

MAJA SOLAR
Novi Sad

VREME I SINTEZA TELESNOSTI

Apstrakt: Situiraajući pojam vremena u prednaučno iskustvo percepcije Merlo-Ponti propituje izvorno doživljavanje vremena. Fenomenološko istraživanje raskriva horizont neposrednog sveta telesnog iskustva koje ne poznaje objektivno, egzaktno vreme. U vezi sa tim, ponovno se promišlja i pojam sinteze, ali sinteze telesnosti kao sinteze prelaženja, pri čemu se drugačije problematizuje i sama deljivost vremena. Na tragu Huserlovog postignuća opisa vremenske svesti, konkretizovane putem konstitutivne geneze, Merlo-Ponti nastavlja stanovište privilegije momenta sadašnjosti, kao i jedinstva vremena. Polazeći od pojma sadašnjosti i samoprisutnosti, kao i od indirektno perceptivnog tehnološkog iskustva, izvesna tenzija u fenomenologiji vremena postavlja nova pitanja

Ključne reči: vreme, subjektivnost, sinteza, percepcija, telesnost, sadašnjost.

FENOMENOLOGIJA VREMENA

Hronos koji sve što porodi samorazara, bivanje što samo sebe aficira, izviranje i uviranje bez iskona, trajanje što od sebe pravi grudvu snega, ulovljenost i opkoljenost čudima trenutaka... Iskušavanje vremena zavodi provalom filozofskih govora, ali govora koji sami sebe nabiru u nelagodnost i nemir. Ne samo što, pitajući se o vremenu, možemo zajedno s Avgustinom znati i ne-znati reći neizrecivo, već mi govoreći o vremenu vremenujemo samo mesto govora. Ali kakvo je to mesto? Situiraanjem vremena u reljefe propitivanja onoga Gde, Kako, Kome, kojim smislom, uvek iznova nas zavodi nemogućnost programatske artikulacije, gde pitanja ostaju nerešiva. Vreme govora, vreme mišljenja, vreme kao *ousia*, vreme kao *gramme*, vreme kao istinska forma duha, cirkularno vreme, objektivno vreme, kosmološko vreme, psihološko vreme, matematičko vreme, perceptivno vreme, biološko i metaboličko vreme, istorijsko vreme, satno i kalendarsko vreme, tehnološko vreme, sinhronijsko i dijahronijsko vreme, vreme Drugog i Stranog, vreme sećanja i zaborava... *vremena za stotinu kolebanja, i za stotinu maštanja i preispitivanja*¹... Da li je reč o izukrštanim i međusobno nereducibilnim vremenima ili o jednom i jedinstvenom vremenu u svim njegovim pojavljivanjima? Tragom bezzavičajnosti vremena, smeštanjem ove fenomenalne datosti u atopijske i heterotopijske prostore mišljenja, iznova hrlimo ka ponavljanju mišljenja. Čini nam se da

1 Stih je citiran iz pesme *Ljubavna pesma J. Alfreda Prufroka*, pesnika T. S. Eliot-a

je ovakva odluka daleko od donkihотовske avanture, već se radi o nužnosti ponavljanja propitivanja mobilnog polja koje smo mi sami, neprekidno ga aktuelizujući. Misao ona matrica fenomenologije vremena, onako kako je mišljena u Merlo-Pontija, stavlja nas u horizonte uvek novih pitanja. Utoliko, odlukom da pokušamo da položimo račun o fenomenologiji koja strukturira pojam temporalnosti ostajemo u interogativnom miljeu, bez donošenja konačnih sudova i definitivnih odgovora. Stavljanjem provizornih ograda odabirom samo jednog dela polja fenomenoloških koncepcija vremena, iznova dotičemo probleme koji uvek ostaju otvoreni. Ovakva provizornost, pokazaće se, nije i proizvoljnost.

Evociranjem fenomenološkog poimanja vremena staje se na veoma kompleksno filozofsko tlo u svim njegovim varijacijama. Mnogo pre prevrata njutnovske paradigme neprekidnog apsolutnog vremena, filozofsko dovodenje u pitanje koncepcije 'objektivnog vremena' ističe da je vreme u neposrednom odnosu prema ljudskom vremenskom doživljaju, te je, dakle, i 'subjektivno'. U najširem smislu reči, svaka fenomenološka koncepcija vremena implicirala bi svest o shvatanju vremena kao konstituensa svesti. Utoliko propitivanje fenomenologije vremena ne implicira samo recepciju onoga što se misli pod fenomenologijom kao filozofskom orijentacijom. Odrednica fenomenološkog pokreta trasira gustim tkivom različitih koncepcija, jer fenomenologija nije zatvoreno i homogeno polje. Kao *par excellence* filozofija konačnosti, fenomenologija je svojevrsna manira ili stil, kako to misli Merlo-Ponti, imajući u vidu njezinu praktičku relevanciju. Ona ne može biti celoviti filozofski sistem ili škola, «ona je odavna krenula na put, njezini učenici opet je nalaze posvuda, svakako u Hegela i u Kierkegarda, ali i u Marxa, u Nietzschea, u Freuda».² Prema naputku ovog poslehuserlovskog fenomenološkog mislioca «do fenomenologije se može doći jedino fenomenološkom metodom»³, ukoliko otvaramo glasovite fenomenološke teme kako su se one spontano začele u životu. Iskustvo fenomenalnog se ne pojavljuje u suprotnosti spram ontološkog ili spram noumenalnog (kako je to mišljeno kod Kanta). Fenomenalno kao iskustvo pojavnog i ontološko kao iskustvo bitka nisu distingvirani, jer se bitku daje smisao shodno tome kako nam se pokazuje. Fenomenološko načelo povratka 'k samim stvarima' upravo iskazuje ovu nerazdruživost fenomenologije i ontologije. Na tragu Hajdegera, fenomen kao pokazujuće-se-samo-po-sebi, iziskuje «to što se pokazuje, onakvo kao što se pokazuje sâmo od sebe, dati da se vidi sâmo od sebe. To je formalni smisao istraživanja koje sebi daje ime fenomenologija».⁴ Tako je fenomenologija istraživanje onoga *Kako* nekog filozofskog predmeta, pokušaj opisa fenomena u varijabilnim poljima. Iako se fenomen oblikuje vlastitom genezom, nama se pojavljuje *nešto kao nešto*, u određenom smislu, strukturi, obliku i granicama. Događaj iskustva je proces u kojem se oblikuje smisao, a ne puko empirističko skupljanje u banke podataka i popunjavanje duše kao blanko papira. Iskušavanje nije proizvođenje, već proživljavanje, puštanje stvari da se pokazuje sama od sebe. Opisujući određene iskustvene mogućnosti koje se javljaju *tako, a ne drugačije*, ali i one koje se javljaju *u procesu postajanja*, deskrip-

2 Merlo-Ponti, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1990. g., str. 6.

3 Ibid, str. 6.

4 Hajdeger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988. g., str. 38.

cija fenomenalnosti bitka mora biti sposobna za dalja misaona oblikovanja. Puštajući stvar da bude kako je pre refleksije i analize, svest pristupa fenomenima i izlaže *Kako* joj se pokazuju.

Svako stanovište relativnosti pojma vremena, ukoliko je direkto vezano uz pojam svesti, može da figurira kao fenomenologija vremena. Uzimajući u obzir različite prefiguracije pojma svesti i spoznajnih moći, možemo poći od Aristotela, koji na nekim mestima govori kao fenomenolog vremena. Budući da je vreme kretanje naspram onoga pre i onoga posle, vremena nema bez onoga ko broji. «Ako pak ništa drugo po naravi ne može brojiti osim duše – ili um u duši – onda je nemoguće da biva vrijeme ukoliko ne bude duše, osim onoga što je već jednom vrijeme, na primjer, ako može biti kretanja bez duše; ‘prije i poslije’ jesu u kretanju; a tē su stvari vrijeme kao one koje su brojive.»⁵ Shodno antičkom poimanju bitka i znanja bitka, vreme nije ono subjektivno. Broj kao dvostrukost, kao ono brojivo i kao ono čime brojimo, ukazuje na to da je vreme ipak ono ‘objektivno’ (brojivo), a ne ‘subjektivno’ (ono čime brojimo). Vremena, dakle, nema bez onog ko broji, ali vreme nije sâm onaj koji broji. S Avgustinom je *predstava* vremena, shodno tome kako ga *doživljavamo* u duši, eksplicitno povezana sa koncepcijom svesti. Subjektivne predstave vremena raskrivaju prerogativ sadašnjosti, pa je sadašnjost u prošlosti pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti gledanje i sadašnjost u budućnosti očekivanje. Ovakva polaznica bila bi od strane savremenih fenomenologa karakterizirana kao psihološka, jer radi se o činjenicama svesti onako kako su date (hrišćanskom milošću kreatora). Tragom pred-stavljanja vremena, Kant odbacuje psihologizam duše, elaborirajući spoznajne moći apriornim diskursom. Tako je vreme čulna forma opažaja a priori, u bliskom jedinstvu sa pojmom, ali ne i sam pojam. Nakon Njutnovog fundiranja apsolutnog i beskonačnog vremena, Kant rekapitulira njegov subjektivni karakter. Iako je neodvojivo od subjekta, vreme ipak nije sama subjektivnost, već se tiče diferencirane spoznajne moći. Huserl je i Kantu pripisao psihologizam duševnih sposobnosti, jer kategorijalni aparat spoznajnih moći propituje se pre sveta, kao da se od njega može apstrahovati. Saznanje putem transcendentnog opažaja vremena prestaje da važi za Hegela, ali ne i fenomenologija vremena. Hegelova koncepcija vremena multiplicira se različitim nivoima. U filozofiji prirode, dijalektikom vremena i prostora, vreme se nadaje kao *bivanje*. Vreme je istinita forma duha, u vremenu se duh sam sebi prikazuje kao spoljašnji. Vremenitost je proces prikazivanja i samosaznavanja duha, kao put *fenomenologije* duha. Opšti duh nekog vremena je samo momenat duha, a filozofija je jedini mogući oblik u kome duh izlaže potpuno znanje o sebi. Fenomenologija duha pokazuje nužno stupnjevanje svesti u vremenu, ali i uzdizanje do kretanja čistog pojma (logike), koji je onda prevladavanje vremena. Sa Huserlom i demobilizacijom spoznajnih moći, vreme se ne pred-stavlja, već poima i konstituira svešću uvek usmerenom na vlastite sadržaje. Pokušaj opisa vremenske svesti, vremena kako se daje u modusima prelaženja, konkretizira se putem konstitutivne geneze. Negiranje ideala objektivnog vremena vrhuni sa obratom paradigme klasične fizike u Ajnštajnovoj i u kvantnoj fizici, gde se vreme ne može opisati bez tačke gledišta posmatrača. Borovom metaforom je očito da smo u drami našeg postojanja istovremeno glumci i gledaoci, a Hajzenber-

5 Aristotel, *Fizika*, Globus i Sveučilišna Naklada Liber, Zagreb, 1987. g., str. 124-125.

govim principom neodređenosti, nemoguće je opisivati pojavu zanemarivanjem našeg posmatranja i samim time učestvovanja u modifikabilnosti pojave.

Pregled težišnih tačaka filozofskog razumevanja vremena pokazuje duboku misaonu napetost problematizovanja odnosa *vreme - subjektivnost*. U mreži filozofija što poimaju vreme u vezi sa subjektivnošću, izabrali smo da pretresemo *Kako* o vremenu govori Merlo-Ponti. Merlo-Pontijeva filozofija načina postojanja opisuje vreme koje konačno sopstvo živi. Analiza vremenske svesti, ali kao inkarnirane svesti, vrhuni u opisu stalnog rađanja vremena kao subjekta i njegovih perceptivnih sinteza. Vreme je u potpunosti subjekt, ono nije biće ili supstancija, već se vremenuje kao čista samorefleksija. Merlo-Ponti propituje pojmove sinteze kao raščlanjene i kompleksne, ali vreme se i pored svoje deljivosti pokazuje kao jedno i jedinstveno, polazeći od primata modusa sadašnjosti.

Dovodeći u pitanje poimanje vremena kao jednog kasnija generacija fenomenologa (Levinas i Valdenfels) otvara prostor za promišljanje vremena u pluralu. Mrežom svetova umesto jednog sveta i problematizovanjem svakog modela centriranja ukida se govor o celini i jednom. Samoukidajući govor o celini je paradoksalan, govor konačnosti o beskonačnom. «Neko posmatra i tretira nešto *sa stanovišta celine (sub specie totius)* i govori *u ime celine*. Budući da on nije celina i nema celinu, na osnovu čega polaže prava na nju?»⁶ Levinasovskim odrednicama vreme se u nesvodivoj dijahroniji ne reducira na jedno i imanentno, koje bi bilo moguće prisvojiti. Sve strategije prisvajanja ukidaju drugost kao takvu, vreme nije sinhrono i pokazuje se u situaciji licem-u-lice sa drugim. «Uslov vremena je u odnosu između ljudskih bića ili u istoriji»⁷, dakle, uvek u intersubjektivnoj relaciji, a ne puko subjektivnoj. I za Deridu vreme se razabire kao izmičuće, naknadno i kasno. Iako je prevlast *Sada* odbacila metaforu puntualnosti još sa Aristotelom, *Sada* kao *stigma*, i pokazala 'nečistotu' izvornosti, ova identičnost doživljaja koji je sebi prisutan u jednom istom trenutku u prautisku - ostaje temelj metafizike. Živa sadašnjost kao izvor čuva čistotu idealnosti, otvorenost ponavljanja istog u beskonačnost. Derida misli da ovakav privilegij *Sada* kao prisutnosti i opažanja kao akta kojim se prisutnost otkriva, samo nastavlja i «osigurava tradiciju koja grčku metafiziku prisutnosti prenosi u 'modernu' metafiziku prisutnosti kao samosvjesti, metafiziku ideje kao predstave (*vorstellung*).»⁸ Prisutnost kao biti-ispred predmeta koji je raspoloživ za ponavljanje, postojanost vremenske sadašnjosti, pojam je koji utemeljuje fenomenologiju kao metafiziku. I pored toga što je fenomenologija još sa Huserlom, kao filozofija prisutnosti *par excellence*, samu sebe uzdrmla deskripcijama kretanja vremenovanja i konstitucije intersubjektivnosti (uslovljavajući prezentaciju *re*-prezentacijom i *a*-prezentacijom), ipak ne dovodi u pitanje temelj prisutnosti. Temelj izrasta iz bestemeljnosti nesvodine praznine, a ovu čudovišnost i uzmicanje izvora, pokazao je još i Hajdeger. Za Deridu vreme nije apsolutna subjektivnost jer se ne može misliti polazeći od sadašnjosti i samoprisutnosti. Ako je sadašnjost koja niče iz ne-samoidentičnosti i retencionalnog repa uvek već trag, onda se kretanje vremenovanja nijednom fenomenološkom

6 Valdenfels, *Topografija stranog*, Stylos, Novi Sad, 2005. g., str. 191.

7 Levinas, *Vrijeme i drugo*, Oktoih, Podgorica, 1997. g., str. 61.

8 Derida, *Glas i fenomen*, Istraživačko izdavački centar SSOS, Beograd, 1989. g., str. 82.

redukcijom ne može opisati. Kako to Derida zaključuje «na izvestan način uvek je suviše kasno da se postavi pitanje vremena. Ono se već pojavilo.»⁹

SINTEZA: *SUB SPECIE CORPORALIS*

Kakvo je to vreme koje se nama pojavljuje u originarnom iskustvu? Kako je ono iskušavano u smislu egzistencije kao telesne? Možemo li ga misliti polazeći od perceptivne perspektive sa svim njezinim dvosmislenostima? Možemo li vreme pojmiti u egzaktном руhu, a da se ipak opiše doživljajnost 'izmičućeg' fenomena? Paradoksalni zadatak refleksije da pojmi nereflektirano, ali da ga očuva u prvobitnom (naivnom) smislu, pokazuje se kao osnovni zadatak fenomenologije percepcije. Filozofska svest uvek već govori o prirodnoj svesti, ali eksplicitni zadatak fenomenologije jeste obustaviti tvrdnje prirodnog stava, ne da bi ih posmatrala sa stanovišta akosmičkog subjekta, već da bi ponovo došla u bliskost naivnog dodira sa svetom. Ako svi fenomeni upućuju na iskustvo, bilo ono naivno, naučno, umetničko..., onda je osnovni zadatak filozofije ponovo pronaći i osvetliti izvorno iskustvo, kao tlo svakog drugog. Potrebno je vratiti se na zaboravljeno stanište gde svakodnevno živimo. Određena protivrečnost filozofije ogleda se u njezinom naporu da postane egzaktна, ali u isti mah da nikad ne napušta tlo onoga o čemu reflektuje, tlo doživljajnog. Budući da su telo, osetila, uobičajeno znanje, iskustvo sa svim genetičkim modifikacijama i smislovima već jedna vrsta implicitne ili sedimentirane nauke, mišljenju je zadato tematiziranje egzistencijalnosti, čuvajući blizinu njezine neposrednosti. Tako se fenomenologija pokazuje kao opoziv univerzuma znanosti. Svo znanje nauke polazi od iskušavanja sveta, od proživljenog iskustva čije je nauka puko objašnjenje ili određenje. «Znanstveni pogledi prema kojima sam ja trenutak svijeta uvijek su naivni i licemjerni, jer oni podrazumijevaju iako ga ne spominju, ovaj drugi pogled, onaj svijesti, u kojem se isprva jedan svijet raspoređuje oko mene i počinje opstojati za mene. Vratiti se samim stvarima znači vratiti se ovom svijetu prije spoznaje, o kojem spoznaja uvijek govori i s obzirom na koji je svako znanstveno određenje apstraktno, znakovno i zavisno, kao geografija s obzirom na krajolik gdje smo najprije naučili što je šuma, livada ili rijeka.»¹⁰ Napuštajući dogmatizam zdravog razuma ili nauke, fenomenologija se vraća na subjekt koji je ukotvljen u svet, razabire se refleksija koja zavisi od nereflektiranog života kao permanentne situacije. Tako se i vreme poima i reflektuje *fenomenološki egzaktно*, kao opis doživljajnog vremena.

Ostajući filozofija izvora fenomenologija percepcije iskon ne nalazi u apsolutnoj subjektivnosti, već se razlomljenost izvora ogleda i u profiliranju uloge telesnosti. Konstelacija telesnosti je za Merlo-Pontija iskonsko naseljavanje sveta, cogito kao situiran već jeste utelovljena egzistencija u svetu. Moje telo kao primordijalno iskustvo nije fizikalni objekt, masa sastavljena od delova. Ono nije intrinzična datost, spoljašnji proizvod prirode, zbir kauzalnih procesa, niti automat. Fizikalističke predrasude, zasnova-

9 Derida, *Ousia i gramme*, u Rani Hajdeger, *Recepcija i kritika Bivstva i vremena*, Kultura, Beograd, 1979: g., str. 190.

10 Merlo-Ponti, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1990. g., str. 7.

ne na kartezijanskoj striktnoj odvojenosti tela i ideje, Merlo-Ponti naziva realističkom ontologijom. Ona varira svojim empirističkim, kako i spiritualističkim koncepcijama. Pretpostavljanje tela kao mase *partes extra partes* ponavlja istu zabludu kao i pretpostavljanje tela kao implikata svesti. Telo nije *Körper* kao red realiteta podložan fizikalno-hemijskim agensima, ali ono nije niti osvetljenost apsolutnom svešću neukorenjenom u svetu. Telo je apsolutni izvor, njegova egzistencija ne dolazi iz antecedensa, iz fizikalne i društvene okoline, već ide prema njima i podržava ih, telo čini da budu za njega. Telo je uvek moje telo kao živo telo (Leib), pojavljivanje bitka tela u izvornom iskustvu, sa vlastitom prostornošću i vremenošću. Ukazujući na otvorenost iskustva, telo ne može biti prvobitni fiksni izvor, već je egzistencija neprekidno otelovljavanje. Odnosi fizičkog sistema i sila koje deluju na njega, odnosi živog bića i njegove sredine, inter-telesni odnosi kao komuniciranje osetila, odnosi duhovnog bića (svesti), jesu dijalektički odnosi, a ne spoljašnje i slepe relacije jukstaponiranih realiteta. Preplitanjem neprekidnih odnošenja posledice svakog parcijalnog delovanja određene su njegovim značenjem za celinu. Telo nije u sebe zatvoren mehanizam na koji bi duša mogla spolja delovati, ono se definiše jedino svojim funkcionisanjem koje može pružiti sve stupnjeve integrisanosti. Telo nije čista stvar, ali takođe nije ni čista ideja, već nosilac dijalektike, pri čemu ni cogito ne postoji nezavisno od integralnog funkcionisanja. «Svijest je prije jedna mreža značenjskih intencija koje su za sebe same čas jasne, a čas se, suprotno tome, prije doživljavaju nego što se znaju.»¹¹ Prizor duha koji dolazi u svet, gradi strukturu ponašanja, koje su nesvodive na dijalektiku fizičkog stimulusa i mišićnog kontakta. *Hipotezom postojanosti*, gde svakom stimulusu korespondira jedan oset, ne pribire se iskustvo prirodne percepcije. Činjenica senzornog iskustva, kao preuzimanje jednog oblika egzistencije, pokazuje *različitost* i *jedinstvo* osetila koja uvek komuniciraju otvarajući se strukturi stvari. «Osjećajuće i osjetno nisu jedno naspram drugoga kao dva vanjska termina, a osjet nije neka invazija osjetnog u osjećajuće. Moj pogled je onaj koji podapinje boju, pokret moje ruke je onaj koji podapinje oblik objekta ili radije moj se pogled pari sa bojom, moja ruka s tvrdim ili mekim, i u ovoj izmjeni između subjekta osjeta i osjetnog ne može se reći da jedno djeluje a drugo trpi, da jedno daje smisao drugome.»¹² Subjekt oseta nije svest pukog registrovanja kvaliteta, nije samo aficirana ili modificirana marioneta, već je moć što se su-rađa sa sredinom i sa njom se sinhronizuje. Organizam uvek vrši izabiranje stimulusa koji su za njega značajni. Postoji dijalektika između forme stimulusa i doprinos organizma konstituisanju te forme. Postoji telo kao masa hemijskih elemenata u međusobnom odnosu, telo kao dijalektika živog bića i njegove biološke sredine, telo kao dijalektika društvenog subjekta i njegove grupe. U ovoj dijalektičkoj konfiguraciji, duša i telo su nesupstancijalistički definirani. Telo jeste dijalektičko tlo na kojem se odigrava jedno više uobličjenje, a duša je smisao koji se pri tome uspostavlja.

I Huserl promišlja transcendentalnu konstituciju tela i duše. Transcendentalnom genezom objektivnost tela ima primordijalnu ulogu za konstituciju duševne realnosti. Razabire se originarno iskustvo telesnosti koje nije puka fizička telesnost, već upućuje i

11 Merlo-Ponti, *Struktura ponašanja*, Nolit, Beograd, 1984. g., str. 282.

12 Merlo-Ponti, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1990. g., str.253, 254.

na jedinstvo kinesteza, kao i na opažajno i indirektno opažajno polje. Ipak, Huserlova interpretacija fenomena telesnosti moguća je i razumljiva samo u sklopu istraživanja transcendentalne subjektivnosti kao apsolutnog iskona i temelja svega mogućeg bića. Merlo-Ponty tematizuje ontologiju telesne egzistencije kao bitka u svetu. Život tela nije naknadna pridodatost, već preobražaj života svesti. Cogito iskušava telesni boravak, ne samo u smislu da ima telo, već *jeste* telo. Bitak u svetu jeste telesni bitak. Egzistencija se očituje kao telesna prisutnost i ona je u svojoj celokupnosti upravo duša. Istovetnost tela i duše, a ne tek njihovo 'jedinstvo', pokazuje da se ne radi o redukciji 'psihološkog' na 'biološko' ili epifenomenu svesti. Subjektivnost koja se u potpunosti poistovećuje sa telesnošću, može biti samo *subjektivnost percepcije*. Telesna egzistencija u svim svojim aspektima tvori jedinstvo egzistencije, tako se fenomenološkim raskrićem pokazuje u motorici, prostornosti, telesnoj sintezi, spolnosti, govoru, intersubjektivnosti, slobodi, vremenosti...

Napor *Fenomenologije percepcije* ogleda se u pokušaju produbljanja ishodišta perceptivnog kao zagonetnosti bivstvovanja telesnosti. Lucidno iskustvo apodiktičke evidencije uzmiče pred paradoksalnostima egzistencije. Fenomenologija je opoziv znanosti jednako kao i opoziv spoznajnih moći, stoga percepcija nije parcijalnost unutar raščlanjenog duševnog organona. Opažanje nije jedna od spoznajnih moći (kako je to mišljeno kod Kanta), jer bi onda ono impliciralo određeni antecedens. Bit susreta subjekta i sveta ne poima se svešću, već jedino egzistencijom. Tako je i opažanje u Merlo-Pontija forma egzistiranja, a kao primarna, opažajna struktura ne kulminira u eidetskom saznanju kao u Huserla. Percepcija je ono što osigurava fenomenalno jedinstvo egzistencije, pokušaj restituiranja izvornog susreta čoveka i sveta. Uvek ponovo rađajući iskustvo u njegovoj nedužnosti, transcendiranjem naučnog iskustva, percepcija se smešta na prečutno pretpostavljeno tlo. Percepcija nije nauka, već rekonstitucija sveta u svakom momentu. «Ona se, prije svega, ne nadaje kao događanje u svijetu na koje se može primijeniti, na primjer, kategorija uzročnosti, već kao jedna re-kreacija ili rekonstitucija svijeta u svakom času.»¹³ Fenomen je bitno vezan za percepciju kao izvorni tekst, a telo je jezgro ove neprestane dijalektičnosti. Telo što posreduje perceptivne objekte, kao fenomenalno telo, razlikuje se od objektivnog tela, tj. tela koje nastaje njegovim tematizovanjem. Percepcija pripada telesnosti u svetu i ne može se razumeti ni kao nešto unutrašnje, niti kao nešto spoljašnje (subjektivno ili objektivno), nego pre svega kao jedno u drugome. «Percepcija (opažaj) nije znanost sveta, to nije čak ni akt, neko hotimično zauzimanje stava, ona je osnova na kojoj se svi akti ocrtavaju i njihova je pretpostavka. Svet nije objekt čiji zakon konsituiranja posjedujem u sebi, on je prirodna sredina i polje svih mojih misli i svih mojih jasnih percepcija.»¹⁴ Tako percepcija nije spoznajna moć, psihički akt, već je percipiranje egzistiranje, a opis naivnog perceptivnog iskustva je pokušaj jednog produbljenog razumevanja telesnosti. Percepcija kao složena intencionalna konstelacija ja-drugi-svet, uvek je u nastajanju, ona je pojavljivanje bitka pred-refleksivne, pred-predikativne, pred-objektivne, ne-tetičke svesti. Neprestano upućujući na anonimno, objekt percepcije nije rasprostrt i ne misli se. Per-

13 Ibid, str. 246.

14 Ibid, str. 9.

cepcijom pripadamo objektu, preplitanjem tela i sveta uvek prebivamo u dvosmislenoj atmosferi. Pojam *dvosmislenosti* kao bedro što nosi fenomenološki povratak na perceptivne procesualnosti, zapravo je metafora višesmislenosti, beskonačnog ulančavanja i nikada ukonačivanja smislova. Svako percipiranje stvari je poziv da se percipira dalje, jer sama stvar nikada nije dostignuta, pred nama izložena i rasprostrta bez tajanstvenosti. Prisutnost i odsutnost su lice i naličje posebičnosti stvari. Derida primećuje kako nije naprosto reč o odsutnosti kao suprotnosti prisutnosti za svest apsolutne blizine samoidentičnosti, već je reč o razlici kao suplementu prisutnosti koja samoj sebi izvorno nedostaje. Vratiti se samim stvarima i onome kako nam se pokazuju znači uvek prebivati u miljeu ambigviteta. Tako svako senzorno iskustvo, kao i svaku svest, *čudi* ono što ne može savladati nikakva racionalnost.

Diskusioni tok fenomenološke analize vremenosti kod Merlo-Pontija, nastavlja i sibirer Huserlovu analizu vremenske svesti i Hajdegerovo poimanje vremena kao ek-staze u okviru egzistencijalne analitike tubitka. Poput svih isprepletenih fenomena egzistencije, kao što su prostornost, stvar, seksualnost, intersubjektivnost, govor, sloboda, tako se i vremenost pokazuje kao ne-izvanjski i ne-kontigentni atribut egzistencije. Fenomeni i problemi njihovog tematizovanja nisu hijerarhizovani. Ne radi se o stratifikacijskom toku, o uzdizanju filozofske svesti kroz stupnjeve gde bi sve protivrečnosti bile ukinute u petrificiranom sistemu. Fenomeni su isprepleteni, a problemi koncentrični. Iskustvo je uvek otvoreni totalitet čija sinteza ne može biti dovršena. Zadatak fenomenologije je večito početništvo, večiti napor da se napetosti dosegnu u vlastitom temelju i osvešćuju onoliko koliko to daje sama njihova tajanstvenost. Za razliku od intelektualističke refleksije, fenomenološka koncepcija refleksije uzima sebi u zadatak da položi račun o nereflektiranom zemljištu koje svaka refleksija (prećutno) pretpostavlja. «Zadaća korjenite refleksije, to jest one koja hoće da razumije samu sebe, sastoji se, na jedan paradoksalan način, u tome da se ponovno nađe nereflektirano iskustvo svijeta, kako bi se u njega vratio stav provjeravanja i refleksivne operacije, i kako bi se postiglo da se pojavi refleksija kao jedna od mogućnosti moga bitka.»¹⁵ Dakle, fenomenološko istraživanje ne odbacuje refleksiju u korist čisto perceptivnog naivnog iskustva, već zahteva jednu drugačiju, integralnu refleksiju, koja bi pokušala da aktualizuje naivno tlo na kojem počiva. Između intelekcije i senzornosti ne postoji hijatus, činjenica egzistiranja pokazuje kako su svi modusi isprepleteni i neodvojivi. Tako se i vremenost razmatra u vlastitoj dijalektici i konkretnoj strukturi, razabirući kako smo mi sami pojavljivanje vremena. Otuda je potrebna i izvesna prerada ideje subjekta.

Fenomenološkom restitucijom na originarno polje iskustva jasno je da se nama ne pojavljuje objektivno zbiljsko vreme, bilo ono tekuća supstancija ili zbiljski sled koji bi mogli registrovati. Tako je uvrežena metafora o vremenu koje protiče ili prolazi, za Merlo-Pontija, samo jedna konfuzija, jer vreme nije p(r)otok (fluidna supstancija), već ono uvek pretpostavlja pogled na vreme. Vreme se rađa iz našeg odnosa sa stvarima. Ali, uvođenje posmatrača nije doživljajna referenca koja vreme *predstavlja* u unutrašnjosti (Avgustin), niti kantovski posmatrač opremljen kategorijalnim aparatom na čelu sa praosnovnim jedinstvom apercepcije, kao ni konstituirajuća svest. Istina ne prebi-

15 Ibid, str. 284.

va u 'unutrašnjem čoveku', kako to misli Avgustin, odnosno, nema 'unutrašnjeg čoveka', jer čovek je uvek već u svetu. Svet je tu pre analiza i refleksija, utoliko se ne može izvesti iz sinteza koje bi naknadno povezivale osećaje i perspektivne vidove objekta. Merlo-Ponty se slaže sa Husserlovim prebacivanjem Kantu za 'psihologizam duševnih sposobnosti', jer kantovsko vraćanje subjektu kao uslovu mogućnosti i univerzalnoj sintezi bez koje ne bi bilo sveta ne pristaje uz originarno iskustvo. Svet nije oslonjen na sintetičku delatnost svesti, jer «svijet nije ono što ja mislim, već ono što živim, ja sam otvoren svijetu, nesumnjivo, s njime komuniciram, ali ga ne posjedujem, on je neiscrpljiv».¹⁶ Iako se smatra nastavljacem fenomenologije i ne odbacuje eksplicitno učiteljeve analize, Merlo-Ponty ipak polemizira sa transcendentnim idealizmom (kao i svakim idealizmom), ukoliko ovo stanovište implicira transcendentno pra-Ja kao aposlutni iskon.* Tako se promišljanje vremena ne razvija u okviru problematike konstitucije, već pomoću pojma sinteze, ali sinteze sasvim drugačije mišljene od Kantovog poimanja sinteze kao akta subjektivnog samodelanja. Vreme nije objekt našeg znanja, već dimenzija našeg života.

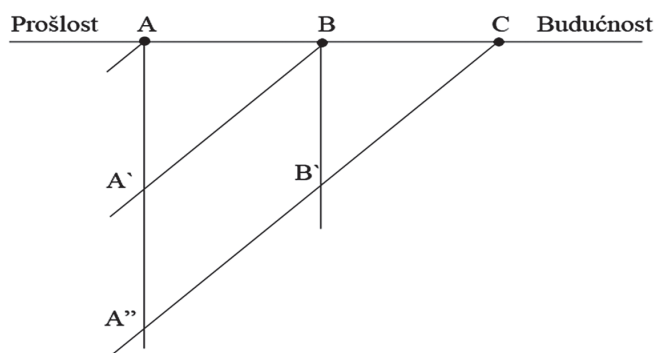
Pošto vreme nije i ne može biti tekuća supstancija, onda ne može biti reči ni o sledu prošlosti koja gura sadašnjost, a ova opet gura budućnost u bitak. Takve zablude definiranja vremena kao sukcesije *Sada* tretiraju sve momente vremena kao sadašnje, ali razaraju i poimanje sukcesije kao i samog *Sada*. Zablude ponavljaju i psihološke koncepcije kada nastoje svest o prošlosti objasniti sećanjima, a svest o budućnosti projekcijama ovih sećanja ispred subjekta. Iako je Bergson pobijao 'fiziološke teorije' cerebralnih tragova u memoriji, on ipak ne izmiče Merlo-Pontijevom prigovoru, jer je fiziološki trag samo zamenio psihološkim (u nesvesnom). Ali nijedan trag prošlosti, bio on fiziološko ili psihološko očuvanje, ne može učiniti razumljivom prošlost. Na tragu uzročnog objašnjenja, prisutnost prošlosti u nesvesnom i dalje ostaje obična prisutnost činjenice. Da bi bilo analogije između proteklih sadašnjosti i zbiljske sadašnjosti, ona mora biti moguća ne samo kao sadašnja, već i kao skorašnja prošlost, ali na njoj se mora osećati i pritisak budućnosti. Originarni tok vremena je *prelaženje* sadašnjosti u prošlost, kao i budućnosti u sadašnjost. Utoliko se prošlost i budućnost ne mogu apstrahovati od percepcija i sećanja, niti biti 'psihičke činjenice'. Vreme nije immanentan objekt svesti, 'datost svesti', jer bi to bilo nivelirano vreme. Ono nikada nije potpuno razvijeno, prošlost, sadašnjost i budućnost nisu u istom smislu. «Vremenu je bitno da se zbiva i da nije, da nije nikada potpuno konstituirano, niz mogućih odnosa prema prije i poslije, to nije samo vrijeme, to je njegova završna registracija, to je rezultat njegova *prolaženja* koje objektivna misao uvijek pretpostavlja, a ne uspijeva shvatiti. To je prostor, jer njegovi momenti koegzistiraju pred mišljenjem, to je sadašnjost, jer svijest je istodobna sa svim vremenima. To je sredina različna od mene i nepokretna gdje ništa ne prolazi i

¹⁶ Ibid, str. 15.

* «Merleau-Ponty će više puta naglašavati da testamentarna vrijednost Husserlovog nasljedstva nije *doslovno* sadržana u tekstu koji je iza sebe ostavio i koji uostalom još nije bio sav ni pročitao nego u njegovoj neiscrpnjivosti i poticajnoj latentnosti koja ga prati poput sjene i čini otvorenim za nadopisivanje.» Vlaisavljević, *Merleau-Pontyjeva semiotika percepcije, Fenomenološki put u dekonstrukciju*, Atelje za filozofiju, društvene znanosti i psihoanalizu, Sarajevo, 2003. g., str. 46.

ne događa se.»¹⁷ Iako je Bergson raskrinkao kinematografsko poimanje oprostora vremena kao neadekvatno, on ne razabire autentično vreme, već vreme gradi iz očuvane sadašnjosti kao akumuliranog sećanja u nesvesnom. Ali *sinteza vremena*, po Merlo-Pontiju, neprekidno i uvek iznova počinje, ona *nije dovršena*. Mnenje o tetičkoj svesti koja bi dominirala i obuhvatala vreme – razara sam fenomen vremena.

Ispitujući pojam vremena kao dimenziju našeg života upućeni smo na polje prisutnosti kao na originarno iskustvo, gde se vreme i njegove dimenzije pojavljuju bez umetnute distance i u poslednjoj evidenciji. Na ovom doživljajnom tlu vidimo kako prošlost, sadašnjost i budućnost nisu tri dimenzije date putem diskretnih razlučenih akata. Merlo-Ponty preuzima Huserlovu konstelaciju intencionalnosti sa protencijama i retencijama, pri čemu se ne polazi od apsolutnog Ja kao središta, «već na neki način od samog mog perceptivnog polja koje za sobom vuče svoj horizont retencija, a svojim protencijama zadire u budućnost».¹⁸ Ono što dolazi ili što će doći, još nije tu neposredno u polju opažanja, ali i jeste tu, kao što je i začelje kuće tu i vidimo ga, iako gledamo samo prednju stranu fasade, ili kao što je to podloga lika (kako je to utvrđeno još sa Gestalt psihologijom). Pre nego što vidimo i percipiramo ono vidljivo, naš svet se nastavlja isprepletenim intencionalnim linijama i ocrta barem stil onoga što će doći. Tako sadašnjost nije postavljena, ona nije linija sastavljena od niza *Sada* kao trenutaka. Svaki čas se sa onim dolazećim preinačuje, amplificirajući se u retenciju (skoriju prošlost) koju još 'imam u ruci', i opet preinačujući se nekim trećim nadolazećim trenom, dok se retencija pretvara u retenciju retencije; tako se vreme pokazuje kao mreža intencionalnosti. Neka je jedan trenutak označen sa A, drugi sa B, treći sa C... Prelazeći od A do B, pa do C... A se projicira ili profilira u A', a onda opet u A''... što su retencije od A.



Dijagram vremena je preuzet iz Merlo-Pontijeve *Fenomenologije percepcije*, str. 478. Iako je shema modifikovana skica iz Huserlovih analiza vremenske svesti, činilo nam se da je Merlo-Ponti dao najilustrativniji prikaz mreže intencionalnosti, s tim da bi ovde trebalo dodati i simetričku perspektivu protencija da bi shema bila potpuna.

¹⁷ Ibid, str.476.

¹⁸ Ibid, str. 477.

Postavlja se pitanje da li se upravo prošli trenutak A, u meri u kojoj se udaljuje, prepoznaje u *Abschatung* (retencije) A', A'', A'''... tako što ih jedna sinteza identifikacije a priori ujedinjuje? Sinteza o kojoj govori Merlo-Ponty nije sinteza u kantovskom smislu gde bi se radilo o nizu razlučenih, punktualnih *Sada*, koje bi onda povezivala i identifikovala sinteza aprehenzije, reprodukcije i apercepcije. O bilo kojem modusu sinteze da se radi kod Kanta, uvek je na delu sintetičko povezivanje već distingviranih *Sada* gde se, konačno, svi sintetički momenti utapaju u hegemoniji razumske sinteze. Ako je u prvom izdanju *Kritike čistog uma* Kant pridavao veći značaj sintetičkoj funkciji opažanja, u sintezi uobrazilje, onda je takav prerogativ u potpunosti izbledeo u drugom izdanju, gde se funkcija aprehenzije svodi na «ređanje jednog pored drugog u raznovrsnosti empiričke datosti, ali u njoj se ne nalazi nikakva predstava nužnosti egzistencije pojava kao vezanih, a koje ona ređa u prostoru i vremenu»¹⁹, a funkcija figurativne sinteze uobrazilje je određena intelektualnom sintezom. Dakle, da bi se neko prošlo *Sada*, pa i kao *upravo* prošlo *Sada*, povezalo ili poistovetilo sa sadašnjim *Sada*, po Kantu, potrebna je sintetička moć razuma koja ujedinjuje ove razlučene predstave.

Kod *sinteze prelaženja*, o kojoj govori Merlo-Ponty, ne radi se o strogo omeđenim *Sada* ili bilo kojim časovima mreže intencionalnosti koji bi mogli naknadno da se povežu. Kada se govori o retenciji, misli se na *Sada* kao A koje je upravo prošlo, ali još traje sve više bledeći i udaljavajući se. Retenirati znači zadržavati, držati, ali na odstojanju. Dakle, ovde se uopšte ne radi o nizu *Sada* pred (*predstavljenim*) i ispred *Cogito-a*, koji bi sastavljanjem činio sukcesivnu liniju. Sinteza prelaženja pokazuje kako u svakom momentu koji dolazi, prethodni momenat trpi modifikaciju, on je još tu, držimo ga u ruci, ali sve više bleđi, on je prisutnost prošle činjenice u meri u kojoj sve više bleđi. Nije moguća tetička svest o vremenu, subjekt percepcije se «ne može smestiti izvan ovoga rasprostiranja i konstituisanja da bi ih učinio temom vlastite meditacije»²⁰, vremena nema pre delova vremena. Sadašnjost je rastegljiva shodno vlastitim horizontima protencija i retencija, i utapanjima u prošlost i budućnost. Da bi se mogla shvatiti analogija između proteklih sadašnjosti i zbiljske sadašnjosti «treba da se ova ne nadaje samo kao sadašnja, da se ona već najavljuje kao skorašnja prošlost, da na njoj osjećamo pritisak budućnosti u sadašnjost».²¹ Shodno ovome, govor o realnom vremenu je nemoguć, jer 'niz *Sada*' se ne pokazuje ako niko nije angažovan u njima. Svaki 'deo' vremena se diferencira prelaženjima i presezanjima jednih momenata u druge. Ne razabiru se realno odvojeni momenti koji bi se jukstaponirali u liku sukcesije ili uzrokovali jedno drugo. Ono što stvarno postoji nisu diskretni trenuci A, B, C (kao prošlost, sadašnjost i budućnost), kao ni striktno razlučeno mnoštvo protencija i retencija. Dijagram prikazuje samo trenutni presek vremena. Ali izbijanje jednog trenutka ne izaziva i ne uzrokuje trenutak koji prolazi i onaj koji dolazi, već svaki novi sadašnji trenutak jeste prelaženje budućnosti u sadašnjost i bivše sadašnjosti u prošlost. «'Trenuci' A, B, C ne *opstoje* sukcesivno, oni se *diferenciraju* jedan iz drugoga, pa uzajamno A prelazi u A' i odatle

19 Kant, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970. g., str. 180.

20 Boro Gojković, *Dvosmisleni Maurice Merleau-Ponty (ogled o prerefleksivnom iskustvu)*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979. g., str. 76.

21 Merlo-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1990. g., str. 475.

u A'».»²² Ne radi se o mnoštvu fenomena, već o jednom fenomenu proticanja, o vremenu kao jedinstvenom kretanju koje se podudara sa samim sobom u svim svojim delovima. Svaki 'trenutak' vremena sam sebe transcendirira prema drugom (kao prošlom i kao budućem). Utoliko je upravo prošli 'trenutak', sa svakim nadošlim rasprsnut, dezintegriran. Dezintegracija nije iščezavanje i ukidanje, već *sazrevanje*. Dijalektičnost modusa vremenovanja od Hegelovog pojma *Aufhebung* ovde preuzima momente uzdizanja i očuvanja, ali ne i ukidanja. Jedan budući momenat događa se na kraju duge koncentracije koja ga je dovela do zrelosti. Što se više priprema i približava, ističući sve manji broj retencija i dolazeći do sadašnjosti, on unosi celokupnu genezu. Vreme kao ek-staza je beg izvan sebe, a trenuci nisu diferencirani za svest i povezani sintezom identifikacije, nego sintezom prelaženja. Vreme kao nepodeljeno diferencira vlastite moduse ukoliko oni proizilaze jedan iz drugog, pri čemu je svaka od tih projekcija samo jedan aspekt rasprsnuća ili totalnog otvaranja. Utoliko, kontinuitet kao bitan konstituens vremena (što je naročito istaknuto sa Bergsonom) nije celo vreme, već se moraju razlikovati i vremenske ekstaze.

Nastavljajući Huserlov pojam *pasivne sinteze*, Merlo-Ponti akcentuira značaj onoga biti-u-situaciji. Razlikujući aktivnu i pasivnu genezu, Huserl misli kako se «vremenitost sama izgrađuje u trajnoj pasivnoj i posve univerzalnoj genezi koja sve bitno novo subuhvaća».²³ Opisujući genetičko iskustvo smisla dolazi se do pre-predikativnog iskustva i rudimentarnog nivoa svesti sa početnim anticipacijama smisla. Merlo-Ponti sintezu pasivnosti konkretizuje, ali i modifikuje, sintezom prelaženja. Najniži stepen preddate pasivnosti nije pasivnost u smislu kauzalnog delovanja spoljašnjosti na nas. Paradoksalnost pasivne sinteze ogleda se u tome što pasivnost mnogostrukosti prima, a ne sastavlja. «Govoreći o pasivnoj sintezi, htjelo se reći da uviđamo mnogostrukost, iako, ipak nismo oni koji vršimo njezinu sintezu.»²⁴ Pasivnost je opkoljavanje, ono biti u situaciji pre koje subjektivnost ne egzistira i koje neprestano iznova započinje. Iskustvo sveta kao otvorenog totaliteta iziskuje sintezu koja nikada nije dovršena. Iskustvo svesti nije iskustvo apsolutne subjektivnosti, već subjekta koje je vreme. Jedinstvo subjektivnog i objektivnog nije stvarno, već *verovatno* jedinstvo, koje se pronalazi s onu stranu distinkcije subjekta i objekta. Ono je moguće u međusobnom uzglobljivanju svih porredaka iskustva. Perceptivne sinteze se profiliraju u jedinstvu objekta, jedinstvu osetila (koja prema Herderu čine zajednički senzorijski čoveka), jedinstvu osetila i svesti, jedinstvo svesti i Drugih svesti, jedinstvo svesti i sveta... Iako razlučive, sve ove perspektive iskustva su isprepletene, a ne komposibilne u smislu jedinstva koje bi bilo dedukovano transcendentalnom svešću. Već sama stvar pokazuje jedinstvo koje nije isključivo akt svesti ili invarijantna struktura objekta. Samost (*ipseitas*) i posebičnost (*aseitas*) stvari se sabiru u identitetu koji percepcija nikada ne dostiže. Stvar egzistira kao misterija, ona se otima našem posedu, ona se uvek aspektira u igri odsustva i prisustva. Jedinstvo osetila ne saznaje se supsumcijom pod kategorije, već njegovom nikada završenom integracijom u spoznavajućem organizmu. Ovo otvoreno predlogično jedinstvo *telesne sheme*

22 Ibid, str. 480.

23 Huserl, *Kartezijanske meditacije*, Zagreb, 1975. g., str. 106, 107.

24 Merlo-Ponti, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1990. g., str. 489.

prozire se fenomenima sinergije i sinestezije. «Sinestezijska percepcija je pravilo, pa, ako mi to ne uviđamo, to je zato što znanstveno znanje istiskuje iskustvo i što smo zaboravili gledati, slušati i, uopće osjećati, ne bismo li iz svoje tjelesne organizacije i svijeta kako ga poima fizičar deducirali ono što moramo vidjeti, čuti i osjećati.»²⁵ Optičke, taktilne, auditivne... zone nisu strogo odvojene, mi istovremeno gledamo i slušamo, mi vidimo zvuk u trenutku kada se formiraju boje. Sinergičke funkcije se nastavljaju i povezuju u opštem kretanju bitka u svetu, vid ili sluh nije puko posjedovanje izvesnog neprozirnog kvaliteta, već iskušavanje modaliteta egzistencije. Takvo nasilno apstrahovanje izvesnog *quale*, odvajanje senzornosti, moguće je samo u naučnom iskustvu. Ali u prirodnom stavu mi intersenzorno iskušavamo. Sinteza nije formalno pojmovno jedinstvo, već autohtona organizacija. U senzornom iskustvu ne vršimo sintezu intelekcije, već je to iskustvo jedne vrste pasivne sinteze koja čuva tajnu objekta, tela, svesti i sveta. Jednostavan primer sinergije je binokularno gledanje – gde dva oka daju jedan pogled, saraduju u viziji. «Nije epistemološki subjekt onaj koji vrši sintezu, to je tijelo kada se otima svojoj rastresenosti, pribire se, upućuje se svim sredstvima prema jedinom terminu svojega pokreta, i kada jedina intencija u njemu niče iz fenomena sinergije. Mi oduzimamo sintezu objektivnom tijelu samo zato da bismo je dali fenomenalnom tijelu, to jest tijelu ukoliko ono oko sebe projicira jednu izvjesnu ‘sredinu’, ukoliko se njegovi ‘dijelovi’ dinamički uzajamno poznaju i ukoliko se njegovi receptori tako raspoređuju da omogućuju svojom sinergijom percepciju objekta.»²⁶ Dakle, svest o vezanom (o objektu) pretpostavlja svest o vežućem (o sebi) i aktu vezivanja, odnosno one su sinonimne.

Rekombinacije perceptivne sinteze jesu vremenska sinteza. Sinteza objekta, sinteza osetila kao prostorna, sinteza osetila i svesti, sinteza intersubjektivnosti... sve se zasnivaju na razvijanju vremena. Iako različite perspektive iskušavanja, sinteze se razvijaju u jedinstvu sveta; kao jedinstvo objekta, jedinstvo osetila jednog zajedničkog senzorijskog telesnog shemi, koegzistencija subjekata u jedinstvu kulturnog sveta, jedinstvo prostora i, konačno, jedinstvo vremena. Tako su *jedinstvo* (koje nije samo pojmovno) i *različitost* istog ranga, a sinteze koje se vrše jesu vremeni fenomeni. «Ali perceptivna sinteza za nas je vremena sinteza, subjektivnost, na razini percepcije, nije ništa drugo negoli vremenost, i to je ono što nam dopušta da subjektu percepcije ostavimo njezinu neprozirnost i njezinu povijesnost.»²⁷

Originarne vremenosti ima za subjektivnost samo zato što je ona već angažirana i situirana u vremenu. Subjektivnost nije kantovski misaoni ili (huserlovski) konstituirajući subjekt, jer on sam sebe ne može opaziti u vremenu. Kantovo transcendentno Ja ne može se podudarati sa tragom u unutrašnjem čulu, to implicira da je vreme *za* subjekt. Vremenost nije postavljena za svest, već je vremenost sama subjektivnost. «Vrijeme valja razumijeti kao subjekt i subjekt kao vrijeme.»²⁸ Struktura svesti uvek je *biti prema...*, onda je i struktura vremena centrifugalno kretanje. Iako je subjektivnost sintetička, izla-

25 Ibid, str. 270.

26 Ibid, str. 274.

27 Ibid, str. 281, 282.

28 Ibid, str. 484.

zeći van sebe i otvarajući se prema drugom, ona nije konstituirajuća. Ne tako eksplicitnim otklonom i spram fenomenologije konstitucije, pokušava se svaki refleksivni postupak zameniti prikazom izvornog iskustva. Zahtevajući budnost filozofije, koja ne dozvoljava da se zaboravi izvor znanja, iziskuje se povratak na iskustvo percepcije i vremenosti onako kako je doživljavamo. Rekurs na autentično vreme nije ni hajdegerijanske provenijencije, jer izvorno iskustvo nam pokazuje privilegij sadašnjosti, a ne budućnosti. Originarna doxa, *Urdoxa*, kao izvorna povezanost čoveka sa svetom, tek omogućava ostale stavove i egzaktne diskurse. U predobjektivnoj sadašnjosti nalazimo telesnost, perceptivnost, društvenost, slobodu... uopšte početnu tačku svih objašnjenja. Putevi perceptivnih relacija sa svim obzorima viđenja uvek su novi, nepoznati i neizrecivi, ne počivaju na logici subordinacije opšteg i posebnog, već su čista prezentnost kao vreme. Ono što uvek iznova temporalizira i oprosturuje, što nema konačno rešenje – jeste tačka gledišta, *Sada* kao perceptivni punktum od kojeg se polazi.

Ali šta se dešava kada tačka gledanja, kao sveprisutni centar oblikovanja perspektive, ustupa mesto optoelektronskoj momentalnosti posmatranja, pogleda koji probija najveće razdaljine i najšira prostranstva? Nije li pomeranje okularnog posmatranja u korist posmatranja pomoću optičke opreme otvorilo put *indirektnoj percepciji* novih mernih instrumenata? Razvojem tehnologija i brzim kretanjima informacija putem novih medija uvode se i nove definicije vremena. Baveći se strukturom tehnološke temporalnosti, Pol Virilio uviđa kako se poimanje realnosti proširuje sa sve eksplozivnijim elektronskim fascinacijama. «Ako danas zaista postoji kriza, to je kriza etičkih i estetičkih referenci, nesposobnost da se uskladimo sa događajima u okolini u kojima su pojave protiv nas. Sa narastajućim debalansom između direktne i indirektno informacije, koja proizilazi iz razvoja različitih sredstava komunikacije, i tendencijom da zadržava informaciju posredovanu na štetu značenja, izgleda da efekat realnog zamenjuje neposrednu realnost.»²⁹ Novi mediji (počevši još od fotografije) su pomoću trenutne transparentnosti zamenili sukcesivne pojave stvari i oblika, time su pojmovi prostora i vremena prefigurisani. Uloga sredstava komunikacije odvaja korisnike od neposredne okoline, a odvajanje od sveta prirode implicira gubitak klasičnih kartezijanskih dimenzija prostora i naseljavanje vremena momentalnom transmisijom podataka. Da li je u današnjoj medijskoj konstrukciji stvarnosti uopšte moguće govoriti o prirodnoj i neposredovanoj percepciji stvarnosti? Ukoliko se senzitivna percepcija (o kojoj je govorio Merlo-Ponti) i indirektna percepcija (koja nastaje tehnološkim iskustvom) strogo odvajaju, onda je nemoguće pojmiti virtuelnu stvarnost sa tačke gledišta koju oblikuje živa sadašnjost. Striktno odvajanje prirodne i artificijelne stvarnosti stoji na tragu nerazumevanja pluralnog iskustva. Čini se da ekstenzija stvarnosti ne zahteva 'romantičarski' rekurs na originarno polje iskustva (kao da konstrukcija stvarnosti nije nešto originarno), već pokušaj razumevanja usložnjenog iskustva. «Danas je percipiranje činjenica ustupilo mesto dosad nepoznatim činjenicama percepcije.»³⁰ Tehnološko iskustvo, kao sasvim legitimno svakodnevno iskustvo, iziskuje nova propitivanja pojma vremena i naše percepcije hronotopskog igrokaza...

29 Virilio, *Kritični prostor*, Umetničko društvo Gradac, Čačak, 1997. g., str. 17.

30 Ibid, str. 83.

LITERATURA

1. Aristotel, *Fizika*, Globus i Sveučilišna Naklada Liber, Zagreb, 1987. g.
2. Avgustin, *Ispovesti, (Izbor)*, Grafos, Beograd, 1989. g.
3. Bergo, Betina, *Philosophy as Perspectiva Artificialis: Merleau-Ponty's Critique of Husserlian Constructivism*, Afterword for Merleau-Ponty's *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Evanston 2002, Translated by John O'Neill and revised by Leonard Lawlor
4. Derida, Žak, *Glas i fenomen, Uvod u problem znaka u Husserlovoj fenomenologiji*, Istraživačko izdavački centar SSOS, Beograd, 1989. g.
5. Derida, Žak, *Ousia i gramme*, u *Rani Hajdeger*, Recepcija i kritika Bivstva i vremena, Kultura, Beograd, 1979. g.
6. Gojković, Boro, *Dvosmisleni Maurice Merleau-Ponty (ogled o prerefleksivnom islustvu)*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979. g.
7. Heidegger, Martin, *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979. g.
8. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988. g.
9. Huserl, Edmund, *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2004. g.
10. Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991. g.
11. Husserl, Edmund, *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2003. g.
12. Husserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije*, Zagreb, 1975. g.
13. Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970. g.
14. Levinas, Emanuel, *Vrijeme i drugo*, Oktoih, Podgorica, 1997. g.
15. Merleau-Ponty, Maurice, *Struktura ponašanja*, Nolit, Beograd, 1984. g.
16. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978. g.
17. Merleau-Ponty, Maurice, *Oko i duh*, Vuk Karadžić, Beograd, 1968. g.
18. Merleau-Ponty, Maurice, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Evanston 2002, Translated by John O'Neill and revised by Leonard Lawlor
19. Prošić, Slobodan, *Metafore vremena: Vitgenštajn i Merleau-Ponty*, Vršac, 2001. g.
20. Waldenfels, Bernhard, *Topografija stranog*, Stylos, Novi Sad, 2005. g.
21. Waldenfels, Bernhard, *Time Lag: Motifs for a Phenomenology of the Experience of Time*, from *Research in Phenomenology*, Publisher: Brill Academic Publishers, September 2000, Pages: 107 - 119
22. Virilio, Pol, *Kritični prostor*, Umetničko društvo Gradac, Čačak, 1997. g.
23. Vlasisavljević, Ugo, *Izvor geometrije i transcendentalna fenomenologija povijesti, Čitanje Derridinog čitanja Husserla*, Atelje za filozofiju, društvene znanosti i psihoanalizu, Sarajevo, 2002. g.
24. Vlasisavljević, Ugo, *Merleau-Pontyjeva semiotika percepcije, Fenomenološki put u dekonstrukciju*, Atelje za filozofiju, društvene znanosti i psihoanalizu, Sarajevo, 2003. g.

Maja Solar
Novi Sad

TIME AND THE SYNTHESIS OF CORPOREALITY

Abstract: Merleau-Ponty examines original experience of the time situating its concept into pre-scientific experience of perception. Phenomenological investigation reveals a horizon of an immediate world of the corporeal experience which doesn't recognize objective, exact time. In reference to that, the concept of synthesis is being conceived again. But such synthesis is the synthesis of corporeality as the synthesis of transition, whereby very divisibility of the time is questioned in another way. Following Husserl's achievement in the description of time-consciousness, which is concretized by constitutive genesis, Merleau-Ponty maintains the standpoint which privileges present moment as well as the unity of time. Starting out from the concept of the present and self-presence, and from indirectly perceptive technological experience as well, certain tension within phenomenology poses new questions.

Key-words: time, subjectivity, synthesis, perception, corporeality, present