

Филозофија на ангажираната свест – Морис Мерло-Понти

Јасмина Наумоска

УДК: 141.32

Општа претпоставка е дека рецепцијата на филозофијата на Мерло-Понти педесет години по неговата смрт е несоодветна во однос на нејзината тежина и оригиналност. Мора да се признае дека неговото влијание е цврсто и константно, но многу помалку спектакуларно отколку се очекувало. Критиките најчесто се движат во екстремите: или е сметан за најистакнат егзистенцијалист и интелектуалец на нашето време или неговата филозофија е девалоризирана и ставена под сенката на Хусерл и Хајдегер како пионери на феноменологијата, или пак под сенката на Сартр со неговата литературна брилијантност и многу похаризматична интелектуална дејност. Уште повеќе, Понти со својата ангажирана феноменологија е сметан за „наивен филозоф“ во време кога во мода е една иронична и критичка, а не асерторичка филозофија. Историската ретроспектива на феноменологијата која ја следи идејната традиција која ја наследува Понти, неизбежно застанува на филозофскиот придонес на Шелер и неговата концепција за љубовта и „феноменолошкото однесување“. Несомнена е сличноста во мисловната насоченост помеѓу Понти и Шелер, која се разликува од онаа на Хусерл и Хајдегер, но мора да се напомене дека онаа на Шелер добива една антрополошко-аксиолошка обоеност. Во таа насока, не може да се зборува за Понти како епигон на Шелер, и како што веќе споменавме, на Хусерл и на Хајдегер. Понти со својата специфична и идиосинкретичка елаборација е самостоен и оригинален мислител кој феноменологијата ја развива во една сосема нова димензија.

Големо е неговото влијание на некои од доминантните доктрини, но и на оние во зародиш кои допрва ги оформувале своите ставови. Иако по својата позиција е многу поразлична од понтиевата, очигледно е неговото присуство во структурализмот. Тоа влијание особено се увидува во социолошката структуралистичка теорија на Бурдју кој социолошкиот реалитет го дефинира како интерконекција на телесниот хабитус и социолошкото поле. Понти е инспирација и за Чарлс Тејлор за неговата критика на би-

хевиоризмот, но и за критиката на когнитивизмот, концептуализмот и вештачката интелигенција, особено во делата на Дрејфус („Што компјутерите не можат да направат“ и „Умот над машините“). Многу често, Понти во последно време е цитиран од теоретичари на перцепцијата чии ставови не се согласуваат со неговите („enactive theories of mind and perception“, „'extended mind' hypothesis“, итн.). Во целост, ова докажува дека проблемите кои тој ги разработува, а особено решенијата кои ги елаборира, денес се многу актуелни, особено на полето на биологијата и психологијата.

Неговиот творечки почеток ја означува книгата „Структура на однесувањето“, издадена во 1942 година, во која се насетуваат насоките во кои ќе се движи Понти. Тука ја оформува својата специфична терминологија, делумно наследена од Хусерл. Сепак, присутно е чувството дека таа проблематика мора да се доработи, искристализира и дооформи, па затоа три години потоа ја објавува „Феноменологија на перцепцијата“ (1945) каде ќе го реализира тоа. Во неа ја дефинира сопствената парадигма која подоцна ќе стане урнек за пошироката проблематика со која ќе се зафати. Следуваат „Хуманизам и терор“ (1947), „Смисла и бесмисла“ (1948), „Авантурите на дијалектиката“ (1955), „Знаци“ (1960), „Видливото и невидливото“ (постхумно објавена, 1964) и многу статии од безброј списанија, но и усни предавања собрани во посебни изданија, како, на пример, „Пофалба на филозофијата и други есеи“ и многу други.

Првата речница на „Структура на однесувањето“, Понти ја формулира на следниов начин: „Нашата цел е да ги разбереме односите на свеста и природата - органските, психолошките, дури и општествените односи“.¹ Отворајќи го со оваа реченица својот докторски труд, Понти ја започнува филозофската потрага. Филозофијата на Морис Мерло-Понти опфаќа неколку конкретни проблеми. Соодветно на феноменолошката насоченост, критиката на емпиризмот и рационализмот е централна тема. Го дефинира поимот за телесната природа на перцепцијата, ревитализира и отвора нови интерпретативни перспективи на проблемот „тело“; елаборира низ термини како феноменолошко поле, перцепција, осет, однесување, ангажираност, доживеан простор. Оваа филозофија ги зема како основа феноменолошките претпоставки на Хусерл и нив ги развива на едно поконкретно ниво. Според Понти, феноменологијата на Хусерл поради својата апстрактност станува повеќе мит или мода и затоа сеуште останува со своите почетни проблеми и желби. Кога станува збор за хуманистичките науки, но и науките воопшто, Хусерл има неодреден став. Феноменологијата прави логички вовед во науките со што на ејдетски начин го дефинира нивни-

¹ Maurice Merleau-Ponty. *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit, 1984, 55.

от објект пред било какво искуство, но во исто време таа е во средиштето на овие науки одделувајќи ја суштината од самото конкретно. Се чини дека Понти ја сфаќа феноменологијата повеќе во втората смисла, па затоа феноменолошкиот метод го става, најпрво, на средината на психологијата, а потоа и на средината на социологијата и лингвистиката со цел да ги разбие класичните предрасуди и да се врати назад кон феномените.

„Да се опише, а не да се објасни и анализира“,² вели Понти, притоа повикувајќи се на Хусерл, но не мислејќи на воспоставување на некаква дескриптивна наука (дескриптивна психологија, социологија или историја). „Јас не сум резултат или раскрсница на мноштво каузалности кои го одредуваат моето тело или мојот ‘психизам’“, вели тој, „не можам себе да се промислувам како дел од светот, како обичен објект на биологијата, психологијата и социологијата, ниту да се затворам во универзумот на науките. Сè што знам за светот, тоа го знам поаѓајќи од едно свое гледиште или од искусување на светот без кое симболите на науката не би можеле ништо да речат“.³ Јас сум испреплетен со светот, редукцијата воопшто не значи прекинување на оваа испреплетеност, туку само отстранување на отуѓувањето низ кое јас себе се сфаќам како дел на светот, а не како трансцендентален, подвлекува Лиотар во своето дело „Феноменологија“⁴. На тој начин, психолошкото јас е фрлено во светот и ангажирано во различни ситуации. Мерло Понти не може да се согласи со синтагмата на Св. Августин која вели: „noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas“ („не посакувај да излезеш надвор; врати се во себе, вистината пребива во внатрешниот човек“). Светот не е некој објект чиј закон на конституција јас го поседувам во себе, вели Понти, тој е природна средина и поле на сите мои мисли. Вистината не се опфаќа само во внатрешниот човек, најточно *внатрешниот човек не постои*, човекот е во светот и во светот тој се спознава. Светот е она што ние го претставуваме, не како луѓе или како емпириски субјекти, вели Понти, туку доколку сме сите едно светло и доколку сите партиципираме во Едното не делејќи го. Вистинскиот Cogito не ја дефинира егзистенцијата на субјектот со мислата која ја има за егзистирањето, елаборира Понти, не ја превртува извесноста на светот во извесност за мислењето за светот, и најпосле, не го заменува самиот свет со значењето за светот. „Тоа значи дека перцепцијата која ја имаме за светот не можеме да ја подвргнеме под филозофскиот поглед, а да не престанеме да бидеме единствени со

² Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša, Svetlost, 1990, 6.

³ Ibid.

⁴ Jean-François Lyotard. *Phenomenology*. Trans. Brian Beakley. New York: State University of New York Press, 1991, 80.

оваа теза за светот, со овој интерес за светот кој нас нè дефинира, а да не се повлечеме со оваа страна на нашиот ангажман со што би пуштиле да се појави тој сам како привид, а да не преминеме од *фактите* на својата егзистенција кон *природата* на својата егзистенција, од Dasein на Wesen. Но, јасно е дека суштината (есенцијата) овде не е цел, туку е средство, и дека нашиот делотворен ангажман во светот е всушност она што треба да се сфати и доведе до поим и што ги насочува сите наши поимни фиксациии.“⁵ Ние сме во вистината, вели Понти, а евиденцијата е „искуство на вистината“. „Светот не е она што мислам“, вели тој, „туку она што го живеам, јас сум отворен свет, несомнено, со него комуницирам, но не го поседувам, тој е неисцрплив“.⁶ На овој начин Понти тоа го илустрира: „Да се вратиме на самите ствари значи да се вратиме на оној свет пред познанието, за кој познанието секогаш зборува и во однос на кој секое научно одредување го одредува апстрактно, симболично и зависно, како што географијата во однос на пејзажот каде најпрво сме научиле што е шума, ливада или река“.⁷

Гешталт психологијата, според основните и појдовните ставови, најмногу се приближила на феноменолошките тези и затоа таа се сметала за Хусерлов следбеник во полето на психологијата. По одредени ставки, Понти целосно се согласувал со нив и во неговите дела често се среќаваат резултатите од нивните експерименти. И Понти и Гешталт психолозите се согласуваат дека поимот „однесување“ во класичната психологија е погрешно дефиниран. Затоа тие се обидуваат со своите теории да го превладаат дуализмот „психичко-физиолошко“ со цел да воведат еден нов поим каде овој поларитет ќе биде избегнат. На критика е изложена Вотсоновата бихевиористичка „негација на свеста како ‘внатрешен реалитет’“ каде „однесувањето се сведува на сума од рефлекси и условени рефлекси помеѓу кои не се допушта никаква внатрешна врска“.⁸ Во тој контекст, интегрирањето на Павловата рефлексологијата во бихевиоризмот била неизбежна. Според бихевиоризмот, однесувањето е „делување на одреден физички или хемиски агенс на еден локално одреден рецептор кој, по одреден пат, предизвикува одреден одговор“,⁹ со што организмот се сведува на збир од физичко-хемиски процеси, односно се сведува на автоматизирана структура. Како контрапункт на оваа теорија, Мерло-Понти ја спротивставува физиологијата на Голдштајн според која сложениот стимулус не делува на организмот на елементите кои го сочинуваат, туку на целината. Според Коф-

⁵ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenologija percepcije*, 13.

⁶ Op. cit., 15.

⁷ Op. cit., 19.

⁸ Maurice Merleau-Ponty. *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit, 1984, 57-8.

⁹ Op. cit., 61.

ка, еден од главните претставници на Гешталт психологијата, Вотсоновата заблуда е тоа што тој имплицитно ја прифатил објективноста на однесувањето. Фактот дека едно однесување може да се посматра не значи дека тоа е објект чие потекло треба да се бара во некоја врска која и самата е објективна, како што е онаа која го поврзува со нервната законитост. И Понти го користи како илустрација Милер-Лиеровиот експеримент каде се прави разлика помеѓу она што е објективно и она што е дадено. Според нив, не се работи за тоа да се познае дали ние перципираме реално такво какво што е (еднаквоста на двата сегменти), затоа што реално е всушност она што ние го перцепираме. Тоа го покажува и Вертхајмеровиот експеримент, експеримент во кој еден субјект е ставен во соба која ја гледа само под агол од 45 степени. На почетокот собата ја перципира косо, но потоа субјектот се навикнува и новата вертикалност ја доживува како хоризонт. Просторот не постои по себе, независно од субјектот, кој во него наоѓа својот однос со светот, ниту е конструиран од страна на „јас“-то во Кондијакова смисла, заклучуваат и Кофка и Понти. Тој не е ни апсолутен, експериментот покажува дека може да се менува. Околината (*umwelt*) во која се наоѓаме со помош на перцепцијата е објективна, трансцендентна, но не е апсолутна, затоа што ние ја даваме оваа објективност, но на еден посуштински степен од оној на кој тој ни се јавува, на примордијален степен, на кој всушност е заснован нашиот однос со светот. Но, понатаму Кофка се упатува кон објаснување на психичките структури со помош на нервната морфологија со што повторно го изместува вистинскиот психолошки проблем, од каде Понти ја напушта Гешталт позицијата, и уште повеќе, се оддалечува од неа.

Своите филозофски рефлексии Понти ги започнува анализирајќи го поимот на осетот за кој смета дека е еден од најконфузните поими и дека класичните анализи, во настојувањето да го прифатат, го занемаруваат феноменот на перцепцијата. Според Понти, изворното сфаќање на овој поим е изместено поради претпоставката дека елементарните впечатоци соодветствуваат на елементарните осети, од што следува дека перцепцијата се конструира од осети. Така збирот од осетите ја даваат перцепцијата. На тој начин, перцепцијата е изведен, а не изворен феномен. Меѓутоа, за Понти, да се перципира не значи да се искусуваат мноштво впечатоци кои со себе ги носат сеќавањата способни нив да ги потполнат. Да се перципира, заклучува Понти, значи да се види како од една констелација на дадености извира иманентна смисла. Акцијата, чувството, волјата треба да се истражуваат како изворни начини на поставување на некој објект, зашто објектот се појавува привлекувајќи и одбивајќи и пред да се појави црн или бел, кружен или квадратен, анализира Понти. Природата за која говори емпиризмот, вели тој, е број од стимули и квалитети. „... Емпиризмот е

еден вид ментално слепило и затоа како систем е најмалку способен да го исцрпи откриеното искуство.¹⁰ Интелектуализмот, пак, од друга страна, сметал дека со рефлексивност може да ја открие структурата на перцепцијата. Перцепцијата, во системот на рационализмот станува „интерпретација“ на знаци кои сетилноста ги добива преку телесните стимули, таа е „хипотеза“ која духот си ја создава за себеси за да ги објасни своите впечатоци, објаснува Понти. „Но и судењето“, анализира тој, „введено да ја објасни превласта на перцепцијата над ретинските впечатоци, наместо да биде самиот акт на перципирањето фатен одвнатре со една автентична рефлексивност, повторно станува обичен „фактор“ на перцепцијата, задолжен да го обезбеди она што не го обезбедува телото – наместо да биде трансцендентална активност, повторно станува обична логичка активност на заклучување.“¹¹ На тој начин, битието се растворува во нашето знаење, мислечкиот објект потполно го апсорбира предметот, со што тој станува лебдечка свест надвор од светот, станува апсолутен и независен посматрач. Но, да се суди не е исто што и да се перципира, анализирајќи го интелектуализмот заклучува Понти. И емпиризмот и рационализмот држат дистанца во однос на перцепцијата, наместо да се согласат со неа. Во првиот случај свеста е премногу сиромашна, а во вториот премногу богата. „Емпиризмот не гледа дека нам ни е потребно знаење за она што го бараме без кое тоа не би го барале, а интелектуализмот не гледа дека нам ни е потребно незнаење за она што го бараме, без кое повторно не би го барале. Тие се согласуваат во тоа што не ја сфаќаат свеста во текот на учењето, не водат сметка за она омеѓено незнаење, за онаа уште „празна“, но веќе одредена интенција која е самата перцепција.“¹²

Објективното мислење, она кое се применува на универзумот, а не на феномените, според Понти, познава само алтернативни поими (протежност, мислење, знак, значење, ум...). Но, перцепцијата на сопственото тело и надворешната перцепција ни даваат пример за една не-тетичка свест, свест која не поседува целосно одредување на своите објекти, онаа доживеана логика која не води сметка за самата себе и она иманентно значење кое не е јасно за самото себе и се спознава само со искусување на извесни природни знакови. Овие феномени не можат да бидат асимилирани од објективните мисли и ете зошто Гешталт теоријата која како и секоја психологија е заложник на „евиденцијата“ на науката и светот, која може да бира само помеѓу умот и причината. Перцепцијата, според Понти, не е

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenologija percipcije*, 47.

¹¹ Op. cit., 56.

¹² Op. cit., 50.

случување или состојба на свеста, туку целокупна телесна релација со неговата средина. Затоа, Гибсон, во духот на Понти, перцепцијата ја нарекува „еколошки“ феномен (“ecological” phenomenon).

Со анализата на поимот „тело“ која Понти во „Феноменологија на перцепцијата“ суптилно и екстензивно ја изведува, на проблемот на телесноста му се дава една нова димензија која стои наспроти „метафизиката на субјективноста“ и „филозофијата на свеста“. Понти се обидува да му го врати статусот кој традицијата (од Платон и христијанството, Декарт па до психологизмот) му го одзела сведувајќи го на објект меѓу објектите. Тој му ја враќа моќта на телото да се доближи до самиот извор, она што се означува како „предпредикативно искуство“. Неговата моќ во голема мера се состои во тоа што телото е всушност есенцијален и примарен услов за присутноста на перцептивните објекти, услов кој ни отвора можност со нив да се сретнеме во перцептивниот свет и во него да се ангажираме. Вака тематизираното тело станува „сопствено тело“ или „феноменално тело“, тело кое е различно од ова, овде, различно од мене тело. Понти зборува за него не како за нешто друго кое е на дистанца од мене, не зборува по повод телото, туку бара „контакт со него“. Според него, треба повторно да го најдеме потеклото на објектот во самото срце на нашето искуство, да го опишуваме појавувањето на битието, а не да го обременуваме со изведени предикати, и да сфатиме колку парадоксално е за нас битието по себе. Функцијата на живото тело може да се сфати единствено вршејќи ја само и онолку колку сум тело кое се подигнува спрема светот, подвлекува Понти. Човекот не е психизам додаден на организмот, вели тој, туку онаа врева на егзистенција која час пушта да биде телесна, а час поттикнува лични акти. „Психофизичкото случување“, заклучува тој, „не може веќе да биде сфатено на начин на картезијанската физиологија. Единството на душата и телото не се потврдува со самоволен декрет помеѓу два далечни термини, еден објект, друг субјект. Тоа се исполнува во секој момент во движењето на егзистенцијата.“¹³ Од друга страна, пак, класичната психологија смета дека телото е афективен објект, додека надворешните ствари се само предочени. Да се биде свест или да се биде искуство, вели Понти, значи одвнатре да се комуницира со светот, телото и другите, да се биде со нив, отколку да се биде покрај нив. Бавењето со психологијата, смета тој, нужно значи наидување, под објективните мисли кои се движат меѓу сосема готовите ствари, на првата отвореност кон стварите без кои не би било објективното спознавање. Психологот не може да пропушти повторно да се открие како искуство, односно како присутност без дистанца од минатото, од светот, од телото и од

¹³ Op. cit., 116.

другиот, во истиот момент кога сака да се перципира како објект меѓу објектите. Истото важи и за деловите на телото. Тие, според Понти, се однесуваат едни кон други на оригинарен начин, тие не се распоредени едни покрај други, туку се испреплетени едни во други. Целото тело не е збир на органи кои се позиционирани едно до друго во просторот. Јас ги држам во неподелен посед и им ја познавам положбата со помош на телесната шема во која сите тие се испреплетени. Наместо телото за мене да е само фрагмент на просторот, подвлекува тој, за мене не би имало простор кога не би имало тело. Просторноста на телото се исполнува во активност, а анализата на сопственото тело мора да ни дозволи подобро да ја сфатиме. Со посматрањето на нашето тело во движење подобро се гледа како тоа го продолжува просторот (и времето), зашто движењето не се задоволува да трпи простор и време, тоа ги зема активно, ги фаќа во нивното изворно значење, кое се брише во баналноста на искусените ситуации. Свеста е битие со посредство на телото. Едно движење е научено кога телото ќе го сфати, кога тоа го вовело во својот свет. Не треба да кажеме дека нашето тело е во просторот, ни дека е во времето. Тоа го продолжува просторот и времето. Доколку имам тело и доколку низ нив делувам во светот, тие не се за мене сума од наредени точки едно до друго, јас не сум во просторот и времето, јас не ги мислам нив, нив им припаѓам, моето тело ги опфаќа. Понти тоа сликовито го објаснува. „Да се навикнеш на еден шешир, автомобил, значи да се инсталираш во нив, но и обратно, да ги направиш соучесници во волуменозноста на сопственото тело. Навиката ја изразува моќта која ја имаме да го шириме своето битие во светот или да ја менуваме егзистенцијата припојувајќи си нови инструменти“,¹⁴ како што, на пример, чукањето на тастатура не подразбира знаење на сите копчиња. Сфаќањето значи искусување на сложувањето помеѓу она што го гледаме и она што е дадено, помеѓу интенцијата и остварувањето, а телото е наше сидриште во светот. Јас не сум пред своето тело, вели Понти, јас сум во него, или подобро јас сум своето тело. Ние не ги контемплираме само односите на отсечките на нашето тело и корелациите на визуелното и тактилното тело, самите ние сме оние кои нив ги држиме на исто место. Деловите на сопственото тело не се наоѓаат во надворешен однос, вели Мерло-Понти, туку тие меѓусебно се имплицираат.

Во суштината на единството на телото припаѓа несомнено и сексуалноста, како еден есенцијален начин на егзистирање на телото. Мерло-Понти во однос на ова прашање го критикува Фројд и смета дека не може да се говори за сексуалноста како причина за некое одредено однесување.

¹⁴ Op. cit., 176.

Опишувањето на сексуалноста, според Понти, поаѓа од еротската перцепција. Според него, не е *cogitatio* кој се насочува кон *cogitatum*, еротската перцепција се случува во светот, нагласува тој, а не во свеста. Дури и во појавата на сексуалноста, која долго се сметала за еден тип на телесна функција, вели тој, имаме работа не со периферен автоматизам, туку со интенционалност која ги следи општите движења на егзистенцијата. Според него, значењето на психоанализата не е толку во тоа што ја отфрлува биолошката психологија, туку во тоа што се открива дијалектичко движење во функциите кои се сметале за „чисто телесни“, но и во тоа дека сексуалноста се реинтегрира во човековото битие. Кај самиот Фројд, анализира Понти, сексуалното не е генитално, сексуалниот живот не е обичен процес чие седиште се гениталните органи, либидото не е инстинкт, тоа е дејност која е природно ориентирана кон одредени цели, тоа е општа моќ која го има психофизичкиот субјект кој се срastува со разните средини, да се стекне со разни искуства, да стекне структура на однесување. Но, аргументира Понти, сексуалниот живот не може да биде ограничен, не може да биде одвоенa функција која може да се дефинира со каузалност својствена на еден органски апарат, па затоа не може да се каже дека целата егзистенција се разбира со помош на сексуалниот живот. Нели треба да се каже обратно, прашува Понти, имено дека сексуалниот феномен е само еден израз на нашиот општ начин да ја проектираме нашата средина? Ние остануваме слободни со оглед на сонот и болеста точно онолку колку остануваме секогаш ангажирани во состојба на будност и здравје, нашата слобода се потпира на нашето битие во ситуацијата, и таа самата е една ситуација. Сонот, будењето, болеста, здравјето не се модалитети на свеста или волјата, тие претставуваат едно „егзистенцијално не“. Улогата на телото е да ја осигурува оваа метаморфоза. Тоа ги претвора идеите во ствари, вели Понти. Ако телото може да симболизира егзистенција, значи дека тоа ја остварува и дека тоа е неговата реалност. Помеѓу сексуалноста и егзистенцијата постои „осмоза“, вели тој, ако егзистенцијата се шири во сексуалноста, така и обратно, сексуалноста се шири во егзистенцијата. Така за дадена акција е невозможно да се утврди уделот на сексуалната мотивација и оној на друга мотивација. Така опишаната двосмисленост не ја карактеризира само сексуалноста, таа ја опишува и целокупната човекова егзистенција. Во неа, вели тој, има принцип на индетерминација, но таа индетерминација е по себе (не од човековата несовершеност за познание или некоја друга априорна карактеристика), тоа е поради својата темелна структура. Во човекот сè е контингенција. Сè што сме, вели Понти, сме на основа на една фактичка ситуација која ја правиме наша и која непрестајно ја преобразуваме со некој вид избегнување што никогаш не е безусловна слобода. Нема објаснување на

сексуалноста која ја редуцира на нешто друго од неа самата. Сексуалноста е драматична затоа што во неа го ангажираме целиот наш живот, анализира Понти. А зошто тоа го правиме, се прашува тој. Затоа што нашето тело е за нас огледало на нашето битие, одговара тој, затоа што е тоа природното јас, струја на дадената егзистенција, така што никогаш не знаеме дали силите кои нас нè носат се нејзини или наши, или, подобро, тие не се никогаш потполно ни нејзини ни наши. Нема одење над сексуалноста, како што нема ни сексуалност затворена во самата себе.

На истиот начин Понти го анализира и феномениот на зборовите и актот на значењето, и според него со оваа анализа дефинитивно се преминува преку дихотомијата на субјектот и објектот.

Поседувањето на говорот, Понти тука алудирајќи на емпиризмот и рационализмот, најнапред се сфаќа како обично реално постоење на „вербални слики“, односно траги кои во нас ги оставиле изговорените или слушнатите зборови. И емпириските и интелектуалистичките психологии се согласуваат дека зборот нема значење. Првите затоа што евокацијата на зборовите не е посредувана од никакви поими, зашто дадените стимули или „состојби на свеста“ се одвиваат по законите на нервната механика или по онаа на асоцијацијата, и така зборот не носи своја смисла, нема никаква внатрешна моќ и е само еден психички, физиолошки или физички феномен. За другите, пак, на зборот му е одземена сопствената делотворност затоа што тој е само надворешен знак со внатрешно увидување.

Но, според Понти, именувањето на објектот не доаѓа по препознавањето, тоа е самото препознавање, подвлекува тој. Зборот и оној кој говори не покажува една веќе готова мисла, туку ја изведува. „Постои преземање на мислите на другиот со помош на зборовите, рефлексива во другиот, моќ да се мисли кон другиот која ги збогатува нашите сопствени мисли. Смеслата на зборовите е индуцирана од самите зборови, или поточно, нивното поимно значење се формира по претходен пример на гестикулационо значење кое е иманентно на самите зборови. Како што во странска земја смеслата на зборовите се сфаќа по нивното место во контекст на акцијата и притоа учествувајќи во јавниот живот, исто така еден слабо сфатен филозофски текст го открива еден извесен „стил“ (спинозистички, критицистички, феноменолошки), имено, една филозофија почнува да се сфаќа со влегување во начинот на постоењето на ова мислење, репродуцирајќи го тонот, акцентот на филозофот“,¹⁵ илустрира Понти. Треба најпрво да се увиди дека говорникот не мисли пред да говори, дури ни додека говори, неговиот збор е неговата мисла. Ако субјектот кој говори не ја мисли смис-

¹⁵ Op. cit., 215.

лата на она што го зборува, тој себеси исто така не си ги предочува ни зборовите кои ги употребува. Да се знае еден збор или еден јазик, кажува тој понатаму, не значи да се располага со однапред одредени нервни монтажи. Зборот не е знак на мислата. Зборот и мислата се испреплетени еден во друг, смислата е фатена во зборот, а зборот е надворешен опстанок на смислата, заклучува тој. Понти тоа го илустрира со изведбата на една соната. За време на изведбата на една соната, вели тој, звуците не се само „знаци“ на сонатата туку таа е тука преку нив, таа влегува во нив. Истото е и со мислата. Мислата не е ништо внатрешно, таа не постои надвор од светот и надвор од зборовите. Мислата се конституира симултано кога нашата културна интеракција се активира, како што и нашето тело се прилагодува на новиот гест во стекнувањето на искуство, говорниот збор е вистински гест, и тој ја содржи истата смисла како што гестот го задржува својот. Тоа е она што ја овозможува комуникацијата, вели Понти. Да ги разберам зборовите на другиот треба неговиот речник мене да ми биде веќе познат. Јас не комуницирам со мисли, туку со субјект кој зборува, со извесен стил и битие и со „светот“ кон кој тој е насочен. Смислата на гестот не е дадена, туку разбрана со актот на гледачот. Комуникацијата или разбирањето на гестот се постигнува со взаемност на моите интенции и гестот на другиот.

Превладувањето на вокалите или консонантите во еден јазик, системите на конструкција и синтаксата не претставуваат толку самоволни конвенции да се изрази една мисла, понатаму анализира Понти, туку многу начини човековото тело да го слави светот и да го доживее. Оттаму, полната смисла на еден јазик не е никогаш преводлив на друг. Можеме да говориме повеќе јазици, но еден од нив секогаш останува оној во кој живееме. Потполно да се прифати еден јазик треба да се прифати светот кој тој го изразува, но никогаш не се припаѓа на два света одеднаш. Нема конвенционални знаци, едноставно бележење на чистите и сами за себе јасни мисли, има само зборови во кои се собира историјата на еден цел јазик и кои вршат комуникација без никакви гаранции наред неверојатните јазични случајности. Но, овде, аргументира Мерло-Понти, не се подразбира некаква натуралистичка концепција која го сведува создадениот знак на природен знак и која го редуцира говорот на израз на емоции. Она што е важно е начинот на тоа како два субјекта се служат со своето тело, тоа е истовремено обликување на нивните тела и нивниот свет во емоција. Од сите изразни операции, само говорниот збор е способен да се седиментира и да конституира еден интерсубјективен тек. Фонетичкиот гест остварува, за говорниот субјект и за оние кои го слушаат, една извесна структура на искуство, една извесна модулација на егзистенција, точно како што однесувањето на моето тело поставува за мене и за другите објекти кои ме опкружуваат ед-

но извесно значење. Кога човекот се служи со говорот да воспостави жив однос со самиот себе или со своите блиски, говорот веќе не е инструмент, средство, тој е отчитување, објава на интимното битие и психичка врска која нас нè соединува со светот и со нашите блиски. Може да се каже дека со превземањето на гласовна дистинкција, јазиците – системите на востановени вокабулар и синтакса, се основа и седиментација на актот на „изговорен збор“ во кој неформулираната смисла не само што наоѓа средство да излезе надвор, туку и добива егзистенција за себе и вистински се создава како смисла, заклучува Мерло-Понти.

На тој начин Понти го опишува интегритетот и единственоста на човековото суштество преку начините на суштествување на сопственото тело, како што се говорот, сексуалноста и просторноста. Но, телото не е објект помеѓу другите објекти, вели Понти, туку условот кој овозможува нив да ги најдеме во светот, но и кој нив ги одржува. Сопственото тело во светот е како срце во организмот, илустрира тој, тоа непрестајно го одржува во живот видливиот простор, го оживува и однатре го храни, тоа создава со него еден систем. Стварта и светот се дадени со деловите на телото, не по некоја „природна геометрија“, туку во живата поврзаност која е идентична со онаа која постои меѓу деловите на самото тело.

Прашањето за тоа како телото го искусува овој свет, според Понти, почнува да се разрешува со опишување на феноменот на чувствувањето. Според Понти, осетите, односно „сетилните квалитети“ не можат да се ограничат на искусување на една извесна неизказлива состојба или едно извесно неисказливо *quale*, тие се покажуваат со моторичка физиономија, тие се обвиени со витално значење. Субјектот на осетите не е ни мислител кој бележи еден квалитет, ни инертна средина која со него би била афицирана или модифицирана, тој е моќ која се со-раѓа со една извесна средина на егзистенција или со неа се синхронизира. Осетот е интенционален. Јас во осетот наоѓам пропозиција на еден ритам на егзистенцијата, вели Понти, и удвојувајќи ја оваа пропозиција влегувам во облик кој ми е така сугериран и се однесувам кон надворешното битие било да му се отворам или затворам. Она што се чувствува и она што е чувствувано не се едно наспроти друго како два надворешни термини, ниту пак меѓу субјектот на осетот и она што се осетува не може да се рече дека едно делува, а друго трпи, дека едното му дава смисла на другото. Поточно е да се каже дека се перципира во мене, а не дека јас перципирам. Интелектуализмот не говори за осетите зашто за него осетите се појавуваат само кога се враќаме на конкретен акт на познание кој би го анализале. Емпиризмот пак дедукцијата залудно ја спротивставува на фактите. За него, секој осет е просторен. Осетот, вели Понти, е како исконски допир со битието, како превземање од

страна на сетилниот субјект на еден облик на егзистенцијата кој го назначил ова како сетилно, како коегзистенција на сетилното и она кое чувствува. Сетилата се различни едни од други и различни од интелектот доколку секој од нив носи со себе една структура на битието која никогаш не дава точно да се транспонира. Но, сетилата се во единство и тие взаемно комуницираат. Тоа го докажува феноменот на синестезијата. Но, ако перцепцијата ги обединува нашите сензорни искуства во еден единствен свет, тоа не е како што научната збирка ги собира објектите или феномените, подвлекува тој. Оваа синтеза не ја врши епистемолошкиот субјект, туку тоа е телото. Гледањето на звуците и слушањето на боите се остварува како што се остварува единството на погледот со помош на двете очи: моето тело е, не како збир од органи поставени едно до друго, туку синергички систем чии функции се надополнуваат и поврзуваат во општото движење на битието. Оригинарната перцепција е едно не-тетичко, предобјективно и предсвесно искуство. Чувството и чувствуваното не се два надворешно одвоени термини. Понти во врска со ова прашање често го споменува Сезан кој зборувал како еден ден ќе го наслика мирисот на стварите. Мерло-Понти во сликарите, и воопшто во уметниците, наоѓа потврда на својата филозофија. Задачата не е да се објаснува светот, туку да се воспостави контакт со него. Понти често се занимава со Сезан и со естетичката теорија за која пишува многубројни текстови („Сомнежот на Сезан“ - 1945; „Индириктен јазик и звуците на тишината“ - 1952; „Око и свест“ - 1960). Стварта е нешто кое се гледа, вкусува, слуша, допира, но таа не може да се дефинира. Просирноста или одреденоста не се термини на перцепцијата, туку на мислењето. Понти се запрашува дали навистина стоиме пред алтернатива или да ги перципираме стварите во просторот или да го мислиме просторот како неделив систем на акти на поврзување што ги врши конституирачкиот дух. Во „Феноменологија на перцепцијата“ тој на долго и широко ги анализира категориите горе, долу, длабочина, движење и заклучува дека длабочината е „најегзистенцијална“ од сите. Таа се изедначува со ширината, гледана од страна, а епитетот најегзистенцијална од сите димензии го добива поради тоа што себеси не си дава ознаки според самиот објект, односно таа припаѓа на перспективата, а не на стварите. Според него, овие димензии не се дадени на субјектот со перципираната содржина и се конституираат секој момент заедно со просторната положба во однос на кој стварите се ситуираат. Така длабочината и величината на стварите се одредува оттаму што тие се ситуираат во однос на една оддалеченост и величина која одредува далеку и блиску, големо и мало пред секој објект - ориентир. Едно нешто е такво во однос на извесен „домет“ на нашите гестови, на извесен „зафат“ на феноменалното тело во неговата средина.

Слична е ситуацијата со движењето. Да се движиш не значи да се проаѓа по ред низ бесконечен низ на положби, тоа е дадено само кога започнува, продолжува или завршува своето движење, вели Понти. Движењето, одговара психологот, е еден од оние „психички феномени“ кои, исто како сетилните содржини, се насочени кон објектот, кои се појавуваат како објективни, а не како субјективни, но кои за разлика од другите сетилни дадености, не се од статичка, туку од динамичка природа. Според Понти, треба да се прејде од мислите за движењето кои го деструираат, на искуство за движењето кое го фундаираат. Телото е феномен на положбата, секое движење претпоставува извесно сидриште кое може да се менува. Но, што е всушност сидриштето и како тоа ја конструира позадината во мирувањето, се прашува Понти. Ние не можеме да се воздржиме на нешто да не ги запреме очите, сè додека живееме остануваме ангажирани, ако не во човечката средина, барем во физичката средина, а за едно дадено фиксирање на погледот перцепцијата не е факултативна. Таа е тоа уште помалку кога животот на телото се интегрира во нашата конкретна егзистенција. Релативноста на движењето се сведува на моќта која ја имаме да менуваме подрачја во големиот свет. Кога еднаш сме ангажирани во некоја средина, вели Понти, гледаме како пред нас се појавува движењето како некој апсолут.

Меѓутоа, иако не може со нив да биде дефинирана, вели тој, стварта има константни „карактеристики“ или „својства“ и ние се приближуваме кон феноменот на стварноста проучувајќи ги перцептивните константи. Една ствар има, пред сè, своја сопствена величина и свој сопствен облик во перспективните варијации кои се само привидни. Ние овие привидности не ги сметаме во објект, тие се случајност на нашите односи со нив, тие не се засегнати од него самиот. Проблемот не е во тоа да се познае како една величина или еден облик, меѓу сите привидни величини или облици, се смета како константна, тој е многу потемелен; станува збор за тоа да се сфати како еден одреден облик или една одредена величина – вистинска или дури привидна – може пред мене да се покаже, да се кристализира во текот на моите искуства, и најпосле, да ми биде дадена, со еден збор, како го има објективното. Според Понти, Кант овој проблем добро го видел. За Кант не е проблем да се спознае како одредени облици и величини се појавуваат во моето искуство зашто на друг начин тоа не би било искуство за ништо, и дека секое внатрешно искуство е можно само врз основа на надворешното искуство. Точно е дека секоја перцепција на стварите, облиците и величините како стварни, дека секоја перцептивна постојаност (константност) упатува на поставување на еден свет и еден систем на искуства каде моето тело и феномените се строго поврзани. Но, за Понти, за разлика од Кант, системот на искуството не е пред мене распореден како самиот

да сум Бог, тој е од мене доживеан од едно извесно гледиште, јас сум негов гледач, јас сум тука дел, а моето гледиште ми овозможува конечност на моите перцепции и нејзиното остварување на тоталниот свет како хоризонт на секоја перцепција. Во која смисла може да се рече дека бојата на објектот останува константна, што е најпосле осветлувањето, се запрашува Понти. Тој апарат е погледот, со други зборови природниот однос на привидноста и нашите кинестезички текови, непознати во законот, туку доживеани како ангажираност на нашето тело во типичните струкури на светот. Осветлувањето и постојаноста на осветлените ствари, која е негов корелат, директно зависат од нашата телесна ситуација. Осветлувањето не е од објектот, тоа е она што ние го усвојуваме, што го земаме како норма, додека осветлената ствар пред нас се издвојува и со нас се соочува. Осветлувањето не е ни боја, дури ни светлост сама по себе, тоа е од оваа страна на дистинкцијата на бојата и светлината. Секоја боја-*quale* е посредувана со боја-функција, се одредува во односот на еден степен кој е променлив, вели Понти. „Осветлувањето е само еден момент во комплексната структура чии останати моменти се во таква организација на полето како што ја остварува нашето тело, и осветлената ствар во својата постојаност. Постојаноста на боите е само апстрактен момент на постојаност на стварите, а постојаноста е втемелена на исконската свест за светот како хоризонт на сите наши искуства. Тоа не значи дека јас верувам во стварите затоа што перципирам констатни бои под различноста на осветлувањето, а стварта не е збир на константни особини, тоа напротив значи дека јас ги сметам боите онолку константни колку мојата перцепција по себе е отворена кон светот и кон стварите.“¹⁶

Меѓутоа, пред човекот не се покажуваат само стварите, туку пред него се покажуваат и другите луѓе. Како што природата продира сè до средиштето на мојот сопствен живот и со него се испреплетува, вели Понти, така и однесувањата слегуваат во природата и во неа се наталожуваат во облик на културен свет. Јас немам само физички свет, не живеам само напред земјата, воздухот и водата, имам околу себе улици, села, цркви. Цивилизацијата во која партиципирам за мене очигледно егзистира во орудијата кои таа себеси си ги создава. Но, прашањето е во тоа како може зборот „Јас“ да се стави во множина, да се формира општа идеја за „Јас“, како да зборувам за некое друго јас освен за своето, како да знам дека има други јас, се запрашува тој. Понти не е задоволен од одговорите кои ги даваат Хусерл и Сартр. Според Сартр погледот на другиот нас нè претвора во објект или нашиот поглед го претвора другиот во објект, концепција која, за Понти, во својата основа е погрешна. Тоа се случува, според него, само тогаш кога „и

¹⁶ Op. cit., 364.

едниот и другиот се спуштиме на дното на мисловната природа, ако еден на друг си упатиме нечовечки поглед, ако секој ги чувствува своите акции, не како прифатени и сфатени, туку како извршени како оние на еден инсект. Тоа, на пример, се случува кога издржувам поглед на непознат човек¹⁷.

Хусерл, пак, држи една сосема неопределена позиција. Според него, другите се дадени во „апрезентност“ или во „аналошка аперцепција“. Јас буквално ниту ги гледам, ниту судам дека другите се присутни. Ги гледам другите како присутни на истиот начин на кој ги гледам објектите чија внатрешност директно не ја гледам. Другиот е надворешноста на мојата свест и затоа што себеси се перципирам како психо-физичка целина, способен сум да ги аперцепирам другите како свест перцептивно скриена од мене.

Според Понти, другите се како видови на една интересубјективност на која и јас припаѓам. Како што деловите на моето тело создаваат еден систем, така јас заедно со другите твориме еден систем. Сепак, за него, ова не е секогаш случај, тоа се случува, на пример, во вистинската љубов или во вистинскиот дијалог. Тогаш другиот е „мој близнак“, „месо на моето месо“. Но, дали на овој начин се брише индивидуалноста со што Јас ќе се стопи во другиот. Да се каже „мој близнак“ сепак не значи дека јас можам да бидам другиот. Во извесна смисла осаменоста станува неизбежна, постои солипсизам кој не може да се превладее. Но, прашањето кое се поставува е дали е тој тотален. За Понти, солипсизмот би можел да биде вистинит само кога би успеале својата егзистенција да ја констатираме не правејќи ништо и бидувајќи ништо, што е невозможно, зашто да се егзистира значи да се биде во светот. Никој не може да се однесува така што не би се објавил на себе и на другите, трансценденталната субјективност не е ништо друго, туку објавена субјективност.¹⁸

Морис Мерло-Понти не застанува тука. Како што уште на почетокот дефинираше, нашата цел е да го разбереме односот на свеста и природата во сите човекови сфери во кои тој се ангажира, а тука не само што се вклучени органските и психолошките, туку и општествените. Во духот на својата перцептивна феноменологија, тој го анализира општествениот феномен. Потребно ни е, вели Понти, после природниот свет повторно да го откриеме општествениот свет, не како објект или збир на објекти, туку како константно поле или димензија на егзистенцијата.¹⁹ Нашиот општествен однос е како нашиот однос со светот.

¹⁷ Op. cit., 416.

¹⁸ Boro Gojković. „Uz filozofiju Merleau-Pontyja“. Maurice Merleau-Ponty. *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit, 1984, 41-2.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenologija percepcije*, 419.

Секое културно суштество поседува некаква смисла, иако оваа смисла не е секогаш и во секој случај разбирлива, смета Понти. Евидентни се разидувањата помеѓу различните културни светови, но и покрај овие разлики, учесниците во оваа културна интеракција делумно се разбираат. Според Понти, ова разбирање е фундаментално за секое знаење, за односот на човек помеѓу човек и овој однос тој го нарекува „изворна општественост“. Оваа општественост тој ја скицира главно преку сфаќањето на класите и нациите. „Нацијата или класата не се ни фаталности кои однадвор ја потчинуваат индивидуата, ни впрочем, вредности кои таа одвнатре ги поставува“.²⁰ Еден човек е работник или буржуј затоа што живее во идеалот на работникот или буржујот, живее како работник или буржуј, го гледа и обликува својот свет, коегзистира со другите како работник или буржуј. Економијата и општеството го прави работникот - работник, а буржујот - буржуј, но тоа се економијата и општеството какви ги носам во себе и какви ги живеам. Класите и нациите се модуси на коегзистенцијата кои постојат како „проекти на една иднина“ и кои претходат на секоја лична одлука.

Со природниот свет и општествениот свет се открива вистинското трансцендентно кое претставува еден двосмислен живот во кој се случува потеклото на трансценденцијата, кој во една темелна контрадикција доведува во комуникација со него и на таа основа овозможува знаење. Иако Понти самиот на себеси си префрлува дека би било неприкладно во средштето на една филозофија да стави една контрадикција, сепак вели дека овие описи се фундаментални за сфаќањето на една рефлексивна која е пофундаментална од објективното мислење. Вака вели тој: „На феноменологијата сфатена како буквален опис мора да се додаде една феноменологија на феноменологијата. Мораме да се вратиме на cogito за во него да го најдеме Логосот кој е пофундаментален од оној на објективното мислење. На планот на битието, никогаш нема да се сфати дали субјектот е воедно оној кој натураира или е натураиран, бесконечен или конечен. Но, ако под субјектот го пронајдеме времето, па ако на парадоксот на времето ги припоиме оние тела, светот, стварите и другиот, ќе разбереме дека над тоа нема ништо друго да се разбере.“²¹

Оправдана е Понтиевата загриженост кога станува збор за неговата филозофска темелна контрадикторност. Морис Мерло-Понти гради една отворена дијалектика во која човекот функционира во светот преку еден непрестаен конфликт и смирување. Тоа е „игра каде духот, природата и историјата играат сопствена улога и остануваат зачувани како конституен-

²⁰ Op. cit., 471.

²¹ Op. cit., 421.

си на хоризонтот на случувањата на егзистенцијата и ниеден од нив не може да се уништи, ниту да се укине“.²² И затоа според него, ниту духот, ниту природата, ниту историјата не можат да се подведат на некоја фундаментална шема, но од друга страна, ниту на некоја чиста случајност, зашто нема дефинитивен одговор. Сепак, филозофијата на Понти не е концепција која поради оваа фундаментална контрадикторност не застанува на цврста подлога, концепција која не дава афирмативни одговори. Таа само не се изјаснува за светот на начин на кој доминантните филозофски алтернативи го прават тоа. Дихотомно поставените реалности Понти ги толкува врз основа на нивната синергична и жива поврзаност, врз основа на нивната меѓусебна условеност, земајќи ја единствено како релевантна само мојата доживеана реалност. Оваа реалност подразбира живо ангажирање на моето тело во просторот, пристапување кон светот со сите мои сетилни моќи, со своето перципирачко поле, за на крајот да може да се сложи со него. Не може да се одбегне впечатокот дека Понти во текстот сеуште не се ослободува од дихотомната терминологијата, но тоа се должи на неговиот обид да го одбегне херметичкиот и апстрактен стил на Хусерл. Понти априори ги претпоставува вкоренетите „идоли на племето“ – природната човекова способност да резонира низ концептите дух-тело, субјект-објект, мисла-јазик, јас-светот, надвор-внатре со цел човекот полесно да ги разбере и при тоа да ги разбие предрасудите, а потоа да ја пре-ориентира својата перцепција за светот.

Во едно од своите предавања на Collège de France насловено како „Нашата состојба на Не-филозофија“, Понти навестува дека филозофијата е во криза. За него оваа нефилозофска состојба не е само криза на рационалноста, туку и на литературата, сликарството и музиката. Оваа филозофска бездна, според него, се јавува по падот на германскиот идеализам по смртта на Хегел и конструкцијата на нихилистичката филозофија на Кјеркегор и Ниче. Во таа смисла, сега се наоѓаме во еден клучен период кој е сведок на овој колапс на „официјалната“ филозофија, но и период кој го најавува нејзино повторно раѓање. Од друга страна, во своето дело „Знаци“, поточно во есејот насловен како „Секаде и никаде“, Понти вели вака: „Една конкретна филозофија не е среќна филозофија“.²³ Според него, со ваква филозофија, иднината е тешко да се замисли. Две нешта се сигурни, вели тој. „Таа никогаш нема да си го врати угледот како авторитет кој ги држи клучевите на природата или историјата на нејзините концепти, но исто така нема да се откаже од радикализмот, онаа потрага по претпоставки и

²² Danilo Pejović. *Sovremena filozofija Zapada*. Zagreb: Matica hrvatska, 1979, 128.

²³ Maurice Merleau-Ponty. *Signs*. Northwestern University Press: Evanston, 1964, 157.

основи кои ги даваат големите филозофи.“²⁴ Во оваа смисла, филозофијата треба во себе да содржи една извесна индетерминираност чии граници не се безгранични, но кои не се ни исцрпени. „Филозофијата поткривнува“, вели Понти, но во ова поткривнување се состои нејзината вредност.

Користена литература:

1. Carman, Taylor. *Merleau-Ponty*. London/New York: Routledge, 2008.
2. Flynn, Bernard, "Maurice Merleau-Ponty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), First published 14. 07. 2004, 02. 12. 2009.
URL <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/merleau-ponty/>>.
3. Liotar, Žan-Fransoa. *Fenomenologija*. Beograd: BIGZ, 1980. и Lyotard, Jean-François. *Phenomenology*. Trans. Brian Beakley. New York: State University of New York Press, 1991.
4. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša, Svetlost, 1990.
5. Merleau-Ponty, Maurice. *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Northwestern University Press: Evanston, 1970.
6. Merleau-Ponty, Maurice. *Signs*. Northwestern University Press: Evanston, 1964.
7. Merleau-Ponty, Maurice. *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit, 1984.
8. Pejović, Danilo. *Sovremena filozofija Zapada*. Zagreb: Matica hrvatska, 1979.
9. Reynolds, Jack. "Maurice Merleau-Ponty". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 28. 12. 2009.
<<http://www.utm.edu/research/iep/m/merleau.htm>>
10. Шелер, Макс. *Положбата на човекот во космосот*. Скопје: Аз-Буки, 2004.

Philosophy of the Engaged Consciousness – Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty's most continuous contributions to philosophy belong to the phenomenological theory of perception. Perception plays foundational role in understanding the world as well as engaging with the world. Perception, as Ponty understands, is essential bodily principle generalized to all aspects of the human condition. It is a body that goes beyond the problems of metaphysics, epistemology, and the more specialized sub disciplines, including psychology, biology, linguistic, art, culture,

²⁴ Ibid.

history, sociology, and politics. Merleau-Ponty takes phenomenology on a very different and more specified level.

This article seeks to present Ponty's understanding of perception, behavior, space, language, bodily movement, ambiguity and relations with others, as they were presented in his key early works, *Phenomenology of perception* and *The Structure of behavior*. In these works Ponty exposes the problematic nature of traditional philosophical dichotomies (mind-body, thought-language, self-world, inside-outside) and elaborates the unsatisfactory alternatives that they give. According to Ponty, they are extremely flawed positions. Because of that, Maurice Merleau-Ponty tends to re-orientate philosophy.