

Миломир Д. Ерић¹
Универзитет у Крагујевцу
Педагошки факултет у Ужицу

ТЕЛО И ЕГЗИСТЕНЦИЈА У СВЕТЛУ ФЕНОМЕНОЛОГИЈЕ ПЕРЦЕПЦИЈЕ М. МЕРЛО-ПОНТИЈА

Аутор у раду анализира феноменолошке дескрипције *тела и егзистенције* које Мерло-Понти излаже у *Феноменологији перцепције*. Полазна филозофска претпоставка за ове дескрипције јесте Мерло-Понтијев став о суштинској разлици између феноменолошког и научног приступа човековом телу као и човековом односу према свету у коме живи. Из тога разликовања произлази и другачији начин разумевања човековог бивствовања, самоостваривања и саморазумевања, дакле егзистенције, чиме смо се бавили у завршном делу раду.

Кључне речи: М. Мерло-Понти, тело, егзистенција, феноменологија, Декарт, простор

Почетак Мерло-Понтијевих (М. Merleau-Ponty) филозофских истраживања обележен је преиспитивањем дуалистичких поставки. Анализе и запажања *стираног посматрача*, спроведене у *Структури понашања*, које су имале за циљ *разумевање односа свести и природе* (в. Merlo-Ponti 1984: 55), откриле су студије понашања и *тела* као привилегован начин довођења у питање дуализма. Међутим, у *Феноменологији перцепције*, Мерло-Понти, на темељу ових анализа, које су од капиталног значаја за разумевање тела, спроводи дескрипцију нашег искуства, овај пут са *унутрашње*, феноменолошког, становишта.

Феноменологија открива тело о коме медицина и биологија не говоре ништа – у научним описима, ја не препознајем тело које доживљавам као дубоко *моје*. Реч је о телу за које могу рећи да сам, заиста, *ја сам*, пре неголи да га поседујем, да је оно *то* где се доживљавам. Наше тело није објекат као други, оно нас увек прати, оно има своју властиту просторност. Када помислим на ствар, увек претпостављам могућност да је посматрам са различитих места, да направим круг око ње, док ми се властито тело нуди само са једне стране. Чак ни поглед у огледало не омогућава да изађем из те *једносмерности*. Никада не могу учинити да оно буде за мене *испред*, оно је увек *са мном*. Његова двосмисленост открива се при сваком пружању руке према свету. Уместо да осетим храпавост, хладноћу или топлину ствари, сведок сам рађања једне чулности на површини руке, која се осећа додирнута од стране ствари. Пулсација

1 eric@pfu.kg.ac.rs

мењања улога субјекта и објекта тако је брза да се не могу ниједног тренутка зауставити и одредити.

Тело је објективација нашег првобитног узимања ствари у интенционалном покрету који смера објекат и с којим га повезује интимна сродност. Управо интенција, покрет преко кога је тело усмерено ка објекту и присутно у њему, открива да постоји *знање* о објекту, посредством тела, које нема ничег заједничког са научним знањем. Сви покрети које изводи моје тело, сва његова сензитивност, спонтано стварају *смисао*, у исто време, универзалан и појединачан, функционалан и органски, који чини да будемо усидрени у свету, не преко својих мисли, већ преко *еџистенције*, схваћене као узглобљеност у свет, преко једне изворне сфере и прећутног договора.

Можемо се питати, заједно са Мерло-Понтијем (1947: 120), имају ли ови описи искуства, перцептивног или телесног, само вредност психолошке дескрипције? То би, наравно, био случај ако бисмо свету искуства могли да надредимо један свет идеја, како то чини *картезијанска* филозофија. Субјективно искуство тада постаје илузија, која се пред погледом разума раствара у низ детерминисаних релација, којима и тело подлеже као и било који други фрагмент протежности. Непомућена субјективност, апсолутно транспарентна свест по себи и објекат, као чиста спољашњост, *partes extra partes*, једина су два начина постојања (в. Merlo-Ponti 1976: 231). Искуство јединства душе и тела резултат је случајне каузалности – акција тела, посредована нервима, одређује покрет у самом мозгу, или још прецизније *la glande pinéale*, „који даје прилику његовој души да осети све тако различите квалитете у овим телима” (Dekart 1824-1826: 40). Сигурност и темељ, први узрок и последњи разлог ове случајне каузалности, за Декарта (R. Descartes), лежи у Богу, који се једини налази с оне стране онтолошке разлике *мишљења* и *поптежности*. Ако ми природна светлост ума ову разлику чини јасном и очигледном, с друге стране, природа схваћена као наклоност или тежња, учи ме, што се тиче тела, „да сам с њим везан веома блиско и тако спојен и помешан, да чиним једно с њим” (Dekart 1647: 79).

У *Писму Елизабети* од 28. јуна 1643. Декарт разликује основне појмове: *душу*, која се схвата из себе саме, *тело*, које се схвата помоћу имажинације, док нам једино чула омогућавају да спознамо њихово јединство: „[...] користећи само живот и свакодневне разговоре, и уздржавајући се од размишљања и студирања ствари које вежбају имажинацију, учимо да схватимо јединство душе и тела.” (*Correspondance avec Elisabeth* (1643-1649) 2010: 14) Тако схваћена, тензија унутар супстанцијалног дуализма душе и тела и њиховог јединства одговара, на крају, разликовању становишта *разума* и становишта *живота*. Искуство властитог тела, тела са којим сам ја *веома тесно спојен и помешан*, било би колико несумњиво, исто толико и немисливо. Улазак у филозофију, прелазак на становиште чистог разума, платио би се стављањем по страни властитог тела (Barbara 1998: 96). Ово *коришћење живота* јесте синоним за једну врсту

егзистенције – постојећег човека и постојећег света – коју, по Декарту, нисмо дужни да промишљамо. Међутим, феноменолошкој филозофији, насупрот картезијанизму, рећи ће Мерло-Понти (1964а: 58), не остаје ништа друго него да предузме истраживање актуелног света, јер „ми јесмо спој душе и тела, треба дакле да постоји једна мисао о томе”. Филозофија црпи своје виталне снаге једино зарођена у ову „димензију споја душе и тела, постојећег света, безданог Бића које је Декарт отворио, и одмах затим затворио” (Merlo-Ponti 1964а: 57–58). За Декарта, узалудно је премеравати овај понор, као и дубину душе и видљивог, они очигледно не нуде, ни у наговештајима, могућност да се о њима постигне јасно и разговетно знање.

Да ли између, с једне стране, признавања јединства душе и тела, или другачије речено *егзистенције*, и ћутања које му следи, и, с друге стране, мишљења супстанцијалног дуализма, постоји алтернатива? Да ли ово несумњиво појединачно искуство захтева да сам појам знања доведемо у питање? Ако су „наша наука и филозофија [...] два тока верна и неверна картезијанизму, два чудовишта настала из његовог рашчлањавања” (Merlo-Ponti 1964 а: 58), да ли ћемо стајући на страну *верног чудовишта* заувек остати у расцепу – научно знање или ништа? Мерло-Понтијев излаз из ове дилеме ишао је *између*: управо оно што нас је по Декартовом мишљењу дисквалификовало да мислимо *егзистенцију* – наш *положај* – постаје објекат једне феноменологије тела која ће га развијати као *знање о ситуацији*, које је и Декарту омогућило да каже оних неколико важних реченица о телу! „После Декарта”, каже Мерло-Понти (1961: 126), „ми не можемо негирати да се постојање као свест радикално одваја од постојања као ствар и да би однос једног према другом био однос празног према пуном. Након 19. века и свега што смо научили о историчности духа, не можемо негирати да је свест увек у ситуацији.”

Дакле, уместо да остане при ћутању пред сликом искуства подвезеног под разумске категорије, феноменологија хоће да га доведе у чист израз његовог властитог *смисла*, како је то Хусерл (E. Husserl) рекао – мислити оно што је дато, на начин на који је дато, учинити од овога *како* појављивања – основну тему. Посебан начин постојања властитог тела, феноменологији се открива као само биће тела, а разумевање егзистенцијалних чињеница, *доживљеног*, постаје мера могућег и онога што се уопште може мислити.

Међутим, проблеми пред којим ће се наћи феноменологија неће бити мали. „Код Хусерла, на пример, улога властитог тела је уочена, пошто хилетички моменат претпоставља отеловљење субјективности, и једна строга дескрипција његовог властитог начина конституције је покушана, али ова дескрипција заузима место у сред једног конститутивног става који је структуриран преко поларности трансценденталног субјекта и природног објекта.” (Barbara 1998: 97) Поставља се питање – да ли се самим неприхватањем *суйстаницијалности* душе и ствари уклањају препреке које, код Декарта, забрањују мишљење тела? Пошто

је разумско мишљење, као мишљење супстанцијалних разлика, неспособно да захвати феномен јединства, да ли је довољно ставити у заграде дистинкције разумског мишљења да би се описао феномен тела? Може ли властито тело бити мишљено као такво без поновног стављања у питање онтолошко супротстављања свести и ствари? Мерло-Понтијева феноменологија тела у *Феноменологији перцепције*, изграђена и сама на темељима филозофије свести, не успева да избегне све ове Сциле и Харибде, да би тек у онтолошком оквиру скицираном од „касног” Мерло-Понтија у *Видљивом и невидљивом*, пружила наду да је једна истинска феноменологија тела могла да се доврши.

У *Феноменологији перцепције* тело је схваћено као посебна тачка гледања која ми даје свет ситуирајући ме у њега. Свет је достигнут у свом присуству, пре него што је схваћен у једној представи, он је пре нетематизована крајност интенција тела, него што је објект сазнања, он је један пејзаж обликован и изобразан његовим тежњама, једно кантовско као *da*, сврховитост без појма, смисао узглобљен између *res extensa* и *res cogitans*. Однос тела са његовим светом није сазнање већ дослух, *Urdoxa*, егзистенција коју он инкарнира има пре практично, него теоријско значење. Постоји сродност, коегзистенција нас и света, која не дозвољава да *биће-у-свету* (Merlo-Ponti 1976: 163) – како Мерло-Понти назива овај изворни однос следећи Хајдегера (М. Heidegger) – сводимо на суму рефлекса. Управо зато што је једно предобјектно гледање, изворни однос са светом који измиче алтернативи узрочне акције и представе, присуство у стварима које их достиже у њиховој повезаности зато што их не тематизује и не објективира, *биће-у-свету* може да се разликује од сваког модалитета *res extensa*, као и од сваке *cogitatio*, и може да оствари спајање „психичког” и „физиолошког”.

Анализом феномена *фантомског уга* Мерло-Понти показује да *објектно* гледање води у контрадикције свако објашњење које не излази из категорија објективног света, света у коме не постоји ништа између постојања и непостојања. Фантомска рука није никаква представа или свесна одлука која се догађа на нивоу тетичке свести – свести која унапред размотри све могућности пре него што заузме одређени став – већ једна двосмислена и амбивалентна *присућност*. „Воља да се има здраво тело или одбијање болесног тела нису формулисани за њих саме, искуство ампутираних руке као присутне или болесне руке као одсутне, не припадају реду ’ја мислим да’ [...]” (Merlo-Ponti 1976: 96) Овај феномен који измиче и физиолошким и психолошким објашњењима добија смисао једино у перспективи *бића-у-свету*. Осећање тежине руке која не постоји, осећање тоpline у прстима којих више нема, израз је одбијања једног ангажованог *Ја*, у одређеном природном и међуљудском свету, да прихвати недостатак као објективну чињеницу. Само одбијање ове објективности, неприхватање рушења једног смисла који наша егзистенција, преко бриге, ангажованости, ситуираности, гради, јесте израз наше припадности свету са чијим смо хоризонтима у присној вези. Одбијати

да се буде *објектан* и постати *фантомски* значи остати егзистенцијално заинтересован за простор који једино рука може да опише и акције које једино она може да оствари, значи бити пред-објектан и чувати егзистенцијално поље у коме рука милује, маше или додирује дирке клавира. „Тело је возило бића–у–свету, а имати тело, то за живо биће значи спожити се с одређеном средином, сагласити се с извесним пројектима и у њима се непрекидно ангажовати.” (Merlo-Ponti 1976: 97)

Ако је наш први корак, рећи ће Мерло-Понти, *нуђење* свету и бирање, који ће свет за нас *изграђи* улогу стимулуса, онда, еквивалентно, тај исти свет препознаје наше недостатке и о томе нас извештава. Када, као у овом случају, наш свет покреће у нама уобичајене интенције, одговор је немогућ, јер наш недостатак не дозвољава да му се придружимо, објекти које свет представља, којима се може руковати, стављају на испит руку које више нема. И тада се, како каже Мерло-Понти, у целивности нашег тела појављује простор који *није наш*, питање без одговора – зона ћутања. „Болесник, дакле, зна за свој губитак тачно у мери у којој га игнорише, а игнорише га тачно у мери у којој га зна. Овај парадокс је парадокс сваког бића у свету: крећући се према свету, ломим своје перцептивне и практичне интенције у објекте који ми се коначно појављују као себи претходни и спољашњи, а који ипак постоје за мене само уколико у мени изазивају мисли и хтења.” (Merlo-Ponti 1976: 97)

Дакле, наше тело бива обухваћено не само у једном личном искуству већ и под видом општости. Потребно је разумети чињеницу да тело може, у исто време, живети личну историју и једну каузалност у трећем лицу. Ова плима безличног чини да схватимо наш положај отеловљеног бића које нема увек *своје разлоге* да буде то што јесте, већ се често ослања на један свет готово неличне егзистенције, који је ту, разумљив сам по себи, и коме поверавамо себе пре било каквог разлога, „један свет уопште којем треба најпре припадати како бисмо се могли затворити у посебну средину љубави или амбиције” (Merlo-Ponti 1976: 99). Ово поље анонимности помаже нам да схватимо времениту структуру бића–у–свету које своју двосмисленост дугује двосмислености тела – пулсација времена јесте оно преко чега тражимо и налазимо средиште наше егзистенције, али, такође, време је оно што нам не дозвољава да било које средиште за нас постане апсолутно. У том контексту фантомска рука није никакво подсећање, успомена, већ непосредна присутност, без икаквог знака прошлости, стара садашњост која одбија да постане прошлост. Егзистенцијална ангажованост коју не желимо напустити, али коју више не можемо реализовати, разбија објективни свет тражаћи једно симболичко задовољење. Феномен фантомског уда појављује се као начин на који телесна егзистенција чува практично поље које је било њено пре губитка. У перспективи *бића–у–свешћу* надражаји који допиру до изгубљеног дела руке чине да он остаје у кружењу егзистенције, грчевито чувајући своје место које ће једног дана испунити празнина и сећање. Феномен фантомског уда показује једну необичност

која потпуно дискредитује и психолошка и физиолошка објашњења. Чињеница је да са физиолошког становишта није могуће осећати тамо где нема физиолошког супстрата, а управо то је случај са фантомским удом, као што је са психолошког становишта несхватљиво, како може да нестане једна психичка обмана као што се дешава када се пресеку нервна влакна која воде ка измаштаном, непостојећем делу руке. Психичко и органско се не супротстављају више као једно *за себе* и једно *по себи*, већ као два модалитета *бића-у-свету*, као пулсације две анонимности у срцу егзистенције. Органско тако постаје само једна скица егзистенције, већ остварена синтеза, „примордијална навика, која условљава све друге и преко које се оне разумеју” (Merlo-Ponti 1976: 107).

Ако човек није у симбиотском јединству са својом средином, ако има свест о свету као заједничкој потки свих средина, онда је нужно да, као предуслов свега тога, између њега и његовог деловања постоји дистанца, која ће га ослободити његове средине и омогућити му да је *види*. Отеловљеност је управо нужан израз ове дистанце. На тај начин, сама могућност да *физиолошко* и *психичко* буду повезани, пронађена је у њиховој реинтегрисаности у *егзистенцији* у којој нема несхватљивих сусрета две каузалности, већ су обоје усмерени према једном интенционалном средишту које називамо *свећ*. Конкретан човек није резултат додира једног *процеса по себи* и једне *cogitatio*, једног објекта и једног субјекта, већ је он „кретање егзистенције” (Merlo-Ponti 1976: 97) која наизменично пулсира у својим телесним испољавањима и у својим личним актима.

Појам *телесна схема*, који Мерло-Понти користи, није само начин да се означи искуство тела већ и да се нагласи да је то искуство *мога тела* у свету. Оно се профилише у пресеку хоризоната спољашњег и телесног простора. Свака анализа телесног простора која га своди на ликове и тачке у основи је беспредметна, јер ликови и тачке добијају смисао само испред хоризонта када се једно *овде* конституише као средиште мога простора. „И, коначно, уместо да је моје тело за мене само фрагмент простора, за мене не би било простора кад не бих имао тело.” (Merlo-Ponti 1976: 119) Тело је извор намере и стремљења са чијим динамизмом је поклопљено и ношено, чиме омогућава појављивање једног света. Оно омогућава достизање света у самом његовом присуству не претварајући га у представу да би га поседовали као објекат. Тело је, напротив, једно *предобјективно видјење* (Merlo-Ponti 1976: 94) света које у свету развија општу структуру, обресе *смисла*, пре неголи јасно раздвојене *res*, оно у њему достиже присутност, пре неголи суштину. Мерло-Понти дефинише тело као „моћ једног одређеног дела света” (Merlo-Ponti 1976: 123), „возило *бића-у-свету*” (Merlo-Ponti 1976: 97), јер, имати тело за једно живо биће значи спојити се и ангажовати се са одређеном средином и пројектима. Између покрета као процеса у трећем лицу и мисли као представе покрета морамо дозволити једну *моторичку интенционалност* без које се покрет не може ни замислити. Покретљивост је заправо оригинална интенционалност која утемељује свест, не као једно *мислим*

да, већ као једно *ја могу* (Merlo-Ponti 1976: 160). Тело је, како то Мерло-Понти (1976: 167) каже, оно које *хвата* и које *схватља* покрет).

Изворност и несводивост искуства о *најору* којим покрећемо властито тело је несумњива – покретљивост је динамички израз *смисла* који свет има за тело. Пример музичара показује да покрет, чак ни у форми навике, не лежи у мишљењу или у објективном телу, него у телу као посреднику једног света, телу које је, пре свега, изражајни однос. Музичар се наставља у оргуље као што се наставља у кућу, док се „између музичке бити комада, како је она означена у партитури, и музике која стварно одјекује око оргуља успоставља тако директан однос да су тело оргуља и инструмент само место пролаза овог односа” (Merlo-Ponti 1976: 170). Међутим, наше тело није тек израз међу изразима, простор међу просторима, оно је порекло свих осталих тела и сам покрет изражавања. Оно чини да значења почињу постојати као ствари, пред нашим очима, у нашем додиру. Проучавање покретљивости донело је, по Мерло-Понтију (1976: 171–172), нови смисао речи *смисао*. Искуство властитог тела даје увид у искрсавање смисла који није смисао универзалне конституишуће свести – властито тело јесте ово значењско језгро које је извориште сваког смисла и у коме се налази живо чвориште есенције и егзистенције.

Уколико јесам тело и кроз њега делујем у свету, за мене простор и време нису скуп јукстапонираних тачака и тренутака чију синтезу обавља свест. Тачније је рећи да нисам у простору и времену, да не мислим простор и време, ја их као тело *настањујем* и у потпуности обухватам. Ширина овог обухватања јесте простор моје *егзистенције*, која се преко двоструко отворених хоризоната времена и простора увек показује као *шек* започета или *још* недовршена синтеза. Студије покретљивости омогућавају да се схвати могућност синтезе, испреплетаности, јединства иманенције и трансценденције. Оне стављају у евиденцију свест која је заиста једно *ја могу*, у смислу да је биће *cogita* сама покретљивост која одређује свест као екстазу, властито излагање ка свету, дакле, суштинско отеловљење у коме је покрет *ка* свету исти покрет којим се свет отвара свести. Ова дијалектика, неприступачна каузалном мишљењу, схватљива је само за мисао „која свој предмет узима у стању рађања, онакав какав се појављује ономе ко га живи, с атмосфером смисла којом је тада обавијен, и која тражи да склизне у ову атмосферу да би поново пронашла, иза чињеница и распршених симптома, потпуно биће субјекта ако је реч о нормалном човеку, а темељни поремећај ако је реч о болеснику” (Merlo-Ponti 1976: 140). То је она дијалектика облика и садржаја која је схватљива само у средини коју чини моја *егзистенција* као – „непрестано преузимање чињенице и случаја умом који не постоји пре преузимања и без њега” (Merlo-Ponti 1976: 148).

Искуство бива истинско искуство само ако се одржава у овом кретању мишљења, а мишљење постаје егзистенцијално само ако преузима на себе своју ситуацију. Оно што прожима и повезује сва наша искуства јесте кретање *егзистенције*, које их не ставља под доминацију

једног *мислим*, већ их усмерава ка интерсензорном јединству једног или више *светшова*. Свест, по Мерло-Понтију, не поседује моћ, она сама *јест* ова моћ, ово упућивање свести ка интенционалном објекту. Она може бити *нешто*, само у овој референци *ка нечему*, ако је чисти акт значења. Ово неподериво ткање интенција чини само биће свести, јер „ако престане да се дефинише актом значења, она пада у стање ствари, будући да је ствар управо оно што се не спознаје, што мирује у апсолутном незнању себе и света, и које према томе није истинско 'себе', то јест, једно 'за себе', и има тек просторно временску индивидуацију, егзистенцију по себи” (Merlo-Ponti 1976: 141). Дијалог субјекта и објекта јесте ово субјектово преузимање дифузног смислу у објекту и објектово преузимање субјектових интенција, изградња око субјекта света који му говори о њему самом, стварање *еџзистенцијалног контекста* (Merlo-Ponti 1976: 155) и *смисла* који није нигде постојао као претходна одлука, жеља или унапред дата идеја.

Колико су истраживања телесне просторности важна за Мерло-Понтија види се и по томе што тако добијени резултати, по његовом мишљењу, могу бити уопштени – истина о телу истина је о свим перципираним стварима. Перцепција простора и перцепција ствари, просторност ствари и њено биће, темеље се на истој основи. Картезијанска традиција перцепцију објекта разјашњава перцепцијом простора, док се у Хусерловој, по Мерло-Понтијевом мишљењу, још увек интелектуалистичкој перспективи, чулни садржаји, хилетичке датости, у перцепцији обухватају као манифестације истог интелигибилног језгра. Међутим, ако дефинишемо свест као отеловљену, онда тело никада не може бити ствар – уколико је оно пројекат света, немогуће је изоловати тренутак чисте пасивности, јер је и најелементарнија чулност *бременишта смислом*. Пошто можемо говорити само о искуству инкарниране свести, објект заувек остаје обавијен непрозирношћу чулног садржаја, никада не достижући дефинитивна и недвосмислена значења.

Никада се не појављујући у форми транспарентног мисаоног јединства, наше искуство увек остаје искуство о једном свету. Зато што је *возило бића-у-свету* тело може захваљујући моторичкој интенционалности да посредује, или још тачније, да буде сам овај покрет којим се субјект баца у свет. Тако схваћено тело јесте истински субјект перцепције, док се на телесном искуству темељи истовремено искрсавање чулног садржаја и смисла.

Све анализе *Феноменологије перцепције* инсистирају на чињеници да тело није у простору већ да *припада* простору, да бити тело значи бити везан за одређени свет у коме је просторност тела, распростирање самог бића тела, фундаментални начин на који се оно појављује и остварује као тело. Оно је пресек сваке осећајности – визуелне датости појављују се кроз свој тактилни смисао, тактилне датости откривају се кроз визуелни смисао, сваки покрет добија значење на позадини која као ехо враћа његов и најтиши звук. Зато Мерло-Понти (1976: 177) може да пореди тело

са уметничким делом: „Роман, песма, слика, музички комад јесу индивидууми, то јест бића у којима се не може разликовати израз од изражења, чији је смисао приступачан само директним контактом и која исијавају своје значење не напуштајући своје временско и просторно место. У том смислу, наше тело је упоредиво са делом уметности. Оно је чвориште живих значења, а не закон извесног броја конваријантних термина.” Као што улога писца није да излаже идеје или анализира карактере, већ да прикаже један међуљудски догађај, на начин да би свака измена редоследа приповедања или перспективе нарушила његов *романескни смисао*, тако је наше тело, с оне стране супстанцијалних дуализама, начин да кроз сваки поглед и покрет који направи, лични стил гледања, кретње, гестове, отелотвори *егзистенцијални смисао*.

Када Мерло-Понти каже да *ја јесам моје тело*, тиме се заправо тврди да је биће субјективности биће тела, али не као објекат већ као покрет отеловљења који их обоје ствара, као трансценденција ка једном свету, без које ни само *ја* не би постојало уколико је свест *о нечему*. Одатле следи да отеловљено *ја* никада не може претендовати на потпуну транспарентност и обухватање себе сама; уколико је *биће-у-свету* покрет зарањања у један свет, свест никада не може у потпуности поседовати саму себе. Она је ово стално измицање које се разрешава једино у свету. Као отеловљена свест, њено присуство у себи је одсуство од себе. Препознати отеловљеност као само биће свести значи увидети да *ја* никада не престаје да буде *неко*, да су и најличнији чинови изведени и наслоњени на широку позорницу анонимности, да сваки гест задржава нешто од *оштријег присутанка свешта* у којем се *јавља*.

Литература

- Barbara 1998: R. Barbaras, *Le Tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: J. Vrin.
- Correspondance avec Elisabeth (1643-1649)* 2010: *Correspondance avec Elisabeth (1643-1649)*, Paris: Philosophie.
- Dekart 1824-1826: R. Descartes, *Oeuvres* 5 (Dioptrique – Météores – Géométrie – Explication Des Mécaniques Et Engins – Musique), Paris.
- Dekart 1647: R. Descartes, *Les méditationes metaphysiques*, Paris.
- Merlo-Ponti 1947: M. Merleau-Ponty, Le Primate de la perception et ses conséquences philosophiques, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 41.
- Merlo-Ponti 1961: M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Geneve: Nagel.
- Merlo-Ponti 1964a: M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris: NRF, Gallimard.
- Merlo-Ponti 1964b: M. Merleau-Ponty, *L'Visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.
- Merlo-Ponti 1976: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Merlo-Ponti 1984: M. Merlo-Ponti, *Struktura ponašanja*, Beograd: Nolit.

Milomir D. Erić

BODY AND EXISTENCE IN M. MERLEAU-PONTY'S *PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION*

Summary

In this paper, the author analyses the phenomenological descriptions of the body and existence which Merleau-Ponty expounds in his *Phenomenology of Perception*. The initial philosophical assumption for these descriptions is Merleau-Ponty's stance on the essential difference between the phenomenological and the scientific approach to the human body as well as man's attitude towards the world in which he is living. Arising from this distinction is a different way of man's self-realization and self-understanding, that is, his existence, which is the focal point of the final part of this paper.

Keywords: M. Merleau-Ponty, body, existence, phenomenology, Descartes, space

Примљен: 3. април 2023. године

Прихваћен: 14. децембар 2023. године