili, da svet obstaja po sebi, idealisti/intelektualisti pa, da je svet produkt človeške zavesti –, se v temelju strinjajo glede tega, *kakšen svet je*. Ontološki razliki podhodi *ontoaksiološka enotnost* (objektivni svet kot *ontološka norma*), ki je naznačena že pri Husserlu, a jo zares dosledno tematizira in problematizira šele Merleau-Ponty.

Kaj je torej tako problematičnega na objektivni misli? V največji meri to, da je spričo blišča praktičnih dosežkov, ki jih je porodila, postala slepa za lasten izvor, naravo in (posledično) domet (Matherne, 2017: 785). Ujeta v predstavo o lastni nepogojenosti – ahistoričnosti, akontekstualnosti itd. – se zapleta v protislovja, ki izvirajo iz njenih osnovnih predpostavk in ki jih ni mogoče razrešiti znotraj filozofskega okvira, v katerem so se porodila. Kritika objektivne misli, ki jo Merleau-Ponty razvija v svojih po vsebinski plati izjemno raznolikih delih, sledi enotni strategiji, in sicer skuša na primeru množice za človeka bistvenih pojavov – vedenje, zaznava, jezik, narava itd. – pokazati dvoje: prvič, da jih objektivna misel ni zmožna ustrezno pojasniti in da se, ko jih skuša stlačiti v svoje dihotomne kategorije, ujame v vrsto kontradikcij; drugič, da leži v jedru vseh teh protislovij slepa pega objektivne misli, namreč *domena izkustva*.

Kot sem že omenil, so Merleau-Pontyjeve raziskave zaznavnega (izkustvenega) sveta dedinje Husserlovih refleksij o življenjskem svetu (Merleau-Ponty, 2006: 373, op. 571).<sup>5</sup> Tako denimo Merleau-Ponty v »Predgovoru« k *Fenomenologiji zaznave* zapiše:

Vse, kar vem o svetu, pa tudi to, kar vem zaradi znanosti, vem glede na svojo specifično perspektivo oziroma glede na svoje izkustvo o svetu, brez katerega simboli znanosti nimajo nobenega pomena. Svet znanosti je v celoti sestavljen iz doživetega sveta in če želimo strogo premisliti samo znanost ter natančno preceniti njen pomen in domet, moramo najprej prebuditi to izkustvo o svetu, katerega drugotni izraz je. (Merleau-Ponty, 2006: 10)

In nekaj vrstic dalje:

Vračanje k stvarim samim [k izkustvu] pomeni vračanje v svet pred [znanstvenim] spoznanjem, o katerem pa [znanstveno] 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 ali reka. (*Ibid.*: 11)

Kot vsaka misel se tudi objektivna izvorno ne rodi iz ničesar, temveč vznikne v nekem predmiselnem horizontu. Ta »nekaj«, v in o katerem misel misli, je zaznavni (izkustveni)

5 Kot to koncizno ubesedi Ted Toadvine: »'Zaznavni svet' [...] postane Merleau-Pontyjeva ustreznica Husserlovega *Lebenswelts* oz. 'življenjskega sveta', konkretnega sveta naših praktičnih prizadevanj« (Toadvine, 2008: 20).

svet. Pomembno pri tem je, da izkustveni svet *ni* objektivni svet: objektivne kategorije, ki so prikladne za strukturo in dinamiko *univerzuma*, se izkažejo kot neprimerne za opis strukture in dinamike (zaznavnega) *sveta*. Za boljšo ponazoritev si pogledjmo konkreten primer: vzemimo, da svoj pogled usmerim na neko skodelico čaja. Kaj se ob tem zgodi?

Prvič, izkaže se, da akt osredotočanja na nek predmet sestoji iz *dveh nerazdružljivih momentov*: skodelica stopi v ospredje, vse ostalo pa se pomakne v ozadje. Opraviti imamo torej z 'dvojnostjo-v-enosti', tj. z enovito strukturo 'lik/ozadje': vselej, kadar se mi nekaj dá kot lik, se morajo ostali segmenti vidnega polja potopiti v ozadje. Lik je konstitutiven za ozadje, ozadje za lik: drug drugega predpostavljata in se vzajemno vključujeta.

Drugič, struktura lika je drugačna od strukture ozadja. Lastnosti lika se mi dajejo kot jasno določljive – skodelica je bela, ovalna itd. –, medtem ko je struktura ozadja nejasna – barva v ozadju ni ne oranžna ne rdeča, hkrati pa zagotovo ni modra ali rumena. In ker se lik in ozadje sovključujeta, to pomeni, da je tudi določna barva lika sodoločena z nedoločnimi barvami ozadja, ali drugače: določnost neke (eksplicitne) lastnosti (npr. rdeče barve) je (so)pogojena s širšim (implicitnim) kontekstom, v katerem se razgrinja (npr. osvetlitve, barv segmentov v ozadju ipd.): če se spremeni dinamika ozadja, se bo spremenila tudi lastnost lika (in obratno).

In naposled tretjič, kaj se mi bo dalo kot ozadje in kaj kot lik, je odvisno od (telesne) drže, ki jo privzamem do sveta: vsaka sprememba v zaznavnem polju (premik pogleda s skodelice na računalniški zaslon) je pospremljena s telesnimi gibi (premik očesa, zasuk glave itd.), pri čemer ni jasno, kaj predhodi čemu: telesni gibi omogočajo postopno razvejavanje zaznavnega polja, zaznavno polje pa razpira potencialna oporišča mojim nadaljnjim gibom.

Pri tem je pomembno, da mi moje telo v opisanem aktu osredotočanja ni dano kot predmet, temveč kot polje gibalnih (z)možnosti, kot domena usvojenih in inkorporiranih vedenjskih vzorcev, ki so obenem tudi vzorci razgrinjanja zaznavnega sveta.

Na podlagi tega preprostega primera lahko izpostavimo nekaj ključnih lastnosti izkustva in si ogledamo, kako se razlikujejo od lastnosti objektivne misli (Merleau-Ponty v *Fenomenologiji zaznave* navaja številne konkretne primere – vsakdanje ter vzete iz raziskovalnih in/ali terapevtskih kontekstov –, ki te vidike prikažejo in razdelajo bistveno nadrobneje in ki jih bom zaradi prostorskih omejitev tukaj moral pustiti vnevar):

- (a) *Holizem*. Zaznavnega sveta ni mogoče razstaviti na medsebojno neodvisne gradnike z medsebojno neodvisnimi lastnostmi, temveč deluje kot enovito polje, katerega posamezni segmenti ('deli') se vedejo kot medsebojno prepleteni vektorji: sprememba v enem pomeni korelativno spremembo v vseh drugih, ključna pri teh spremembah pa je ohranitev organizacije (strukture) polja kot celote.
- (b) *Nedoločnost*. Zaznavno polje je prežeto s segmenti, ki so *v načelu* nedoločni, tj. poseduje lastnosti, za katere ne moremo enoznačno povedati, kakšne so in/ali v izbranem trenutku (ne) pripadajo nekemu segmentu. Pri tem ne gre za metodološko

ali spoznavno hibo, ki bi jo bilo mogoče odpraviti z nadaljnimi in natančnejšimi raziskavami, temveč za konstitutivni moment zaznave: »nedoločnost« je *pozitivni fenomen*, tj. ima lastno realnost in spoznavno vrednost (*Ibid.*: 30).

- (c) *Notranji odnosi*. Identiteta posameznega »dela« zaznavnega polja ni neodvisna od mreže odnosov, v katere je vpet: namesto vzročnih odnosov med diskretnimi (neodvisno obstoječimi) elementi, imamo opraviti z vsebinskimi odnosi med vzajemno vključujočimi se gradniki in njihovimi lastnostmi: »pojmem *univerzuma*, tj. dopolnjene in določene totalitete, v kateri so na delu odnosi vzajemnega določanja, presega [tj. se neupravičeno odmika od] pojma *sveta*, tj. odprtega in nedoločenega mnoštva, v katerem prevladujejo odnosi vzajemnega določanja« (*Ibid.*: 91).
- (d) *Nedualizem*. Zaznavni svet je domena, ki *preči* razlikovanja med znotraj in zunaj, subjektivno(st) in objektivno(st), um in razsežnost. Namesto razlike med epistemološkim subjektom in objektivnim svetom imamo opraviti z *vzajemno vključenostjo utelešenega subjekta in življenjskega sveta*: »moje telo je usmerjeno v svet, svet pa je oporna točka mojega telesa« (*Ibid.*: 359).

Dva klasična pristopa k zaznavi – empirizem in intelektualizem – sta v svojih razlagalnih prizadevanjih obsojena na neuspeh, saj zavoljo ujetosti v kategorije objektivnega sveta spregledata edinstveno dinamiko zaznave. Empiristični modeli izhajajo iz ideje o samostojno obstoječem objektivnem svetu in skušajo zaznavo zvesti nanj – npr. s teorijo čutnih dat, ki naj bi bile poslednji učinki dolge verige fizioloških procesov, ki jih v našem zaznavnem aparatu sprožijo od predmetov odbiti svetlobni žarki –, kar vodi v vrsto empiričnih in pojmovnih težav. Intelektualistični modeli po Merleau-Pontyju naredijo korak v pravo smer, saj poudarjajo, da je treba v spoznavno enačbo vključiti tudi spoznavajočega subjekta; a ker še vedno vztrajajo pri kategorijah objektivnega sveta, gredo pri tem predaleč in slednje preprosto prenesejo v domeno subjektivnosti: namesto samostojno obstoječega objektivnega sveta imamo zdaj opraviti z objektivni svet konstituirajočim transcendentalmim jazom.

Empiristični modeli tako vstavljajo objektivne kategorije v svet (*en soi*, na-sebi), intelektualistični modeli pa v transcendentalmi jaz (*pour soi*, zase). A ker oboji ostajajo zavezani idealu objektivnosti, pristanejo pri enem od skrajnih stališč: bodisi je *zavest proizvod sveta* (empirizem), bodisi je *svet proizvod zavesti* (intelektualizem). V obeh primerih umanjka *prostor vmesnosti*, prostor, v katerem bi bilo mogoče misliti in raziskovati dialoški odnos med utelešenim subjektom in življenjskim svetom, ki se razgrinja v polju predobjektivnega.

## Onstran objektivnosti: radikalna (hiper)refleksija

Vendar pa objektivna misel za Merleau-Pontyja ne izčrpa polja mišljenja, saj je po njegovem mnenju mogoča tudi vrsta refleksije – t. i. »radikalna refleksija« (2006) oz. »hiperrefleksija« (2000) –, ki je pozorna na lastno genezo in historičnost ter se zato ne zapreda

v mrežo objektivizma. Na podlagi dosedanjega prikaza in dejstva, da se Merleau-Pontyjeva *Fenomenologija zaznave* ukvarja pretežno z opisom in tematizacijo zaznavnega sveta, bi lahko dobili občutek, da med izkustvom in mislijo zeva nepremostljivi prepad ter da nas fenomenologija zato peha v domeno iracionalnega. Merleau-Ponty se od takšne interpretacije odločno distancira:

Morda bi nam dejali, da protislovje ne more biti središče filozofije in da vsi naši opisi [izkustvenega polja ...] sploh nič ne pomenijo. Ta ugovor bi sprejeli, če bi pod imenom fenomen ali fenomenalno polje iskali le sloj predlogičnih ali čudežnih izkustev. Tedaj bi namreč morali izbirati: ali naj verjamemo opisom in ne razmišljamo ali pa naj se zavedamo, o čem govorimo, ter se odrečemo opisom. Ti opisi nas morajo voditi do definicije tistega razumevanja in tiste refleksije, ki sta mnogo korenitejša od objektivnega mišljenja. [...] Vrniti se moramo h *cogitu*, da bi v njem našli *Logos*, izvirnejši od *Logosa* objektivnega mišljenja, ki bi slednjega v relativnem smislu opravičil in ga obenem postavil na svoje mesto. (2006: 373–374)

Vrnitev k domeni predobjektivnega ne pomeni negacije objektivnega, temveč zgolj problematiziranje njegove absolutizacije. Gre za prvi korak pri poskusu vzpostavitve *celovitejšega Logosa*, v sklopu katerega bi bilo mogoče domeni realnosti in vednosti razširiti na področja, ki so bila v klasični filozofiji in znanosti prezrta:

Od logika ne zahtevamo, da preuči izkustva, ki so za um nesmiselna ali napačna, temveč želimo meje tega, kar ima za nas smisel, zgolj pomakniti nazaj in ozko področje tematskega [pojmovnega] smisla premakniti v področje netematskega [implicitnega] smisla, ki prvo zajema. (*Ibid.*: 287)

Merleau-Ponty zato v svojih poznejših spisih jasno naznani, da je *Fenomenologija zaznave* zgolj »preliminarna študija«, ki jo je treba nadgraditi z izčrpejšo proučitvijo »organske vezi med zaznavo in mislijo«, ki bi nam pokazala, kako zaznava »kliče k sebi delo vednosti« (1964c: 20, 25) ter »kako [...] misel prevzame in preseže domeno zaznave, ki nas je izvorno vpeljala v polje resnice« (1964a: 3). Žal so nam zaradi Merleau-Pontyjeve prezgodnje smrti dela, v katerih je skušal svoj začetni projekt nadgraditi z nadaljnjimi koraki, dostopna le v fragmentarni obliki, zato zahteva rekonstrukcija nekaj interpretativno-hermenevtičnega napora.

Prva stvar, ki bi jo veljalo izpostaviti, je, da je za Merleau-Pontyja objektivna misel sicer zmotna, vendar pa gre pri tem za *motivirano* zmoto: »Znanost in filozofija sta se skozi stoletja opirali na izvorno vero v zaznavo. Zaznava razgrne stvari. To pomeni, da je usmerjena k *resnici na sebi* kot k svojemu cilju, v katerem najde upravičenje vseh [parcialnih] pojavov.« (2006: 74) Ko se moj pogled usidra v nekem predmetu, ta deluje kot končni smoter vseh vmesnih doživljajskih faz – pol- ali nejasnih izkustev –, prek katerih pridem do končne konstitucije predmeta: »[B]istvo [zaznavne] zavesti je, da pozablja lastne fenomene in tako omogoča konstitucijo 'stvari'.« (*Ibid.*: 78) Toda pri tem



spregledamo, da je v zaznavi nekega predmeta poleg specifičnega lika implicitno sopri-sotno tudi ozadje vseh možnih partikularnih perspektiv, ki bi jih lahko z drugih zornih kotov in ob drugih časih privzeli mi in drugi gledalci, te implicitno sodane perspektive pa, kot smo omenili zgoraj, sovpadajo z našimi implicitnimi telesnimi zmožnostmi. Zaznava pretendira po predmetnosti ('resnici na sebi'), ki pa v izkustvu nikoli ne nastopa kot neposredna danost – vsi vidiki (profili) predmeta nam ne morejo biti nikoli (so)dani hkrati –, temveč kot *zaznavna norma*, ki odraža *stopnjo sinhronizacije telesnega subjekta in njegovega življenjskega sveta*. Ali drugače: naša zaznava je v svoji srži normativna, saj stremlji k optimalni jasnosti in razločljivosti videne, k privzemu »optimalne [telesne] razdalje« (*Ibid.*: 313), ki mi omogoča imeti nad videno stvarjo *maksimalen oprijem*.

Tako se izkaže, da je objektivna misel, ki se silno rada postavlja s kritičnostjo do naivne zaznave, v resnici tudi sama naivna, saj (nereflektirani) zaznavi 'verjame na besedo', kar pomeni, da *začne s predmetnostjo* in s tem na začetek postavlja to, kar je dejansko *končni produkt* (*Ibid.*: 29). Ali drugače: ujeta v *dosežke zaznave* objektivna misel spregleda *procese*, ki vodijo do njih, in skuša slednje rekonstruirati iz prvih: »[K]er se zaznava v svojem vitalnem obsegu in pred vsakim teoretičnim mišljenjem daje kot zaznava biti [predmetnosti], je refleksija zaključila, da se ji ni treba ukvarjati z genealogijo biti« (*Ibid.*: 74). Na idealu objektivnosti osnovana klasična znanost je z matematizacijo izkustvenih predmetov *potencirala* splošno tendenco zaznave (naperjenost k predmetnosti kot z-vseh-zornih-kotov-preverljivosti), a je s tem, ko je predmete izpela iz dinamičnega izkustvenega polja in jih prestavila v geometrični prostor, hkrati privedla tudi do »strditve« oz. »zamrznitve biti« (*Ibid.*: 77, 74) ter tako *zakrila* lasten izvor: »[T]radicionalna znanost [je] zaznava, ki pozablja na svoj izvor in se ima za zaključeno.« (*Ibid.*: 77)

Toda mar nismo s tem ponovno pristali pri stališču, ki med zaznavo in mišljenje vstavlja nepremostljivi prepad? Na tej točki bo koristno, če za trenutek kritično soperstavimo Husserlovo in Merleau-Pontyjevo pojmovanje izkustvenega sveta. Čeprav sta si namreč avtorja tozadevno blizu, nadrobnejša analiza pokaže, da se v nekaterih točkah pomembno razhajata – in ena taka točka je ravno vprašanje (ne)možnosti vzajemnega odnosa med izkustvom in idealizacijo.

Kot izpostavlja vrsta avtorjev, je Husserlov prikaz življenjskega sveta dvoumen in niha med *relativistično-pluralističnim*, po katerem življenjski svet označuje množstvo družbeno, jezikovno in zgodovinsko pogojenih svetov, v katere smo pripuščeni ('vrženi') kot pripadniki specifičnih kultur; in *univerzalno-singularističnim*, po katerem se življenjski svet nanaša na primordialno izkustveno sfero, ki ni nikoli podvržena družbenim, jezikovnim in zgodovinskim vplivom (Dorfman, 2009; glej tudi Carr, 1970). Kljub tej interpretativni dvoumnosti pa daje Husserl primat univerzalno-singularistični koncepciji (vprašanje, ali je pri tem argumentativno konsistenten, puščam tukaj ob strani): »Zadrega pa hitro izgine, če se spomnimo, da ima ta življenjski svet v vseh svojih relativnostih vendarle svojo *splošno strukturo*.« (2005: 173) Po Husserlu je tako *Lebenswelt* v zadnji

instanci »večna, univerzalna in ahistorična struktura«, ki se nahaja v srčiki »objektivizma, vendar ta nanj ne more vzvratno učinkovati« (Dorfman, 2009: 295).

Pri Merleau-Pontyju pa je odnos med izkustvom in mislijo bistveno kompleksnejši. Kot na številnih drugih mestih, skuša biti Merleau-Ponty tudi tukaj bolj husserljanski od Husserla samega, kar pomeni, da razvija stališče, za katerega meni, da bi pri njem, če bi sledil svojim izvornim zastavitvam, pristal tudi oče fenomenologije.<sup>6</sup> Pri osvetlitvi omenjenega dvostranskega odnosa med izkustvom in mislijo si tako pomaga s Husserlovim konceptom »utemeljevanja« (*Fundierung*), ki ga označi takole:

[...] utemeljujoče [...] je primarno zato, ker se utemeljeno kaže kot določitev ali ekspliciranje utemeljujočega, kar utemeljenemu onemogoča, da bi ga utemeljujoče kadarkoli [v celoti] povzelo; hkrati pa utemeljujoče ni primarno v empirističnem smislu, kakor tudi utemeljeno ni zgolj izpeljano iz utemeljujočega, saj se slednje izraža skozi utemeljeno [...]. (Merleau-Ponty, 2006: 401)

Poskusimo to zagonetno opredelitev nekoliko prizemljiti. Prvič, vidimo, da je odnos utemeljevanja *dvosmeren*, saj se v njem oba člena – utemeljujoče (to, kar utemeljuje) in utemeljeno (to, kar je utemeljeno) – medsebojno pogojujeta. Drugič, utemeljeno je pogojeno z utemeljujočim toliko, kolikor je njegova naloga, da *določa oz. eksplicira* utemeljujoče; in obratno: utemeljujoče je pogojeno z utemeljenim toliko, kolikor se *izraža oz. udejvanja* zgolj v utemeljenem in po njem. Tretjič, Merleau-Ponty navede *vrsto pojavov*, pri katerih velja, da moramo, če naj jih pravilno razumemo, izhajati iz opisanega dvostranskega odnosa med utemeljujočim in utemeljenim: čas in večnost, dejstvo in razlog, nereflektirano in reflektirano ter naposled – *zaznava in misel* (*Ibid.*). Če strnemo: v skladu z dvosmernim procesom *Fundierung* zaznava po (1) eni strani teži k temu, da bi bila izražena v misli; misel pa (2) po drugi strani določa oz. eksplicira, kar je implicitno dano v zaznavi.

## Neobjektivna misel: dialog med zaznavo in mišljenjem

Začnimo z drugim delom in pogledjmo, kaj (ad 2) pomeni, da *misel določa (eksplicira) zaznavo*? Merleau-Ponty na nekem mestu zapiše:

Znanje [...] zaznavno življenje ohranja in nadaljuje, a ga obenem tudi preobraža. Znanje [...] naše utelešenosti ne zavira, temveč jo sublimira. Umu svojstvena dejavnost je v gibanju, ki ponovno zajame naš utelešeni obstoj in ga uporabi, da bi z njim simboliziralo in ne zgolj sobivalo. (1964a: 7)

Mišljenje je torej uporaba telesnih zmožnosti za izdelovanje in uporabo *simbolov*, ki zaznavo s tem, ko jo določijo oz. eksplicirajo, sicer »preobrazijo«, a jo obenem tudi »ohranjajo«, »nadaljujejo« in »sublimirajo«. Toda kako je to mogoče? Mar ni mišljenje, ki

6 Gl. tudi op. 5.

stremi k določnosti in splošnosti, že po definiciji nasprotno zaznavi, ki jo opredeljujeta nedoločnost in posamičnost?

Ta pomislek bi pil vodo, če bi bila zaznava *v celoti* nedoločna in nesplošna, kar pa ne drži. Poglejmo si najprej vprašanje (ne)določnosti. Kot smo videli v prejšnjih dveh razdelkih, je za zaznavo značilno, da teži k predmetnosti, tj. da v njej nastopajo tako določni kot nedoločni segmenti. Merleau-Ponty denimo zapiše, da je »fenomen nedoločnosti« v svoji srži dinamičen in da sestoji »iz sil, ki prežemajo prizor, iščejo ravnovesje in ga peljejo v smeri popolne določnosti« (Merleau-Ponty, 2006: 71). Zaznava je, kot smo povedali, normativna in teži k optimalni določnosti. Vendar pa so zaradi polj nedoločnosti, ki so strukturni deli živete zaznave, tj. zaznave, vpete v praktično udejstvovanje v svetu, možnosti za eksplikacijo v zaznavnem polju omejene. Ali kot to ubesedi Samantha Matherne:

Merleau-Ponty meni, da je za zaznavo, ki sicer vključuje nedoločnost, značilna tudi težnja k določnosti. To za njegovo razumevanje mišljenja nadalje pomeni, da samo zato, ker mišljenje naredi zaznavo določno, iz tega še ne sledi, da jo falsificira, temveč da se – nasprotno – naveže na tendenco, ki je prisotna v zaznavi sami. (2017: 786)

Enako velja tudi za vprašanje (ne)splošnosti. Čeprav zaznava vsebuje partikularnosti, je te ne izčrpajo, saj v njej najdemo tudi za zaznavo specifične splošnosti. Na predobjektivni ravni – na ravni izkustva, *kot ga živimo*, tj. preden privzamemo teoretsko (spoznavno) držo – imajo zaznane stvari specifičen *stil oz. fiziognomijo*, dajejo se nam kot *gestalti*, vsebinske celote, ki predhodijo miselni eksplikaciji in nagovarjajo naše telesno-gibalne, afektivne in motivacijske zmožnosti. Merleau-Ponty denimo na vrsti konkretnih primerov pokaže, kako se mi v izkustvenem polju različni fenomeni – npr. stvari, kakovosti, gibanje itd. – dajejo kot vozlišča nagovorov, privlakov, odbojev itd., še preden postanejo liki in s tem potencialni predmeti mišljenja. Pri proučevanju odnosa med zaznavo in mislijo moramo zato upoštevati, »po kakšnem čudežu se lahko naravni občosti mojega telesa in sveta pridruži ustvarjena občost – kultura ali spoznanje –, ki prvo občost povzame in jo predela« (2000: 134). Znova, pri vzpostavitvi vednosti ne gre za to, da bi splošne miselne kategorije *popačile* zaznavne posamičnosti, temveč da »povzamejo« in »predelajo« splošnosti (v razdelku o Husserlu omenjene »tipičnosti«), ki se razgrinjajo v izkustvenem polju (za natančnejši prikaz glej Matherne, 2017: 787–789).

Po tej krajši zastranitvi se lahko vrnemo k navedku, s katerim smo otvorili razdelek, in si odnos med zaznavo in mislijo ogledamo v nekoliko splošnejši luči. Rekli smo, da po Merleau-Pontyju miselni simboli zaznavne strukture po eni strani ohranijo, po drugi pa jih preobrazijo. Z *obranitvijo* Merleau-Ponty prvenstveno meri na *obranitev pomena*: miselni simboli namreč privedejo do »transmutacije smisla [*sens*] v pomen [*signification*]« (1973: 48), tj. do prenosa *implicitnega in nedoločnega* v *eksplicitni in določni* pomen. To, kar se nam na zaznavni ravni daje kot nedoločen gestalt, postane prek simbolizacije določen predmet:

[R]azlika med gestaltom kroga in pomenom »krog« je v tem, da nam prepoznavanje slednjega omogoča razum, ki ga vzpostavi kot področje od središča enako oddaljenih točk, prepoznavanje prvega pa subjekt, ki pozna svoj svet ter je gestalt kroga sposoben dojeti kot modulacijo tega sveta, kot krožno fiziognomijo. (Merleau-Ponty, 2006: 435)

Pri tem pa je pomembno upoštevati, da

ne glede na to, kako daleč gremo s formalizacijo, njen pomen ostaja v oklepaju ter dejansko ne pomeni ničesar in nima nobene resničnosti, če njenih nadstruktur ne navežemo na vidne predmete. Nekaj bo imelo pomen [...] samo v primeru, če se njegove konstrukcije nanašajo na zaznano kot vir njegovega pomena. (Merleau-Ponty, 1973: 106)

Poglejmo, kako naj bi se miselne »nadstrukture« nanašale na izkustvene »podstrukture« na dveh konkretnih primerih. Prvi primer je primer geometrične konstrukcije trikotnika (gl. Matherne, 2017: 790–791; Rouse, 2005: 278–279), s katerim želi Merleau-Ponty pokazati, da je v izkustveno sfero vpeta celo matematična misel, ki je, kot smo videli pri Husserlu, z vzpostavitvijo klasične znanosti postala merilo realnosti:

Če si predstavljamo trikotnik, trirazsežnostni prostor, ki naj bi mu trikotnik pripadal, podaljšanje ene izmed njegovih stranic in vzporednico, ki jo lahko povlečemo skozi oglišče na nasprotni strani, potem vidimo, da ta premica s preostalima dvema stranicama tvori vsoto kotov, ki je enaka vsoti kotov v trikotniku oz. vsoti dveh pravokotnih kotov. (Merleau-Ponty, 2006: 391–392)

Merleau-Ponty poudarja, da pri še tako preprostih geometričnih dokazih ne moremo postopati izključno analitično, temveč si moramo pomagati s *konstrukcijami*. Prikazani teorem – da premica, ki poteka skozi eno od oglišč trikotnika in je vzporedna premici, ki teče skozi nasprotno stranico, tvori z ogliščem, ki ga seka, tri kote, katerih vsota je enaka vsoti notranjih kotov trikotnika, tj. 180 stopinj – ni analitično vsebovan v definiciji trikotnika, temveč do njega dospemo s konstruktivnim aktom (*Ibid.*: 392). Ta akt pa ni vezan na »formalno bistvo« trikotnika – »nemogoče je podati logično definicijo trikotnika, ki bi bila povsem enakovredna vidni podobi lika« –, temveč na njegovo »konkretno bistvo«, torej »njegovo fiziognomijo, konkretno razporeditev njegovih črt, njegov gestalt« (*Ibid.*: 393).

Konstrukcija *eksplicira* specifičen nabor *implicitnih* možnosti, ki so zajete v »konkretnem bistvu« trikotnika, tj. praktičnem pomenu, ki ga ima trikotni gestalt za moje gibalne možnosti: »Konstrukcija izpostavi možnosti trikotnika, ki ga ne obravnavamo glede na njegovo definicijo ali kot idejo, ampak glede na njegovo konfiguracijo in kot izhodišče mojih premikov.« (*Ibid.*) Kaj zamejuje polje smisla, v katerem se gibljemo znotraj svojega dokaza? Zakaj je relevantna ravno *ta* premica in ne številne druge, ki bi jih lahko povlekli skozi nasprotno oglišče?

Zato, ker moja zaznava trikotnika ni bila nikoli zakoličena in mrtva: risba trikotnika na papirju je bila zgolj njegov ovoj, ki je bil preprežen s številnimi silnicami in je porajal vrsto nezačrtanih in možnih smeri. Ker je bil trikotnik vključen v oprijem, ki ga imam nad svetom, je pokal po šivih od neskončnih možnosti, pri čemer je bila dejansko narisana konstrukcija le ena izmed mnogih. Dokazno vrednost je imela, ker sem ji omogočil vznikniti iz gibalne formule trikotnika. (*Ibid.*: 394)<sup>7</sup>

Da je nekaj podobnega na delu tudi pri teoretskih konstruktih znanosti (npr. matematični fiziki), je razvidno iz drugega primera, namreč Galilejevega zakona prostega pada (glej Matherne, 2017: 792). Zakon prostega pada pravi, da se vsa padajoča telesa gibljejo z enakim pospeškom in da je pri tem razdalja padca premosorazmerna s kvadratom preteklega časa. Merleau-Ponty dokazuje, da pomen tega zakona »postane razviden zgolj na podlagi konkretnih oblik, ki jih povezuje«, torej na podlagi padanja kamna in peresa, ki smo ju vrgli z nagnjenega stolpa v Pisi (1973: 105). Povedano drugače: pomen zakona je »vpisan« – »inskribiran« – v konkretne zaznavne gestalte, pri čemer je ubeseditev zakona simbolična formulacija tega v izkustvenih strukturah vpisanega smisla (*Ibid.*). Tudi tukaj pa velja, da »zajetje konkretnega bistva« pojava, ki ga skuša pojasniti fizikalna teorija, ni »skupek objektivnih 'karakteristik', ampak formula [telesne] naravnosti, določena modaliteta oprijema, ki ga imam nad svetom – ali na kratko: struktura« (Merleau-Ponty, 2006: 394).

Toliko torej o tem, v kakšnem smislu miselni simboli zaznavne strukture *obranijo*, zdaj si pa pogledjmo, v kakšnem smislu jih *preobrazijo*. Merleau-Ponty pove, da pri procesu opomenjanja – tj. eksplikacije smisla – »instrumentalni in latentni smisel [*sense*] najde simbol, ki ga bo osvobodil, ga naredil obvladljivega [...] in dostopnega za druge« (1973: 58). Simbolizacija pomaga eksplicirati (artikulirati) implicitne pomene, tj. omogoči tematizacijo in artikulacijo smisla, ki je bil pred tem zgolj del našega (živetega) zaznavnega polja. Povedano drugače: simbolno vedenje je posebna oblika vedénja, ki nam omogoča posamezna vozlišča smisla izpeti iz izkustvenega konteksta, v katerem se nam dajejo, ter jih narediti intersubjektivno in operativno razpoložljiva v drugih kontekstih. S tem pride do vzpostavitve novih zaznavnih norm in razprtja novih domen predmetnosti, ki so bile doslej v zaznavi nakazane le implicitno in ki omogočajo nove oblike sinhronizacije utelešenega subjekta z njegovim življenjskim svetom in drugimi utelešenimi subjekti.

Vsaka nova oblika sinhronizacije potemtakem privede do prestrukturiranja zaznavnega polja: usvojeni simboli (usvojeni vzorci simbolnega vedénja) se sčasoma v našem izkustvenem polju sedimentirajo – postanejo integrirani v našo telesno shemo in s tem

7 Primerjaj: »Če bo izhajal iz drže, značilne za objektivno misel, bo geometer samega sebe dojemal kot povsem določeni subjekt, ki odkriva povsem določene lastnosti povsem določene ideje trikotnika. Če pa privzame nekoliko bolj fenomenološko držo, podobno Merleau-Pontyjevi, bo spoznal, da se resnice, ki jih odkriva kot utelešeni subjekt, v zadnji instanci nanašajo na manj določen, implicitni smisel trikotnikove fiziognomije.« (Matherne, 2017: 791)

del naše implicitne pomenske mreže –, obenem pa kličejo k novim določitvam in novim preobrazbam. Simbolne mreže (npr. znanstvene teorije, paradigme itd.) so – kot zaznava – vselej vpete v širši kontekst izkustvene časovnosti: nastale so na podlagi implicitnih možnosti, ki so se razpirale na horizontu pred njimi uveljavljenih simbolnih mrež, obenem pa tudi same razprejo nove horizonte morebitnih nadaljnjih sinhronizacij. Misel nam omogoča razpiranje in hkratno preseganje teh novih vozlišč pomenov, izdelavo in rušenje simbolnih mrež, in sicer v skladu z vedènjsko obrobjenimi možnostmi, ki se razpirajo na njihovih horizontih.

To pa nam omogoči tudi nekoliko bolje razumeti, zakaj (ad 1) naj bi *zaznava težila k misli*, tj. v kakšnem smislu se lahko zaznava izrazi samo v misli in po njej. Ko se gibljemo v domeni zaznave, smo vpeti v tok ubranega dialoga med telesnostjo in uveljavljenimi (sedimentiranimi) pomeni; zaznavne pomene *živimo*, a zanje *ne vemo*. Misel je drugo ime za telesno držo, ki nam omogoča delni odmik od toka, v katerega smo vpeti, in eksplikacijo tega, kar se v njem implicitno daje. Povedano drugače: utečeni (sedimentirani) smisli, v katerih se gibljemo, so obdani s polji možnih prestrukturiranj, tj. alternativnih oblik ubranosti med utelešenim subjektom in življenjskim svetom. Misel nam omogoča začasno *izpenjanje* iz toka utečenega dvogovora in *osvobajanje* teh alternativnih konfiguracij iz razvejane in gosto preprežene mreže implicitnih pomenov: »[N]aše bivanje v svetu je preveč tesno povezano s svetom, da bi se lahko v trenutku vrženosti vanj spoznalo kot táko, zato potrebuje polje idealnosti, da bi lahko spoznalo in nadvladalo svojo dejstvenost« (Merleau-Ponty, 2006: 16).

Napetosti v izkustvenem polju zato vselej težijo k novim ravnovesjem, ki jih je, ker so nedoločena, mogoče razrešiti na različne, a ne poljubne načine. Misel, kot rečeno, označuje zmožnost izstopa iz zlepljenosti s sedimentiranimi pomeni in vzpostavitev novih (ponujenih, a ne zakoličenih) ravnovesij, ki se nato prek vpetosti v specifično simbolno mrežo začasno zakoličijo:

Ko preidemo z ravni dogodkov na raven izrazov [...], postanejo iste okoliščine, ki smo jim bili prej prepuščeni, pomenski sistem. Izvotljene, obdelane od znotraj in naposled osvobojene teže, s katero pritiskajo na nas, kar jih dela boleče ali ogrožajoče, postanejo prosojne, celo presvetljene, zaradi česar postanejo zmožne pojasniti ne le tiste vidike sveta, ki so jim podobni, temveč tudi številne druge. (Merleau-Ponty, 1964d: 64)

Misel predoči možno in ga prek simbolnega zakoličenja osvobodi v aktualno, pri čemer se razgrnejo nadaljnje možnosti itd. Ta začasno zakoličena struktura se nato sedimentira – postane del kolektivno privzetih zaznavnih struktur – ter kliče k novim predočitvam in zakoličenjem, kar je, kot smo videli na koncu prejšnjega razdelka, temeljna dinamika dvosmernega procesa *Fundierung*:

Glavni učinek vsake ideacije, ki nosi datum nastanka in podpis njenega avtorja, je, da naredi vsako dobesedno ponovitev odvečno, da kulturo lansira v prihodnost, da



doseže pozabo [...] In obratno: za vsako idealno celoto je bistveno, da se rodi – ponuja se nam na ozadju lastne zgodovinskosti. (Merleau-Ponty, 2002: 6)

Bistveno pri tem je, da izkustvo *ni*, kot se nemara zdi iz nekaterih Husserlovih ubesediti, *adamična domena neomadeževanih izkustvenih pomenskih celot*, nekaj, kar bi se skrivalo pod 'plastmi' teoretizacije in abstrakcije, temveč gre za zgoraj opisano *dinamično, dialektično strukturo*, v kateri vsako razkritje (jasnost, vidnost) sovpaše z zakritjem (nejasnostjo, nevidnostjo), ki kliče k novemu odkritju itd. Misel in zaznava gresta vsaksebi, če naša refleksija, kot se to zgodi v objektivni misli, upošteva le 'razkrito' ter pri tem pozabi, da je slednje vselej vpeto v širši horizont 'skritega' in da je prežeto z 'virtualnostjo', ki razkritemu omogoča biti, kar je, in ki je obarvano z naplavinami preteklosti ter vabi k novim preobrazbam v prihodnosti.

### Za konec: neobjektivna znanost?

Kaj lahko torej za zaključek povemo o odnosu med znanostjo in izkustvom? Vrnimo se k razmislekom, načetim na začetku članka. Prvič, z Merleau-Pontyjem vztrajamo, da znanost *je in bo ostala* naivna, dokler se bo nereflektirano oklepala ideala objektivne misli, dokler se bo v imenu dozdevnega obskurantizma 'filozofiranja' upirala resni refleksiji lastnega izvora, narave in delovanja, hkrati pa bo kot bistvo znanstvenosti izpostavljala nekaj, kar je pravzaprav *filozofski ideal* – ideal, ki se je razvil v specifičnem kulturnozgodovinskem miljeju, ki je prežet s specifičnimi (spoznavnimi, estetskimi itd.) vrednotami in ki je osnovan na specifičnih, vse prej kot neproblematičnih predpostavkah. Pri tem pa velja podčrtati očitno: tîrmin 'naivno' *ni* mišljen v vrednostno slabšalnem pomenu, temveč se navezuje izključno na nepripravljenost zavzetja refleksivne drže do lastnih spoznavnih praks in njihovih rezultatov.

Drugič, premiki, ki so se v zadnjem desetletju zvrstili v znanosti sami, nazorno pričajo, da je do razpok v idealu objektivne misli prišlo tako rekoč 'od znotraj', tj. prek naravnega razvoja znanstvenih teorij samih. Če si jih ogledamo skozi prizmo merleau-pontyjevske fenomenologije, teorija relativnosti, kvantna mehanika, teorija dinamičnih (nelinearnih) sistemov itd. *niso* pokazatelj tega, da znanost postaja vse bolj *odmaknjena* od izkustva, temveč prej obratno – da se vanjo *ponovno vrača dinamika izkustvenega sveta*, ki je ni mogoče v zadostni meri zajeti s kategorijami objektivne misli:

Dvounmnost prostora in časa na ravni zaznavne zavesti nas spomni na pojme, s katerimi sodobna fizika gre onstran abstraktne preprostosti klasičnega časa in prostora. [...] Ponovno vstavljanje najbolj nepričakovanih zaznavnih struktur v sodobno znanost ne priča o tem, da so življenjske ali duševne oblike [gestalti] že del fizikalnega sveta na sebi, temveč da naturalistični univerzum nikoli ni bil zmožen postati zaprt sam vase in da zaznava ni naravni dogodek. (Merleau-Ponty, 1963: 144–145)

Tretjič, znanost ni in ne rabi ostati zavezana objektivni misli. Da je res tako, je razvidno iz znanstvenih usmeritev, ki so v spoznavno enačbo vključile dialektiko med spoznavajočim in spoznanim, ne da bi se zato odrekle pretenzijam po znanstvenosti (npr. kibernetika (zlasti drugega reda), utelešena kognicija, nevrofenomenologija, nekatere smeri v kvantni mehaniki itd.). Pomislek, da bi pripoznanje (so)določenosti znanstvene dejavnosti in regij predmetnosti privedlo do subjektivizacije oz. relativizacije znanstvenih spoznanj, je neosnovan, saj se pristop, ki ga razvija Merleau-Ponty, skuša ogniti tako ekstremu subjektivizma kot ekstremu objektivizma. Kot smo videli, to počne tako, da skuša z razpiranjem domene predobjektivnega, dinamičnega in telesnega pomagati preseči enega od bolj strupenih sadov objektivne misli, namreč dvojico subjekt(ivno)-objekt(ivno). Bistveno pri tem je, da je takšno preseganje filozofskih dihotomij *v interesu znanosti*, vsaj kolikor ta želi kadar koli smiselno in koherentno spregovoriti o *vseh* izkustvenih domenah, torej tudi tistih, ki so v objektivni misli popačene in/ali načelno izključene iz obravnave. Pri tem ne gre za to, da bi se, kot se včasih predpostavlja v fenomenološki literaturi, morali dokopati do domene »čistega izkustva«, ki znanosti pred- in podhodi in ki jo ta zakriva in izkrivlja, temveč prej za to, da se znanost kot (praktično in teoretsko) dejavnost vpne v širšo dinamiko človeške eksistence, v kateri ji je kot varuhinji sistematičnega, rigoroznega znanja poverjena osrednja vloga. Na tem mestu velja zato znova podčrtati *vzajemnost* odnosa med zaznavo in (tudi znanstveno) mislijo, ki smo ga skušali zajeti s konceptom *Fundierung*:

Ne gre za to, da bi zaznave interpretirali na podlagi konceptov in teorij. Svet za nas se začne na skrajni meji naših teorij, zato interpretacija ni potrebna. To je merleau-pontyjevska različica domnevne obloženosti zaznave s teorijo. Znanstveni pojmi in teorije so inkorporirani v našo telesno [shemo], v tisti smisel naših zmognosti in veščin, prek katerih raziskujemo in razpiramo svet. Znanost tako neprenehoma preoblikuje svet, v katerem bivamo. (Rouse, 2005: 285–286)

Znanost ni le zunanja preobleka izkustvenega sveta, temveč kot za človeka bistvena eksistencialna dejavnost vanj vseskozi posega in ga preobraža. Kar dela sodobno znanost za gojišče vrtoglavo spekulativnih teorij, sta pozaba ali trivializiranje te eksistencialne umeščenosti in želja po ohranitvi ideala objektivnosti za vsako ceno. To po eni strani vodi v množenje *ad hoc* in pogosto nedokazljivih hipotez, ki skušajo vse 'anomalne' fenomene – fenomene, ki kršijo načela objektivne misli (pomislimo na paradoks delec-valovanje v kvantni mehaniki) – na vse kriplje priličiti objektivnim kategorijam. Po drugi strani pa je (očitno in pogosto slabo) filozofiranje, ki se izvaja pod pregrinjalom znanosti, pogosto prikazano zgolj kot nadaljevanje znanstvenega dela, kar morebitne ugovore, ki se porodijo *izven* znanstvene domene, diskreditira kot 'filozofske' (tj. *neznanstvene*) in posledično *a priori* *nevredne resne obravnave*. Fenomenološka kritika znanosti je v svoji srži upor zoper prikazano epistemsko licemerstvo, pri čemer, kot smo videli, ni toliko usmerjena proti znanosti kot taki, temveč njeni objektivistični različici. Naj torej na podlagi pravkar povedanega in v duhu uvodoma izpostavljene dialoškosti svoj prispevek zaključim z

vabilom k nadaljnjemu skupnemu razmisleku: je mogoče na pogorišču objektivne misli zgraditi neobjektivno znanost ter kakšna bi bila njena praktična in teoretska podoba?

## Literatura

- Carr, D. (1970). »Husserl's problematic concept of the life-world«. *American Philosophical Quarterly*, 7 (4), str. 331–339.
- Dorfman, E. (2009). »History of the lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty«. *Philosophy Today*, 53, str. 294–303.
- Fodor, J. (1981). *Representations: Philosophical essays on the foundations of cognitive science*. Cambridge: The MIT Press.
- Galilei, G. (2008). *The essential Galileo*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hammond, M., Howarth, J. in Keat, R. (1991). *Understanding phenomenology*. Oxford in Cambridge: Blackwell.
- Hawking, S. in Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. Bantam.
- Heidegger, M. (2017). *Kaj se pravi misliti?* Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Horgan, J. (2015). *The end of science: Facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*. New York: Basic Books.
- Husserl, E. (1991). *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- Husserl, E. (2005). *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija: uvod v fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Matherne, S. (2017). »Merleau-Ponty on abstract thought in mathematics and natural science«. *European Journal of Philosophy*, 26 (3), str. 780–797.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The Structure of Behavior*. London, UK: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). »An unpublished text by Merleau-Ponty«. V *Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern University Press, str. 3–11.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). »Phenomenology and the sciences of man«. V *Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern University Press, str. 43–95.
- Merleau-Ponty, M. (1964c). »The Primacy of perception«. V *Primacy of perception*, Evanston: Northwestern University Press, str. 12–42.
- Merleau-Ponty, M. (1964d). »Indirect Language and the Voices of Silence«. V *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, str. 39–83.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *The prose of the world*. Evanston: Northern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Husserl at the limits of phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *World of Perception*. London in New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Romdenh-Romluc, K. (2018). »Science in Merleau-Ponty's phenomenology«. V Zahavi, D. (ur.), *The Oxford handbook of the history of phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, str. 340–359.

- Rouse, J. (2005). »Merleau-Ponty's Existential Conception of Science«. V Carman, T. in Hansen, M. B. N., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 265–290.
- Toadvine, T. (2008). »Phenomenology and hyper-reflection«. V Diprose, R. in Reynolds, J., *Merleau-Ponty: Key concepts*, London in New York: Routledge.
- Uršič, M. (2004). »Je vsaj še dia-logos skupen?«. *Nova revija*, 22 (263–264), str. 262–266.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Weinberg, S. (1996). *Sanje o končni teoriji: na poti k osnovnim naravnim zakonitostim*. Nova Gorica: Flamingo.