

Миломир Д. Ерић<sup>1</sup>  
Универзитет у Крагујевцу,  
Педагошки факултет  
Ужице (Србија)

316.277:101.3  
14 Мерло-Понти М.  
165.62 Мерло-Понти М.  
*Прејледни научни рад*  
Примљен 10/05/2023  
Измењен 04/07/2023  
Прихваћен 12/07/2023  
doi: [10.5937/socpreg57-44442](https://doi.org/10.5937/socpreg57-44442)

## ОДНОС ФИЛОЗОФИЈЕ И СОЦИОЛОГИЈЕ У СВЕТЛУ ФЕНОМЕНОЛОШКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ МОРИСА МЕРЛО-ПОНТИЈА

Сажетак: У овом раду аутор се, у контексту феноменолошке филозофије Мориса Мерло-Понтија, бави следећим питањима: зашто су две, по проблемима сродне дисциплине, филозофија и социологија, постале, у великој мери, удаљене и чак супротстављене? Да ли је између социологије, која је у Мерло-Понтијево време доминантно позитивистичка, и феноменолошке и егзистенцијалистичке филозофије, могуће успоставити плодан дијалог? Да ли промена начина на који се постављају проблеми о друштву може помоћи да се премости понор који постоји између „апсолутно самодовољне“ филозофије и социологије, која, без свести о својим теоријским претпоставкама, „само сакупља чињенице“? Могу ли се фундаментални социолошки појмови – друштвена чињеница, улога, култура, институције... – редефинисати тако да постану предмет филозофских анализа, а у исто време да ревитализују филозофске слојеве саме социологије?

Једно од могућих решења за превазилажење неприродне раздвојености ове две дисциплине, јесте да осветимо и осветлимо заједничке темеље, јер филозоф мисли и о *научним чињеницама*, као што социолог сваки пут када преиспитује појмовну мрежу којом покушава да обухвати *групијивене чињенице*, када се враћа живим изворима свог знања – филозофира. Поред анализе односа социологије и филозофије, истакнут је и начин на који позитивистичка и феноменолошка метода виде и разумевају њихов међусобни однос.

Кључне речи: социологија, филозофија, феноменологија, позитивизам, интерсубјективност, друштвене чињенице

---

<sup>1</sup> eric@pfu.kg.ac.rs

Од *Структуре њонашања* па све до постхумно објављеног дела *Видљиво и невидљиво*, Мерло-Понти (Maurice Merleau-Ponty) показује велики интерес и истанчан осећај за теме и проблеме које уобичајено називамо *социолошким* – проблеме интересубјективности, другога, културе, друштва, класне борбе. Такође, код Мерло-Понтија присутан је велики интерес и отвореност за дијалог са наукама које се баве проблемом човека и његовог света – психологијом, социологијом, етнологијом... Зато није необично да је управо он осетио потребу за промишљањем једног, по много чему затегнутог и амбивалентног, односа између филозофије и друштвених наука, социологије, пре свега. Мерло-Понти о овим проблемима пише половином двадесетог века.<sup>2</sup> Мислимо да је много његових увида и данас актуелно.

Раздвојеност филозофије и социологије дуго је скривала њихово супарништво, чинећи их неразумљивом једна другој и доводећи у кризу читаву културу, сматра Мерло-Понти. Два потпуно опречна „мита“, у стварности непостојећа у свом чистом облику, стајала су између њих као непремостива препрека: с једне стране, мит о филозофији као сфери потпуне аутономије духа која би апсолутно ослобођеном духу омогућила самодовољност и, с друге стране, мит о научном знању који очекује да једноставна дескрипција чињеница о свету постане не само наука о свету већ и да створи једну *мита*позицију о тој науци, да обухвати све чињенице, али и наше идеје којима тумачимо и разумевамо те чињенице. Свако истраживање које би желело да у исто време узме у обзир идеје и чињенице, истраживање које би било кретање од чињеница ка идејама и од идеја ка чињеницама, било би одбачено и од науке и од филозофије, јер науци одузима коначну реч о чињеницама које је прикупила, а филозофија би била компромитована увек привременим резултатима научног истраживања.

Корен овог сукоба и размимоилажења филозофије и социологије, према Мерло-Понтију, лежи, једним делом, у чињеници да се социологија у свом покушају да објасни човека и његов свет, друштво и његове законитости, ослања пре свега на позитивистичку парадигму. „Позитивизам – жеља за једном научном методом која покрива све гране људског знања – у једној или другој верзији је и даље доминантна парадигма у савременој социологији и друштвеним наукама уопште“, сматра Лори Спурлинг (Laurie Spurling) (Spurling, 2014, стр. 76). За нашу анализу најважнији став позитивизма јесте онај који означава као *мита*физичко свако разматрање, сваку тврдњу која не испуњава позитивистичке услове адекватног знања. Такође, једна од основних претпоставки од које позитивизам полази јесте *јединство научној мита*ода, дакле став да је метод којим долазимо до знања исти у свим областима истраживања.

Лешек Колаковски (Leszek Kolakowski) у свом делу *Филозофија њозиивизма*, издваја, према његовом мишљењу, основна правила позитивизма. Прво, феноменолошко правило које тврди да „нема реалне границе између 'суштине' и 'појаве'“ (Kolakowski, 1972, стр. 31), затим друго, номиналистичко правило које „значи исто што и рестрикција претпоставке да би било каквом знању, формулисаном општим терминима, у стварности било шта друго одговарало осим појединачних конкретних предмета“ (Kolakowski, 1972, стр. 33). Другачије речено, с позиције номиналистичке

<sup>2</sup> М. Мерло-Понти је два рада посветио искључиво проблему односа филозофије и социологије. То су: „Филозоф и социологија“ и „Од Моса до Леви-Строса“. Оба рада су објављена у збирци есеја *Похвала филозофији*.

критике свака апстрактна наука представља само сређен и организован скуп описа разноликих искустава, док сама нема никакве самосталне сазнајне функције помоћу којих би нам омогућила приступ подручјима стварности скривеним од емпирије. Треће правило је оно „које оспорава сазнајне вредности вредносних судова и нормативних исказа“ (Kolakowski, 1972, str. 36). Ово правило нам не оспорава право на мишљење којим вреднујемо људски свет, већ наглашава да немамо право да претпостављамо да наше вредновање има и научну заснованост. Четврта, фундаментална, идеја позитивизма је „вера у принципијелно јединство научног метода“ (Kolakowski, 1972, str. 37). На темељу ових кључних претпоставки, позитивизам кроз читаву своју историју води полемику против метафизичких спекулација свих врста, било да их критикује зато што своје тврдње не ослањају на емпиријске чињенице, било да им замера то што своје судове формулишу тако да им емпиријска факта не могу противречити.

Мерло-Понти од *Сирруктуру њонашања* преко *Феноменологије перцепције* темељито преиспитује позитивистичко схватање *искуства, језика, знања*, сматрајући да овако поједностављен поглед на свет резултира атомистичком сликом света. Позитивисти дефинишу искуство, у ужем смислу, као збир осета изазваних стимулусима који долазе из његовог окружења. Искуство тако постаје синоним за збирку сензација које називамо и – *чулним њодацима*. Међутим, управо ови *чулни њодаци* немају никакву искуствену потврду, јер појам *осети* не одговара ниједном сегменту нашег искуства. И најједноставније перцепције, код животиња на пример, тичу се односа, а не апсолутних термина, као што показује гештalt теорија (Merleau-Ponty, 1984, str. 131).

Ако прихватимо да су ова два становишта суштински различита, да је ова раздвојеност дефинитивна и да је интеракција и дијалог између филозофије и социологије немогућ, наука ће остати без „идеализација“ сирових чињеница (што је суштина њеног рада), без „конструисања интелектуалних модела стварности без којег данас не би било социологије, као што, у прошлости, не би било ни Галилејеве физике“, рећи ће Мерло-Понти (Merleau-Ponty, 2009, str. 85). Социологија би, у том случају, инсистирала да друштвеним чињеницама треба приступити као нечем страном, по чуеном Диркемовом (E. Durkheim) упутству да се „друштвене чињенице третирају као ствари“ (Durkheim, 1897, str. 9). Такође, инсистирала би да *друштвена чињеница* нема ничег заједничког са нашим искуством о *интерсубјективности* – као да се о животу може говорити изван живота и као да се о друштву може говорити изван друштва. То, наравно, отвара према Мерло-Понтију кључно питање које се тиче *друштвеног* – „како оно истовремено може бити 'ствар' коју треба спознати без предрасуда, и 'значање' којем друштва која упознајемо пружају прилику да се појави, како оно може бити по себи и у нама“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 90).

Када су феноменолози у питању, они у својим анализама кључних појмова – *друштвеног, интерсубјективности, друштва* – увек за полазиште имају неки од кључних Хусерлових (Edmund Husserl) ставова из *Картезијанских медијација*. Такав је случај и са Мерло-Понтијем, али такав је случај, на пример, и са Алфредом Шицом (Alfred Schütz) познатим феноменологом који се бавио проблемом друштва (Schütz, 1998).

У *Картезијанским медијацијама* Хусерлов искорак ка *Друштом* иде преко посредујуће интенционалности. С једне стране, једино је *властитошћу, ја*, оно што је мени

истински приступачно. Насупрот томе, оно што се у искуству открива као *стирано* – замисливо је само као аналогно властитом. *Друји* се, дакле, нужно, по смислу који носи, појављује као интенционална модификација мог ја, мог *примордијалног светића*. Хусерл на основу тога закључује да је интенционално заједништво тежња ка истом свету, темељ на коме је могуће створити свет људи, њихових институција и културе (Husserl, 1975, str. 141). Тиме је смисао људске заједнице и конкретног човека изграђен на узајамном потврђивању.

За феноменологе ова примордијална интерсубјективност полазиште је за формирање саме идеје друштвених односа. Схватити смисао неког друштвеног односа, могуће је само по аналогiji или у контрасту са односима које смо проживели. Једино на темељу таквог искуства могуће је конституисати социолошки смисао који за нас, нови друштвени однос, може имати.

Мерло-Понти, такође, нагласак ставља на чињеницу да социолошка истраживања никада не смеемо одвајати од нашег искуства као друштвених субјеката. У том контексту феноменолошки схваћено искуство није никакав збир „чињеница“, а друштвени субјект није *стивар* међу стварима.<sup>3</sup> *Искусство* се састоји од онога што је *груштивени субјект* лично доживео, али и од наталожених слојева – *седиментација* – насталих опажањем понашања других, читањем, гледањем, једном речју преламањем његовог живота кроз читава једну културу и преламањем читаве културе кроз његов живот. *Друштивени субјект* је, у филозофији Мерло-Понтија, синоним за егзистенцијалистички појам *диће-у-свету* које је у том свету укореењено и ангажовано као човек међу људима, радник међу радницима или буржуј међу буржујима. За Мерло-Понтија

„једначине социологије почињу да представљају оно друштвено тек онда када су корелације које те једначине сажимају међусобно усаглашене и обухваћене у одређени јединствени поглед на друштвено и на природу својствену разматраном друштву, поглед који је [...] у њему постао институција, скривени принцип свог видљивог функционисања“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 88).

Ривалство филозофије и социологије, као друштвене науке, настаје оног тренутка када се оне изолују једна од друге, заборављајући своје порекло и дуг према *свету животића* из кога потичу и о коме сведоче наша прва искуства. Наука, за Мерло-Понтија, само је систематско и методско уређивање нашег искуства које почиње првим опажањем, нашом *баченошћу-у-свету*. Отуда, најважнији задатак једне феноменолошке филозофије јесте да подсети и филозофију и социологију на њихову заједничку утемељеност у самој интенционалности свести. Сва наша искуства омогућена су овом особином свести. Оно што се открива интенционалној, дакле заинтересованој и усмереној свести, није друштво као збир монада, већ се сама *груштивеност* појављује као фундаментална структура искуства. Друштвеност се појављује као амбијент који чини

<sup>3</sup> Лори Спурлинг је веома језгровито формулисао став феноменолошке филозофије према неким важним социолошким појмовима: „Сви социолошки конструкти као што су ‘друштвена структура’, ‘друштвени процес’, ‘друштвена стратификација’, ‘институција’, и тако даље, су реификације осим ако се не би превели у друштвено искуство и интерсубјективну праксу. Друштво није субјективна реалност, оно није чак ни објективна стварност, оно је интерсубјективна стварност“ (Spurling, 2014, str. 87).

покретан и променљив оквир нашег живота с *дружим*, амбијент који се мења у мери у којој се мења наша друштвена динамика, као што је просторни хоризонт покретна граница наше перцепције, који се креће у мери у којој се и сами крећемо кроз свет. Међутим, како разумети индивидуалност и специфичност *дружој*, а да га не подредимо нашој логици? Управо је „француској школи недостајао тај приступ *дружом*, који јесте дефиниција социологије“, рећи ће Мерло-Понти (Merleau-Ponty, 2009, str. 109). Дакле, ако је свест пре свега интенционална и увек у односу на *нешто*, ако филозоф увек мисли о *нечему* – о себи, свету, другоме, ситуацији, друштву – зашто бисмо из тог промишљања искључивали садржаје који чине предмет социолошких анализа? Поготову ако научне чињенице филозофу кажу нешто друго од онога што је у њима видео научник? С друге стране, социолог, у мери у којој тумачи и разумева, а не само бележи чињенице, постаје филозоф. Он тада прихвата један шири, дакле филозофски, оквир у коме „чињенице“ једино могу постати *научне, социолошке чињенице*.

Појединац у друштву, на пример, у егзистенцијалистичкој феноменологији, дефинисан је његовом *ситуацијом* која се разликује од појма *улоје* која у социологији, традиционално, указује на место које појединац заузима у друштвеној структури. Концепт *улоје* не оставља места за конкретне, живе појединце, већ познаје само *носиоце улоја* који делују у складу са очекиваним обрасцима понашања како их поставља друштвена структура (Spurling, 2014, str. 87). С друге стране, *ситуација* узима у обзир и димензију општости, али и индивидуалност конкретних људи способних да трансцендирају дато и да трансформишу значења која су формулисана. Сартр (Jean Paul Sartre) за ситуацију каже да је она двосмислен феномен у коме је немогуће јасно „разликовати удео слободе и удео сирове стварности“ (Sartre, 1943, str. 533). Концепт ситуације нам омогућава да говоримо о појединцу у односу на друге појединце, да говоримо о друштвеним групама у мери у којој чине део заједничког искуства. (Можемо говорити о ситуацији Јевреја, ситуацији буржоазије, црнаца у Америци.) Појам ситуације чини нас свесним двосмислености друштвених феномена. Јер ситуација је синтеза праксе и међусобних односа појединаца који су сви заједно преломљени кроз смисао који им дају поступци и искуство људи. Мерло-Понти веома често говорећи о *ситуацији* употребљава израз *егзистенцијални пројекат*, па је тако егзистенцијални пројекат пролетаријата различит и другачији у мери у којој је радник, на пример, класно свестан. У том смислу, бити радник или буржуј, значи прихватити један егзистенцијални пројекат као свој, као израз властитог начина размене са светом и његовог обликовања, и као израз наше коегзистенције и комуникације са другим (Merleau-Ponty, 1945, str. 510–511).

Најзад, *значење* ситуације се мења ако га посматрамо кроз призму *времена* јер свако разумевање човековог садашњег живота дефинисано је његовим прошлим и будућим пројектима. На трагу Хусерлових необјављених радова, Мерло-Понти указује да супротност између *чињенице* и *суштинине* открива генезу смисла која је иманентна феноменима. Временистост, као своју кардиналну особину, поседује унутрашњи импулс, или *елан* како је то Бергсон говорио, који тежи развоју, који чини да време има ток. Сви феномени у времену имају једно *пре* и једно *после* који никада не могу бити истовремено, и свако догађање одиграва се у односу на хоризонте које чине његова прошлост и будућност.

Међутим, позитивистички утемељена социологија, према Мерло-Понтију, не бави се преиспитивањем овог *пре* и *после* једне *груштивене чињенице*, већ је само фокусирана на питање, да ли је знање о њој дефинисано тако да може бити емпиријски потврђено или одбачено. То је такође случај и са позитивистичким односом према теорији. Позитивистички теоретичар лишен је преиспитивања и истраживања властитих феноменолошких корена и претпоставки теоретисања. Лори Спурлинг указује на опасност која долази од нерелевантног теоретисања на примеру Диркемове (Émile Durkheim) студије о самоубиству (Durkheim, 1897).

„У овој студији, често цитираној као пример класичног дела 'научне' социологије, Диркем је третирао стопе самоубиства као друштвене 'ствари', које постоје независно од воље појединаца. Желео је да потпуно искључи 'субјективно' значење које самоубиство може имати за било којег појединца" (Spurling, 2014, str. 80).

Диркем, заиста, у Уводу овог дела, покушавајући да дефинише специфичност социолошког приступа феномену самоубиства, недвосмислено каже: „Социолошка метода, таква какву је ми примењујемо, одговара у потпуности фундаменталном принципу који захтева да друштвене чињенице морају бити посматране као ствари, то јест као реалности које су изван индивидуе“ (Durkheim, 1897, str. 9). Међутим, упркос Диркемовеј тврдњи да су субјективна значења искључена из његовог извештаја о самоубиству, јасно је да су његове анализе на сваком нивоу прожете значењима која имају за циљ да осмисле податке. Ова значења нису део података који се истражују, већ су извучена из сопственог здраворазумског схватања о различитим искуствима у оквиру друштва (Spurling, 2014, str. 80).<sup>4</sup>

Мерло-Понти, говорећи о проблему објективности и објективног посматрача – „социолог је био апсолутни посматрач“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 110) – указује на Хусерлово писмо упућено Леви-Брилу (Lucien Lévy-Bruhl), од 11. марта 1935. године, поводом читања његовог дела *Првобитна митологија*. У писму Хусерл доводи у питање саму могућност да филозоф непосредно досегне неку универзалију чистом рефлексијом и да само имагинарном варијацијом сопствених искустава допре до онога што чини смисао других искустава и других друштава. И не само то,

„приступ архаичним световима нам је препречен нашим властитим светом: првобитни људи Леви-Брила су 'без историје' (*geschichtlos*), воде 'живот који је само садашњост која протиче'“ (*ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist*). Насупрот томе, ми живимо у историјском свету, то јест у свету који има „већ делимично остварену будућност (национална 'прошлост') и будућност коју делимично треба остварити“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 99).

Мерло-Понти наводи ове Хусерлове коментаре, јер они, према његовом мишљењу, откривају суштински проблем конституције смисла и значења са којим се

<sup>4</sup> Нажалост, простор нам не дозвољава детаљнију анализу, али можемо овде подсетити на веома инспиративна размишљања о односу социологије и филозофије, овај пут од стране социолога, која се могу наћи у збирци Диркемових радова *Sociologie et philosophie*, нарочито размишљања на тему морала (Durkheim, 1924).

социологија као наука о друштву суочава. Интенционална анализа која проналази и реконструише структуре архаичног света не може пренети своје резултате на објашњење структура нашег света, јер и једној и другој структури смисао даје друштвена средина, а оне се не могу схватити ако не разумемо како у тим културама протиче време и како се у њима конституише заједнички смисао.

С друге стране, покушаји артикулације и формализације друштва не морају нужно завршити у метафизици. Мерло-Понти указује на концепцију – структурализам – која ће у деценијама након његове смрти (1961) постати доминантна теорија и метод проучавања друштвене стварности, пре свега у Француској. У контексту структурализма оно кључно за чим трага друштвена наука јесу „чворови једне умрежене мисли која нас води од саме себе до друге стране структуре и до њеног отелотворења“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 116). Појам структуре је веома инспиративан за самог Мерло-Понтија јер он у њој открива наговештаје могућег решења питања којим је заокупљен у периоду након *Феноменологије перцепције*: да ли се феномени *еџистенције*, *друшћивености*, *слободе*, могу поставити и разумети изван постулата филозофије свести и односа субјект–објект који је окосница филозофије од Декарта до Хегела. Структура, присутна у нама као симболичка функција, присутна изван нас у природним и друштвеним системима, омогућава промишљање интеракције појединца и друштва, њихове узајамности и зависности. У том смислу, структурализам трага за фундаменталним структурама које представљају заједнички темељ и појединца и друштва.

Међутим, Мерло-Понти наговештава и методу, која није строго објективна научна метода, и која не води доминантно универзалном већ би ишла ка „бочном универзалном“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 118), до кога би дошла нашим искуством о одређеном друштву. Ово искуство ствара се непрестаним искушавањем себе преко другог и другог преко себе. Тада наука о друштву, социологија, етнологија или нека друга, не би била дефинисана по својој специфичности – по томе што се бави *друшћивним чињеницама*, *примитивним друшћивима*... – већ би била један *начин*, *стил* мишљења који се увек намеће када предмет јесте *Друји*. Овај начин захтевао би и наш преображај. У том случају ми постајемо истраживачи сопственог друштва када заузмемо дистанцу у односу на њега и када научимо да „као странци видимо оно што је наше, а као наше оно што је страном“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 118).

Када се постави питање да ли, с друге стране, филозофија може да промени себе и свој однос према науци, Мерло-Понтијев одговор је позитиван. Филозофија треба да прихвати све тековине науке, које су за њу почетак сазнања, а с њима и историјски контекст у коме се догађају друштвене чињенице. Али филозофија се не може задовољити само дескрипцијом и сакупљањем разноврсних антрополошких чињеница, већ може и мора да испита и нашу реалну везу са другим културама. Једина могућност постојања филозофске аутономије, на коју филозофија толико претендује, јесте наконпозитивног знања, а не пре, сматра Мерло-Понти.

Прихватање става да друштвене чињенице свој смисао и значење добијају зависно од историјског контекста, одузима филозофу право на непосредан приступ универзалном или вечном, јер смисао који би био *историјски* дискредитује сваку претензију на апсолутно мишљење. Али ако је *историјски контекст* ограничавајући

за филозофа, он такође забрањује социологу да научној објективацији друштвеног придаје онтолошку вредност. „Ви верујете да мислите за вечност и за све људе, каже социолог филозофу, и самим тим само изражавате предрасуде или претензије ваше културе. То је тачно, али ништа мање за догматског социолога него за филозофа. Онај ко говори – *одакле њовори?*“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 101).

Мерло-Понти питањем – *одакле њовори* онај ко нам саопштава научне исказе – не отвара само питање – *које је сцијановишије социолоџа* – већ покреће питање, где се налази било који научник у односу на предмет свог проучавања? Овај проблем је, на пример, суштински у анализи полемике између Бергсона и Ајнштајна (Merleau-Ponty, 2009, str. 236). За нашу тему, ово питање је једно од кључних питања које погађа позитивистичку концепцију језика, која има за циљ, као што знамо из Витгенштајновог (L. Wittgenstein) *Traktatusa*, изградњу дискурса у коме ће се верно огледати свет атомских чињеница. Овај језик треба да буде ослобођен „нечистоћа“ свакодневног говора, његове двосмислености, мешања дескриптивних и евалуативних исказа и опште непрецизности. Научни говор треба да буде безличан, ослобођен од индивидуалне пристрасности, говор који је одраз природе, а не говорника.

Мерло-Понти сматра да би социологија морала, у свом интересу, да напусти идеал апсолутног посматрача и објективног језика, да прихвати да је и свест историјна, чиме би се преобликовало само схватање односа ума и његовог предмета. Узглобљеност моје мисли и целокупне егзистенције у одређену историјску ситуацију, а преко ње и у друге историјске ситуације које желим да сазнам, примарна је у односу на објективне односе о којима нас обавештава наука. Разумевање ове међузависности у феноменолошком кључу, омогућава да спознају *друшћивеној* схватим као *самосцјознају*. Дакле, једино филозофска свест о интерсубјективности омогућава нам да схватимо смисао научног знања и помаже нам да разрешимо апорије о *узрочности* и *објективном знању*, јер, будући да је реч о човеку и његовом свету, ниједан од тих бесконачних узрочно-последичних ланаца не можемо свести на почетни узрок, нити можемо *моштиве* људског понашања третирати као истинске *узроке*.

Према томе, кључни филозофски поступак на путу ка истинском научном знању, према Мерло-Понтију, јесте раскид са објективизмом. Овај повратак нама самима није некаква неодређеност приватног живота, која би била у супротности са знањем, већ је то повезивање са интерсубјективношћу, преко које се повезујемо са целокупном историјом. Одустати од друштвеног као *сцјвари*, не значи одустати и од знања о њему. Када свест о *мојој сцјуацији* пробуди свест о учествовању у друштвеном – *мом друшћивеном* – онда ми цела прошлост постаје доступна у мојој живој садашњости. И зато Мерло-Понти каже да је „филозофија незаменљива, јер нам открива кретање којим животи постају истине [...]“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 107).

Када прихватим да сам својом *баченошћу у свецћ*, својом ситуираношћу, постао учесник сваког деловања које за мене може имати смисла, онда се мој додир са *друшћивеним*, у светлу ограничености моје ситуације, открива као извор сваке истине, укључујући и научну. Пошто је моја ситуираност „неизлечива“, свака истина за мене може бити само „истина у ситуацији“. Према томе, оно што омогућава знање јесте несумњива истина да ми у ситуацији нисмо *сцјвар међу сцјварима*, већ једно егзистенцијално клупко заинтересовано за свој живот, али и за туђе животе, за



своју ситуацију и за туђе ситуације. Феноменолошка дескрипција, овако схваћеног искуства, открива у појму *друштвено* испреплетаност *йоседноі* и *ойшійеі* где је сваки поглед на свет, с једне стране, посебан и јединствен, јер не постоје два иста искуства, али са друге стране, сва појединачна искуства се отварају према другим искуствима, заједничким значењима, темама и стиловима. Примарни задатак филозофије је да сачува ову свест о отворености заједнице *алиџер еја*, заједнице која егзистира у свету који има своје природне темеље, али и институције културе и историјске хоризонте. Социологија, с друге стране, била би израз напора да се конструишу идеалне варијабле које објективирају и схематизују унутрашње интеракције ове заједнице. У том погледу филозофија и социологија немају одвојена поља или области истраживања, већ и једна и друга говоре само о људима, њиховим институцијама и узајамним односима које успостављају у *свеіу живоіша*.

Када на тај начин освестимо и осветлимо темеље и једне и друге дисциплине, видећемо да је филозофија компатибилна са социологијом, да је она неопходна социологији као подстицај и подсећање на њене истинске могућности, и да социолог сваки пут када преиспитује своју појмовну мрежу којом покушава да обухвати *друштвене чињенице*, када се враћа живим изворима свог знања – филозофира. Јер, „филозофија није извесно знање, она је будност која нам не дозвољава да заборавимо извор сваког знања“ (Merleau-Ponty, 2009, str. 103).

Ако направимо осврт на најважније филозофске ставове од којих полази Мерло-Понти у анализи односа социологије и филозофије, можемо уочити да се највећа оригиналност његове филозофије огледа, пре свега, у начину на који је интерпретирао Хусерлов позив – *враішмо се самим сіварима*, као и у радикалној упитности онога што називамо *самим сіварима*.

Овај позив захтева повратак свету пре спознаје, али о коме свака спознаја говори, свету какав је био пре него што смо га прекрили појмовним конструкцијама и научним апстракцијама. Задатак филозофије је тада да се суочи са таквом идеализацијом и тамо где је, као у науци, *заборављено* да је учињена – да се вратимо свету као завичају у којем смо научили шта је река, шума и ливада, а који више не препознајемо на картама које нам географ показује.

Наравно да други, у овом случају социолози, не морају делити филозофску страст према *изворном*. Ова филозофска страст, као и свака друга, има своју цену. Радикално инсистирање на тражењу изворности, скидању велова, конструкција и оквира које смо бацили на свет, у опсесивном тражењу његовог правог лица, резултирао је често бесконачном припремом терена за почетак истраживања. И зато је Хусерл могао да каже да је филозоф вечити *йочейшник*. Међутим, оно што Мерло-Понтијев приступ чини другачијим јесте и чињеница да је, одустајући од потпуне феноменолошке редукције, указао на међусобну зависност филозофије и хуманистичких наука, и истакао да би узајамно продубљен и отворен дијалог, који је и сам започео у више текстова, био плодотворан и за филозофију и за социологију.

Milomir D. Erić<sup>1</sup>  
University of Kragujevac,  
Faculty of Education  
Užice (Serbia)

## THE RELATIONSHIP OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY IN THE LIGHT OF MAURICE MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY

(Translation *In Extenso*)

Abstract: In this paper, in the context of Maurice Merleau-Ponty's phenomenological philosophy, the author deals with the following questions: why two disciplines, sharing the same problems, philosophy and sociology, have become distant to a large extent, and even opposed to each other. Is it possible to establish a fruitful dialogue between sociology, which was dominantly positivist at Merleau-Ponty's time, and phenomenological and existentialist philosophy? Can the change in the manner of placing the problems about society help to bridge the abyss between "absolutely self-sufficient" philosophy and sociology that, unaware of its theoretical suppositions, "only collects facts"? Can fundamental sociological concepts – social fact, role, culture, institutions etc. – be redefined so that they become the subject of philosophical analyses and at the same time revitalize philosophical layers of sociology itself?

One of possible solutions to overcome such unnatural separation of these two disciplines is to raise awareness about and emphasize their common foundations, because a philosopher also thinks about *scientific facts*, just as a sociologist, every time when re-considering the conceptual network in an attempt to include *social facts*, when returning to live sources of his knowledge – actually philosophizes. Apart from the analysis of the relationship of sociology and philosophy, the manner is emphasized in which positivist and phenomenological methods perceive and understand their mutual relationship.

Keywords: sociology, philosophy, phenomenology, positivism, intersubjectivity, social facts

From his *Structure of Behaviour* through to his posthumously published *The Visible and the Invisible*, Maurice Merleau-Ponty shows great interest in and a sophisticated feeling for the topics and problems usually called *sociological* – the problems of intersubjectivity, the

---

<sup>1</sup> eric@pfu.kg.ac.rs

other, culture, society and class struggle. Moreover, Merleau-Ponty is greatly interested in and open for the dialogue with the sciences dealing with the issue of man and his world – psychology, sociology, ethnology... Therefore, it is not unusual that it was him who felt the need to consider a relationship that is largely tense and ambivalent – between philosophy and social sciences, primarily sociology. Merleau-Ponty wrote about these problems in the 1950s<sup>2</sup>, while we think that many of his insights are still widespread and popular today.

The separation of philosophy and sociology has long hidden their rivalry, making them incomprehensible to each other and leading entire culture to a crisis, in Merleau-Ponty's opinion. Two completely opposite "myths", actually non-existent in such pure form, were between them as an insurmountable obstacle: on the one hand, the myth about philosophy as a sphere of complete autonomy of spirit, which would ensure self-sufficiency to absolutely liberated spirit, and, on the other hand, the myth about scientific knowledge expecting a simple description of facts about the world to become not only the science about the world, but also to create a *meta-position* about that science, to cover all the facts, as well as our ideas by which we interpret and understand those facts. Any research that wants to take into account ideas and facts at the same time, any research that would be going from facts to ideas and from ideas to facts, would be rejected both by science and by philosophy, because it would deprive science of the final say about the collected facts, while philosophy would be compromised by always temporary results of scientific research.

The root of this conflict and separation of philosophy and sociology, according to Merleau-Ponty, lies partly in the fact that, in its attempt to explain man and his world, society and its rules, sociology primarily relies on the positivist paradigm. "Positivism – a desire for one scientific method that covers all branches of human knowledge – in this or that version it is still a dominant paradigm in modern sociology and social sciences in general", as Laurie Spurling believes (Spurling, 2014, p. 76). For our analysis, the most relevant attitude of positivism is the one that determines as *metaphysical* every consideration, every claim that does not fulfil the positivist conditions of adequate knowledge. Moreover, one of the main suppositions from which positivism starts is the *unity of the scientific method*, i.e., the attitude that the method by which we reach knowledge is the same in all fields of research.

In his work *Positivist Philosophy*, Leszek Kolakowski puts forward the main rules of positivism, as he sees them. The first is the phenomenological rule claiming that there is "no real boundary between 'essence' and 'appearance'" (Kolakowski, 1972, p. 31); the second is the nominalist rule that "means the same as restrictions of the supposition that any knowledge, formulated by general terms, would in reality be suited by anything except for individual concrete subjects" (Kolakowski, 1972, p. 33). In other words, from the position of the nominalist criticism, every abstract science is only an arranged and organized collection of descriptions of various experiences, while in itself it has no independent cognitive functions with which it would enable us access to the areas of reality hidden from empiricism. The third rule is the one "contesting the cognitive values of the value judgments and normative statements" (Kolakowski, 1972, p. 36). This rule does not deprive us of the right to opinion with which we value the human world, but it points out that we are not entitled

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty dedicated two papers exclusively to the problem of the relationship between philosophy and sociology. Those are "A Philosopher and Sociology" and "From Mauss to Lévi-Strauss". Both papers were published in the collection of essays *In Praise of Philosophy*.

to suppose that our valuation also has a scientific foundation. The fourth fundamental idea of positivism is “the faith in the principal unity of the scientific method” (Kolakowski, 1972, p. 37). On the basis of these key suppositions, positivism has throughout its history debated against metaphysical speculations of all kinds, either criticizing them because they do not support their claims by empirical facts, or objecting to them for formulating their judgments so that empirical facts cannot contradict them.

From *Structure of Behaviour* to *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty thoroughly reexamines the positivist understanding of *experience*, *language* and *knowledge*, believing that such a simplified worldview results in an atomistic image of the world. Positivists define experience, in narrower terms, as a sum of sensations caused by stimuli coming from its environment. Thus, experience becomes a synonym for a collection of sensations also called – *sensory data*. However, these *sensory data* actually have no experiential confirmation because the concept of *sensations* does not correspond to any segment of our experience. Even the simplest perceptions, for example among animals, refer to the relations, and not absolute terms, as shown by the gestalt theory (Merleau-Ponty, 1984, p. 131).

If we accept that these two attitudes are essentially different, that their separation is definite and that interaction and dialogue between philosophy and sociology are impossible, science will remain without “idealization” of raw facts (which is the essence of its work), without “construction of intellectual models of reality without which there would be no sociology today, just as there would have been no Galileo’s physics in the past”, as Merleau-Ponty puts it (Merleau-Ponty, 2009, p. 85). In that case, sociology would insist that social facts should be approached as something foreign, in line with Durkheim’s famous instruction that “social facts must be regarded as things” (Durkheim, 1897, p. 9). Furthermore, it would insist that *a social fact* has nothing in common with our experience of *intersubjectivity* – as if life could be spoken about outside life and as if society could be spoken about outside society. Naturally, in Merleau-Ponty’s opinion, that opens the key question regarding *the social* – “how it can at the same time be a ‘thing’ to be cognized without prejudice, and ‘meaning’ that is by the society we learn about provided an opportunity to emerge, and how it can itself be in us as well” (Merleau-Ponty, 2009, p. 90).

As for phenomenologists, in their analyses of key concepts – *society*, *intersubjectivity*, *the other* – they always start from one of Husserl’s key attitudes from *Cartesian Meditations* (Edmund Husserl). That was the case with Merleau-Ponty, as well as with, for example, A. Schütz, a renowned phenomenologist who dealt with the issue of society (Schütz, 1998).

In *Cartesian Meditations*, Husserl’s step towards *the other* goes through the mediating intentionality. On one side, there is *ownness*, *I*, what is truly accessible to me. On the opposite side, what is revealed as *foreign* in experience – can be imagined only as analogous to the own. Therefore, *the other* necessarily, by the meaning it carries, appears as an intentional modification of *I*, my *primordial world*. Based on it, Husserl concludes that intentional togetherness is an aspiration towards the same world, a foundation on which it is possible to create the world of people, their institutions and culture (Husserl, 1975, p. 141). In this manner, the meaning of the human community and the specific man is built on mutual confirmation.

For phenomenologists, this primordial intersubjectivity is a starting point for forming the very idea of social relationships. Understanding the meaning of a social relationship is

possible only by analogy or in contrast to the relationships we have experienced. Only on the basis of such experience it is possible to constitute the sociological meaning that a new social relationship may have for us.

Merleau-Ponty also puts an emphasis on the fact that sociological research must never be separated from our experience as social subjects. In that context, phenomenologically understood experience is not a collection of “facts”, and a social subject is not *a thing among things*.<sup>3</sup> Experience consists of what *a social subject* has experienced in person, as well as of the accumulated layers – *sedimentation* – created by observing the behaviours of others, by reading, watching, in a word, by refracting its life through entire culture and by refracting entire culture through its life. In Merleau-Ponty’s philosophy, *a social subject* is a synonym for the existentialist concept of *being-in-the-world* that is rooted in the world and engaged as a man among men, a worker among workers, or a bourgeois among bourgeoisie. For Merleau-Ponty,

“equations of sociology begin to represent the social only when correlations contained in those equations are mutually harmonized and included in a certain unique view of the social and of the nature specific to society in question, the view that [...] became an institution in it, a hidden principle of its visible functioning” (Merleau-Ponty, 2009, p. 88).

The rivalry between philosophy and sociology as a social science begins at the very moment of their isolation from each other, of forgetting their origin and debt to the *life-world* they come from and that is witnessed by our first experiences. For Merleau-Ponty, science is merely a systematic and methodical organization of our experience, which begins with the first perception, our *being thrown into the world*. Hence, the most important task of phenomenological philosophy is to remind both philosophy and sociology of their common foundation in the intentionality of consciousness itself. All our experiences are enabled by this characteristic of conscience. What is revealed to intentional, i.e., interested and directed consciousness, is not society as a sum of monads, but *sociality* itself appears as a fundamental structure of experience. Sociality appears as an ambience that constitutes the movable and changeable framework of our life with *the other*, an ambience changing to an extent to which our social dynamics changes, such as the spatial horizon is the movable boundary of our perception, which moves to an extent to which we ourselves move through the world. However, how can we understand individuality and specific features of *the other* subordinating it to our logic? “The French school lacked exactly that approach to *the other*, which is the definition of sociology”, according to Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2009, p. 109). Therefore, if consciousness is primarily intentional and always in relation to *something*, if a philosopher always thinks about *something* – about himself, the world, the other, situation, society – why would we exclude from such considerations the contents that are the subject of sociological analyses? Particularly if we have in mind that scientific facts tell a philosopher something else than what a scientist has seen in them. On the other

---

<sup>3</sup> Laurie Spurling very succinctly formulates the attitude of phenomenological philosophy according to some major sociological concepts. “All sociological constructs such as ‘social structure’, ‘social process’, ‘social stratification’, ‘institution’ etc., are reifications unless they are translated into social experience and intersubjective practice. Society is not a subjective reality” (Spurling, 2014, p. 87).

hand, a sociologist, to an extent that he interprets and understands and not only records facts, becomes a philosopher. Then he accepts a broader, i.e., philosophical framework in which “facts” can only become *scientific, sociological facts*.

An individual in society, for example, in existentialist phenomenology, is defined by his *situation* that is different from the concept of the *role* that, in sociology, traditionally points to the place taken by an individual in the social structure. The concept of the *role* does not leave room for concrete, living individuals, but knows only *role bearers* act in line with the expected behaviour patterns, as established by the social structure (Spurling, 2014, p. 87). On the other hand, a *situation* also takes into account the dimension of generality, as well as the individuality of concrete people capable of transcending the given and of transforming the formulated meanings. Jean-Paul Sartre says that a situation is an ambiguous phenomenon in which it is impossible to “differ clearly the share of freedom and the share of raw reality” (Sartre, 1943, p. 533). The concept of a situation enables us to speak about an individual in relation to other individuals, to speak about social groups to an extent to which they make part of common experience. (We may speak about the situation of Jews, bourgeoisie, Afro-Americans in the USA.) The concept of a situation makes us aware of the ambiguity of social phenomena. Namely, a situation is a synthesis of practice and mutual relationships of individuals that are altogether refracted through the meaning given to them by people’s actions and experience. When speaking about *a situation*, Merleau-Ponty quite often uses the term *existential project*, and that is why an existential project of the proletariat is dissimilar and different to an extent to which a worker, for example, is class-conscious. In that respect, being a worker or a bourgeois means accepting one existential project as one’s own, as an expression of own manner of exchange with the world and its formation, as well as an expression of our coexistence and communication with the other (Merleau-Ponty, 1945, pp. 510–511).

Finally, the *meaning* of a situation changes if we see it through the prism of *time* because any understanding of man’s life so far is defined by his past and future projects. On the trail of Husserl’s unpublished works, Merleau-Ponty indicates that the opposition between the *fact* and *the essence* reveals a genesis of the meaning that is immanent to phenomena. Temporality has, as its cardinal characteristic, an internal impulse, or *élan vital* as Bergson called it, which aspires towards development, which makes time have its course. All phenomena in time have one *before* and one *after* that can never be simultaneous, and each event occurs in relation to the horizons made by its past and its present.

However, positivism-founded sociology, in Merleau-Ponty’s opinion, does not deal with the re-examination of this *before* and *after* one *social fact*, but is only focused on the question whether knowledge about it is defined so as to be empirically confirmed or denied. It is also the case with the positivist attitude towards theory. A positivist theoretician is deprived of re-examination and exploration of his own phenomenological roots and suppositions of theorizing. Laurie Spurling points to the danger coming from the non-reflected theorization as illustrated by Durkheim’s study about suicide (Durkheim, 1897).

“In this study, often quoted as an example of a classical work of ‘scientific’ sociology, Durkheim treated suicide rates as social ‘things’ that exist independently of the will of individuals. He wanted to exclude completely the ‘subjective’ meaning that suicide may have for any individual” (Spurling, 2014, p. 80).

In fact, in the Introduction to this work, Durkheim attempts to define the specific nature of the sociological approach to the phenomenon of suicide, and unambiguously says: “The sociological method, as we apply it, corresponds fully to the fundamental principle that asks for social facts to be observed as things, i.e., as realities outside an individual” (Durkheim, 1897, p. 9). However, despite Durkheim’s claim that subjective meanings are excluded from his report on suicide, his analysis at all levels is clearly permeated by meanings aimed at making data meaningful. These meanings are not part of the data being researched, but are taken out of own common-sense understanding of different experiences within society (Spurling, 2014, p. 80).<sup>4</sup>

Speaking about the problem of objectivity and the objectivity of the observer – “a sociologist was an absolute observer” (Merleau-Ponty, 2009, p. 110) – Merleau-Ponty points to Husserl’s letter to L. Lévy-Bruhl of 11 March 1935, after reading his work *Primitive Mythology*. In his letter, Husserl brings into question the very possibility of a philosopher directly reaching some universality by pure reflexion and only with the imaginary variation of his own experiences reaching what makes the sense of other experiences and other societies. And not only that – “our access to archaic worlds is prevented by our own world: Lévy-Bruhl’s primitive men were ‘without history’ (*geschichtlos*) and led ‘a life that was only the present passing by’” (*ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist*). In contrast, we live in the historical world, i.e., in the world that “already has a partly realized future (national ‘past’) and the future that partly needs to be realized” (Merleau-Ponty, 2009, p. 99).

Merleau-Ponty lists these comments by Husserl because, in his opinion, they reveal the essential problem of the constitution of sense and meaning encountered by sociology as the science about society. The intentional analysis that finds and reconstructs the structures of the archaic world cannot transfer its results to the explanation of the structures of our world, because both structures are given meaning by the social environment, and they cannot be understood unless we understand how time passes in those cultures and how a common meaning is constituted in them.

On the other hand, attempts at articulating and formalizing society do not necessarily have to end in metaphysics. Merleau-Ponty points to the concept – structuralism – which will be a dominant theory and method of studying social reality decades after his death (1961), primarily in France. In the context of structuralism, the key thing searched for by social science are “the knots of a networked thought leading us from itself to by social other side of structure and its embodiment” (Merleau-Ponty, 2009, p. 116). The concept of structure is quite inspirational for Merleau-Ponty himself, because in it he reveals the indications of a potential solution to the question he was preoccupied with in the period following *Phenomenology of Perception*: whether the phenomena of *existence, sociality* and *freedom* can be placed and understood outside the postulates of philosophy of conscience and the subject-object relationship as the backbone of philosophy from Descartes to Hegel. The structure, present in us as a symbolic function, is present outside us in natural and social systems, enabling the consideration of interaction between an individual and society,

---

<sup>4</sup> Unfortunately, the limited space does not allow us a detailed analysis, but here we can mention quite inspirational considerations about the relationship between sociology and philosophy, this time by sociologists, which can be found in the collection of Durkheim’s works *Sociologie et philosophie*, particularly those about the topic of morality (Durkheim, 1924).

their reciprocity and dependence. In that respect, structuralism searches for fundamental structures that constitute a common foundation both of an individual and society.

However, Merleau-Ponty also hints at the method that is not a strictly objective scientific method and does not lead to the dominant universal, but rather to the “lateral universal” (Merleau-Ponty, 2009, p. 118), which would be reached through our experience of a certain society. This experience is created by constantly testing oneself through the other and the other through oneself. Then the science about society, sociology, ethnology or any other science would not be defined by its specific features – by its dealing with *social facts*, *primitive societies* etc. – but it would be a *manner*, a *style* of that is always imposed when the subject is *the other*. This manner would also demand our transformation. In that event we become researchers of our own society when we are distanced from it and when we learn to “see like foreigners what is ours, and what is foreign as ours” (Merleau-Ponty, 2009, p. 118).

When, on the other hand, a question arises whether philosophy can change itself and its attitude towards science, Merleau-Ponty’s answer is affirmative. Philosophy should accept all achievements of science, which are the beginning of finding out for it, and along with them the historical context in which social facts occur. Still, philosophy cannot be satisfied only with the description and collection of various anthropological facts, but can and must also examine our real connection with other cultures. The only possibility of the existence of philosophical autonomy, to which philosophy claims to such an extent, is after positive knowledge, and before it, as Merleau-Ponty believes.

Accepting the attitude that social facts gain their sense and meaning independently of the historical context deprives philosophy of the right to a direct approach to the universal or eternal, because the sense that would be *historical* discredits every claim to absolute opinion. Still, if the *historical context* is restricting for a philosopher, it also prohibits a sociologist from giving ontological value to scientific objectivization of the social.

“You believe that you think for eternity and for all people, a sociologist tells a philosopher, and thus you only express prejudice or pretensions of your culture. That is true, but not less for a dogmatic sociologist than for a philosopher. The one who speaks – *where does he speak from?*” (Merleau-Ponty, 2009, p. 101).

By asking *where* the one announcing scientific statements *speaks from* – Merleau-Ponty not only opens the question – *what is the perspective of a sociologist* – but also raises the question about the place of any scientist in relation to the subject of his research. This problem, for example, is essential in the analysis of the debate between Bergson and Einstein (Merleau-Ponty, 2009, p. 236). For our topic, this is one of the major questions affecting the positivist concept of language, which, as we now know from Wittgenstein’s *The Tractatus Logico-Philosophicus*, is aimed at building a discourse with a precise reflection of the world of atomic facts. This language needs to be freed from “impurities” of everyday speech, its ambiguity, mistaking descriptive and evaluative statements for general imprecision. Scientific speech should be impersonal, freed from individual partiality, the speech that is a reflection of the nature, and not of the speaker.

Merleau-Ponty thinks that sociology should, in its own interest, leave the ideal of the absolute observer and objective language, to accept that consciousness is historical too,



which would transform the very understanding of the relation between the mind and its subject. The fitting of my thought and overall existence into a certain historical situation, and through it into other historical situations I would like to learn about, is primary over objective relationships about which science informs us. Understanding this interdependence in the phenomenological key enables me to understand the cognition of *the social* as self-cognition. Therefore, only philosophical consciousness of intersubjectivity enables us to understand the meaning of scientific knowledge and helps us to resolve aporias about *causality* and *objective knowledge*. Since this is about man and his world, none of those endless cause and effect chains cannot be reduced to the initial cause, nor can we treat *motives* of human behaviour as true *causes*.

Accordingly, the key philosophical procedure on the road to true scientific knowledge, according to Merleau-Ponty, is the break-off with objectivism. This return is no uncertainty of private life to us, which would be contrary to knowledge, but it is connecting with intersubjectivity, through which we are connected with overall history. Renouncing the social as a thing does not also mean renouncing knowledge about it. When consciousness about *my situation* awakens consciousness of participation in the social – *my social* – entire history becomes accessible in my living present. That is why Merleau-Ponty says that “philosophy is irreplaceable because it reveals us the motion by which lives become truths [...]” (Merleau-Ponty, 2009, p. 107).

When I accept that by *being thrown into the world*, by my situation, I have become a participant of each acting that may make sense to me, my touch with *the social*, in the light of restriction of my situation, is revealed as a source of every truth, including the scientific truth. Since my situation is “incurable”, every truth may be only “truth in a situation” for me. Accordingly, what ensures knowledge is an indisputable truth that in the situation we are not *a thing among things*, but an existential yarn interested in own life, as well as the lives of others, in own situation and in the situations of others. The phenomenological description of experience understood in this manner reveals in the concept of *the social* the intertwining of *the special* and *the general*, where every view of the world, on the one hand, is special and unique, because there are no two identical experiences, but on the other hand, all individual experiences open towards other experiences, common meanings, topics and styles. The primary task of philosophy is to preserve this consciousness about the openness of the *alter ego* community, the community existing in the world with its natural foundations, but also cultural institutions and historical horizons. In contrast, sociology would be an expression of efforts to construct ideal variables that objectify and schematize internal interactions of this community. In that respect, philosophy and sociology do not have separate fields or areas of research, but both of them speak only about people, their institutions and mutual relationships established in *the lifeworld*.

When we raise awareness about and emphasize the foundations of both these disciplines in this particular manner, we will see that philosophy is compatible with sociology, that it is necessary to sociology as an impetus and reminder of its true potentials, and that a sociologist, every time when reconsidering his conceptual network in an attempt to include *social facts*, when returning to live sources of his knowledge – actually philosophizes. Namely, “philosophy is not certain knowledge; it is vigilance that does not permit us to forget the source of any knowledge” (Merleau-Ponty, 2009, p. 103).

If we look at the most important philosophical attitudes from which Merleau-Ponty starts in the analysis of the relationship between sociology and philosophy, we may observe that the greatest originality of his philosophy is seen primarily in the manner of his interpretation of Husserl's invitation – *to return to things themselves*, as well as in the radical questionability of what we call *things themselves*.

This invitation entails returning to the world before cognition, but the world about which every cognition speaks, the world that used to exist before we covered it with conceptual constructions and scientific abstractions. The task of philosophy then is to face such idealization and, where it has been *forgotten* that it was made, like in science – to return to the world as the homeland in which we learnt what rivers, forests and meadows were, but which we no longer recognize on the maps shown by a geographer.

Of course, others, in this case sociologists, do not need to share the philosophical passion for *the original*. This philosophical passion, just any other, also has its price. Radical insistence on looking for originality, taking off veils, constructions and frameworks we have thrown into the world, in an obsessive search for its true face, has resulted in a frequently endless preparation of the ground for the beginning of research. That is why Husserl could say that a philosopher was always a *beginner*. However, what makes Merleau-Ponty's approach different is also the fact that, renouncing complete phenomenological reduction, he pointed to the interdependence of philosophy and humanistic sciences, and stressed that a mutually deeper and open dialogue, which was initiated by him in numerous texts, would be fruitful both for philosophy and for sociology.

#### REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Durkheim, E. (1897). *Le suicide*. Paris: Felix Alcan.
- Durkheim, E. (1924). *Sociologie et philosophie*. Paris: Felix Alcan.
- Husserl, E. (1975). *Cartesian Meditations I*. Zagreb: Izvori i tokovi. [In Serbian]
- Kolakowski, L. (1972). *Positivist Philosophy*. Beograd: Prosveta. [In Serbian]
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Structure of Behaviour*. Beograd: Nolit. [In Serbian]
- Merleau-Ponty, M. (2009). *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. [In Serbian]
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Schütz, A. (1998). *Éléments de sociologie phénoménologique*. France: Logiques sociales.
- Spurling, L. (2014). *Phenomenology and the social world*. London: Routledge.