

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

**Η θεωρία της πολιτικής πρακτικής στον Maurice Merleau-Ponty:
Μια φαινομενολογία του πολιτικού.**

Νίκολαος Μανωλόπουλος

Διδακτορική Διατριβή

Αθήνα, 2021

Η θεωρία της πολιτικής πρακτικής στον Maurice Merleau-Ponty: Μια φαινομενολογία του πολιτικού.

Τριμελής επιτροπή:

Γεώργιος Φαράκλας, καθηγητής στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης & Ιστορίας,
Πάντειο Παν/μιο (επιβλέπων)

Σεβαστάκης Νικόλαος, καθηγητής στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών, ΑΠΘ

Φουρτούνης Νικόλαος , καθηγητής στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας,
Πάντειο Παν/μιο

Συντομογραφίες

AD	<i>Les aventures de la dialectique</i> , Folio Essais, éditions Gallimard, 1955.
Entretiens	Entretiens avec Georges Charbonier et autres dialogues, 1946-1959. éditions Verdier, 2016.
HT	<i>Humanisme et terreur. Essai sur le probleme communiste</i> στο <i>ŒUVRES</i> , σ. 167-338.
EL	<i>Eloge de la philosophie et autres essais</i> , Folio Essais, Éditions Gallimard, 1953 et 1960.
LIP	<i>L'institution-La passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)</i> , éditions Belin, 2003.
NC	<i>Notes des Cours. 1959-1961</i> , éditions Gallimard, 1996.
OE	<i>L'œil et l'esprit</i> στο <i>ŒUVRES</i> , σ. 1587-1628.
ŒUVRES	<i>Œuvres</i> , édition établie et préfacée par Claude Lefort, Quarto Gallimard, 2010
P	<i>Parcours. 1935-1951</i> , éditions Verdier, 1997.
PD	<i>Parcours deux. 1951-1961</i> , éditions Verdier, 2000.
PHP	<i>Phénoménologie de la perception</i> , <i>ŒUVRES</i> , σ. 657-1167.
PRO	<i>La Prose du monde</i> στο <i>ŒUVRES</i> , σ. 1425-1544.
PRI	<i>Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. Précédé de Projet de travail sur la nature de la Perception (1933) et La Nature de la Perception (1934)</i> , éditions Cynara, 1989.
RE	<i>Résumés de cours: Collège de France 1952-1960</i> , Gallimard, 1968.
SNS	<i>Sens et Non-Sens</i> , éditions Gallimard, 1996.
SG	<i>Signes</i> , Folio Essais, éditions Gallimard, 1960.
ULL	<i>Recherches sur l'usage littéraire du langage: Cours au Collège de France, Notes, 1953</i> , Metis Presses, Genève 2013.
VI	<i>Le Visible et l'invisible</i> , éditions Gallimard 1964

Ελληνικές Μεταφράσεις

AT	<i>Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία</i> , μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Εξάντας, 1988.
EKA	<i>Εγκώμιο της φιλοσοφίας και άλλα δοκίμια</i> , μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Εκκρεμές, Αθήνα 2005.
ΜΠ	<i>Το μάτι και το πνεύμα</i> , μτφρ. Α. Μουρίκη, Νεφέλη, 1991.
ΠΔ	<i>Οι περιπέτειες της διαλεκτικής</i> , μφρ. Μπ. Λυκούδης, Ύψιλον, Αθήνα 1984.
ΠΡΟ	<i>Η πρόζα του κόσμου</i> , μτφρ. Φ. Καλλίας-Μ. Καλλία, Εστία, 1992.
ΣΕΖ	<i>Η αμφιβολία του Σεζάν</i> , μτφρ. Α. Μουρίκη, Νεφέλη, 1991.
ΣΗ	<i>Σημεία</i> , μτφρ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2005.
ΣΠΓ	«Σημειώσεις για την Προέλευση της γεωμετρίας» στο Έντμουντ Χούσερλ, <i>Η προέλευση της Γεωμετρίας</i> , εισαγωγή-μτφρ. -σχόλια, Π. Κόντος, Εκκρεμές, σ. 163-183.
ΦΑ	<i>Φαινομενολογία της αντίληψης</i> , μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 2016.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

σ.15

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ: Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΚΑΙ Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο: Η ΑΝΑΚΑΛΥΨΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΑ ΔΙΛΗΜΜΑΤΑ ΤΗΣ

1.1. Εισαγωγή..... σ.29

1.2. Η ανακάλυψη της πολιτικής..... σ.32

1.2.α. Η ανάγκη της γραφής..... σ.32

1.2.β. Η προπολεμική εποχή..... σ.33

1.2.γ. Το σκάνδαλο της πολιτικής.....σ.37

1.2.δ. Ο αντισημιτισμός ως συλλογικό πάθος.....σ.44

1.2.ε. Η πολιτική σημασία του ηρωισμού σ.49

1.3. Ανθρωπισμός και τρομοκρατία. Αποκρυστάλλωση των διλημάτων της πολιτικής.....σ.50

1.3.α. Ανθρωπισμός και τρομοκρατία ή τα διλήματα της πολιτικής..... σ.53

1.3.β. Ο Μερλώ-Ποντύ μπροστά στα διλήματα του Καίσλερ.....σ.59

1.3.γ. Η κριτική του Μερλώ-Ποντύ στο βιβλίο.....σ.62

1.3.δ. Οι δίκες της Μόσχας. Η πρόσληψη τους μέσω ενός πολιτικού και φιλοσοφικού αναστοχασμού. Η περίπτωση του Μερλώ-Ποντύ.....σ.65

1.3.ε. Η κριτική στο φιλελευθερισμό.....σ.68

1.3.στ. Η γερμανική κατοχή και η θέση των ίδιων διλημάτων.....σ.70

1.3.ζ. Και πάλι οι Δίκες της Μόσχας ή αλλιώς η υποκειμενική εντιμότητα ενός ανθρώπου που κατηγορεί τον εαυτό του αποδεχόμενος την ιστορική του ευθύνη. σ.73

1.3.η. Η ενδεχομενικότητα.....σ.77

1.3.θ. Η τραγική συνείδηση και η θρησκευτική διάσταση της κομμουνιστικής δράσης.....σ.78

1.3.ι. Η κριτική στον Τρότσκι. Τα ορθολογικά αξιώματα του Τροτσκισμού περί διαφανούς ιστορίας.....σ.80

1.3.κ. Η δικτατορία του προλεταριάτου και η πολιτική ανάγκη της βίας.....σ.82

1.4. Ανθρωπισμός ή κομμουνισμός σ.88

1.4.α. Κομισάριος ή γιόγκι;.....σ.88

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο: ΜΩΡΙΣ ΜΕΡΛΩ-ΠΟΝΤΥ ΚΑΙ ΖΑΝ-ΠΩΛ ΣΑΡΤΡ.
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ: Ο ΑΕΝΑΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ – Η ΣΥΝΕΧΗΣ
ΔΙΑΜΑΧΗ.....σ.93

2.1. Εισαγωγή.....	σ.93
2.2. Η φιλοσοφία και η λογοτεχνία του υπαρξισμού.....	σ.93
2.2.α. Τα πρώτα κείμενα.....	σ.94
2.2.β. Παρατηρήσεις για τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία του υπαρξισμού στη συλλογή <i>Νόημα και μη-Νόημα</i>	σ.97
2.2.γ. Η διαμάχη του καθολικισμού και του μαρξισμού με τον υπαρξισμό.....	σ.100
2.2.δ « Ένας σκανδαλώδης συγγραφέας».....	σ.105
2.2.ε. «Το μυθιστόρημα και η μεταφυσική»: τα ίδια ερωτήματα στο λογοτεχνικό έργο της Σιμόν ντε Μποβουάρ.....	σ.109
2.3. Το ξεσπασμα της διαμαχης. η κρισιμη αλληλογραφια του 1953.....	σ.122
2.3.α. Το ιστορικό πλαίσιο της αλληλογραφίας.....	σ.123
2.3.β. Η αλληλογραφία: Το πρώτο γράμμα.....	σ.124
2.3.γ. Η απάντηση του Μερλώ-Ποντύ.....	σ.126
2.3.δ. Η θρυαλλίδα: ο πόλεμος της Κορέας.....	σ.130
2.3.ε. Φιλοσοφία και πολιτική. Το αποτύπωμα μιας διάλεξης.....	σ.131
2.4. Οι περιπέτειες της διαλεκτικής και η διαλεκτική του ιστορικού γίνεσθαι.....	σ.135
2.4.α. Το γενικό πλαίσιο.....	σ.135
2.4.β. Η αναμέτρηση με τον πολιτικό φιλόσοφο Σαρτρ. Η πολιτική σκέψη ως υπερμπολσεβικισμός.....	σ.136
2.4.γ. Τα πρώτα πυρά.....	σ.141
2.4.δ. Η μαρξιστική συνείδηση της δράσης ενάντια στην «καθαρή» δράση.....	σ.144
2.4.ε. «Ο νόμος της καρδιάς και ο ίλιγγος του ‘πράττειν’» ¹ . Η επανάσταση και οι περιπέτειες της.....	σ.149
2.4.στ. Η ανάλυση της καθαρής πρόθεσης. Αδιέξοδα και εμμονές.....	σ.154
2.4.ζ. Η έννοια του κοινωνικού και η πολιτική κρίση.....	σ.156
2.4.η. Το αληθινό πρόβλημα που θέτουν οι μελέτες του Σαρτρ: «Η επανάσταση με την μαρξική έννοια είναι ακόμη στην ημερήσια διάταξη;»	σ.158
2.4.θ. Η έννοια της στράτευσης.....	σ.162
2.4.ι. Το ζήτημα του άλλου και η ιστορία	σ.168
2.5. Συμπεράσματα	σ.169

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο :ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΝΤΙΠΟΛΙΤΕΥΣΗΣ.
ΑΡΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΗΣ
ΕΞΟΥΣΙΑΣ..... σ.173**

3.1. Εισαγωγή.....	σ.174
3.2. Τα <i>Σημεία</i> και το εγκώμιο της δύσκολης ελευθερίας.....	σ.178
3.2.α. «Σημεία».....	σ.178
3.2.β. «Το Εγκώμιο»	σ.183
3.3. Το ζήτημα της αντιπολίτευσης στο Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία.....	σ.185
3.4.Η διαλεκτική της αντιπολίτευσης και της επανάστασης.....	σ.187
3.4.α.Από την διαλεκτική στον δογματισμό.....	σ.188
3.4.β.Δογματισμός.....	σ.192
3.4.γ. Τα αδιέξοδα της υλιστικής διαλεκτικής: η περίπτωση Τρότσκι.	σ.194
3.4.δ. Η επανάσταση ως αρνητικότητα και ως θετικότητα.....	σ.198
3.4.ε. Η εκκοσμίκευση του κομμουνισμού και ο α-κομμουνισμός. Η μη- κομμουνιστική αριστερά.....	σ.199
3.4.στ. Η μέριμνα του «έξω».....	σ.202
3.4.ζ. Η δικτατορία του προλεταριάτου και το τέλος της πολιτικής.....	σ.205
3.4.η. Ο νέος φιλελευθερισμός.....	σ.206
3.5. Τα επίκαιρα γραπτά: τα χνάρια των δυσκολιών της πολιτικής σκέψης.....	σ.208
3.5.α. Τα κείμενα πριν τη σιωπή.....	σ.210
3.5.β. «Η ΕΣΣΔ και τα στρατόπεδα». Η αλήθεια της πολιτικής και η πολιτική της αλήθειας.....	σ.212
3.5.γ. Η πολιτική ιδέα.....	σ.216
3.5.δ. Για την αποικιοκρατία	σ.217
3.5.ε. Τα κείμενα μετά την σιωπή. Οι αλλαγές.....	σ.219
3.5.στ. Η ελπίδα για ένα κομμουνισμό της συνύπαρξης.....	σ.219
3.5.ζ. Το νόημα της αποσταλινοποίησης.....	σ.223
3.5.η. Πως κατανοημένη η αποσταλινοποίηση δεν μπορεί να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της δημοκρατίας στο σοβιετικό καθεστώς.....	σ.226
3.5.θ.Το ζήτημα του ρεφορμισμού ως απάντηση στο δημοκρατικό πρόβλημα.....	σ.227
3.5.ι. Για την αποικιοκρατία ξανά. Έντεκα χρόνια μετά.....	σ.228
3.5.κ. Τα δύο τελευταία κείμενα.....	σ.232
3.6. Ο δημοκρατικός σοσιαλισμός ως δυνατοτητα πολιτικού καθεστώτος.....	σ.235

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο : Η ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΜΑΚΙΑΒΕΛΙ. ΑΥΤΟΣ Ο ΔΥΣΑΡΕΣΤΟΣ ΣΤΟΧΑΣΤΗΣ. Η ΤΡΑΓΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΑΝΔΡΑ

4.1. Εισαγωγή.....	σ.239
4.2. Εξουσία. Η πραγματικότητα του φαίνεσθαι και η αναζήτηση ενός νήματος «δικαιοσύνης»	σ.241
4.3. Η περιεχομενική έννοια της εξουσίας. Δικαιοσύνη και πολιτική αρετή. Η έννοια της virtus.	σ.246

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	σ.255

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο: ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ-ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ: ΜΙΑ ΔΥΝΑΤΗ «ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ» ΤΩΝ ΣΥΜΒΟΛΙΚΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ

1.1.Εισαγωγή.....	σ.265
1.2. Η φαινομενολογική φιλοσοφία της γλώσσας.....	σ.270
1.2.α Η κρίσιμη αμφισημία.....	σ.273
1.3. Το πολιτικό ως λαλιά.....	σ.277
1.3.α. Το μεθοδολογικό ζήτημα.....	σ.278
1.3.β. Το πολιτικό ως λαλιά και ατομικό πολιτικό πράττειν.....	σ.283
1.4. Το φαινόμενο της λαλιάς.....	σ.284
1.4.α. Ποια τα χαρακτηριστικά της αυθεντικής λαλιάς.....	σ.285
1.4.β. Το φαινόμενο της λαλιάς μέσα από το κείμενο «Η φαινομενολογία της γλώσσας».....	σ.287
1.4.γ. Η σχέση μας με τον άλλο και η διαμεσολάβηση της από την ομιλία.....	σ.288
1.4.δ. Η πρόζα του κόσμου και η πρόζα της πολιτικής.....	σ.291
1.4.ε. Η καθαρή γλώσσα και η αδυνατότητα της επικοινωνίας.....	σ.292

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΕΚΦΡΑΣΗΣ

2.1. Γλώσσα- Ιστορία- Οντολογία. Η ένσαρκη λογική.....	σ.295
2.1.α. Η δρομολόγηση της διαλεκτικής.....	σ.296
2.1.β. Η σωματικότητα του σημαίνοντος μέσα στην ομιλία και οι γόνιμοι παραλληλισμοί.....	σ.298
2.1.γ. Η ιζηματογένεση των αξιών.....	σ.299
2.2. Γιατί χρειάζεται η πολιτική φιλοσοφία την φαινομενολογία της πολιτικής πράξης;.....	σ.304
2.2.α. Τι γίνεται με την αλήθεια;.....	σ.306
2.2.β. Η κατανόηση της λαλιάς: πρότυπο για να κατανοήσουμε την πολιτική πράξη.....	σ.308
2.3. Περί ύφους	σ.310
2.3.α. Η λαλιά και η πράξη.....	σ.310
2.3.β. Τι σημαίνει λέω κάτι; Τι σημαίνει πράττω κάτι;	σ.312
2.3.γ. Η ζωγραφική ως εκφραστική λαλιά του αντιληπτού κόσμου.....	σ.315
2.3.δ. Η μοντέρνα ζωγραφική και η ανάγνωση της από τον Μερλώ- Ποντύ.....	σ.316
2.3.ε. Το ύφος, το εσωτερικό σχήμα, η συνεκτική παραμόρφωση.....	σ.318
2.3.στ. Ύφος και πρόζα.....	σ.321
2.3.ζ. Η καθαρή έκφραση ως αντίθετο της δημιουργικής έκφρασης.....	σ.323
2.3.η. Η εμπειρία των ομιλούντων υποκειμένων.....	σ.327

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο: Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΘΕΣΠΙΣΗΣ (STIFTUNG-INSTITUTION) ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ..... σ.329

3.1.Εισαγωγή.....	σ.329
3.2. Τα τρία προβλήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας.....	σ.331
3.3. Για την έννοια της θέσπισης.....	σ.331
3.3.α. Η έννοια της θέσπισης σύμφωνα με τον Χούσσερλ.....	σ.334
3.3.β. Μια παράκαμψη: η τάξη της επιστήμης και της αλήθειας της...σ.338	
3.3.γ. Η ιστορικού τύπου θέσπιση.....	σ.339
3.3.δ.Περαιτέρω διευκρινήσεις.....	σ.340
3.3.ε. Η έννοια της ιστορίας και η θέσπιση.....	σ.341
3.3.στ. Ιστορία της φιλοσοφίας. Μοντέλο για την κατανόηση της ιστορίας.....	σ.342
3.3.ζ. Η έννοια της ανθρωπότητας και η έννοια της ιστορικότητας	σ.349
3.4 Ο Καστοριάδης και οι παρατηρήσεις του για τη θέσπιση στον Μερλώ-Ποντύ.....	σ.350
3.4.α. Η θέσπιση.....	σ.353
3.4.β.Τρεις τελικές παρατηρήσεις για την σημασία της θέσπισης ως δημιουργία του νέου.....	σ.359

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο

ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....σ.363

4.1. Η πολιτική ως θεσπίζουσα δράση και η πολιτική ως θεσπισμένη δράση.....σ.368

4.2. Τα χαρακτηριστικά της έκφρασης που θεσπίζει, της ομιλούσας λαλιάς, της θεσπίζουσας πολιτικής: συνεκτική παραμόρφωση, διδάσκουσα αυθορμησία.....σ.369

ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΜΕΡΛΩ-ΠΟΝΤΥ.....σ.377

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....σ.379

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Λέο Στράους στο δοκίμιο του «Τι είναι η πολιτική φιλοσοφία;» αναφερόμενος στη φύση των πολιτικών πραγμάτων ισχυρίζεται ότι αυτά αξιώνουν εκ της «φύσης» τους την πίστη, την υπακοή, την απόφαση και την κρίση του ανθρώπου. Ο άνθρωπος απέναντι στη φύση των πολιτικών πραγμάτων δεν μπορεί να τηρεί απλώς μια ουδέτερη στάση.² Τα πολιτικά πράγματα αξιώνουν να κριθούν με όρους αγαθότητας ή κακίας, με όρους δικαιοσύνης ή αδικίας και το να κρίνω με βαθύτητα σημαίνει, για τον Λέο Στράους, το να γνωρίζω τα αληθινά κριτήρια. Επομένως μια φιλοσοφία που φέρει το επίθετο πολιτική προσπαθεί να γνωρίσει τη φύση των πολιτικών πραγμάτων απλώς, ήτοι αποπειράται αληθινά να οριοθετήσει τη δίκαιη ή αγαθή πολιτική τάξη.³ Πώς κρίνω όμως στα πολιτικά πράγματα και μάλιστα πώς οριοθετώ την δίκαιη ή αγαθή πολιτική τάξη με κριτήρια μάλιστα αληθινά; Πώς συνδέονται η αλήθεια και η κρίση στην πολιτική;

Αυτά είναι κάποια εναρκτήρια αλλά και πολύ βασικά ερωτήματα για την ενασχόληση με το εγχείρημα της σκέψης που ονομάζουμε πολιτική φιλοσοφία, τουλάχιστον σύμφωνα με τον Λέο Στράους. Ο φιλόσοφος με τον οποίο ασχολείται η διατριβή μας δεν είναι όμως μόνο ένας πολιτικός φιλόσοφος. Ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ θεωρείται κατά κοινή ομολογία ένας από τους πιο σημαντικούς φιλοσόφους της φαινομενολογικής παράδοσης, μιας παράδοσης που ανήκει κατεξοχήν στην ιστορία της φιλοσοφίας του 20^{ού} αιώνα. Η σκέψη του εκτείνεται σε πολλά πεδία από την ψυχολογία και την παιδαγωγική μέχρι τη γλωσσολογία και την αισθητική. Ο ίδιος όμως διεκδίκησε για τον εαυτό του την ιδιότητα του φιλοσόφου ο οποίος με όποιο πεδίο και αν ασχοληθεί δεν ξεχνά το σωκρατικό δίδαγμα, ότι δηλαδή «ξέρει ότι δεν ξέρει τίποτα».⁴ Αυτή η ιδιότητα και η λειτουργία της φιλοσοφίας ήταν άλλωστε και το αντικείμενο της εναρκτήρια διάλεξής του στο Κολλέγιο της Γαλλίας. Αυτής της φιλοσοφικής στάσης έπλεξε το εγκώμιο σε αυτή τη διάλεξη.⁵ Παραταύτα, ειδικότερα

² Leo Strauss, *An introduction to political philosophy. Ten essays*, Wayne State University Press, σ. 5.

³ Οπ.π., σ. 6.

⁴ *EL*, σ.13, *EKA*, σ. 31.

⁵ Ο τίτλος της περιβόητης διάλεξης ήταν «Εγκώμιο της φιλοσοφίας».

στο πεδίο που μας ενδιαφέρει, την πολιτική, πεδίο στο οποίο ο Μερλώ- Ποντύ δεν ήταν καθόλου φειδωλός στις σκέψεις που διατύπωσε⁶, έχουμε φράσεις που φτιάχνουν τρόπον τινά ένα αντι-εγκώμιο της φιλοσοφίας σε σχέση με την πολιτική. Ο Μερλώ-Ποντύ στον πρόλογο που γράφει για τη συλλογή κειμένων του *Σημεία*, διαφοροποιεί τον τρόπο της πολιτικής από τον τρόπο που η φιλοσοφία προσπαθεί να την σκεφτεί και διατυπώνει με αρκετή ειρωνεία την άποψη περί αχρηστίας της πολιτικής των φιλοσόφων, μιας και κανείς δεν φαίνεται να πολιτεύεται σύμφωνα με αυτήν. Μάλιστα θεωρεί ότι αποτελεί μια μεγάλη παρανόηση των σχέσεων φιλοσοφίας και πολιτικής, ότι σχεδόν όλοι οι φιλόσοφοι, «αισθάνθηκαν υποχρεωμένοι να προτείνουν μια πολιτική». Η φιλοσοφία με τη γλώσσα της, «την πεζή γλώσσα του αληθούς», τίθεται επομένως μπροστά σε ένα όριο όταν θέλει να μιλήσει για την πολιτική και τελικά το μόνο που ομολογείται από τους φιλοσόφους όταν προσπαθούν να χαράξουν «σοφές προοπτικές αλλά παντελώς αδιάφορες για τους ενδιαφερόμενους», τους πολιτικούς δρώντες, είναι η «ασχετοσύνη τους»⁷. Αυτό συμβαίνει γιατί η πολιτική έχει το δικό της τρόπο, τη δική της γλώσσα η οποία «λέει χωρίς να λέει, [...] αγγίζει στον καθένα τα ελατήρια του θυμού και της ελπίδας» και ανάγεται κυρίως σε θέμα πείρας. Διαφεύγει της διανοίας και της αλήθειας που παράγεται από τη διάνοια. Είναι αναπόφευκτο επομένως το διαζύγιο της φιλοσοφίας από την πολιτική; Άραγε τα ερωτήματα για την πολιτική κρίση και τα αληθινά κριτήρια αυτής δεν πρέπει και δεν μπορούν να ανήκουν στην αρμοδιότητα του φιλοσόφου; Ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ με το έργο του δεν απαντάει καταφατικά στα δύο παραπάνω ερωτήματα. Απεναντίας απορρίπτει αυτό που ονομάζει «κακή ρήξη» της φιλοσοφίας με την πολιτική, θεωρώντας μάλιστα ότι με αυτή τη ρήξη δεν σώζεται ούτε η μία αλλά ούτε και η άλλη αλλά το μόνο που κατορθώνεται είναι να αφεθούν και οι δύο στην αθλιότητά τους.⁸ Το ίδιο το έργο του δεν προτρέπει σε μια παραίτηση από την προσπάθεια να σκεφτούμε την πολιτική, ενώ ταυτόχρονα το έργο του Μερλώ-Ποντύ είναι κατεξοχήν ένα έργο φιλοσοφίας, έργο ενός φιλοσόφου. Το ενδιαφέρον του Μερλώ-Ποντύ για την πολιτική διαπερνά όλη τη φιλοσοφία του. Απασχολεί τη σκέψη του, τόσο στα δύο

⁶ Δύο ολόκληρα βιβλία του θα μπορούσαν να θεωρηθούν χωρίς επιφύλαξη βιβλία πολιτικής φιλοσοφίας: *Οι περιπέτειες της Διαλεκτικής* και το *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* ενώ και σε βιβλία του που είναι συλλογές κειμένων του, η αναφορά στην πολιτική όχι μόνο δεν λείπει αλλά τουναντίον καταλαμβάνει ένα ιδιαίτερα μεγάλο μέρος μέσα σε αυτά. Αναφέρομαι στα βιβλία του *Νόημα και μη νόημα* και *Σημεία*.

⁷ SG, σ.13, ΣΗ, σ. 15.

⁸ SG, σ.15, ΣΗ, σ. 17.

βασικά φαινομενολογικά του έργα⁹ (έστω και έμμεσα, όχι δηλαδή με άμεση αναφορά στην πολιτική) όσο και στα υπόλοιπα έργα του, όπου η ενασχόλησή του με την πολιτική δηλώνεται ευθαρσώς. Οι σχέσεις όμως της φιλοσοφίας και της πολιτικής στον φιλόσοφο Μερλώ-Ποντύ δεν μπορούν να χαρακτηριστούν, όπως λέει ο ίδιος στο προλογικό του κείμενο που αναφέραμε προηγουμένως, ως απλές σχέσεις.¹⁰ Οι σχέσεις φιλοσοφίας και πολιτικής δεν διαφέρουν από τη σχέση της φιλοσοφίας με τον καιρό της, με την ιστορία. Είναι σχέσεις που εντάσσονται σε αυτό που ονομάζει ο Μερλώ-Ποντύ μια *δράση εξ αποστάσεως*¹¹, δράση που οδηγεί σε μια αλληλοεπικάλυψη (*empiètement*)¹², γιατί καλούμαστε να σχετίσουμε τη συνείδηση με τα πράγματα της πολιτικής, ενώ δεν κατέχουμε την σωστή χρήση της πολιτικής αυτής δράσης εκ των προτέρων, αλλά αντιθέτως «μένει ακόμη να μάθουμε». Αυτή τη διαπίστωση μάλιστα την κάνει το 1960, ένα χρόνο πριν πεθάνει, στοιχείο που αποδεικνύει τη διαρκή αναζήτηση και ανησυχία που κατείχε τη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ σε σχέση με την πολιτική.

Σε μια ερώτηση επομένως όπως αυτή του Λέο Στράους «Τι είναι η πολιτική φιλοσοφία;», ο Μερλώ-Ποντύ, ως γνήσιος φαινομενολόγος, δεν θα μπορούσε να αρνηθεί την επιστροφή στα πολιτικά πράγματα τα ίδια και την προσπάθεια να απαντήσουμε στο ερώτημα μέσα από τη διερώτηση για τη φύση αυτών και τον τρόπο με τον οποίο αυτά φαίνονται σε εμάς ή καλύτερα επιδρούν σε μας φαινομενολογικά. Αν η πολιτική για τον πολιτικό δρώντα δεν είναι απλά ένα ζήτημα αρχών και η σχέση με αυτές τις αρχές, αλλά επίσης είναι σχέση με ανθρώπους, μια σύλληψη της πολιτικής για την οποία δεν ήταν αρεστός ο Μακιαβέλι όταν την διατύπωνε¹³, αντιστοίχως η πολιτική φιλοσοφία για τον φιλόσοφο δεν είναι απλώς σχέση με τις αρχές που θέτει η σκέψη του αλλά σχέση με τη «φύση» των ίδιων των πολιτικών πραγμάτων και σχέση με την ίδια την εμπειρία του πολιτικού υποκειμένου, του πολιτικού δρώντα, σχέση και με τον ίδιο του τον εαυτό, μιας και ο φιλόσοφος πέραν των άλλων ιδιοτήτων του είναι και ένα πολιτικό υποκείμενο. Μέσα σε αυτή την κίνηση μπορεί να αναμετρηθεί η πολιτική φιλοσοφία με το ζήτημα της πολιτικής

⁹ Αναφέρομαι στην *Φαινομενολογία της Αντίληψης* και στο *Ορατό και αόρατο*

¹⁰ *SG*, σ. 26, *ΣΗ*, σ. 27.

¹¹ *SG*, σ.26, *ΣΗ*, σ. 27, η υπογράμμιση του συγγραφέα.

¹² Βλέπε για τον όρο *empiètement* και τη σημασία αυτού του όρου στη φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ στο δεύτερο μέρος της διατριβής μας.

¹³ Αυτό αναφέρει ο Μερλώ Ποντύ στο εξάιρετο κείμενο του για το Μακιαβέλι: *SG*, σ. 357, *ΣΗ*, σ. 361.

κρίσης και της αλήθειας.

Σε έναν άλλο πρόλογό του, ο οποίος γράφτηκε το 1955 και προτάσσεται του *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, ο Μερλώ-Ποντύ διατυπώνει ήδη από την πρώτη παράγραφο τη θέση της φιλοσοφίας σε σχέση με την εμπειρία της πολιτικής και επικρίνει την ψευδή εικόνα που δημιουργούν τα φιλοσοφικά συστήματα για την σχέση τους με τα προβλήματα του καιρού τους. Ο Μερλώ-Ποντύ τονίζει ότι δεν χρειάζεται να έχουμε τέλειες επεξεργασμένες αρχές για να μιλήσουμε φιλοσοφικά για την πολιτική. Το να μιλάω φιλοσοφικά για την πολιτική δεν σημαίνει να μιλάω βάσει τέλειων επεξεργασμένων αρχών. Κριτήριο για την πολιτικο-φιλοσοφική θέση αποτελεί η «δοκιμασία των γεγονότων» και η ερμηνευμένη εμπειρία που αντλούμε από αυτήν τη δοκιμασία.¹⁴ Με αυτό το δεδομένο ο στίβος της πολιτικής φιλοσοφίας, που για τον Μερλώ-Ποντύ διαφοροποιείται από το στίβο της πολιτικής,¹⁵ μπορεί να ερμηνεύσει την εμπειρία, την εμπειρία του ίδιου του πολιτικού δρώντα. Το τελευταίο φαίνεται και στα δύο βασικά έργα πολιτικής φιλοσοφίας του Μερλώ-Ποντύ: το *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* του 1947 και *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, που δημοσιεύεται οκτώ χρόνια αργότερα, το 1955. Εκτός των δύο παραπάνω έργων κείμενα με άμεση αναφορά στην πολιτική και την εμπειρία αυτής θα βρούμε στις συλλογές κειμένων του: *Νόημα και μη νόημα* και *Σημεία*.

Στα δύο βασικά του έργα, το 1947 και 1955, έργα με βασικό άξονα αναφοράς τον μαρξισμό, την κομμουνιστική πρακτική και τη διαλεκτική σκέψη η έννοια της πράξης και η έννοια της ιστορίας αποτελούν βασικές φιλοσοφικές έννοιες. Όμως και στα δύο έργα η βασική μέριμνα πίσω από την ανάλυση αυτών των φιλοσοφικών εννοιών είναι η πολιτική. Όχι απλώς υπό την έννοια της παρέμβασης του πολιτικού φιλοσοφικού λόγου σε μια συζήτηση που προηγείται και επακολουθεί αυτού με βάση την ιστορική συγκυρία, αλλά και λόγω ενός αιτήματος και ενός εγχειρήματος του φιλοσοφικού λόγου να σκεφτεί την έννοια και το νόημα της πολιτικής. Το αίτημα «να μιλήσουμε φιλοσοφικά για την πολιτική», η διερεύνηση αυτού του αιτήματος, το γιατί αλλά κυρίως το πώς της πραγμάτωσής του, είναι κατά τη δική μας ερμηνεία μία από τις βασικές και πρωτότυπες συμβολές του Μερλώ-Ποντύ σε αυτό που θα ονομάζαμε συμβατικά «πολιτική φιλοσοφία».

¹⁴ AD, σ. 9, ΠΔ, σ. 9.

¹⁵ AD, σ. 14, ΠΔ, σ. 13.

Φιλοσοφία και ζωή

Η σχέση της φιλοσοφίας με τη ζωή και με την εμπειρία που θα ονομάζαμε πολιτική απασχολεί επομένως, με βάση και όσα ειπώθηκαν και παραπάνω, τη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ. Η φιλοσοφική σκέψη του ήταν, από την αρχή μέχρι και το τέλος, μια σκέψη μη προφυλαγμένη από την «ασθένεια» που ονομάζεται ζωή και θα μπορούσαμε να πούμε ότι δεν αναγνώριζε στεγανά μεταξύ των τομέων της ζωής και της δυνατότητας της σκέψης, και δη της φιλοσοφικής.¹⁶ Η σκέψη αυτή, αν και δεν έδωσε μια συστηματική πραγματεία πολιτικής φιλοσοφίας, όπως ο ίδιος ομολογεί, πρόσφερε εντούτοις σε αναμονή αυτής της πραγματείας, τη δυνατότητα να σκεφτούμε «για μια ή περισσότερες μικρο-μελέτες όπου θα υπάρχουν δείγματα, σφυγμομετρήσεις, ανέκδοτα της φιλοσοφικής ζωής, απαρχές αναλύσεων, ο συνεχής, τέλος, μηρυκασμός, που κυλάει μέσα από τα διαβάσματα, τις συναντήσεις, τα γεγονότα».¹⁷ Συνεπώς, αν και αυτή η υπόσχεση για μια ολοκληρωμένη πραγματεία μπορεί να μην εκπληρώθηκε ποτέ από τον φιλόσοφο, και ίσως μάλιστα δεν μπορούσε να εκπληρωθεί καταστατικά ή και δεν έπρεπε να εκπληρωθεί, αυτό δεν σημαίνει ταυτόχρονα ότι αυτός που θα προσεγγίσει όλη αυτή τη μη συστηματική φιλοσοφική απόπειρα προσέγγισης της πολιτικής, δεν θα βρει μια εν σπέρματι πολιτική φιλοσοφία. Κάτι τέτοιο το επιβεβαιώνει μια σειρά μονογραφιών για την πολιτική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ κατά πρώτο λόγο¹⁸ και κατά δεύτερο λόγο η ίδια η πολιτική συζήτηση που προκάλεσαν πολλά έργα του την εποχή που δημοσιεύθηκαν.¹⁹ Ο Μερλώ-Ποντύ ήταν άλλωστε και ένας από τους συνιδρυτές της πολιτικής και φιλοσοφικής επιθεώρησης *Μοντέρνοι καιροί*, μαζί με τον Ζαν-Πωλ Σαρτρ και την

¹⁶ *EL*, σ. 149, *EKA*, σ. 195. «Η φιλοσοφία είναι παντού, ακόμα και στα «γεγονότα»- και δεν υπάρχει πουθενά τομέας όπου είναι προφυλαγμένη από τη ζωή, που είναι μεταδοτική».

¹⁷ *AD*, σ. 9, *ΠΔ*, σ. 9.

¹⁸ Μεταξύ άλλων τα: Diana Coole, *Merleau-Ponty and modern Politics after Anti-Humanism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007. Whiteside. H. Kerry, *Merleau-Ponty and the foundation of existential politics*, Princeton University Press, New Jersey 1988. Myriam Revault d' Allones, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Editions Michalon, 2001, Paris.

¹⁹ Campion Pierre, *L'ombre de Merleau-Ponty : Entre philosophie, politique et littérature*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013.

Σιμόν ντε Μποβουάρ, επιθεώρηση που ιδρύθηκε με σκοπό να παρέμβει ενεργά στα ζητήματα του καιρού της.

Η επιστροφή στα πολιτικά πράγματα, πρόταγμα μιας φαινομενολογικής φιλοσοφίας, θέτει λοιπόν το πλαίσιο διερεύνησης πολιτικό-φιλοσοφικών ερωτημάτων, αν μείνουμε πιστοί στην ανάλυση του Στράους, όπως αυτών που αναφέρονται στην πολιτική κρίση και στα κριτήρια αλήθειας αυτής. Η φύση των πολιτικών πραγμάτων επομένως βρίσκεται στο κεντρικό άξονα της διερεύνησης. Αν θα θέλαμε συνεπώς να μιλήσουμε για την έννοια της πολιτικής κρίσης στον Μερλώ-Ποντύ θα έπρεπε καταρχάς να ακολουθήσουμε την προσπάθεια της σκέψης του να περιγράψει τη φύση της πολιτικής. Σε αυτή την προσπάθεια η πολιτική λαμβάνει διάφορους ορισμούς. Είτε ορίζεται ως «μια δράση που αυτό-επινοείται»²⁰, είτε ως μια σχέση «με ανθρώπους μάλλον παρά με αρχές»²¹, είτε μέσω εκείνου του συλλογικού δεσμού που η άσκηση της πολιτικής θα επέβαλε και το οποίο θα συνιστούσε ενός «κάποιου τύπου ηθική»²², είτε σε άλλο σημείο συνδέεται η αλήθεια με την πολιτική μέσω της ίδιας της πράξης της επινόησης: «και αλήθεια στην πολιτική ίσως δεν είναι παρά η τέχνη της επινόησης αυτού που στη συνέχεια θα φανεί ως απαιτούμενο από τους καιρούς».²³ Συνεπώς η πολιτική δεν παύει να είναι ως προς τη φύση της μια δραστηριότητα που δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από ένα σύνολο εννοιών όπως οι ακόλουθες: πράξη, επινόηση, αλήθεια, συγκυρία/καιρός και ανθρωπισμός.

Στοχαζόμενοι συνεπώς τη φύση της πολιτικής και τον αστερισμό των εννοιών που την περικλείουν οδηγούμαστε άραγε σε μια θεωρία της πολιτικής κρίσης, από την οποία να απορρέουν σαφή κριτήρια αλήθειας και δικαιοσύνης; Στη *Φαινομενολογία της αντίληψης* ο Μερλώ-Ποντύ, στο τρίτο μέρος της Εισαγωγής, ασκεί κριτική στην κατασκευή της έννοιας της αντίληψης μέσω του μοντέλου της λογικής κρίσης και με αυτό τον τρόπο αναθεωρεί τις σχέσεις της αντίληψης με την κρίση.²⁴ Ως φαινομενολόγος που εκκινεί από μια φαινομενολογική θεωρία της αντίληψης και οδηγείται στο τέλος σε μια φαινομενολογία περί του ορατού και του αοράτου, σίγουρα δεν συγκαταλέγεται στις τάξεις των φιλοσόφων που σκέφτηκαν

²⁰ AD, σ. 10, ΠΔ, σ. 10.

²¹ EL, σ. 301, EKA, σ. 379.

²² EL, σ. 287, EKA, σ. 361.

²³ AD, σ. 44-45, ΠΔ, σ. 36.

²⁴ PHP, «L' "attention" et le "jugement"», σ. 700-727, ΦΑ, σ. 77-116.

την πραγματικότητα αρχίζοντας και καταλήγοντας με την έννοια της κρίσης. Όμως το δεδομένο αυτό δεν αποκλείει τη συμπερίληψη της έννοιας της κρίσης στη φιλοσοφική του σκευή. Στο πεδίο που ειδικά ενδιαφέρει αυτήν τη διατριβή, στο πεδίο της πολιτικής, ο Μερλώ-Ποντύ εντάσσει την κρίση με έναν διαφορούμενο τρόπο. Άλλοτε τονίζει ότι η πολιτική είναι ένα πήγαινε-έλα από τη μεμονωμένη κρίση στην κοινή δράση²⁵, άλλοτε σημειώνει ότι πολιτικές σχέσεις όπως οι σχέσεις υπηκόου και εξουσίας «συνάπτονται βαθύτερα από την εκφορά κρίσεων, αντέχουν στην αμφισβήτηση, όσο δεν είναι η ριζική αμφισβήτηση της περιφρόνησης».²⁶ Επίσης κάνοντας λόγο για μια έννοια πολιτικής αρετής που αναδεικνύεται πρώτη φορά στο έργο του Μακιαβέλι, συνδέει την πολιτική με την ηθική μέσα από τη δημόσια κρίση, η οποία είναι φαινομενοκρατούμενη,²⁷ και αποπειράται να στοχασθεί το συγκεκριμένο είδος κρίσης που κυριαρχεί στη σχέση του εξουσιαστή με τους εξουσιαζόμενους. Η κρίση επομένως δεν αποκλείεται από το πεδίο της πολιτικής αλλά και δεν μπορεί να ταυτισθεί η εργασία του πολιτικού φιλοσοφικού στοχασμού μονάχα με μια ανάλυση της πολιτικής κρίσης. Φιλόσοφοι πάντως σαν τον Πωλ Ρικέρ αναγνώρισαν και χαρακτήρισαν, αναφερόμενοι στη δημοσίευση των πολιτικό-φιλοσοφικών έργων του Μερλώ-Ποντύ όπως το *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία*, τη διάσταση της πολιτικής κρίσης στα βιβλία του. Για το *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* ο Ρικέρ έγραψε ότι πρόκειται για ένα βιβλίο πολιτικής κρίσης κατεξοχήν και υπό το καλύτερο νόημα που θα μπορούσαμε να δώσουμε σε αυτήν τη λέξη.²⁸

Για την πράξη

Ποια άλλη έννοια όμως είναι σημαντική για να σκεφτούμε φαινομενολογικά την πολιτική εμπειρία; Στον Μερλώ-Ποντύ, όπως είδαμε, η πολιτική και η εμπειρία αυτής δεν εμπίπτει κυρίως ή δεν περιορίζεται μόνο στο πεδίο της κρίσης. Πέραν του πεδίου της κρίσης, για να κατανοήσουμε την πολιτική εννοιολογικά, προστίθεται το

²⁵ AD, σ. 13, ΠΔ, σ. 12.

²⁶ SG, σ. 346, ΣΗ, σ. 350.

²⁷ SG, σ. 353, ΣΗ, σ. 357.

²⁸ Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, éditions du Seuil, 1992, p. 149. Η χαρακτηρισμός δημοσίευσε το 1948 ο Ρικέρ για το βιβλίο του Μερλώ-Ποντύ *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*.

πεδίο της πράξης και μάλιστα μιας πράξης που αυτοεπινοείται.²⁹ Υπάρχει βεβαίως ένα ζήτημα κατανόησης ως προς το τί σημαίνει το πραξιακό αυτό μοντέλο της πολιτικής στο έργο του Μερλώ-Ποντύ. Επιπρόσθετα ενδιαφέρον έχει να δούμε πως αυτό το μοντέλο της πολιτικής ως πρακτικής δραστηριότητας τροφοδοτεί και συνδέεται τελικά με την έννοια της πολιτικής κρίσης. Αυτή είναι και μια από τις βασικές μεθοδολογικές επιλογές της διατριβής μας να καταδείξουμε δηλαδή ότι η προσπάθεια του Μερλώ-Ποντύ να μιλήσει για την πολιτική με όρους πράξης και συγκεκριμένα *μιας δράσης που επινοεί τον εαυτό της*, ορίζει τους όρους δυνατότητας της κρίσης και του κρίνουν των πολιτικών πραγμάτων κατά τέτοιο τρόπον ώστε να αναδεικνύεται η ιδιαιτερότητα της φύσης αυτών των πραγμάτων και συνεπώς η ιδιαιτερότητα της φύσης της ίδιας της πολιτικής κρίσης. Πράγματι, η φύση της πολιτικής δεν μπορεί παρά να καθορίσει αποφασιστικά την έννοια της κρίσης που ταιριάζει σε αυτή τη φύση. Και αν η πολιτική δεν είναι ένα αντικείμενο όπως τα αντικείμενα μιας γνωσιακής κρίσης, τότε πρέπει και να κρίνεται διαφορετικά. Εάν το αντικείμενο της πολιτικής κρίσης είναι ένα αντικείμενο που ενέχει την διάσταση της ιστορικότητας και την διάσταση της ανθρώπινης πράξης, τότε ποιες ο συνέπειες προκύπτουν για την πολιτική κρίση;

Το πρώτο μέρος της διατριβής μας επιχειρεί κατά έναν τρόπο να παρουσιάσει μέσα από τα ίδια τα κείμενα του φιλοσόφου το τί εννοεί ο ίδιος όταν λέει ότι η πολιτική είναι «μια πράξη που αυτοεπινοείται». Ο Μερλώ-Ποντύ είναι ταυτόχρονα όμως ο φαινομενολόγος και μαρξιστής φιλόσοφος που ανέλυσε με μεγάλη επιμονή τόσο την έννοια της ανθρώπινης αντίληψης όσο και την έννοια της ιστορίας και της γλώσσας μέσα στα έργα του. Υπόθεση εργασίας μας θα είναι ότι η πολιτική του σκέψη δεν μπορεί να κατανοηθεί αν δεν αντλήσει κάποιος από τις αναλύσεις που ο ίδιος κάνει για την έννοια της αντίληψης, την έννοια της ιστορίας και την έννοια της γλώσσας και του ομιλείν. Η έννοια της πράξης και η σημασία της για την κατανόηση της πολιτικής είναι μεθοδολογικά γόνιμο να συνδεθεί τόσο με το φιλοσοφικό του έργο που έχει ως άξονα αναφοράς την φαινομενολογική ανάλυση της αντίληψης όσο και με την προσπάθεια του να σκεφτεί φιλοσοφικά την έννοια της ιστορίας και την έννοια της γλώσσας. Εμείς θα επικεντρωθούμε στη δεύτερη προσπάθεια με κύριες έννοιες την ιστορία και τη γλώσσα.

²⁹ Βλέπε το ορισμό της πολιτικής στο *AD*, σ. 10, *ΠΔ*, σ. 10.

Μια άλλη αρχική μεθοδολογική διευκρίνιση είναι η διάκριση δύο επιπέδων στην έννοια της πράξης μέσα στο έργο του. Από την μία, είναι το επίπεδο όπου γίνεται χρήση της ίδιας της αρχαιοελληνικής λέξης *πρᾶξις* μέσα στα κείμενα. Εδώ ο Μερλώ-Ποντύ εννοεί κυρίως τον τρόπο με τον οποίο η μαρξιστική σκέψη συνέλαβε την έννοια της πράξης. Από την άλλη, υπάρχει το επίπεδο όπου κάνει χρήση των λέξεων *acte*, *action*. Αυτές μπορούν μεν να μεταφραστούν στα ελληνικά με τη λέξη «πράξη» αλλά θα μπορούσαν να αποδοθούν και με συνώνυμα όπως «δράση», «ενέργεια», «επιτέλεση», «ενέργημα». Θα μπορούσαμε να πούμε ότι με αυτήν τη διάκριση έχουμε από την μία την παρουσία ενός συγκεκριμένου φιλοσοφικού τεχνικού όρου που αντλείται από μια συγκεκριμένη φιλοσοφική σκέψη/παράδοση, εν προκειμένω την μαρξική, ενώ από την άλλη έχουμε έναν περιγραφικό κυρίως όρο που αποδίδει την ανθρώπινη ενέργεια-δράση. Βέβαια τα δύο επίπεδα δεν είναι ασύνδετα και στο ίδιο το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ δεν υπάρχει μια εννοιολογική στεγανότητα στη χρήση των όρων. Θεωρούμε ότι όταν ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει ότι η πολιτική είναι μια πράξη που επινοείται, «une action qui s' invente», η έννοια αυτή της πράξης δεν μπορεί να κατανοηθεί δίχως την ανάλυση της έννοιας της πράξεως που κάνει ο Μερλώ-Ποντύ και στα δύο επίπεδα που προαναφέραμε. Η πολιτική όμως ως πράξη δεν ταυτίζεται στο έργο του Μερλώ-Ποντύ με τη μαρξιστική έννοια της πράξεως, ώστε τρόπον τινά να έφτανε η ανάλυση της έννοιας της πράξης στο μαρξιστικό έργο για να καταλάβουμε τι μπορεί να είναι μια πολιτική που συλλαμβάνεται με όρους πράξης. Υπό αυτήν την έννοια θεωρούμε ότι ο Μερλώ-Ποντύ επεξεργάζεται την έννοια της πράξης στον Μαρξ, μέσα σε διάλογο τόσο με το δυτικό μαρξισμό όσο και με τον υπαρξιστικό μαρξισμό του Σαρτρ, αλλά η σύλληψη της πραξιακής φύσης της πολιτικής υπερβαίνει αυτήν τη φιλοσοφική παράδοση. Θα υποστηρίξουμε ότι φαινομενολογικός στοχασμός του Μερλώ-Ποντύ συγκροτεί με έναν δικό του τρόπο μια οιονεί *φαινομενολογία της πολιτικής πράξης*. Αν το κατεξοχήν φιλοσοφικό του εγχείρημα είναι μια διαδρομή με άξονα μια *φαινομενολογική ανάλυση της αντίληψης*, το πολιτικό-φιλοσοφικό του εγχείρημα είναι μια διαδρομή με άξονα μια *φαινομενολογική ανάλυση της πολιτικής πράξης*, δύο εγχειρήματα παράλληλα τρόπον τινά. Επίσης θα θέλαμε να επισημάνουμε στην εισαγωγή αυτής της διατριβής δύο άλλους βασικούς προβληματισμούς που απορρέουν από την φράση του Μερλώ-Ποντύ «η πολιτική είναι μια πράξη που αυτοεπινοείται». Η πρώτη έχει να κάνει με το καθεστώς αυτής της φράσης ή, εάν θέλετε, αυτής της κρίσης περί πολιτικής. Είναι μια περιγραφική φράση ή είναι μια

κανονιστική φράση; Η πολιτική *είναι* αυτό που διατυπώνεται στον ορισμό ή *οφείλει* να είναι αυτό; Αν οφείλει να είναι ή να *γίνει* αυτό, τότε η πολιτική πώς ορίζεται περιγραφικά πριν κάθε κανονιστική της διάρθρωση; Θέση μας είναι ότι ο Μερλώ-Ποντύ δε διακρίνει την περιγραφική από την κανονιστική φύση της πολιτικής. Το πώς θα έπρεπε να είναι ή να ορισθεί η πολιτική δεν μπορεί να είναι κάτι αυθαίρετο που θα προκύπτει σύμφωνα με τα συμφέροντα/ενδιαφέροντα αυτών που θα την ορίσουν. Αντιθέτως ο Μερλώ-Ποντύ φαίνεται να αναζητεί έναν ορισμό που να ανταποκρίνεται στην ίδια την έννοια της ανθρώπινης πράξης και αυτή η τελευταία δεν μπορεί να ορισθεί κατά το δοκούν. Είναι επομένως ο Μερλώ-Ποντύ ένας φιλόσοφος που αποδίδει μια έννοια αντικειμενικής φύσης στην πολιτική ανεξάρτητη από τα υποκείμενα και τον τρόπο που κατανοούν τα ίδια την πολιτική τους πράξη; Στα κείμενά του αναφέρει διάφορες απόπειρες στοχασμού της πολιτικής (την «πολιτική του λόγου», την «πολιτική της νόησης», την «καρτεσιανή πολιτική», την «καντιανή πολιτική») που αποτυγχάνουν ξεκάθαρα να κατανοήσουν την ιδιαιτερότητα αυτού που ονομάζεται πολιτική. Πρόκειται επομένως για ψευδεπίγραφες έννοιες πολιτικής; Διαβάζοντας τον Μερλώ-Ποντύ δυσκολεύεται κανείς να διακρίνει πότε η περιγραφική διάσταση του λόγου διαχωρίζεται πλήρως από την κανονιστική διάστασή του και πότε ισχύει το αντίθετο. Η φαινομενολογία, όμως, απαιτεί πολλώ μάλλον να σκεφτόμαστε μαζί την περιγραφή με την αξιολογία, τα γεγονότα με τις αξίες. Η φύση των γεγονότων όμως στην ανθρώπινη ιστορία μέσα στην οποία ο άνθρωπος δρα, πράττει, ποια είναι; Υπάρχει μια παγιωμένη φύση των γεγονότων; Θα μπορούσε άραγε για την λεγόμενη φύση της πολιτικής να ισχύει αυτό που λέει ο Μαρξ για το προλεταριάτο, ότι «δεν πρόκειται εδώ για ποιο στόχο βάζει μερικές φορές ο άλφα ή ο βήτα προλετάριος ή ακόμη και ολόκληρο το προλεταριάτο, αλλά για το τι είναι, για το τι θα είναι ιστορικά υποχρεωμένος να κάνει, σύμφωνα με αυτό του το είναι»; Αυτό φυσικά σημαίνει ότι ο Μαρξ εννοεί εδώ το συγκεκριμένο κοινωνικό είναι του προλεταριάτου. Αλλά για την πολιτική μπορούμε να μιλήσουμε με τέτοιους όρους, δηλαδή με όρους κοινωνικής οντολογίας;

Τα παραπάνω ερωτήματα διαπερνούν όλη τη διατριβή μας και η αναμέτρηση μαζί τους επαναλαμβάνεται σε κάθε κεφάλαιο. Επίκεντρο είναι φυσικά το ίδιο το φιλοσοφικό έργο του Μερλώ-Ποντύ, με βάση το οποίο επιλέξαμε να δομηθεί και η διατριβή μας, την οποία χωρίζουμε σε δύο μέρη.

Στο πρώτο μέρος μεθοδολογικά αποφασίσαμε να ασχοληθούμε κατά χρονολογική εξέλιξη με αυτά που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε πολιτικο-φιλοσοφικά κείμενα του Μερλώ-Ποντύ. Εκκινούμε από την συλλογή δοκιμίων του *Νόημα και μη νόημα* όπου περιλαμβάνεται η απόπειρα να καταγραφεί η εμπειρία της πολιτικής για πρώτη φορά με συστηματικό τρόπο από τον Μερλώ-Ποντύ. Έπειτα, στο πρώτο πάντα κεφάλαιο, αναλύουμε το πολιτικό-φιλοσοφικό βιβλίο του Μερλώ-Ποντύ που ίσως προκάλεσε την περισσότερη συζήτηση εφόσον έθεσε με τολμηρό τρόπο στην εποχή του όλα τα διλήμματα της πολιτικής, με πρωτεύον δίλημμα, *το δίλημμα ανθρωπισμός ή τρομοκρατία*. Το ομώνυμο βιβλίο, ένα βιβλίο πολιτικής κρίσης³⁰, επιχειρεί να σκεφτεί την πολιτική και τις αντιφάσεις της με αφορμή ένα συγκεκριμένο πολιτικό γεγονός, τις περιβόητες δίκες της Μόσχας. Με το βιβλίο αυτό ο Μερλώ-Ποντύ καταδεικνύει με σαφήνεια την θεωρητική και πρακτική του απόφαση να φιλοσοφήσει για την πολιτική μέσα από την δοκιμασία και την πείρα των ίδιων των γεγονότων και όχι απλώς να αφεθεί στον πειρασμό να υποτάξει την πολιτική σε μια αφηρημένη μέριμνα για θεωρία.

Στο δεύτερο κεφάλαιο ασχολούμαστε με το έργο του Μερλώ-Ποντύ που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε με μεγαλύτερη άνεση ως έργο που ανήκει σε αυτό που μπορεί να ονομαστεί πολιτική φιλοσοφία. Πρόκειται για το έργο του *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*. Στην ανάλυση που επιχειρούμε του έργου αυτού επικεντρωνόμαστε κυρίως στην έννοια της πράξης, που αποτελεί βασική έννοια της επιχειρηματολογίας του. Έτσι διευκρινίζεται ως ένα βαθμό η θέση της πράξης μέσα στον μερλωποντιανό στοχασμό για την πολιτική. Η συγγραφή αυτού του βιβλίου και ειδικότερα του μεγαλύτερου κεφαλαίου του εδράζεται στη διαμάχη του συγγραφέα με τον φιλόσοφο, φίλο του και συνεκδότη μέχρι και τότε της επιθεώρησης *Μοντέρνοι Καιροί*, τον Ζαν-Πωλ Σαρτρ. Στο κεφάλαιο κρίναμε σκόπιμο να παρουσιάσουμε τα κύρια σημεία αυτής της διαμάχης, μιας και αυτό απαιτείται για να κατανοήσουμε και την επιχειρηματολογία των *Περιπετειών της διαλεκτικής*. Η διαλεκτική και η μοίρα της στη δυτική σκέψη αλλά και στην πολιτική πρακτική της κομμουνιστικής πράξης από τον Βέμπερ, διαμέσου του Λένιν και του δυτικού Μαρξισμού, στον Λεφόρ και τον υπερμπολσεβικισμό του Σαρτρ, μορφοποιεί ανάλογα και την εννοιακή σύλληψη της ιστορίας και τελικώς και την εννοιακή σύλληψη της πολιτικής.

³⁰ Βλέπε όπ. π., Paul Ricoeur, σ. 149.

Το τρίτο και το τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους αναφέρονται στο τελευταίο σώμα πολιτικών κειμένων του Μερλώ-Ποντύ που δημοσιεύονται όσο αυτός είναι εν ζωή. Είναι η συλλογή δοκιμίων του *Σημεία*. Το σημαντικότερο δοκίμιο σε αυτή τη συλλογή σε σχέση με την πολιτική είναι το δοκίμιό του για τον Μακιαβέλι. Αυτό το δοκίμιο έδωσε την ευκαιρία σε κάποιους ερευνητές του Μερλώ-Ποντύ να μιλήσουν για ένα είδος μαρξιστικού μακιαβελισμού στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ και μια ιδιαίτερη θέση του Μερλώ Ποντύ στο λεγόμενο γαλλικό ρεύμα της ερμηνείας του Μακιαβέλι στο δεύτερο μισό του 20^{ού} αιώνα.³¹ Πάντως τόσο το δοκίμιο αυτό, όσο και ο πρόλογος για το βιβλίο *Σημεία*, που είναι γραμμένος το 1960, αλλά και τα πολιτικά άρθρα επικαιρότητας που συνοδεύουν την γαλλική έκδοση του ίδιου βιβλίου, φανερώνουν την τελική μορφή που παίρνει ο πολιτικός στοχασμός του Μερλώ-Ποντύ και μπορούν να μας οδηγήσουν σε συμπεράσματα για το ποιες πολιτικές θέσεις υιοθετεί σε διάφορα θέματα και πως αυτές αποκρυσταλλώνονται στο έργο του.

Στο *δεύτερο μέρος* της διατριβής η μεθοδολογική επιλογή μας μεταβάλλεται εφόσον τα κεφάλαια αυτού του μέρους αρθρώνονται πια με βάση δύο κατευθύνσεις. Από τη μία στοχεύουμε στη συσχέτιση της έννοια της πολιτικής και της κρίσης περί αυτής με τον τρόπο ανάλυσης των εννοιών της ιστορίας και της ελευθερίας στα δύο βασικά φαινομενολογικά έργα του Μερλώ Ποντύ, τα οποία δεν ήταν στο επίκεντρο της μελέτης μας στο πρώτο μέρος. Πρόκειται για την *Φαινομενολογία της αντίληψης* που γράφεται το 1945, καθώς και για άλλα έργα του μετά την *Φαινομενολογία* με κυριότερα τα έργα που αναφέρεται στο φαινόμενο της γλώσσας, της έκφρασης, όπως κείμενα που δημοσίευσε στη συλλογή του *Σημεία*, καθώς και το αδημοσίευτο έργο του όσο ήταν εν ζωή, *Η πρόζα του κόσμου*. Στην ανάλυση αυτή περιλαμβάνουμε και τη μελέτη δημοσιευμένων μετά το θάνατο του παραδόσεων και σημειώσεων από μαθήματα που πραγματοποίησε ο Μερλώ-Ποντύ στην έδρα που είχε στο Κολλέγιο της Γαλλίας, εστιάζοντας στις παραδόσεις του για την έννοια της θέσπισης (institution).

Από την άλλη σε αυτό το δεύτερο μέρος θέλουμε να φωτίσουμε και να συσχετίσουμε τα συμπεράσματα που βγάλαμε από το πολιτικό έργο του Μερλώ-

³¹ Audier Serge, *Machiavel, conflit et liberté*, éditions d'EHESS-Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005.

Ποντύ μέσα από τις προϋποθέσεις, τις δυνατότητες αλλά και τις εντάσεις που δημιουργεί η παράλληλη εξέλιξη της φαινομενολογικής του σκέψης στα πεδία που δεν αφορούν άμεσα την πολιτική και την ιστορία. Στόχος αυτού του δεύτερου μέρους είναι η καλύτερη και συνολικότερη κατανόηση της σκέψης του Μερλώ Ποντύ σε σχέση με τα αρχικά ερωτήματα αυτής της εισαγωγής: ποια η φύση των πολιτικών πραγμάτων και πώς κρίνουμε σε σχέση με αυτά.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο

Η ΑΝΑΚΑΛΥΨΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΑ ΔΙΛΗΜΜΑΤΑ ΤΗΣ

4.1. «Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΣΥΝΕΒΗ»

Ο φόβος μας, είναι ένα χαρτάκι στην τσέπη,
να ειδοποιηθεί ο Βόζικ
η γιάφκα στην οδό Ντλούγκα καίει
Χέρμπερτ Ζμπίγκνιεφ, *Ο φόβος μας*³²

1.1. *Εισαγωγή*

Η συλλογή δοκιμίων του Μερλώ-Ποντύ, *Νόημα και μη-νόημα* δημοσιεύτηκε το 1948. Τα δοκίμια που συμπεριλήφθηκαν σε αυτήν τη συλλογή είχαν ήδη δημοσιευθεί σε διαφορετικά περιοδικά μέσα σε ένα διάστημα περίπου τριών ετών, από τον Ιανουάριο του 1945 μέχρι και το Δεκέμβριο του 1947. Τα περισσότερα είχαν δημοσιευθεί, έξι μεταξύ δεκατριών, στο περιοδικό *Μοντέρνοι Καιροί* [*Les Temps modernes*] που συνδιεύθυνε από το 1945 έως το 1953 ο Μερλώ-Ποντύ με τον Ζαν Πωλ Σαρτρ και την Σιμον ντε Μποβουάρ. Την ίδια χρονική περίοδο ο Μερλώ-Ποντύ ήταν επίσης διευθυντής της πολιτικής σύνταξης του περιοδικού. Ο Μερλώ-Ποντύ, πριν βγει αυτή η συλλογή δοκιμίων, είχε δημοσιεύσει ήδη τα δύο βασικά του έργα, δηλαδή τη *Φαινομενολογία της αντίληψης* και τη *Δομή της συμπεριφοράς*, ενώ το 1947 δημοσίευσε το έργο του *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*.³³

³² Στίχοι του Χέρμπερτ Ζμπίγκνιεφ από το ποίημα «Ο φόβος μας», στο Χέρμπερτ Ζμπίγκνιεφ, *Επιλογή από το έργο του*, μετάφραση Σπύρος Τσακνιάς, Εκδόσεις Η μικρή Εγνατία, 1979, σ. 33.

³³ Τα κείμενα που συγκεντρώθηκαν σε αυτό το βιβλίο πρωτοδημοσιεύθηκαν και αυτά στο *Μοντέρνοι Καιροί*.

Το *Νόημα και μη νόημα* χωρίζεται σε τρία μέρη και αφορά τρεις θεματικές. Τα κείμενα του πρώτου μέρους εντάσσονται στη θεματική *Έργα* και αναφέρονται κυρίως στην τέχνη, τα κείμενα του δεύτερου αφορούν τη θεματική *Ιδέες* και τα κείμενα του τρίτου μέρους έχουν επικεφαλίδα *Πολιτικές*. Λόγω αυτής της ευρύτητας των θεματικών του, το έργο αυτό είναι ιδιαίτερα αντιπροσωπευτικό της ευρύτητας των ενδιαφερόντων της ίδιας της σκέψης του Μερλώ-Ποντύ.³⁴ Επίσης στο βιβλίο αυτό διατυπώνονται βασικές θέσεις του Μερλώ-Ποντύ για το φιλοσοφικό περιεχόμενο του υπαρξισμού και για τη σχέση του τελευταίου με το μαρξισμό. Αυτή η σχέση θα μας απασχολήσει στο επόμενο κεφάλαιο. Στο κεφάλαιο αυτό θα περιοριστούμε μόνο στα κείμενα που περιέχονται στο τρίτο μέρος, ήτοι στο μέρος που φέρει το τίτλο *Πολιτικές*.

Στα κείμενα αυτά η ανάλυση της πολιτικής δεν περιορίζεται σε μια ανάλυση της πολιτικής συγκυρίας³⁵ αλλά με αφορμή την ιστορική εμπειρία και με υπόβαθρο τα περισσότερα, ως προς το θέμα και τη μέθοδο, φιλοσοφικά δοκίμια της συλλογής, αυτά που περιέχονται στο μέρος που φέρει το τίτλο *Ιδέες*, η ανάλυση εκτυλίσσεται σε ένα επίπεδο όπου η πράξη δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη θεωρία. Τα τέσσερα κείμενα της ενότητας αυτής είναι τα ακόλουθα: «Ο πόλεμος συνέβη», «Για την αλήθεια», «Πίστη και ειλικρίνεια», «Ο ήρωας, ο άνθρωπος». Αυτά τα κείμενα δεν αποτελούν απλώς κείμενα πολιτικής συγκυρίας. Η ιστορική εμπειρία που έχει προηγηθεί, δηλαδή ο πόλεμος, η Κατοχή, η Αντίσταση και τελικά η Απελευθέρωση, αλλά και η στάση που ξεχώρισε μέσα σε αυτήν την ιστορική εμπειρία, δηλαδή η *ηρωική στάση*, αποτελούν το εφαλτήριο για να στοχαστεί την πολιτική ο Μερλώ-Ποντύ, κυρίως στο πρώτο και το τελευταίο από τα τέσσερα παραπάνω κείμενα. Ο ίδιος μάλιστα παρατήρησε ότι ανακάλυψε την πολιτική λόγω της ιστορικής εμπειρίας των ετών 1939-1944. Επίσης λόγω της ίδιας ιστορικής εμπειρίας αναδεικνύεται ο ηρωισμός ως η ιστορική πράξη που αποτέλεσε εν πολλοίς το μέτρο κρίσης της πολιτικής στη ζοφερή αυτήν περίοδο.

³⁴ Στην εισαγωγή της αγγλικής μετάφρασης υποστηρίζεται ότι το βιβλίο αυτό είναι η καλύτερη εισαγωγή στην σκέψη του. Βλέπε Merleau-Ponty, *Sense and non-sense*, μετ. Hubert L. Dreyfus & Patricia-Allen Dreyfus, NorthWestern University Press, 1964, p. ix.

³⁵ Ακόμη και τα 14 κείμενα που περιέχονται στη συλλογή *Σημεία* στην ενότητα *Propos*, μολονότι ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ τα χαρακτηρίζει ως «συγκυριακά», κατά τη γνώμη μας δεν μπορούν να θεωρηθούν ή να παρα-θεωρηθούν μόνο ως συγκυριακά. Αντιθέτως, όπως προσπαθούμε να το δείξουμε και στην ενότητα του τρίτου κεφαλαίου που παρουσιάζουμε αυτά τα κείμενα, η επίκαιρη γραφή του Μερλώ-Ποντύ δεν φείδεται θεωρητικών στοχασμών που υπερβαίνουν το στενό πλαίσιο της επικαιρότητας. Βλέπε SG, σ.9, ΣΗ, σ. 11.

Στο κεφάλαιο που ακολουθεί ασχολούμαστε με αυτό που περιγράφει ο φιλόσοφος ως ανακάλυψη της εμπειρίας της πολιτικής και παρουσιάζουμε τα βασικά ζητήματα που ανακύπτουν σε σχέση με αυτήν την εμπειρία. Η παρουσίαση αυτή θα στηριχθεί σε αυτό το κεφάλαιο, κυρίως στα δύο κείμενα που προαναφέραμε, δηλαδή στο «Ο πόλεμος συνέβη» και στο «Ο άνθρωπος, ο ήρωας». Αυτό που θα φανεί από την παρουσίαση μας είναι η σύνδεση του ζητήματος του ηρωισμού με τη διερώτηση για την πολιτική μέσα σε αυτά τα κείμενα του Μερλώ-Ποντύ. Σε ό,τι αφορά ειδικότερα το ζήτημα του ηρωισμού θα δούμε ότι ο Μερλώ-Ποντύ ασχολείται με αυτό σε ένα μέρος του κειμένου «Ο πόλεμος συνέβη» και επίσης αφιερώνει ολόκληρο το τελευταίο κείμενο της συλλογής του. Σε αυτό το κείμενο προσπαθεί αφενός να περιγράψει τα χαρακτηριστικά του ήρωα στη σύγχρονη εποχή, αφετέρου να δείξει την αξία αλλά και τα όρια του παραδείγματος του ηρωισμού για την πολιτική ζωή έπειτα από την εμπειρία του πολέμου, της Κατοχής και της Αντίστασης. Μέσα από τα όρια αυτού του παραδείγματος, ο Μερλώ-Ποντύ οδηγείται να συμπεράνει ότι ο καιρός της ειρήνης είναι καιρός για μια άλλη πολιτική από την πολιτική του ηρωισμού, δηλαδή την πολιτική στην εποχή των θεσμών εν καιρώ ειρήνης πια και όχι την πολιτική του ηρωισμού εν καιρώ πολέμου, όπως ο ίδιος σημειώνει.³⁶

³⁶ SNS, σ. 184.

1.2. Η ανακάλυψη της πολιτικής

1.2.α. Η ανάγκη της γραφής

Στο πρώτο τεύχος του *Μοντέρνοι Καιροί* [*Les Temps Modernes*] ο Μερλώ-Ποντύ δημοσιεύει το κείμενο «Ο πόλεμος συνέβη»³⁷, τον Ιανουάριο του 1945, μήνα έναρξης της λειτουργίας του περιοδικού, λίγους μήνες μετά την απελευθέρωση του Παρισιού από τη ναζιστική κατοχή. Στο κείμενο αυτό ο Μερλώ-Ποντύ αναμετρείται με όλα τα κρίσιμα ιστορικά γεγονότα της περιόδου που πέρασε: πόλεμος, Κατοχή, Αντίσταση, το φαινόμενο του αντισημιτισμού, το φαινόμενο του ναζισμού. Το χρονικό διάστημα που έχει περάσει από τα γεγονότα είναι ελάχιστο. Αυτή η μικρή χρονική απόσταση είναι ένας από τους λόγους που αυτά τα ιστορικά γεγονότα δεν μπορούν να προσεγγιστούν με την ψυχρή ματιά του αμέτοχου παρατηρητή. Όμως η μικρή χρονική απόσταση δεν είναι ο μόνος λόγος και μάλλον ούτε και ο βασικότερος για την αδυνατότητα μιας αμέτοχης και ψυχρής παρατήρησης. Η ιστορική εμπειρία αυτής της περιόδου οδηγεί τον Μερλώ-Ποντύ να μιλήσει για τη θέση των παθών στην πολιτική, για την ηθικότητα του ηρωισμού που οδήγησε πολλούς συντρόφους του στα βασανιστήρια και το θάνατο, για την «ανήθικη» στάση όλων των άλλων που επέζησαν, για τη συνειδητοποίηση, εκ μέρους του, του βάρους που φέρει η ελευθερία μας.³⁸ Πρόκειται για μια ιστορική εμπειρία σε σχέση με την οποία η γραφή δεν μπορεί να είναι απλώς μια αμέτοχη άσκηση επιστημονικού ύφους και αντικειμενικότητας. Παραταύτα η γραφή καθίσταται αναγκαία, όχι μόνο για να καταγράψει τα συναισθήματα που γεννά όλη αυτή η εμπειρία αλλά κυρίως για να οδηγήσει πέραν αυτής, «να βρει τι μπορεί αυτά τα συναισθήματα να περιέχουν ως μόνιμη αλήθεια», όπως ο ίδιος ο φιλόσοφος τονίζει.³⁹ Το εγχείρημα επομένως της

³⁷ SNS, σ. 169-185.

³⁸ Μια άλλη διαπίστωση του Μερλώ-Ποντύ μέσα από την εμπειρία όλων αυτών των γεγονότων είναι η αίσθηση ότι στην ιστορία είμαστε όλοι συνένοχοι ακόμη και αν δεν είμαστε οι υπαίτιοι κάποιων γεγονότων: «Επομένως είναι ότι η ιστορία έλκει και σαγηνεύει τα άτομα. Συνεπώς όταν βλέπουμε προσεκτικότερα τα πράγματα, δεν βρίσκουμε πουθενά υπαίτιους αλλά παντού βρίσκουμε συνένοχους», SNS, σ. 171. Αυτή η βασική ιδέα του Μερλώ-Ποντύ θυμίζει πολύ το ζήτημα της ενοχής χωρίς ξεκάθαρη ατομική υπαιτιότητα του καθένα για όλους τους άλλους, για το κακό που τους συμβαίνει ή ακόμη και για το κακό που πράττουν, που έχει αναπτυχθεί, εντονότερα από οπουδήποτε αλλού, στο ντοστογιεφσκικό μυθιστορηματικό έργο. Εμβληματικά για αυτήν την ιδέα τα λόγια του γέροντα Ζωσιμά: «Γιατί να ξέρετε καλοί μου, πως ο καθένας από μας είναι αναμφισβήτητα ένοχος για όλους και για το κάθετι πάνω στην γη», *Αδελφοί Καραμαζόφ*, τόμος 2^{ος}, μτφρ. Α. Αλεξάνδρου, εκδόσεις Γκοβόστη, σελ. 4.

³⁹ SNS, σ. 183.

γραφής, ιδίως εντός των πλαισίων μιας νέας και συνολικότερης παρέμβασης γραπτού λόγου όπως είναι ένα περιοδικό, ενσαρκώνει για τον Μερλώ-Ποντύ μια απόκριση στην αλήθεια που εμπεριέχει όλη αυτή η εμπειρία, καθώς και στα συναισθήματα που γεννήθηκαν λόγω αυτής. Η απόκριση στην αλήθεια των γεγονότων όμως δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς την περιγραφή των ίδιων των γεγονότων. Συνεπώς ο Μερλώ-Ποντύ δεν αποτυπώνει σε αυτό το κείμενο την αλήθεια της περιόδου εν είδει φιλοσοφικών συμπερασμάτων αλλά θέλει να συμπυκνώσει σε λίγες σελίδες όλη την ιστορική εμπειρία εκείνης της εποχής μέσω μιας αφηγηματικής περιγραφής.

1.2.β. Η προπολεμική εποχή

Το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ «Ο πόλεμος συνέβη» αναφέρεται σε τρεις ξεχωριστές περιόδους: την περίοδο πριν το πόλεμο μέχρι και το σύντομο πόλεμο που οδήγησε στην ήττα και στην υπογραφή ανακωχής από την Γαλλία, την περίοδο της Κατοχής που μπορεί να ονομαστεί και περίοδο της Αντίστασης, τέλος την περίοδο της Απελευθέρωσης και της επανόδου σε μια κατάσταση ειρήνης. Το νόημα της πολιτικής και πως μεταλλάσσεται αυτό μέσα σε αυτές τις τρεις περιόδους οδηγεί τον συγγραφέα σε διάφορες σκέψεις για την πολιτική πράξη.

Ο Μερλώ-Ποντύ περιγράφει μια βασική αντίθεση που διαπιστώνει η γενιά του την προπολεμική περίοδο, την αντίθεση μεταξύ του νοήματος που δινόταν στην έννοια της συνείδησης και του νοήματος που δινόταν στο αίτημα για ανάληψη πολιτικής δράσης. Αυτή η αντίθεση συνοψίζεται εύστοχα στην φράση που αποτυπώνει επίσης και το κλίμα της προπολεμικής εποχής: «η πολιτική είναι αδύνατη από την οπτική της συνείδησης».⁴⁰ Πώς όμως δικαιολογεί αυτή την φράση ο Μερλώ-Ποντύ αναλύοντας την εμπειρία της ιστορικής περιόδου πριν από τον πόλεμο; Η απάντηση βρίσκεται στην περιγραφή που δίνει ο ίδιος για την προπολεμική περίοδο και την προοπτική που επικρατούσε τότε. Αυτή η προοπτική ήταν η προοπτική μιας «οπτιμιστικής» φιλοσοφίας, η οποία ανήγαγε την κοινωνία σε ένα άθροισμα συνειδήσεων.⁴¹ Όλο το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ μπορεί να διαβαστεί και ως μια περιγραφή της ριζικής μεταλλαγής που συνέβη στον τρόπο αντίληψής του για την πολιτική, την κοινωνία και την ιστορία μετά το ξέσπασμα του πολέμου. Ριζική

⁴⁰ SNS, σ. 176.

⁴¹ SNS, σ.169.

μεταλλαγή που έλαβε χώρα επειδή συνέβη ο πόλεμος και ό,τι ακολούθησε μετά από τον πόλεμο. Η ριζική διάσταση αυτής της μεταλλαγής αποδεικνύεται από τη σύγκριση του πριν και του μετά. Ο Μερλώ-Ποντύ δεν διστάζει να παρουσιάσει με ειλικρίνεια την ανικανότητα της γενιάς του, κυρίως το 1939, αλλά και όλης της χώρας του, να κατανοήσουν σωστά την πραγματικότητα και να αποφασίσουν νωρίτερα να κηρύξουν τον πόλεμο με την Γερμανία. Ευθύς αμέσως, από τις πρώτες γραμμές του κειμένου γράφει:

Τα γεγονότα κάνανε όλο και λιγότερο πιθανή τη δυνατότητα διατήρησης της ειρήνης. Πως μπορέσαμε να περιμένουμε τόσο καιρό για να αποφασίσουμε να πάμε σε πόλεμο;⁴²

Με την περιγραφή της προπολεμικής κατάστασης, τα χρόνια λίγο πριν το ξέσπασμα του πολέμου, ο Μερλώ-Ποντύ προσπαθεί να δώσει μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Επικεντρώνει την περιγραφή του στην κατά κάποιο τρόπο αφηρημένη και ιδεαλιστική στάση που υιοθετήθηκε τόσο από την γενιά του όσο και από τους δασκάλους της. Υπήρξε μια υποτίμηση των γεγονότων στον τρόπο αντίληψης της ιστορικής συγκυρίας και μια κραυγαλέα υποτίμηση των εξωτερικών αναγκαιοτήτων. Αυτό είχε ως συνέπεια τη ριζική αδυναμία να γίνει αντιληπτό ότι οι αξίες, όπως η ελευθερία, δεν θα διατηρηθούν αν δεν αναληφθούν από το ίδιο το υποκείμενο μέσα στην ιστορική του δράση.⁴³ Υπήρξε επομένως μια προπολεμική νοοτροπία και στάση ζωής που παρεμπόδιζαν τη σωστή αντίληψη της ιστορικής συγκυρίας.

Αν αφήσουμε στην άκρη τις παραπάνω σκέψεις για λίγο και επιστρέψουμε στο αρχικό παράθεμα, θα πρέπει να το συνδέσουμε, για να το κατανοήσουμε, με το ιστορικό του πλαίσιο. Αναφέρεται στην προπολεμική εποχή, μια εποχή στην οποία ο πόλεμος δεν είχε ακόμη συμβεί. Στο κείμενό του με τον εμφαντικό τίτλο «Ο πόλεμος συνέβη» ο Μερλώ-Ποντύ σχολιάζει την προπολεμική φιλοσοφική στάση όχι μόνο του Σαρτρ αλλά και τη δική του, γράφοντας τα παρακάτω:

Πριν το πόλεμο, η πολιτική μας φαινόταν μη-πιστευτή γιατί είναι μια στατιστική μεταχείριση και δεν έχει νόημα, σκεφτόμασταν, να μεταχειρίζεσαι ως μία συλλογή αντικαταστάσιμων αντικειμένων και βάσει γενικών ρυθμίσεων αυτά τα μοναδικά όντα, για τα οποία το καθένα είναι για τον εαυτό του ένας κόσμος. Υπό την

⁴² Η αρχική φράση του άρθρου που διατυπώνει και την αρχική απορία για την προπολεμική πολιτική αφέλεια μιας ολόκληρης γενιάς. SNS, σ.169.

⁴³ SNS, σ. 170.

προοπτική της συνείδησης, η πολιτική είναι αδύνατη.⁴⁴

Η αδυνατότητα συμβιβασμού της φιλοσοφικής οπτικής και της πολιτικής λογικής συμπεραίνεται λόγω της διάκρισης της συνείδησης από τη στατιστική αντιμετώπιση των ανθρώπων, τους οποίους καλείται κάποιος να κυβερνήσει. Επιμένοντας σε αυτήν τη διάκριση διαπιστώνουμε πως ο Μερλώ-Ποντύ περιγράφει και κάνει πιο ευδιάκριτη την κατάσταση της φιλοσοφίας στη Γαλλία πριν τον πόλεμο. Στο ίδιο κείμενο, το οποίο είναι ουσιαστικά μια καταγραφή, εν είδει χρονικού, της εξέλιξης τόσο της σκέψης όσο και της πράξης του φιλοσοφικού «εμείς» (στο οποίο ανήκε ο Μερλώ-Ποντύ την προπολεμική εποχή, δηλαδή της εξέλιξης κατά τη διάρκεια του πολέμου και μετά τη λήξη αυτού), σκιαγραφείται η δυσανεξία των φιλοσόφων απέναντι στην πολιτική πριν ξεσπάσει ο πόλεμος. Η δυσανεξία αυτήν τροφοδοτείται καταρχάς από μια δυσπιστία απέναντι στα γεγονότα: «η δυσπιστία απέναντι στα γεγονότα είχε μετατραπεί ακόμη και σε καθήκον για εμάς»,⁴⁵ και από μια κατανόηση ως αντιθέτων της ελευθερίας και της ιστορίας: «μας καλούσαν να θέσουμε υπό αμφιβολία την ήδη πραγματοποιηθείσα ιστορία, να ανακτήσουμε τη στιγμή που ο πόλεμος της Τροίας θα μπορούσε να μην είχε συμβεί και όπου η ελευθερία θα μπορούσε ακόμη με μία μόνο κίνηση να προκαλέσει τον θρυμματισμό όλων των εξωτερικών αναγκαιοτήτων». Αυτοί που καλούσαν τους τότε φοιτητές φιλοσοφίας, ανάμεσα τους και το φοιτητή τότε Μερλώ-Ποντύ, να ασπαστούν αυτήν την έννοια της ελευθερίας, ήταν οι εκπρόσωποι μιας «οπτιμιστικής φιλοσοφίας»⁴⁶ που αντιλαμβάνονταν την κοινωνία ως ένα άθροισμα συνειδήσεων. Η ελευθερία και η γυμνή συνείδηση απέναντι στην εμπειρία της ιστορίας και ενός κοινού κόσμου ήταν επομένως δύο έννοιες που προσδιόριζαν την αδύνατη συνύπαρξη της φιλοσοφίας με την πολιτική. Όμως η αφηρημένη έννοια της ελευθερίας όπως αυτή βιωνόταν μέσα στην ατομική ζωή δεν προϋδέαζε για αυτό που θα ακολουθούσε, δηλαδή την ανάγκη να δεσμεύσει και να στρατεύσει κάποιος την ατομική του ελευθερία προκειμένου να καταφέρει να την διατηρήσει.⁴⁷

Παραδείγματος χάρη, η περίπτωση της αστυνομίας και της λειτουργίας της ήταν ένα ακόμη πεδίο στο οποίο φάνηκε ανάγλυφα όλη η ένταση και η έκταση των

⁴⁴ SNS, σ. 176.

⁴⁵ SNS, σ. 169.

⁴⁶ SNS, σ. 169.

⁴⁷ SNS, σ. 170.

ηθικών αναστολών της φιλοσοφικής συνείδησης. Πριν το 1939 «δεν ενδιαφερόμασταν για την αστυνομία», σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μερλώ-Ποντύ. Ο λόγος για αυτή την αδιαφορία ήταν η απαξίωση της πρακτικής της αστυνομίας και κυρίως η απέκδυση αυτής της πρακτικής από κάθε ηθική αξία. Η ποινή στα μάτια των τότε φοιτητών φιλοσοφίας δεν μπορούσε να έχει ηθικό χαρακτήρα και γι' αυτό το λόγο τη διαχωρίζανε επιμελώς από κάθε ηθικό κανόνα⁴⁸. Όμως κατά την περίοδο της Κατοχής η ηθική εννόηση άλλαξε ριζικά για τον Μερλώ-Ποντύ και τους συμφοιτητές του:

Ξεμάθαμε την «καθαρή ηθικότητα» και μάθαμε ένα είδος χυδαίας ανηθικότητας που είναι υγιής. Ο ηθικός άνθρωπος δεν θέλει να λερώσει τα χέρια του. Αυτό συμβαίνει επειδή συνήθως έχει αρκετό χρόνο, ταλέντο, ή χρήματα να απέχει από εγχειρήματα τα οποία δεν επικροτεί και να προετοιμάζει μια αγαθή συνείδηση για τον εαυτό του. Οι κοινοί άνθρωποι δεν κατέχουν αυτήν την ελευθερία: ο μηχανικός του συνεργείου έπρεπε να επισκευάσει τα αυτοκίνητα των Γερμανών αν επιθυμούσε να ζήσει. Ένας από τους συντρόφους μας συνήθιζε να πηγαίνει στο βιβλιοπωλείο Rive Gauche για να αγοράσει τα βιβλία γερμανικής φιλοσοφίας που χρειαζόταν. Όταν η μέρα έφτασε, πήρε μέρος στην εξέγερση και εκτελέστηκε από τους Γερμανούς. Είμαστε εντός του κόσμου, αναμειγμένοι με αυτόν, συμβιβαζόμενοι με αυτόν. Αυτός είναι ο λόγος για να μην εγκαταλείψουμε όλα αυτά που είναι εξωτερικά και να περιορίσουμε τους εαυτούς μας στο πεδίο των σκέψεων μας, οι οποίες είναι πάντοτε ελεύθερες, ακόμη και στο μυαλό ενός σκλάβου. Αυτός ο χωρισμός μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού είναι αφηρημένος.⁴⁹

Η καθαρή, αφηρημένη ηθικότητα είναι το προνόμιο ανθρώπων που μπορούν να απέχουν από το συμβιβασμό με την αντικειμενικότητα του κόσμου που τους ξεπερνά. Η πολιτική δράση όμως απαιτεί ανάμειξη με τον κόσμο και ανάληψη μιας ελευθερίας που δεν περιορίζεται στη σκέψη και τη συνείδηση.

⁴⁸ SNS, σ. 176.

⁴⁹ SNS, σ.179.

1.2.γ. Το σκάνδαλο της πολιτικής⁵⁰

Έλεγε [ο Σαρτρ]: «Εν κατακλείδι, δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ μιας καταστροφής στην οποία 10 με 15 άτομα πεθαίνουν και μιας καταστροφής στην οποία 300 ή 3000 πεθαίνουν. Υπάρχει όντως στους αριθμούς μια διαφορά, αλλά για κάθε θάνατο ατομικά, είναι ένας κόσμος και ένα νόημα που πεθαίνουν, και είτε είναι 300 οι νεκροί είτε είναι 3000 οι νεκροί, το σκάνδαλο δεν είναι μεγαλύτερο. Το σκάνδαλο είναι ακριβώς το ίδιο». Αυτή η ιδέα, στην οποία δεν επέμεινε ιδιαίτερα, με συγκλόνισε. Αναδρομικά, με συγκλόνισε γιατί συνειδητοποίησα ότι μια τέτοια ιδέα φανερώνει σε ποιο βαθμό ο Σαρτρ προπολεμικά ήταν απομακρυσμένος από την πολιτική και ιστορική προοπτική, από την προοπτική των ανθρώπων που καλούνται να κυβερνήσουν. Από την οπτική πλευρά κάποιου ο οποίος έχει την εξουσία επί άλλων ανθρώπων, υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ ενός γεγονότος κατά το οποίο πεθαίνουν 10 και ενός γεγονότος κατά το οποίο οι νεκροί είναι μια χιλιάδα. Από τη στατιστική άποψη των πραγμάτων, ήτοι αυτή της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, και της ιστορίας, υπάρχει τεράστια διαφορά. Μόνο από την φιλοσοφική οπτική, η οποία αντιλαμβάνεται κάθε συνείδηση ως ένα όλο, δεν υπάρχει καμία απολύτως διαφορά μεταξύ του θανάτου ενός προσώπου και του θανάτου εκατοντάδων.⁵¹

Ο Σαρτρ μιλάει για το σκάνδαλο που θεματοποιεί η φιλοσοφία. Ο θάνατος του κάθε ανθρώπου αξίζει το ίδιο. Είναι η απώλεια ενός κόσμου και ενός νοήματος που αυτός ο άνθρωπος ενσάρκωνε. Ο Μερλώ-Ποντύ θεματοποιεί από τη μεριά του αυτό που εμείς θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *σκάνδαλο της πολιτικής*.⁵² Για την πολιτική οπτική της πραγματικότητας, την κατεξοχήν οπτική των πολιτικών ανδρών, δηλαδή αυτών που αναλαμβάνουν την εξουσία, ο αριθμός των νεκρών έχει σημασία και διαφοροποιεί πολλά ως προς την επιλογή της πράξης του. Φιλοσοφικά μπορεί η ζωή κάθε ανθρώπου να είναι εξίσου πολύτιμη. Πολιτικά η ζωή ενός ανθρώπου δεν είναι

⁵⁰ Για την πολιτική αφύπνιση του Μερλώ-Ποντύ την εποχή του πολέμου βλέπε στο: Cléro Jean-Pierre, « Maurice Merleau-Ponty et la guerre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2002/3 (Tome 127), p. 315-331.

⁵¹ *PD*, σ. 258.

⁵² Αυτό το σκάνδαλο φανερώνεται και σε σχέση με την επανάσταση που επιβάλλει θυσίες ατόμων εις το όνομα της νέας κοινωνίας που ευαγγελίζεται: «Στον κόσμο τούτο δεν υπάρχει παρά βία και η επαναστατική βία πρέπει να προτιμηθεί γιατί ευαγγελίζεται ένα μέλλον ανθρωπισμού. Τι σημασία όμως, θα απαντήσουν, έχει το μέλλον της επανάστασης αν το παρόν της παραμένει κάτω από το κράτος της βίας; Ακόμη και αν οδηγήσει τελικά σε μια κοινωνία χωρίς βία, απέναντι σε αυτούς που εξοντώνει σήμερα και που ο καθένας τους είναι για τον εαυτό του ολόκληρος ο κόσμος, η βία αυτή είναι ένα απόλυτο κακό», *HT*, σ. 283, *AT*, σ. 162.

εξίσου πολύτιμη με κάθε άλλη από τη στιγμή που η διασφάλιση αυτής της μοναδικής πολύτιμης ζωής μπορεί να σημαίνει την απώλεια περισσοτέρων του ενός ανθρώπων. Την στιγμή της απόφασης, αυτή η διαφοροποίηση των δύο οπτικών, τρόπων αντίληψης των πραγμάτων, προοπτικών, λαμβάνει όλη της την ένταση. Πρέπει να αποφασίσουμε τι θα πράξουμε. Η μία απόφαση μπορεί να οδηγήσει σε χ αριθμό θανάτων. Η άλλη μπορεί να οδηγήσει σε $\chi+n$ αριθμό θανάτων. Ο φιλόσοφος δεν έχει δίλημμα. Έστω και μία ζωή είναι πολύτιμη. Φιλοσοφικά, επομένως, *και οι δύο επιλογές είναι αδύνατες*. Η απόφαση που συνεπάγεται την απώλεια της ζωής έστω και ενός ανθρώπου είναι σκανδαλώδης επί της αρχής.⁵³

Αντίθετα ο πολιτικός δεν μπορεί να μη θέσει ως κριτήριο της απόφασης του, τους αριθμούς, τη στατιστική.⁵⁴ Τη στιγμή της απόφασης φυσικά δεν γνωρίζει τον ακριβή αριθμό που θα παράγει αυτή η απόφαση, δεν μπορεί να προβλέψει απόλυτα μέσω της στατικής τη συνέπεια της απόφασής του. Θα μείνει στους υποθετικούς υπολογισμούς και θα αποφασίσει. Εκ των υστέρων η απόφασή του όμως θα κριθεί με την αμείλικτη γλώσσα των αριθμών. Αν θεωρηθεί ότι η απόφαση που πήρε κόστισε παραπάνω σε ανθρώπινες ζωές σε σχέση με ό,τι δυνητικά διαφορετικό θα μπορούσε να είχε αποφασίσει, τότε αυτή η θεώρηση διαφοροποιεί και την κοινή γνώμη απέναντί του αλλά και τον τρόπο που θα κρίνει εκ των υστέρων ο ίδιος την απόφαση του. Η απόφαση όμως παίρνεται μέσα στο πλαίσιο του απρόβλεπτου και του υποθετικού των συνεπειών της, καθώς ακόμη και μετά τη λήψη της, στην κρίση περί αυτής, δεν αποφεύγεται το υποθετικό στοιχείο. Την πολιτική απόφαση την στοιχειώνουν όχι μόνο οι δικές της πραγματικές συνέπειες αλλά και οι δυνητικές

⁵³ Σε άλλο σημείο του έργου του ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι η κρίση «όλα είναι καλά» δεν ανήκει στην φιλοσοφία. «Το *όλα είναι μάταια* ή το *όλα είναι κακά*, όπως άλλωστε και το *όλα είναι καλά*, που μετά βίας διακρίνεται από το προηγούμενο, δεν ανήκουν στην φιλοσοφία». Άρα ο ρόλος της φιλοσοφίας και οι κρίσεις της που ορίζουν το πρακτέο διαφοροποιούνται στο έργο του Μερλώ-Ποντύ από την φιλοσοφική στάση που εξέφρασε ο Σαρτρ. Βλέπε *EL*, σ. 44, *EKA*, σ. 70.

⁵⁴ Η Άρεντ απορρίπτει τη στατιστική ως μια απώλεια νοήματος εφόσον για αυτήν το νόημα των καθημερινών σχέσεων αποκαλύπτεται στη σπανιότητα των *τρανών πράξεων*. «Οι νόμοι της στατιστικής ισχύουν μόνο όπου έχουμε να κάνουμε με μεγάλους αριθμούς και μακρές περιόδους [...] όμως το νόημα των καθημερινών σχέσεων δεν αποκαλύπτεται στην καθημερινή ζωή αλλά στις σπάνιες τρανές πράξεις, όπως ακριβώς η σημασία μιας ιστορικής περιόδου καταφαίνεται μόνο στα λιγοστά μεγάλα συμβάντα που την φωτίζουν. Η εφαρμογή του νόμου που ισχύει για τους μεγάλους αριθμούς και τις μακρές περιόδους στην πολιτική ή στην ιστορία δεν σημαίνει τίποτε άλλο από την ακούσια απάλειψη του ίδιου του αντικειμένου τους, και αποτελεί μάταιο εγχείρημα η αναζήτηση νοήματος στην πολιτική ή στην ιστορία, όταν έχει αποκλειστεί ως ασήμαντο ό,τι δεν είναι καθημερινή συμπεριφορά ή τάση.» Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ, Γ. Λυκιαρδόπουλος- Σ. Ροζάνης, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 2008, σ.65.

συνέπειες των αποφάσεων που δεν ληφθήκαν τελικά. Τα παραπάνω διατυπώνονται με σαφήνεια και στο παρακάτω απόσπασμα:

Μια κοινωνική πραγματικότητα αδιάσπαστα δεμένη μαζί μας, που δεν έχει τον δικό της καθορισμό σαν αντικείμενο ; αλλά καθορίζεται σε όλη την έκταση του παρόντος και του μέλλοντος απ' την πράξη⁵⁵ μας, σε καμιά στιγμή δεν παρουσιάζει μια και μόνη δυνατή εκδήλωση, σαν να της είχε καθορίσει το μέλλον ο Θεός από το υπερπέραν. Ακόμη και η επιτυχία μιας πολιτικής δεν θα μπορούσε να αποδείξει ότι μόνο αυτή μπορούσε να πετύχει. Μπορεί να αποδειχνόταν δυνατή και μια άλλη γραμμή, αρκεί να την είχαν επιλέξει και ακολουθήσει. Φαίνεται λοιπόν ότι η ιστορία προσφέρει λιγότερα προβλήματα και περισσότερα αινίγματα.⁵⁶

Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ σε μια απάντηση, το 1950, που δίνει ως συντάκτης του *Les Temps Modernes* στον Μαρτινέ (J.-D. Martinet) σε ενστάσεις του τελευταίου για τη στάση του περιοδικού απέναντι στη Σοβιετική Ένωση και το στρατοπεδικό σύμπαν που εκτρέφει αυτή, γράφει χαρακτηριστικά (ερμηνεύοντας τη θέση του Τρότσκυ για το κράτος της ΕΣΣΔ σε σχέση και με τη δεδομένη γνώση της ύπαρξης του στρατοπεδικού της σύμπαντος, ενός παράλληλου κυριολεκτικά σύμπαντος):

Εργατικό κράτος εκφυλισμένο, αλλά κράτος εργατικό εντούτοις, αυτή ήταν η θέση του Τρότσκυ μέχρι και τον θάνατο του. Θα ήταν εύκολο να πειστεί για την απανθρωπία αυτού του κράτους θυμίζοντάς του τις αφηγήσεις όσων απέδρασαν από τη Σιβηρία. Παρόλο που τις γνώριζε καλύτερα από τον καθένα, δεν πίστευε ότι έπρεπε να εγκαταλείψει τις θέσεις του για την υπεράσπιση της ΕΣΣΔ, γιατί γνώριζε, επειδή είχε κυβερνήσει και έκανε και την επανάσταση του 1917, ότι η επανάσταση φέρει μαζί της πολύ τρόμο, ότι η πολιτική κρίση (*le jugement politique*) είναι μια κρίση στατιστική, τέλος ότι το πολιτικό ερώτημα αποτυπώνεται στο να γνωρίζουμε αυτό που, εκ του τρόμου και εξ αυτού που θεωρείται αποδεκτό, τείνει να επικυριαρχήσει μέσα σε ένα σύστημα, και ποιο είναι το νόημα αυτού του συστήματος.⁵⁷

Ο Μερλώ-Ποντύ, ενώ επισημαίνει τη στατιστική διάσταση της κρίσης στην πολιτική δεν παραιτείται από την αναζήτηση του νοήματος, ακόμη και σε σχέση με ένα σύστημα όπου ο τρόμος εναλλάσσεται με το αποδεκτό.

⁵⁵ Ελληνικά στο κείμενο: praxis.

⁵⁶ *HT*, σ. 272, *AT*, σ. 148.

⁵⁷ *P*, σ. 140. Η υπογράμμιση δική μας.

Πώς μπορεί να αποτιμηθεί ηθικά αυτή η αντιδιαστολή μεταξύ μιας συγκεκριμένης αντίληψης της φιλοσοφίας και μιας συγκεκριμένης αντίληψης της πολιτικής που εμφανίζεται στα παραθέματα, τα οποία προαναφέραμε; Φυσικά πρέπει να ορίσουμε το περιεχόμενο της ηθικότητας. Σύμφωνα με μια συνεπειοκρατική ηθική θέση, η πολιτική δεν μπορεί να μην λαμβάνει υπόψη τις συνέπειες των πράξεων. Για μια ηθική θέση των απόλυτων κανονιστικών αρχών, η απόφασή μας δεν οφείλει να λογοδοτήσει για τις συνέπειες της.

Η φιλοσοφική εκείνη στάση, που επιθυμεί να αποστασιοποιηθεί από τη σκληρή πραγματικότητα της πολιτικής και της αστυνομίας, δεν είναι άμοιρη πολιτικών συνεπειών. Παράγεται μια πολιτική και από αυτήν τη στάση. Ο Μερλώ-Ποντύ με αφορμή ένα κείμενο προς υπογραφή, το 1944, το οποίο εκλιπαρούσε τον στρατηγό Πεταίν να παρέμβει για να σταματήσει ο πόλεμος, φαντάζεται έναν από τους συντάκτες αυτού του κειμένου και αναλύει την πολιτική του σκέψη, η οποία μπορεί να συνοψισθεί σε μια άρνηση της πραγματικής ιστορίας και στην κατασκευή ενός κόσμου

όπου μόνο μεμονωμένοι άνθρωποι υπάρχουν παντού, έτοιμοι πάντοτε για ελευθερία και ευτυχία, πάντοτε ικανοί να τις διατηρήσουν και τις δύο υπό οποιοδήποτε πολιτικό καθεστώς, υπό την προϋπόθεση να λαμβάνουν χώρα για αυτούς, και με αυτό τον τρόπο ξαναβρίσκουν τη μόνη ελευθερία που υπάρχει, την ελευθερία της κρίσης τους.⁵⁸

Η πολιτική επιλογή των «μοναχικών καρτεσιανών», όπως τους ονομάζει, αγνοεί το νόημα που παίρνουν οι πράξεις που απορρέουν από αυτήν την επιλογή στο πεδίο της ιστορίας.⁵⁹ Αλλά επειδή το αγνοούν δεν σημαίνει ότι αυτό το νόημα δεν υπάρχει.

Μολονότι, ο Μερλώ-Ποντύ το 1944 είχε μεταβάλλει τις φιλοσοφικές του θέσεις λόγω της εμπειρίας του πολέμου και της Κατοχής, ο ίδιος παραδέχεται ότι η περιγραφή της πολιτικής των μοναχικών καρτεσιανών είναι εν μέρει μια περιγραφή που αναδρομικά ήταν έγκυρη και για το προπολεμικό συλλογικό εμείς, στο οποίο

⁵⁸ SNS, σ. 177.

⁵⁹ Ο ίδιος ο Ντεκάρτ δεν αγνοούσε την διαφορετική συνθήκη της πολιτικής σε σχέση με τη γνώση και το διαφορετικό τρόπο συγκρότησης του πολιτικού χώρου. Δες για αυτό το κείμενο, «Η πολιτική ως προσωρινή ηθική. Υποκείμενο και κυριαρχία στην ηθική και στην πολιτική του Καρτέσιου. Η προσποίηση ως συγκροτητικός όρος του πολιτικού χώρου» στο Φαράκλας Γιώργος, *Θέση και αλήθεια*, εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 1997, σ.283-310.

ανήκε και ο Μερλώ-Ποντύ.⁶⁰ Η προπολεμική φιλοσοφία, μια φιλοσοφία του εσωτερικού ανθρώπου «ο οποίος δεν βρίσκει καμία δυσκολία αρχής στις σχέσεις του με τους άλλους, ούτε κάποια αδιαφάνεια στην κοινωνική λειτουργία, και αντικαθιστά την πολιτική κουλτούρα με την ηθική παραίνεση»,⁶¹ δεν μπορεί παρά να υποστεί κριτική και μετασχηματισμό μέσα από τη συνάντησή της με την ιστορική εμπειρία, ιδίως την εμπειρία ενός πολέμου και μιας κατοχής.⁶²

Το σκάνδαλο της πολιτικής παραμένει πάντως σκάνδαλο για τη σκέψη που θεωρεί ότι η ζωή κάποιου είναι η απόλυτη ηθική αρχή. Εδώ επανακάμπτει η ρήση του Σαρτρ, που έκανε τόσο βαθιά εντύπωση στον Μερλώ-Ποντύ όταν την άκουσε. Το ερώτημα μπορεί να επαναδιατυπωθεί υπό νέα μορφή: Άραγε η πολιτική ακυρώνει ή καλύτερα απονομιμοποιεί το σκάνδαλο που προκαλεί η στάση του φιλοσόφου μπροστά στα γεγονότα που εξέφρασε ο Σαρτρ; Ή αντίθετα υπάρχει μια πολιτική που αποδέχεται εν μέρει το σκάνδαλο της φιλοσοφικής συνείδησης απέναντι στην ιστορική εμπειρία; Επιπλέον, η κριτική της προπολεμικής στάσης από τον Μερλώ-Ποντύ σημαίνει και ολική απόρριψη αυτής;

Η απάντηση σε όλα αυτά τα ερωτήματα δεν μπορεί να είναι απόλυτα οριστική. Θα διατυπώσουμε τις δυνατές απαντήσεις που ο Μερλώ-Ποντύ επιχειρεί να δώσει, με έναν τρόπο αφοριστικό αρχικά από την μεριά μας, και θα προσπαθήσουμε να τις αναλύσουμε στη συνέχεια. Άλλωστε η σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο η ηθική διαμεσολαβεί αυτήν τη σχέση, είναι τελικά και ο καθοδηγητικός μίτος στην προσπάθειά μας να διαυγάσουμε την πυκνότητα της πολιτικής σκέψης του Μερλώ-Ποντύ.

Καταρχήν ως πολιτικός φιλόσοφος ο Μερλώ-Ποντύ θα μπορούσε να περιγραφεί όπως ο ίδιος περιγράφει τον Μακιαβέλι:

⁶⁰ Σε ένα άλλο κείμενο του, το Νοέμβριο του 1945, με τίτλο «Pour la vérité», ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει προς επίρρωση όλων των παραπάνω: «Την περίοδο του μεσοπολέμου, το μεγαλύτερο κομμάτι των γάλλων διανοουμένων χειριζόταν τα πολιτικά ερωτήματα υπό το πρίσμα της ηθικής. Για τον Ζιντ, τον Αλαίν, για τον Αντρέ Βιολίς, για τον πρώιμο Αραγκόν, για τον Μπρετόν, για τον Μπερνάνος, η αλήθεια ήτανε καλό πάντοτε να λέγεται, στην ανάγκη ακόμη και ενάντια στην κυβέρνηση, ενάντια στο έθνος, ενάντια στο κόμμα», SNS, σ. 186.

⁶¹ Η περιγραφή αυτή γίνεται σε ένα κείμενο του Μερλώ-Ποντύ για τον Μακιαβέλι, αλλά συμπυκνώνει με εύστοχο τρόπο τα χαρακτηριστικά της προπολεμικής φιλοσοφικής στάσης. Βλέπε το «Σημείωμα για το Μακιαβέλι», EL, σ. 308, EKA, σ. 387.

⁶² Η εμπειρία της Κατοχής είναι η πιο ορατή δουλειά σαν εμπειρία: «Αλλά καμία δουλειά δεν είναι πιο ορατή από αυτή που έχει μια χώρα υπό κατοχή», SNS, σ. 173.

Πώς θα ήταν δυνατόν να τον καταλάβουν; Γράφει κατά των καλών αισθημάτων στην πολιτική αλλά είναι επίσης κατά της βίας [...] θα βόλενε ένας κυνικός που αρνείται τις αξίες ή ένας αφελής που θυσιάζει τη δράση. Δεν είναι αρεστός αυτός ο δύσκολος διανοητής, που παραμένει μοναδικός.⁶³

Στο ίδιο το κείμενο που μιλάει για την προπολεμική φιλοσοφία και τη δυσανεξία αυτής απέναντι στην πολιτική, κάνει λόγο για την ανάγκη να διατηρηθεί η όποια αλήθεια αυτής της φιλοσοφίας, διατήρηση όμως μέσω μιας διαφορετικής μορφής της αλήθειας αυτής. Ποια είναι όμως η αλήθεια αυτής της φιλοσοφίας και πώς θα επιτευχθεί αυτή η διατήρηση; Και γιατί αυτή η διατήρηση θα αλλάξει τη μορφή αυτή της αλήθειας; Ο Μερλώ-Ποντύ στο τέλος του «Ο πόλεμος συνέβη» γράφει:

Δεν είχαμε άδικο, το 1939, να επιθυμούμε την ελευθερία, την αλήθεια, την ευτυχία, τις διαφανείς σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, και δεν αποκηρύσσουμε τον ανθρωπισμό.⁶⁴

Επομένως, η επιθυμία των παραπάνω αξιών δικαίως υπήρχε. Για τον Μερλώ-Ποντύ ο ανθρωπισμός δεν πρέπει να εξοβελισθεί αλλά αντιθέτως να μπει το ζήτημα της πραγμάτωσής του. Οι αξίες που υπεράσπιζε η φιλοσοφία το 1939 δεν πρέπει να γίνουν αντικείμενο άρνησης αλλά αντιθέτως πρέπει να τύχουν εκπλήρωσης.⁶⁵ Το βασικό ψεύδος της προπολεμικής φιλοσοφίας συνίσταται στη νομιναλιστική κατανόηση αυτών των αξιών και συνεπώς η παραγόμενη απαξίωσή τους οφείλεται στη μη-συνειδητοποίηση του ότι χρειάζεται μια οικονομική και πολιτική υποδομή για να μπορέσουν να υπάρξουν. Αυτό μεταφράζεται στην αδυνατότητα να θεωρήσουμε ότι υπάρχουν από μόνες τους αξίες όπως η ελευθερία, η αλήθεια, η ευτυχία, αν δεν υπάρχουν οι οικονομικοί και πολιτικοί όροι που θα τις πραγματώσουν. Ο Μερλώ-Ποντύ στο κείμενο που αναφερόμαστε, συμπληρώνει τις παραπάνω του θέσεις περί αξιών, υπερθεματίζοντας :

οι αξίες δεν είναι τίποτε άλλο, μέσα στην συγκεκριμένη ιστορία, παρά ένας διαφορετικός τρόπος να χαρακτηρίσουμε τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους

⁶³ EL 287, σ. 343, EKA, σ. 361.

⁶⁴ SNS, σ. 184.

⁶⁵ SNS, σ. 185.

όπως αυτές καθορίζονται σύμφωνα με τον τρόπο της δουλειάς τους, των ερώτων τους, των ελπίδων τους, και, σε μία λέξη, της συνύπαρξής τους.⁶⁶

Διαπιστώνουμε επομένως ότι το ζήτημα των αξιών δεν μπορεί να ιδωθεί ξέχωρα από την φανέρωσή τους στη συγκεκριμένη ζωή των ανθρώπων.⁶⁷ Οι αξίες θα πρέπει να φανερώνονται εμμενώς στην συνύπαρξη των ανθρώπων ή αλλιώς απαξιώνονται στα μάτια των ανθρώπων.⁶⁸ Η μορφή επομένως που θα πάρουν η αλήθεια ως αξία, η ελευθερία ως αξία, η ευτυχία ως αξία, είναι η μορφή που θα τους δώσει η συνύπαρξη των ανθρώπων και όχι απλώς η υποκειμενική κρίση του φιλοσόφου.

Όμως η κριτική αυτή δεν καταλύει κάθε έννοια κρίσης. Αντιθέτως οι κρίσεις μας υπάρχουν για να δώσουν νόημα στον κοινό κόσμο και ο κοινός κόσμος φέρει εντός του την προσπάθεια πλήρωσης των κρίσεων μας. Αυτό συνεπάγεται ότι κάθε διάκριση εσωτερικού και εξωτερικού είναι αφηρημένη.⁶⁹ Κανένα κράτος δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν υπάρχει έστω η ελάχιστη συναίνεση από την πλευρά των

⁶⁶ SNS, σ. 185.

⁶⁷ Την ίδια σκέψη διατυπώνει και αλλού, αναφερόμενος στην μαρξιστική κριτική του φιλελευθερισμού: «Όταν αρνιόταν να κρίνει τον φιλελευθερισμό με βάση τις ιδέες που ο ίδιος διατυπώνει και εγγράφει στα Συντάγματά του, όταν απαιτεί την αντιπαράβολή τους με τις ανθρώπινες σχέσεις που ο φιλελευθερισμός καθιερώνει στην πράξη, ο Μαρξ δεν μιλάει μόνο στο όνομα μιας πάντοτε συζητήσιμης υλιστικής φιλοσοφίας αλλά δίνει και το σχέδιο μιας συγκεκριμένης μελέτης των κοινωνιών που δεν μπορεί να απορριφθεί από την πνευματοκρατική οπτική», *HT*, σ. 185-186, *AT*, σ. 8.

⁶⁸ Σε μια συζήτηση που έλαβε μέρος το 1946 για αυτήν την απαξίωση, ειδικά στα μάτια των νέων, που οδηγεί σε ένα είδος κυνισμού, ο Μερλώ-Ποντύ έλεγε: «Αυτοί οι νέοι είχαν την ευκαιρία να δουν κατά τη διάρκεια τεσσάρων χρόνων ένα παράδειγμα ξεκάθαρο και αποδεικτικό αυτού που αναπαράγονταν πάντοτε έστω και λίγο μέσα στην κοινωνική ζωή και το οποίο αναπαράχθηκε με έναν τρόπο εντυπωσιακό. Ούτως ειπείν την πολιτική και κοινωνική κωμωδία. Θα χαρακτηρίζα αυτήν την εμπειρία έτσι απλά: όταν φτάσανε στα 18 τους άκουγαν ορισμένα λόγια στο επίσημο ραδιόφωνο που προέρχονταν από τον αρχηγό της κυβέρνησης. Όταν όμως είδαν δύο χρόνια αργότερα κάποιους παράγοντες από την ίδια κυβέρνηση να αλλάζουν το πολιτικό τους ένδυμα και όταν έπειτα από έξι μήνες ή δύο χρόνια είδαν κι άλλες αλλαγές αυτού του είδους, πήραν ένα μάθημα από την πραγματικότητα, που είναι αληθινά τρομερό. Μάθανε ταυτόχρονα να μην πιστεύουν ιδιαίτερος σε αυτό που λένε οι άνθρωποι, ακόμη και να δυσπιστούν τελείως προς τις ιδέες, και επομένως επικράτησε ένα είδος κυνισμού στους νέους που βγήκαν μέσα από αυτήν την περίοδο.», *Entretiens*, σ. 19-20.

⁶⁹ Για τον Σωκράτη όμως στο *Εγκώμιο της φιλοσοφίας* με αφορμή την σχέση αυτού με την πόλη που τον δικάζει, διατυπώνει την εξής επισήμανση ο Μερλώ-Ποντύ για τη σχέση εσωτερικού-εξωτερικού: «Δεν συνηγορεί υπέρ του εαυτού του, συνηγορεί υπέρ μιας πόλης που θα δεχόταν την φιλοσοφία. Αντιστρέφει τους ρόλους και τους το λέει: δεν υπερασπίζομαι τον εαυτό μου, υπερασπίζομαι εσάς. Σε τελική ανάλυση, η Πόλη είναι μέσα του, και οι άλλοι είναι εχθροί των νόμων, εκείνοι κρίνονται και αυτός κρίνει. Αντιστροφή αναπόφευκτη στον φιλόσοφο, εφόσον δικαιολογεί το εξωτερικό με αξίες που έρχονται από το εσωτερικό», *EL*, σ. 42, *EKA*, σ. 67

ατόμων, ενώ παράλληλα μέσα στον κόσμο αφυπνίζεται το ενδιαφέρον μας για την ελευθερία. Κάθε επιθυμία να είμαστε ελεύθεροι ερήμην του κόσμου οδηγεί, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, στο να στερηθούμε κάθε ελευθερία.⁷⁰ Δεν υπάρχει ενεργή ελευθερία χωρίς κάποια δύναμη, αλλά η ελευθερία δεν ταυτίζεται απλώς με μια πλευρά του αντικειμενικού κόσμου, φανερώνεται ερχόμενη σε επαφή με αυτόν.

1.2.δ. Ο αντισημιτισμός ως συλλογικό πάθος

Η περίπτωση του αντισημιτισμού φανερώνει δυο βασικές στάσεις που συνθέτουν την πολιτική πραγματικότητα. Ο αντισημιτισμός είναι ένα συλλογικό πάθος για τον Μερλώ-Ποντύ. Αν δεν κατανοήσουμε το συλλογικό και μη ατομικό χαρακτήρα του, αν δεν λάβουμε υπόψη την διάσταση του πάθους που τον συνέχει δεν μπορούμε να τον κατανοήσουμε. Ο αντισημίτης, για να μπορέσει να βασανίσει τα θύματά του, δεν τα βλέπει ως τους εκάστοτε συγκεκριμένους εβραίους αλλά δρα ορμώμενος από το μύθο του Εβραίου. Γι' αυτό τον λόγο ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει ότι «το αντισημιτικό πάθος δεν απορρέει από άτομα και δεν βλέπει άτομα».⁷¹ Η μυθική διάσταση του αντισημιτισμού που διαφεύγει του ατομικού σημαίνει ότι ο αντισημιτισμός δεν είναι ένα δημιούργημα ηθελημένο και συνειδητό κάποιων υποκειμένων αλλά αντιθέτως κατανοείται «au creux de l'histoire», σε ιστορικό πλαίσιο.⁷² Σε αντίθεση με την αστυνομική, δηλαδή συνωμοσιολογική, αντίληψη της ιστορίας που πάντοτε διακρίνει μέσα στην ιστορία ένα εμπρόθετο σχέδιο που κάποιοι εντέλλουν και οι περισσότεροι υπακούουν και το εκτελούν, η αντίληψη περί του αντισημιτισμού ως συλλογικού μύθου δείχνει ότι στην ιστορική πραγματικότητα τα άτομα που φαίνεται πως εντέλλουν κάτι, έχουν ήδη σαγηνευθεί από τη μυθική διάσταση του σχεδίου τους, ενώ από την άλλη αυτοί που υπακούουν δεν το κάνουν τελείως παθητικά αλλά μετέχουν στην ίδια σαγήνη ενεργά.

Ένα δεύτερο στοιχείο που χαρακτηρίζει τον αντισημιτισμό είναι ότι αυτός ανήκει στην τάξη του πάθους, κάτι που είναι της τάξεως του ανορθόλογου, δηλαδή «σκοντάφτουμε εδώ σε ένα στοιχείο της τάξεως του τυχαίου και της καθαρής ανορθολογικότητας, χωρίς αυτό το στοιχείο, το πάθος θα μπορούσε να θεμελιωθεί και

⁷⁰ SNS, σ. 179.

⁷¹ SNS, σ. 174.

⁷² SNS, σ. 173.

δεν θα ήτανε πια ένα πάθος».⁷³ Η διάσταση του ανορθόλογου στον αντισημιτισμό, αφενός μας εμποδίζει να δώσουμε μια εξολοκλήρου ορθολογική εξήγηση του φαινομένου, αφετέρου μας οδηγεί να διαισθανθούμε καλύτερα την πυκνή έννοια της ιστορικότητας μέσα στην οποία υπάρχουμε και πράττουμε. Πράγματι, ο ρόλος που φέρουμε ως ιστορικά όντα, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, μοιάζει με τον ρόλο του ηθοποιού. Μέσα σε αυτήν την ιστορικότητα κατανοούμε ότι δεν μπορούμε κάθε στιγμή να επιλέξουμε μέσα σε μια ελευθερία πάντοτε καινούργια, ήτοι να πράξουμε απλά αυτό που θέλουμε. Η ιστορικότητα που συμπεραίνουμε με αφορμή το συλλογικό πάθος του αντισημιτισμού δεν είναι κάτι που μπορούμε να επιλέξουμε αλλά αντιθέτως μας καθορίζει τόσο ως προς το πώς αντιλαμβανόμαστε τα ενεργήματά μας όσο και ως προς το πώς αντιλαμβάνονται τα δικά μας ενεργήματα οι άλλοι. Με τα λόγια του Μερλώ-Ποντύ:

Οι συνειδήσεις έχουν την παράξενη δύναμη να αυτό-αποξενώνονται και να αυτό-απουσιάζουν, απειλούνται έξωθεν και εκπειράζονται έσωθεν από μίση παράλογα και ακατανόητα υπό το πρίσμα του μεμονωμένου ατόμου, και αν μια μέρα οι άνθρωποι θα μπορέσουν να είναι άνθρωποι οι μεν για τους δε, και οι σχέσεις των συνειδήσεων θα γίνουν διαφανείς —δηλαδή θα μπορεί να πραγματωθεί η καθολικότητα— αυτό θα γίνει δυνατό μόνο μέσα σε μια κοινωνία όπου τα τραύματα του παρελθόντος θα έχουν εξατμισθεί και που καταρχάς οι συνθήκες για μια ενεργή ελευθερία θα έχουν πραγματοποιηθεί. Μέχρι τότε, η κοινωνική ζωή θα παραμείνει αυτός ο διάλογος και αυτή η πολεμική φαντασμάτων όπου βλέπουμε συχνά να χύνονται αληθινά δάκρυα και αληθινό αίμα.⁷⁴

Μέχρι όμως αυτά τα τραύματα του παρελθόντος να εξατμισθούν η κοινωνική ζωή αποτυπώνεται σε συμβάντα όπου το αίμα και τα δάκρυα είναι αληθινά και επί αυτών πρέπει κάποιος να πάρει μια θέση. Παράδειγμα επ' αυτού η αλλαγή της θέσης και της οπτικής του Μερλώ-Ποντύ και των άλλων συστρατιωτών του και έπειτα υπόδουλων Γάλλων συμπατριωτών του, σε δύο περιπτώσεις όπου το αίμα και τα δάκρυα κύλησαν πραγματικά. Η πρώτη περίπτωση περιλαμβάνει ένα συμβάν που εξελίσσεται στην πρώτη γραμμή του μετώπου πριν την κατάρρευσή του και την άτακτη υποχώρηση του γαλλικού στρατού. Ένας γερμανός στρατιώτης χαροπαλεύει τραυματισμένος στη νεκρή ζώνη και οι γάλλοι στρατιώτες παρακολουθούν το χαροπάλεμά του υπό τη διαταγή να μην ανταποκριθούν στις κραυγές για βοήθεια από

⁷³ SNS, σ. 174.

⁷⁴ SNS, σ. 175.

τον ετοιμοθάνατο γερμανό στρατιώτη μέχρι να ξημερώσει. Ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει όμως αυτό το περιστατικό για να αναδείξει την οπτική που είχε αυτός και οι συστρατιώτες του απέναντι στον τραυματισμένο Γερμανό και κατά συνέπεια απέναντι στην ιστορική πραγματικότητα. Εξακολουθούσαν να βλέπουν τα τεκταινόμενα υπό το πρίσμα της «εξατομικευμένης» συνείδησης που αντιλαμβάνεται και τον εαυτό της και τους άλλους ως άτομα με την προσωπική τους ιστορία:

Κοιτούσαμε εξ αποστάσεως και με συμπόνια αυτό το στενό στήθος που η στολή με δυσκολία προστάτευε από το ψύχος κοντά στο μηδέν, αυτά τα γκριζόξανθα μαλλιά, αυτά τα λεπτεπίλεπτα χέρια, όπως θα τα κοιτάζαν η μητέρα του και η γυναικά του.⁷⁵

Η οπτική αυτή αντιπαρατίθεται λίγες γραμμές πιο κάτω με την οπτική των υπό κατοχή πια Γάλλων στην κατεχόμενη Γαλλία. Παύει η εξατομικευμένη οπτική και από το θύμα και ως προς το θύτη. Μια τέτοια οπτική, αν και μεγαλόψυχη, θα σήμαινε μια αναγνώριση, με την έννοια και της αποδοχής, του καθεστώτος των κατακτητών.

Μετά τον Ιούνιο του 1940, παραταύτα, εισήλθαμε πραγματικά στον πόλεμο,⁷⁶ από δω και πέρα δεν μας επιτρεπόταν να μεταχειριζόμαστε τους Γερμανούς που συναντούσαμε στον δρόμο, στο μετρό ή στους κινηματογράφους ανθρώπινα. Αν το είχαμε κάνει, αν είχαμε θελήσει να διακρίνουμε τους ναζί από τους Γερμανούς, αναζητώντας τον φοιτητή κάτω από το λοχαγό, τον αγρότη ή τον προλετάριο κάτω από τον στρατιώτη, θα μας περιφρονούσαν, θα πίστευαν ότι αναγνωρίζαμε το καθεστώς τους και τη νίκη τους, και με αυτό τον τρόπο θα νιώθανε νικητές. Η μεγαλοψυχία είναι μια αρετή του πλουσίου και δεν είναι δύσκολο να φερθείς γενναιόδωρα στους φυλακισμένους που τους έχεις υπό το έλεός σου. Αλλά ήμασταν εμείς οι φυλακισμένοι.⁷⁷

Η συνύπαρξη υπό το καθεστώς της Κατοχής, ένα καθεστώς που θεμελιώνεται στο αίμα και στα δάκρυα, ξεθεμελιώνει κάθε αντίληψη που πηγάζει από έναν ανθρωπισμό φαντασμάτων. Οι κατακτητές ήταν ο ρόλος τους και η θέση τους και όχι η προσωπική τους ύπαρξη, με τις προσωπικές της ιδιότητες και χαρίσματα, ή η προσωπικής τους ιστορία. Αυτό ήταν μια φαντασιακή εικόνα τους. Η μόνη δυνατή συνύπαρξη ήταν

⁷⁵ SNS, σ. 172.

⁷⁶ Κάτι που ο συγγραφέας υπονοεί ότι δεν είχε γίνει πριν, στη σύντομη αντιπαράθεση των δύο στρατών πριν την υποχώρηση και τη συνθηκολόγηση του γαλλικού στρατού. Για τον Μερλώ-Ποντύ ο πόλεμος τρόπον τινά συνέβη για τους Γάλλους μόνο όταν άρχισαν να βιώνουν τις συνθήκες ζωής ενός κατεχόμενου λαού.

⁷⁷ SNS, σ. 172.

αυτή: «ζούσαμε για τέσσερα χρόνια δίπλα τους χωρίς να ζούμε μαζί τους ούτε ένα λεπτό, νιώθαμε υπό το βλέμμα τους «Γάλλοι» και όχι «άνθρωποι»,⁷⁸ τουτέστιν εις το εξής «στο σύμπαν μας, ήτοι στο σύμπαν των ατόμων, θα υφίσταται αυτή η συμπαγής φαιοπράσινη μάζα».⁷⁹ Η συνύπαρξη επομένως σε συνθήκες κατοχής αποκαλύπτει μια νέα αντίληψη της ιστορικής κατάστασης, να ζεις δίπλα στον άλλο βιώνοντας την «εμπειρία» ότι δεν πρέπει να υποκύψεις ούτε μια στιγμή στην ψευδαίσθηση ότι αυτή η συνύπαρξη είναι δυνατή με όρους ατομικής συνύπαρξης, και ειρηνικής διυποκειμενικότητας. Το αίμα και τα δάκρυα ναρκοθετούν την αντίληψη μιας αφηρημένης διυποκειμενικότητας. Η συνθήκη της Κατοχής, επιπλέον, ως κατάσταση εξαίρεσης αποκαλύπτει εν πλήρη αληθεία κάτι που βλέπαμε εν εσόπτρω στην ειρηνική περίοδο:

Αν είχαμε κοιτάξει με μεγαλύτερη οξύτητα, θα μπορούσαμε να είχαμε δει ήδη κυρίους και δούλους στην κοινωνία σε κατάσταση ειρήνης, και θα μπορούσαμε να είχαμε διδαχθεί πως η κάθε συνείδηση, ανεξάρτητα του πόσο ελεύθερη, κυρίαρχη, και αναντικατάστατη μπορεί να αισθάνεται, μπορεί να καταστεί ακίνητη και γενική, ένας «εργάτης» ή ένας «Γάλλος», υπό το βλέμμα ενός ξένου. Αλλά καμία υποδούλωση δεν είναι πιο αποκαλυπτική από την υποδούλωση μιας κατεχόμενης χώρας.⁸⁰

Η δεύτερη περίπτωση προέρχεται από μια εμπειρία που αναγκάζει όσους ήταν μάρτυρες αυτής να ξεφύγουν από μια αντίληψη της πραγματικότητας που στηρίζεται σε υποθέσεις, ψευδαισθήσεις ή ευσεβείς πόθους. Η εμπειρία σχετίζεται με τον αντισημιτισμό. Πριν αυτήν την εμπειρία πολλοί, μεταξύ αυτών και ο Μερλώ-Ποντύ, είχαν αμφιβολίες για το αν ο αντισημιτισμός ήταν κάτι περισσότερο από ένα προπαγανδιστικό ιδεολόγημα. Άλλωστε

ακόμη και οι Ναζί συγχώρησαν κάποιους Εβραίους που θεώρησαν χρήσιμους, και μια τυχαία γνωριμία επέτρεψε έναν εβραίο ηθοποιό να εμφανίζεται στη θεατρική σκηνή του Παρισιού για τέσσερα χρόνια [...] μήπως οι στρατιώτες, οι Ες-Ες, οι εφημεριδοπώλες υπάκουαν μόνο σε εντολές που δεν τις πίστευαν ή ακόμη και οι ίδιοι

⁷⁸ SNS, σ. 172.

⁷⁹ Εννοεί τους γερμανούς στρατιώτες και αξιωματικούς.

⁸⁰ SNS, σ. 172.

οι συγγραφείς αυτής της προπαγάνδας, πίστευαν σε αυτήν περισσότερο από ό,τι πίστευαν οι προηγούμενοι;⁸¹

Όμως το αίμα και τα δάκρυα υπάρχουν και είναι πραγματικά. Μας υπενθυμίζουν την πολεμική των φαντασμάτων στην οποία είμαστε εγκλωβισμένοι, ενώ μας καθιστούν υπεύθυνους, συνένοχους αν και όχι υπαίτιους, για αυτό που βλέπουμε, για αυτό στο οποίο είμαστε μάρτυρες. Στη συγκεκριμένη εικόνα μπορούμε να σκεφτούμε ότι τα δάκρυα είναι εκεί, πολλά και αληθινά και είναι δάκρυα παιδιών:

Δεν μπορούμε να τα πιστεύουμε πια [αναφέρεται σε όλα τα προηγούμενα για τον αντισημιτισμό], από τη στιγμή που έχουμε δει αυτά τα λεωφορεία, τα γεμάτα από παιδιά, στην πλατεία της Κοντρεσκάρπ [Place de la Contrescarpe...]... όμως υπήρχε ο ρατσισμός των Ες-Ες, το Ντρανσύ, τα παιδιά που χωρίστηκαν από τη μητέρα τους;⁸²

Ανακεφαλαιώνοντας βάσει των παραπάνω μπορούμε να συμπεράνουμε τα εξής:

α) Η πολιτική και ως κρίση και ως πράξη καθίσταται οιονεί «αδύνατη» όταν λειτουργούμε ως αφηρημένες συνειδήσεις έξω από κάθε ιστορικότητα, ξορκίζοντας τις συνέπειες της συνύπαρξής μας με τους άλλους και τους ρόλους που μας αποδίδονται μέσα σε αυτή, κάτι σαν το φάντασμα του ρόλου που φέρει ο ηθοποιός μαζί του.⁸³

⁸¹ SNS, σ. 173.

⁸² SNS, σ. 173. Αναφέρεται στη μαζική σύλληψη και την κράτηση των Εβραίων του Παρισιού από τις γερμανικές δυνάμεις κατοχής σε συνεργασία με την γαλλική αστυνομία στις 16 και 17 Ιουλίου 1942. 13.542 εβραίοι συνελήφθησαν, μεταξύ αυτών 4000 παιδιά. Τα παιδιά αυτά, αφού χωρίστηκαν από τις οικογένειές τους, οδηγήθηκαν με λεωφορεία στο στρατόπεδο συγκέντρωσης του Ντρανσύ και έπειτα στο Άουσβιτς, όπου και εξοντώθηκαν.

⁸³ SNS, σ. 175. «Δεν είχαμε καταλάβει ότι όπως ο ηθοποιός γλιστράει σε ένα ρόλο που τον περιβάλλει, που τροποποιεί το νόημα της κάθε χειρονομίας του, και φέρει γύρω του αυτό το μεγάλο φάντασμα στο οποίο δίνει ζωή αλλά ταυτόχρονα είναι και αιχμάλωτος του, έτσι και ο καθένας μας μέσα στη συνύπαρξη παρουσιάζεται στους άλλους υπό τον ορίζοντα μιας ιστορικότητας που δεν έχει επιλέξει, και συμπεριφέρεται απέναντι στους άλλους υπό την κατηγορία του «άριου», του εβραίου, του Γάλλου, του Γερμανού», SNS, σ. 177. Λίγο πιο κάτω στο ίδιο κείμενο, κάνοντας κριτική στο μοναχικό καρτεσιανό, ο Μερλώ-Ποντύ γράφει: «Ο μοναχικός καρτεσιανός με αυτό τον τρόπο σκέψης δε βλέπει τη δική του σκιά πίσω του, η οποία αποτυπώνεται πάνω στην ιστορία όπως πάνω σε έναν τοίχο, αυτό το νόημα, αυτή τη μορφή που παίρνουν οι πράξεις του έξωθεν, αυτό το Αντικειμενικό Πνεύμα που είναι ο ίδιος» (ό.π.). Το νόημα αυτό όμως είναι το νόημα που ξεπερνάει το δίπολο νόημα και μη-νόημα, εφόσον, αφενός σε σχέση με το νόημα που παράγεται από τη σκέψη του μοναχικού καρτεσιανού διαφέρει ως προς αυτό που γίνεται αντιληπτό από τον ίδιο, αφετέρου, ξεπερνάει

β) Ανακαλύπτουμε το χορό αυτών των φαντασμάτων που αποτελεί η ιστορική πραγματικότητα, ήτοι ανακαλύπτουμε ότι, πέρα από ατομικές συνειδήσεις, είμαστε και Γάλλοι, είμαστε και πολίτες κατεχόμενης χώρας, είμαστε και Εβραίοι, και ούτω καθεξής, όταν μας ταρακουνήσει από το λήθαργο της «καρτεσιανής» μας πολιτικής, η μαρτυρία του αίματος και των δακρύων και τα πάθη που φέρει η πραγματική ιστορική συνύπαρξη με τους άλλους. Αυτήν η συνύπαρξη μπορεί να διαδραματίζεται και υπό μορφές μηδενικής αναγνώρισης της ανθρώπινης υπόστασης του άλλου. Όταν η εξουσία Κατοχής καθίσταται ο χειρότερος εξανδραποδισμός του κατεχόμενου πληθυσμού, τότε και αυτός με τη σειρά του οδηγείται και οφείλει να οδηγηθεί στο να μην αναγνωρίσει καμία δυνατότητα ανθρώπινης συνύπαρξης με τον κατακτητή.

γ) Η συνειδητοποίηση μέσα στην πολιτική και την ιστορική πράξη όλων των παραπάνω μπορεί ίσως να οδηγήσει σε μια έξοδο από αυτό το διάλογο και τη μάχη φαντασμάτων και να αποδοθεί δικαιοσύνη για τα χυμένα δάκρυα και το αίμα μέσα στους αιώνες. Μια ενεργή ελευθερία, ήτοι ο τρόπος πραγμάτωσης αυτής είναι το ζητούμενο.

1.2.ε. Η πολιτική σημασία του ηρωισμού

Η εμπειρία του πολέμου και της Κατοχής γέννησε για την πολιτική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ και το ζήτημα του *ηρωισμού*, το οποίο την περίοδο της Κατοχής ταυτίζεται με τη δράση της Αντίστασης. Ο φιλόσοφος, βλέποντας ότι στον καιρό της ειρήνης που ακολουθεί μετά τον πόλεμο εγείρονται διάφορες ενστάσεις για την πολιτική αξία του ηρωισμού και των ηρωικών πράξεων, δηλαδή για τη θέση του ηρωισμού όταν ο πόλεμος έχει πια τελειώσει, αναμετρίεται με το ερώτημα για το ποια μπορεί να είναι η σημασία ενός ήρωα στην μεταπολεμική εποχή.⁸⁴ Ο ήρωας είναι για τον Μερλώ-Ποντύ η ενσάρκωση της ίδιας της ελευθερίας. Στο κεφάλαιο για την ελευθερία, το τελευταίο της *Φαινομενολογίας της αντίληψης*, καταλήγει με τα εξής λόγια, τα τελευταία λόγια όλου του βιβλίου, που δεν είναι ταυτόχρονα

το μη-νόημα που πολλοί πέφτουν στον πειρασμό να αποδώσουν στην ιστορία και στις πράξεις εντός αυτής.

⁸⁴ «Υπάρχουν, τουλάχιστον στη λογοτεχνική ζωή, πολλά σημάδια μιας επιστροφής στην ειρήνη. Ήδη ο ήρωας απομακρύνεται και ενάντια στα “ηρωικά” ήθη εγείρονται διαμαρτυρίες που μπορεί σήμερα να είναι ιδιωτικές, αλλά αύριο θα γίνουν δημόσιες», SNS, σ. 221.

εξολοκλήρου δικά του αλλά προέρχονται από το έργο του Αντουάν ντε Σαιντ-Εξυπερί *Πιλότος πολέμου*:

Εδώ όμως πρέπει να σωπάσουμε, γιατί μόνο ο ήρωας ζει μέχρι τέλους τη σχέση του με τους ανθρώπους και με τον κόσμο, και δεν αρμόζει να μιλήσει άλλος στο όνομα του: «Τύλιξαν τον γιο σου οι φλόγες. Θα τον σώσεις... Αν υπάρχει εμπόδιο, θα έδινες το χέρι σου για να το ρίξεις με μια σπρωξιά. Είσαι ολόκληρος μέσα στην πράξη σου. Η πράξη σου είσαι εσύ... Δίνεις τον εαυτό σου γι' αντάλλαγμα... Αυτό που σημαίνεις αναδεικνύεται, εκθαμβωτικό. Και είναι το καθήκον σου, το μίσος σου, η αγάπη σου, η σταθερή σου πίστη, η επινοητικότητα σου... Ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε άλλο από ένας κόμβος σχέσεων, μόνον οι σχέσεις μετράνε για τον άνθρωπο».⁸⁵

Το τελευταίο κείμενο της συλλογής *Νόημα και μη Νόημα* είναι μάλιστα αφιερωμένο στην έννοια του ήρωα, με τίτλο «Ο άνθρωπος, ο ήρωας». Στο κείμενο αυτό ο Μερλώ-Ποντύ εξετάζει την έννοιά του ήρωα μέσα από τις τρεις φάσεις: την έννοιά του ήρωα στην αρχαιότητα, την έννοιά του ήρωα στην εποχή των νεότερων χρόνων μέσα από την φιλοσοφία του Χέγκελ και του Νίτσε, και, τέλος, την έννοιά του ήρωα στην εποχή του, στον 20^ο αιώνα. Ο ήρωας της εποχής του Μερλώ-Ποντύ άρα και της εποχής μας, σε αντίθεση με τις δύο προηγούμενες φάσεις, καλείται να δράσει σε μια συνθήκη όπου έχει εκλείψει «η πίστη όχι μόνο σε έναν πανάγαθο κυβερνήτη αυτού του κόσμου αλλά επίσης η πίστη ότι υπάρχει μια έλλογη τάξη των πραγμάτων. Επομένως δεν υπάρχει πια οποιοδήποτε εξωτερικό σημείο για να στηριχθεί η ηρωική πράξη». Ούτε θεϊκός νόμος υπάρχει αλλά ούτε και κάποιο νόημα της ιστορίας, από το οποίο να αντλεί το απαραίτητο σθένος ο ήρωας.

1.3. Ανθρωπισμός και τρομοκρατία. Αποκρυστάλλωση των διλημάτων της πολιτικής

Τα γραπτά μου αφορούν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης όσο αυτά του Εξυπερί στον ουρανό ή του Μέλβιλ στη θάλασσα. Βασικά οι ιστορίες μου συνιστούν οδηγίες μου για το πώς να δρα κανείς μέσα στο πλήθος. Να είναι όχι απλώς λιγάκι αριστερότερα από την αριστερά, μα ακόμα περισσότερο αληθινός από την αλήθεια την ίδια. Για το αίμα που είναι αληθές κι ανώνυμο.

Βαρλάμ Σαλάμοφ⁸⁶

⁸⁵ *RHP*, σ. 1163, *ΦΑ*, σ. 752.

⁸⁶ *Ιστορίες από την Κολιμά*, μτφρ. Ελένη Μπακοπούλου, Ίνδικτος, Αθήνα 2011, σ. 20.

Πατριώτης είναι εκείνος που υποστηρίζει τη Δημοκρατία σαν σύνολο, όποιος την μάχεται στις λεπτομέρειες είναι προδότης.

Σαιν Ζυστ⁸⁷

Οι εκλεκτικές συγγένειες, οι πολιτικές συμμαχίες, οι πνευματικές συγκλίσεις της Αντίστασης καταλήγουν να γίνουν συντρίμια υπό τη πίεση μιας παράλογης πόλωσης. Στρατόπεδο ενάντια σε στρατόπεδα, τάξη ενάντια σε τάξη, ηθική ενάντια σε ηθική: η ηθική τους και η δική μας. Τούτη δω, όμως, η διατύπωση δεν είναι ούτε του Κουρντάντ [Pierre Courtade] ούτε του Μερλώ-Ποντύ. Ήταν πολύ παλιότερη, μιας κι εκπορεύεται απ' τον Τρότσκυ.

Χόρχε Σεμπρούν⁸⁸

Υπάρχει ένα ζήτημα ως προς το πώς αξιολογεί ο Μερλώ-Ποντύ τον Μακιαβέλι και το λεγόμενο «μακιαβελισμό» του. Από τη μία υπάρχει μια αμφιταλάντευση που φανερώνεται κυρίως την εποχή του έργου του *Τρομοκρατία και ανθρωπισμός*.⁸⁹ Ο Μερλώ-Ποντύ φαίνεται σε ορισμένα αποσπάσματα του συγκεκριμένου έργου να αποδέχεται την ερμηνεία σύμφωνα με την οποία ο Μακιαβέλι ήταν ένας συγγραφέας «μακιαβελικός». Ο Μακιαβέλι εμφανίζεται ως ένας στοχαστής που σε σχέση με τη γνωστή διάκριση του Βέμπερ μεταξύ της «ηθικής της πεποιθήσης» και της «ηθικής της ευθύνης» τελικά δεν διστάζει να θυσιάσει την ηθική της πεποιθήσης.⁹⁰ Σε άλλο σημείο όμως υποστηρίζει ότι ο Μακιαβέλι σε σύγκριση με τον Καντ «μετράει» περισσότερο για την πολιτική σκέψη:

Ο Μακιαβέλι μετράει περισσότερο από τον Καντ. Ο Ένγκελς έλεγε για τον Μακιαβέλι ότι ήταν «ο πρώτος συγγραφέας των νεότερων χρόνων που αξίζει να αναφερθεί». Ο Μαρξ έλεγε για την *Ιστορία της Φλωρεντίας* ότι ήταν αριστούργημα. Λογάριαζε τον Μακιαβέλι μαζί με τον Σπινόζα, τον Ρουσσώ και το Χέγκελ, σε εκείνους που ανακάλυψαν τους νόμους λειτουργίας του κράτους⁹¹.

⁸⁷ Φράση του που παραθέτει ο Μερλώ-Ποντύ. *HT*, σ.232, *AT*, σ. 80- 81.

⁸⁸ *Τι ωραία Κυριακή!*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Εξάντας, Αθήνα 1989, σ. 264.

⁸⁹ Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Introduction C. Lefort, P. στο *Oeuvres*, Quarto Gallimard. Ελληνική έκδοση: *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Εξάντας, 1988. Θα παραπέμπουμε και στο πρωτότυπο κείμενο και στην μετάφραση και όπου θα υπάρχει δική μας μετάφραση του κειμένου θα αναφέρεται ρητά. Βλ. παρακάτω.

⁹⁰ *HT*, σ.202, *AT*, σ. 35.

⁹¹ *HT*, σ.281, *AT*, σ. 158. (ελαφρά τροποποιημένη η μτφρ. από μένα).

Στο τέλος του ίδιου κειμένου ο Μερλώ-Ποντύ διατυπώνει αυτό που ονομάζει μαρξιστικό μακιαβελισμό, τον οποίο και διακρίνει από το λεγόμενο μακιαβελισμό (χωρίς να μπαίνει στο ερώτημα αν σωστά ερμηνεύεται ο Μακιαβέλι από όσους χρησιμοποιούν την έννοια του «μακιαβελισμού»):

Ο Σερζ Ωντιέ θεωρεί ότι ο Μερλώ-Ποντύ δεν παρουσιάζει επομένως τη διδασκαλία του Μακιαβέλι ως έναν μακιαβελισμό στον αντίποδα του μαρξισμού, αλλά θεωρεί ότι αυτή η ερμηνεία του Μακιαβέλι μπορεί να γίνει ένα εργαλείο που συμπληρώνει και εμβαθύνει τη μαρξιστική έννοια της ιστορίας.⁹² Πέρα όμως από το *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*, ο Μακιαβέλι και το επίμαχο ζήτημα της ερμηνείας του είναι ένα θέμα που απασχολεί τον Μερλώ-Ποντύ και σε άλλα κείμενα, πρότερα και μεταγενέστερα του *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*, με αποκορύφωμα το «Σημείωση για τον Μακιαβέλι» που δημοσιεύθηκε στη συλλογή δοκιμίων του με τίτλο *Σημεία*.⁹³ Αυτό το κείμενο γραμμένο το 1949 δύο μόνο χρόνια μετά το *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* παρουσιάζει τον Μακιαβέλι όχι μόνο εντός της προοπτικής ενός μαρξιστικού μακιαβελισμού αλλά φαίνεται να τον αναβαθμίζει και να τον θεωρεί πρωτότυπο πολιτικό στοχαστή.⁹⁴ Η θέση μας είναι ότι για να κατανοήσουμε την έννοια της πολιτικής στον Μερλώ-Ποντύ πρέπει να δούμε τη ερμηνεία του Μακιαβέλι στο έργο του, μιας και ο φιλοσοφικός στοχασμός περί πολιτικής σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ δεν μπορεί να αποφύγει τα ζητήματα που έθεσε ο Μακιαβέλι. Αρχικά μεθοδολογικά θα επιχειρήσουμε σε αυτήν την ενότητα να ανασυγκροτήσουμε το πλαίσιο των πολιτικών ζητημάτων που υπάρχει πριν το κείμενο του 1949 και μέσα σε αυτό το πλαίσιο να αναλύσουμε και το εν λόγω κείμενο στο τελευταίο κεφάλαιο του πρώτου μέρους. Μέχρι το τέλος αυτής της ενότητας του θα προσεγγίσουμε το πολύ σημαντικό έργο για την πολιτική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ, *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*.

⁹² Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2005, σ.158.

⁹³ «Note sur Machiavel» (1949), στο *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. Στα ελληνικά έχει μεταφραστεί στο: Maurice Merleau-Ponty, *Σημεία*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα, 2005, σ. 347-368 και στο *Εγκώμιο της φιλοσοφίας και άλλα κείμενα*, μτφρ. Κική Καψάμπελη, Εκκρεμές, 2005, σ. 361-388.

⁹⁴ Ο Audier υποστηρίζει την υπόθεση ότι η επιστροφή στον Μακιαβέλι το 1949 «μπορεί να κατανοηθεί ως μια απάντηση στις συστατικές αντιφάσεις του μερλωποντιανού μαρξισμού: η αξία του Φλωρεντινού έγκειται στο να αναπτύξει ο Μερλώ-Ποντύ με τρόπο απαρέγκλιτο τις πιο γόνιμες διαισθήσεις από το έργο του Μαρξ.», όπ.π, *Machiavel, conflict et liberté*, σ. 158

1.3.α. Ανθρωπισμός και τρομοκρατία ή τα διλήμματα της πολιτικής

Η πολιτικό-ιδεολογική θέση του Μερλώ-Ποντύ σε αυτό το έργο το έτος 1947 μπορεί να συνοψισθεί χαρακτηριστικά σε μια μόνο φράση από το εν λόγω έργο: « Δεν μπορούμε να είμαστε αντικομμουνιστές αλλά δεν μπορούμε να είμαστε και κομμουνιστές».⁹⁵ Αυτό το ούτε -ούτε ο ίδιος το χαρακτηρίζει, λίγες γραμμές πιο πάνω στην ίδια παράγραφο, ως μια κατάσταση που δεν συνοδεύεται από κάποια διέξοδο, ως μια κατάσταση αδιέξοδη. Η σκλήρυνση του δικτατορικού μηχανισμού στην Σοβιετική Ένωση που βαίνει παράλληλα με την κατάργηση της επαναστατικής ελευθερίας του προλεταριάτου μέσα στα Σοβιέτ και μέσα στο κόμμα του, αλλά επίσης και η εγκατάλειψη της προοπτικής για μια ανθρώπινη ιδιοποίηση του Κράτους που ευαγγελιζόταν ο μαρξισμός οδηγούν τον Μερλώ-Ποντύ στην άρνηση του να δηλώσει κομμουνιστής. Όμως από την άλλη μεριά εκείνη την εποχή ο αντικομμουνισμός για τον Μερλώ-Ποντύ ταυτίζεται με μια βιαιότητα και μια αλαζονεία. Συνεπώς δεν μπορεί να υιοθετηθεί ως στάση εφόσον για τον φιλόσοφο « η μαρξιστική κριτική του καπιταλισμού παραμένει σωστή». Το να μην είσαι κομμουνιστής δεν αποκλείει τη δυνατότητα να είσαι μαρξιστής, πόσω μάλλον που ο κομμουνισμός εκείνων των χρόνων φαίνεται να έρχεται και σε αντίθεση με τη μαρξιστική θεωρία και πρακτική. Αν όντως αυτό αποτελεί εκείνη τη στιγμή τη θέση ή το «νεκρό σημείο» όπως το χαρακτηρίζει παρακάτω, όπου στήνεται το πολιτικό δράμα, τότε το ερώτημα του σχετίζεται με το πώς θα βρούμε μια διέξοδο από αυτό το δράμα. Θεωρούμε ότι ήδη στην εισαγωγή αλλά και στο υπόλοιπο μέρος του βιβλίου *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* ο Μερλώ-Ποντύ αποπειράται να ψηλαφήσει τη λύση ή τη διέξοδο με το να σκεφτεί την πολιτική και τα διλήμματα που θέτει αυτή λόγω της ιδιαίτερης συνθήκης της. Ας δούμε επομένως, πρώτα, μέσα σε αυτή την πυκνή εισαγωγή του *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* κάποια βήματα ορισμού της πολιτικής μέσω ενός συνόλου διακρίσεων.

Οι διακρίσεις της πολιτικής

Μια πρώτη διάκριση είναι αυτή μεταξύ του πεδίου των αρχών και του πεδίου των ανθρώπινων σχέσεων. Η πολιτική μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο στοχασμού εντός και των δύο πεδίων. Υπάρχει όμως και ένα τρίτο ενδιαμέσο πεδίο, αυτό της μετάβασης, μετάβαση από τις αρχές στις πραγματικές ανθρώπινες σχέσεις

⁹⁵ *HT*, 190, *AT*, σ. 16.

και το αντίστροφο. Η πολιτική γίνεται αντικείμενο στοχασμού και σε αυτό το πεδίο μετάβασης που για κάποιους αποτελεί το κατεξοχήν πεδίο της πολιτικής. Η διάκριση αρχών και πραγματικών ανθρώπινων σχέσεων δοκιμάζεται πρώτα από όλα σε σχέση με το ζήτημα της βίας. Η καταδίκη της βίας σε επίπεδο αρχών δεν σημαίνει αυτομάτως ότι εξαλείφεται η βία από τις ανθρώπινες σχέσεις. Αντιθέτως μπορεί η βία να οξυνθεί. Η αγνότητα και η καθαρότητα κάποιων αρχών καθώς και το αντίθετο, η κακότητα και μιαιρότητα κάποιων αρχών δεν αποδεικνύονται μόνο ονομαστικά, όταν απλώς τις επικαλούμαστε ή τις καταγγέλλουμε. Θα πρέπει να αποδειχτεί αυτό στην ίδια την **πράξη**.⁹⁶

Μία δεύτερη διάκριση είναι μεταξύ του πεδίου της απόφασης και του πεδίου της γνώσης των δεδομένων συνθηκών που συγκροτούν τη συγκυρία. Το νόημα μιας απόφασης άλλες φορές εξαρτάται από μια γνωστή σε μεγάλο βαθμό συγκυρία και άλλες φορές από μια άγνωστη σε μεγάλο βαθμό συγκυρία. Η λήψη απόφασης στη δεύτερη περίπτωση δυσκολεύει, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ. Ειδικά όταν αυτή η άγνωστη ή μερικώς γνωστή συγκυρία είναι μια ιστορική στιγμή όπου «η ιστορία αιωρείται και οι θεσμοί απειλούνται με καταστροφή». Μια τέτοια στιγμή ήταν ο πόλεμος που είχε προηγηθεί. Ο πόλεμος θεωρημένος ως μια ιστορική εποχή όπου το «παραδοσιακό βάθρο μιας κοινωνίας ή ενός έθνους καταρρέει και όπου, θέλοντας και μη, ο άνθρωπος πρέπει ο ίδιος να ανασυστήσει τις ανθρώπινες σχέσεις» αναγκαστικά οδηγεί σε μια απόφαση που λαμβάνεται εντός μιας συγκυρίας ρευστής, εξαιρετικής σε σχέση με την κανονικότητα που υπάρχει σε μια παγιωμένη κατάσταση εν καιρώ ειρήνης. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αν θεωρήσουμε την απόφαση ως το πεδίο του υποκειμενικού, τότε το πεδίο των δεδομένων συνθηκών ορίζεται ως το πεδίο του αντικειμενικού. Η πολιτική σίγουρα εμπεριέχει το πεδίο της απόφασης αλλά διεξάγεται στο πεδίο της συγκυρίας, των δεδομένων συνθηκών και του βαθμού γνώσης αυτών.

Η πολιτική για τον Μερλώ-Ποντύ έχει να κάνει με διαφορετικά είδη ελευθερίας. Η ελευθερία της σκέψης διακρίνεται από την ελευθερία της κατανόησης και αυτές οι δύο με την σειρά τους από την ελευθερία που εκδηλώνεται μέσα στην πράξη, μια ελευθερία που « η ουσία της βρίσκεται στο να μην υπάρχει παρά στην

⁹⁶ Ο Μερλώ-Ποντύ στο κείμενο αναφέρεται κυρίως στον φιλελευθερισμό και στη διακήρυξη των φιλελεύθερων αρχών έναντι στην βία των κομμουνιστικών καθεστώτων. Για τον φιλόσοφο η καθαρότητα των αρχών του φιλελευθερισμού «όχι μόνο ανέχεται αλλά και καλύπτει βιαιότητες... η αγνότητα των αρχών του δεν το δίνει άφεση αμαρτιών, αλλά το καταδικάζει, όταν δεν διαφαίνεται ως τέτοια στην πράξη». *HT*, 185-186, *AT*, σ. 7-8.

πράξη... μπλεγμένη στις εκδηλώσεις της ύπαρξης μας».⁹⁷ Η ελευθερία της σκέψης φαίνεται να είναι η ελευθερία που υπάρχει αντιδιαμετρικά με την ελευθερία που εκδηλώνεται μέσα στην πράξη, όχι όμως λόγω της διάστασης της σκέψης με την πράξη (λαμβανόμενη η σκέψη ως κάτι το διανοητικό που δεν έχει σχέση με το πρακτέο) αλλά βασικά λόγω του γεγονότος ότι η σκέψη βιάζεται να κρίνει χωρίς πρώτα να προσπαθήσει να κατανοήσει την πραγματική ιστορική κατάσταση. Ο Μερλώ-Ποντύ επισημαίνει ότι η αληθινή ελευθερία προϋποθέτει το πέρασμα από την ελευθερία της σκέψης στην ελευθερία της κατανόησης.

Η τρίτη διάκριση είναι από τις πιο σημαντικές. Είναι η διάκριση ανάμεσα στο είναι και στο φαίνεσθαι, η διάκριση μεταξύ του είναι αυτού τούτου(en soi) και του είναι προς άλλους, η διάκριση μεταξύ της εικόνας που έχω για τον εαυτό μου και την εικόνα που έχουν οι άλλοι για μένα. Η διάκριση ανάμεσα στη δική μου υποκειμενική πρόθεση και πράξη και στο πως κρίνουν οι άλλοι την πρόθεση μου και την πράξη μου, ορμώμενοι από την αντικειμενικότητα των παραγόμενων συνεπειών. Ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει χαρακτηριστικά για τον άνθρωπο ο οποίος πράττει πολιτικά από μια θέση εξουσίας:

Ο πολιτικός δεν είναι ποτέ στα μάτια του άλλου ό,τι είναι στα μάτια τα δικά του, όχι μόνο γιατί οι άλλοι τον κρίνουν αμείλικτα, αλλά και γιατί οι άλλοι δεν είναι αυτός, γιατί ό,τι για αυτόν είναι σφάλμα για τους άλλους μπορεί να είναι απόλυτο κακό, δουλεία ή θάνατος.⁹⁸

Ο Μερλώ-Ποντύ μάλιστα θεωρεί ότι αυτό οδηγεί σε μια συγκεκριμένη αντίληψη για την «φύση» της πολιτικής:

από τη φύση της η πολιτική δράση είναι βρόμικη γιατί είναι δράση του ενός πάνω στον άλλο και επειδή είναι δράση και πολλών.⁹⁹

Όταν υπάρχει δράση δεν μπορούμε να έχουμε απλώς έναν εαυτό που μπορεί να ορίσει τη δράση του απλά με βάση τις προθέσεις του μιας και ο φιλόσοφος υπενθυμίζει ότι η δράση είναι πάντοτε προς του άλλους, διαμεσολαβείται από τους άλλους, είναι πάνω στους άλλους και προϋποθέτει το πλήθος.

Η τέταρτη διάκριση παρόμοια με την προηγούμενη είναι αυτή μεταξύ

⁹⁷ HT, σ. 192, AT, σ. 19.

⁹⁸ HT, σ. 197, AT, σ. 26.

⁹⁹ HT, σ. 197, AT, σ. 26.

προβλέψιμου και απρόβλεπτου. Ο Μερλώ-Ποντύ συνδέει αυτήν τη διάκριση με την πολιτική ως εξής:

Κυβερνώ, όπως ειπώθηκε, σημαίνει προβλέπω και ο πολιτικός δεν μπορεί να επικαλεστεί το απρόβλεπτο. Λοιπόν στην ιστορία υπάρχει και το αδύνατο να προβλεφτεί. Εδώ βρίσκεται η τραγωδία.¹⁰⁰

Η διάκριση αυτή απορρέει από το ίδιο το πεδίο που εκτυλίσσεται η πολιτική πράξη, εν προκειμένω το πεδίο του κυβερνήτη, ένα πεδίο που ως ιστορικό πεδίο, δηλαδή πεδίο που καθορίζεται και από τις πράξεις άλλων υποκειμένων με συνείδηση του εαυτού τους, δηλαδή αυτοσυνείδητων όντων, καθιστά κάθε πρόβλεψη επισφαλής. Όχι μόνο δεν μπορούμε να προβλέψουμε τις πράξεις των άλλων όντων αλλά έτι περαιτέρω αυτό το απρόβλεπτο σχετίζεται και με το λεγόμενο ζήτημα των μη προβλέψιμων συνεπειών της ίδιας μας της πράξης ή και των διαφορετικών συνεπειών που μπορεί να προκαλέσει η σκοπιμότητα της πράξης, δηλαδή την ετερογονία των σκοπών της ίδιας της πράξης μας.¹⁰¹

Η πέμπτη διάκριση είναι αυτή μεταξύ αξιών και γεγονότων. Μια γνωστή διάκριση πολύ αναπτυγμένη στην κοινωνιολογία του Μαξ Βέμπερ. Μέσα σε αυτή τη σχέση και τη διάκριση μεταξύ αξιών και γεγονότων τίθεται και το γνωστό ζήτημα της αξιολογικής ουδετερότητας. Ο Μερλώ-Ποντύ συνδέει τις αξίες και τα γεγονότα στο πεδίο της πολιτικής ως εξής:

Η κατάρα της πολιτικής βρίσκεται ακριβώς σε αυτό, στο ότι δηλαδή είναι υποχρεωμένη να μεταφράσει τις αξίες σε γεγονότα. Στο πεδίο της δράσης κάθε επιθυμία κοστολογείται σαν πρόβλεψη και αντίστοιχα κάθε πρόγνωση σημαίνει συννεοχή. Μια πολιτική λοιπόν δεν πρέπει να στηρίζεται μόνο στο δίκαιο, πρέπει να κατανοεί και τι είναι. Πάντοτε το έλεγαν, η πολιτική είναι η τέχνη του εφικτού. Αυτό δεν καταργεί την πρωτοβουλία μας: καθώς δεν γνωρίζουμε το μέλλον δεν μένει παρά, αφού σταθμίσουμε καλά τα πράγματα, να προχωρήσουμε στο σκοπό μας. Αυτό μας φέρνει στο πρόβλημα της σοβαρότητας της πολιτικής, μας υποχρεώνει, αντί να εκδηλώνουμε απλά και μόνο τη θέληση μας, να αναζητούμε επίμονα μέσα στα πράγματα την εικόνα που πρέπει να πάρουν.¹⁰²

¹⁰⁰ *HT*, σ. 197, *AT*, σ. 26.

¹⁰¹ «Δείχνουμε ότι μια δράση μπορεί να επιφέρει διαφορετικό αποτέλεσμα απ' αυτό που επιδιωκόταν και μολοντούτο ο πολιτικός αποδέχεται τις συνέπειες», *HT*, 200, *AT*, σ. 31 και «κάθε δράση δεν μας μπλέκει σε ένα παιχνίδι που δεν μπορούμε να ελέγξουμε απόλυτα; Μήπως υπάρχει κάτι σαν βασκανία στη ζωή των πολλών;», *HT*, σ. 201, *AT*, σ. 32.

¹⁰² *HT*, σ. 199, *AT*, σ. 29.

Η έκτη διάκριση είναι αυτή που προκύπτει ανάμεσα σε ένα φυσικό δίκαιο και στο δίκαιο της πόλης, τους νόμους, το θετικό δίκαιο. Η πολιτική δεν μπορεί να αγνοήσει αυτή τη διάκριση και την ένταση που υπάρχει μεταξύ αυτών των δύο δικαίων. Ο Μερλώ-Ποντύ αναφερόμενος στην περίπτωση της καταδίκης του Σωκράτη υπογραμμίζει χαρακτηριστικά:

η δίκη και ο θάνατος του Σωκράτη δεν θα έμεναν θέμα προβληματισμού και αξιολογήσεων αν ήταν μόνο ένα επεισόδιο της πάλης των κακών ενάντια στους καλούς, αν δεν υπήρχε εκεί ένας αθώος που δέχεται την καταδίκη του, ένας δίκαιος που έχει τη συνείδηση του καθαρή και που όμως αρνιέται να καταλογίσει σφάλμα στον εξωτερικό κόσμο και υπακούει στους αξιωματούχους της πόλης, θέλοντας με αυτό να πει ότι τότε μόνο ο άνθρωπος έχει δικαίωμα να κρίνει το νόμο, όταν διακινδυνεύει να κριθεί απ' αυτόν.¹⁰³

Ο Σωκράτης ως πολίτης δεν αρνείται να κριθεί από το θετικό δίκαιο, το πολιτικό δίκαιο, αν και γνωρίζει στη συνείδηση του ότι είναι αθώος. Επιπλέον ο Μερλώ-Ποντύ με την τελευταία φράση του παραθέματος που αναφέραμε προχωρά στη διαπίστωση ότι κάποιος μπορεί να κρίνει το νόμο μόνο αν θέτει τον εαυτό του και τις πράξεις του υπό την κρίση του νόμου της πόλεως. Το φυσικό δίκαιο ή αλλιώς αυτό που υπαγορεύει ο νόμος της συνείδησης και η αίσθηση της καθαρότητας της δράσης που εκτυλίσσεται βάσει αυτού του νόμου, δεν μπορεί να κρίνει το θετικό δίκαιο, το νόμο της συλλογικής συνείδησης μιας πόλεως αν δεν δεχθεί και το ίδιο ως προϋπόθεση αυτής της δυνατότητας εκφοράς της κρίσεως του, το να υποστεί και το ίδιο τη βάσανο της κριτικής. Επίσης όμως και η πολιτική ζωή, αν και ιδρύει ένα νομικό πολιτισμό, από τον οποίο μάλιστα δεν μπορούμε να γυρίσουμε πίσω απορρίπτοντας τον, σε μια υποτιθέμενη ειδυλλιακή φυσική κατάσταση, δεν μένει στο απυρόβλητο. Ο Μερλώ-Ποντύ μιλάει για ένα θεμελιακό κακό στην πολιτική ζωή που να μεν ενώ δεν μας εμποδίζει να διακρίνουμε και να επιλέγουμε ανάμεσα στα διαφορετικά πολιτικά συστήματα, εντούτοις μας «απαγορεύει να συγκεντρώνεται η αποδοκιμασία μας πάνω σ' ένα μόνο και “σχετικοποιεί” την πολιτική κρίση¹⁰⁴». Εδώ όμως μπορούν να μπουν μια σειρά ερωτήματα: Αυτό το θεμελιακό κακό στην πολιτική ζωή όμως ποιος το ορίζει και τί είναι ακριβώς; Η καθαρή συνείδηση ή το φυσικό δίκαιο ορίζουν αυτό το «πολιτικό» κακό; Πως με τη σειρά τους αυτά

¹⁰³ HT, σ.201-202, AT, σ. 33. Το πρόσωπο του Σωκράτη ως φιλοσόφου εντός της δημοκρατικής πόλεως είναι ένα πρόσωπο που εμφανίζεται σε πολλά σημεία του έργου του Μερλώ-Ποντύ.

¹⁰⁴ HT, σ. 201, AT, σ. 33.

νομιμοποιούνται για να ορίσουν το «πολιτικό» κακό χωρίς να αποφύγουμε να βρεθούμε εγκλωβισμένοι σε έναν φαύλο κύκλο; Μήπως η σχετικοποίηση της πολιτικής κρίσης που προκαλείται από την αρνητική γνώση του θεμελιακού «πολιτικού» κακού σημαίνει και σχετικοποίηση της φυσικο-δικαιικής κρίσης που προκαλείται από τη θετική γνώση ενός φύσει αγαθού;

Τέλος άλλη μια διάκριση που περιλαμβάνεται και σε προηγούμενες διακρίσεις, η οποία όμως διατυπώνεται χωριστά, είναι αυτή μεταξύ της ηθικής της πεποίθησης και της ηθικής της ευθύνης που ο Βέμπερ διατύπωσε στο έργο του. Σε αυτήν τη διάκριση ο Μερλώ-Ποντύ ανάγει δύο διαφορετικές πολιτικές στάσεις ανάλογα με το ποια είναι η ηθική που η καθεμία από αυτές επιλέγει. Αφενός τον πολιτικό ρεαλισμό που πηγάζει από την ηθική της ευθύνης και από την άλλη μια πολιτική της πίστης, της πεποίθησης, που πηγάζει από την ηθική της πεποίθησης. Όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω στο κείμενο μας, ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι ο Βέμπερ αρνείται να διαλέξει ανάμεσα σε αυτές τις δύο διαφορετικές ηθικές, σε αντίθεση με το Μακιαβέλι ο οποίος, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Μερλώ-Ποντύ στο συγκεκριμένο απόσπασμα, θυσιάζει την ηθική της πεποίθησης στην ηθική της ευθύνης.

Αυτές είναι οι βασικές διακρίσεις που παρουσιάζονται στην εισαγωγή του έργου του Μερλώ-Ποντύ και μέσα από τις οποίες επιλέγει να θέσει το πρόβλημα της πολιτικής. Η θεωρία και η πράξη περί πολιτικής νομίζω ότι περισσότερο ή λιγότερο, στην μία όσο και στην άλλη περίπτωση, εμπλέκονται και οι δύο στην αναζήτηση μιας συνεκτικής περιγραφής και κατανόησης της δραστηριότητας αυτής που ονομάζουμε πολιτική. Ο Μερλώ-Ποντύ γράφει επομένως ένα βιβλίο που εκτός των άλλων σκοπών του, προσπαθεί να στοχαστεί όλες αυτές τις διακρίσεις που αναφέρονται στην πολιτική. Βέβαια στην εκδίπλωση των κεφαλαίων του βιβλίου όλες αυτές οι διακρίσεις διαπλέκονται με ζητήματα συγκυρίας και χρησιμοποιούνται έννοιες που ως προς τη σημασία τους εμπίπτουν και στο πεδίο της φιλοσοφίας και στο πεδίο της πολιτικής.

1.3.β. Ο Μερλώ-Ποντύ μπροστά στα διλήμματα του Καίσλερ

Ο Μερλώ-Ποντύ επιλέγει να αναλύσει μέσω μιας παράθεσης διλημμάτων, το βιβλίο του Άρθουρ Καίσλερ: *Το μηδέν και το άπειρο*.¹⁰⁵ Το βιβλίο αυτό αναφέρεται μέσω μιας μυθιστορηματικής πλοκής με πρόσωπα επινοημένα από τον συγγραφέα, στις περίφημες δίκες της Μόσχας. Από την αρχή της ανάλυσης του ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει ως κεντρικό ζήτημα του βιβλίου το ζήτημα της βίας με αφορμή τη βία του καθεστώτος που καταδικάζει τον πρωταγωνιστή του μυθιστορήματος, τον Ρουμπασώφ. Ο Μερλώ-Ποντύ αναγνωρίζει ότι το προτέρημα του βιβλίου του Καίσλερ είναι ότι αυτό διατυπώνει το πρόβλημα του καιρού μας, που είναι το πρόβλημα της βίας, πρόβλημα αρθρωμένο στην αντίθεση της υποκειμενικότητας με την εξωτερική-αντικειμενική πραγματικότητα. Η υποκειμενικότητα με μια καθαρή ηθική μπορεί να απορρίψει τη βία παρακάμπτοντας το δεδομένο ότι η βία βρίσκεται παντού εντός της αντικειμενικής πραγματικότητας. Αντιθέτως αυτός που εκθειάζει τη βία και αναγνωρίζει την αντικειμενική της πραγματικότητα μόνο, δεν μπορεί να μπει στην αναγκαστικά υποκειμενική θέση του θύματος ή και του θύτη. Αλλά μόνο σε αυτή την υποκειμενική θέση δύναται να βιωθεί καταπρόσωπο η βία και όχι απλώς θεωρητικά μέσω μιας εξαντικειμενίκευσης της.¹⁰⁶ Συνεπώς ο χώρος της εξωτερικότητας και της ιστορίας συγκρούεται με το χώρο της εσωτερικότητας και του υποκειμένου.

Σε μια πρώτη ανάλυση, από τη θέση της ιστορίας και της εξωτερικότητας φαίνεται για τον Ρουμπασώφ και τους συντρόφους τους του ότι « το Εγώ ήταν τόσο εξωπραγματικό και τόσο επαίσχυντο ταυτόχρονα ώστε το αποκαλούσαν χλευαστικά «κατασκεύασμα της γραμματικής».¹⁰⁷ Δεν αναγνωρίζεται καμία αυτοδύναμη αξία σε λέξεις όπως ανθρωπότητα, αξίες, αρετή, επανασυμφιλίωση του ανθρώπου με τον εαυτό του. Λέξεις όπως τιμή, ατιμία, ειλικρίνεια, ψέμα δεν «έχουν κανένα νόημα για τον άνθρωπο της ιστορίας». Όλα αποκτούν νόημα μόνο όταν αυτό το νόημα τεθεί αντικειμενικά μέσα από την αναγωγή του στην αντικειμενική ιστορία.¹⁰⁸ Από αυτή την «αντικειμενική» θέση, όλα τα άλλα είναι ψυχολογία όπως πολύ χαρακτηριστικά γράφει ο Μερλώ-Ποντύ. Όταν όμως ο Ρουμπασώφ αλλάζει μεριά τότε σταδιακά «γνωρίζεται με την υποκειμενικότητα που χωρίζεται από τα γεγονότα και τα κρίνει.

¹⁰⁵ Άρθουρ Καίσλερ, *Το μηδέν και το άπειρο*, μετ. Αλέξανδρος Κοτζιάς, Ηριδανός, χ.χ.

¹⁰⁶ *ΗΤ*, σ. 211, *ΑΤ*, σ. 46.

¹⁰⁷ *ΗΤ*, σ. 212, *ΑΤ*, σ. 47.

¹⁰⁸ *ΗΤ*, σ. 213, *ΑΤ*, σ. 48.

Αποκόβεται από την δράση και την ιστορία». Εδώ επομένως επανατίθεται το ζήτημα της δικαιοσύνης μιας και ο Ρουμπασώφ «δεν μπορεί να αισθανθεί δίκαιος κάτω από το βλέμμα αυτών που πάνω τους βιαιοπράγησε». Η δικαίωση δεν πηγάζει τώρα μόνο από την ιστορία και την επίτευξη των σκοπών της επανάστασης και την αποτελεσματικότητα των πράξεων μας ως προς το σκοπό τους. Η επαναστατική δράση παραμερίζεται και για να αποκατασταθεί μια αμοιβαιότητα και μια επικοινωνία με τους άλλους, φαίνεται ότι πρέπει υποκειμενικά να υποφέρουμε όσο υπέφεραν και οι άλλοι.¹⁰⁹ Αυτό επομένως το δίπολο εσωτερικότητα versus εξωτερικότητα, υποκείμενο versus ιστορία είναι το πεδίο που διαδραματίζεται το μυθιστόρημα του Καίσλερ.

Ο Μερλώ-Ποντύ προχωράει στην ανάλυση του και θέτει το ζήτημα της ηθικής δικαίωσης ή όχι αυτών των δύο στάσεων μέσα από μια άλλη διατύπωση των ίδιων διλημμάτων. Πρώτον, αν μας νοιάζουν οι άνθρωποι γιατί να μην προκρίνουμε την τύχη των ζωντανών και άρα να μείνουμε πιστοί στην Επανάσταση και στο στόχο της για μια καλύτερη ζωή των ανθρώπων αντί να μείνουμε πιστοί στους νεκρούς και στην απόλυτη κατάφαση της αξίας των ζώων τους; Δεύτερον, η ηθική δικαίωση των πράξεων μας δεν πρέπει να πηγάζει «από τη δράση μέσα στον κόσμο και την ιστορία» και όχι από τον «ίλιγγο της μαρτυρίας, την άμεση και παράλογη κατάφαση των αξιών»;¹¹⁰ Τρίτον, μήπως ο μόνος τρόπος για να μείνει κανείς πιστός στις αξίες του δεν συνίσταται στο να στραφεί προς τα έξω και να αποκτήσει έτσι αυτό που ονομάζει ο Χέγκελ «πραγματικότητα της ηθικής ιδέας» σε αντίθεση με το άμεσο συναίσθημα και την άμεση κατάφαση των αξιών; Μάλιστα, προς επίρρωση του προηγούμενου δεν ισχύει άραγε ο σκληρός μαρξιστικός κανόνας βάσει του οποίου ένας άνθρωπος ορίζεται όχι μέσω των προθέσεων του αλλά και μέσω αυτού που πράττει, δηλαδή της πράξης όχι μόνο μέσω του υποκειμενικού της νοήματος αλλά επίσης μέσω του αντικειμενικού της.¹¹¹ Ειδικά, όταν οι ιστορικές συνθήκες είναι πολωμένες, συγκεκριμένα την εποχή που θέτονται τα διλήμματα του βιβλίου του Καίσλερ η δυναμική των τάξεων ερμηνεύει κάθε γεγονός, τότε ένα εύλογο συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι δεν υπάρχει χώρος για ουδέτερες ή αμερόληπτες ενέργειες.

¹⁰⁹ *HT*, σ. 213, *AT*, σ. 49.

¹¹⁰ *HT*, σ. 214, *AT*, σ. 50. Στον ηρωισμό τίθεται παρόμοιο ζήτημα.

¹¹¹ *HT*, σ. 214, *AT*, σ. 51.

η ίδια η σιωπή παίζει το ρόλο της και οι διαφορές ανάμεσα στην πρόθεση και την πράξη, το υποκειμενικό και το αντικειμενικό, τη διαφωνία και την προδοσία, είναι ανεπαίσθητες.¹¹²

Εκτός όλων αυτών, το αποτέλεσμα μιας πράξης φαίνεται να επιδρά αναδρομικά πάνω στην πράξη και να της δίνει το νόημα της. Οι απόψεις που είχε το υποκείμενο για την πράξη του φαίνεται να σχετικοποιείται εφόσον ο μηχανισμός της εκ των υστέρων νοηματοδότησης μιας πράξης, μέσα από τις συνέπειες της ίδιας της πράξης, μας δείχνει έναν άλλο μηχανισμό κρίσης περί των πράξεων που εκτυλίσσονται μέσα στην ιστορία.

Ο Μερλώ-Ποντύ ολοκληρώνει αυτή την παρουσίαση των δίλημμάτων που εμφανίζονται στο έργο του Καίσιλερ σε ένα τρίτο επίπεδο το οποίο αντικατοπτρίζει τις σκέψεις του Ρουμπασώφ όταν πια έχει καταδικαστεί. Αν το πρώτο επίπεδο είναι η σύλληψη και η συνειδητοποίηση από τον Ρουμπασώφ της υποκειμενικότητας της δικής του αλλά και των άλλων, υποκειμενικότητα που δεν λάμβανε υπόψη του προηγουμένως, το δεύτερο επίπεδο είναι η διαδικασία της δίκης και η αποδοχή ότι η αντικειμενικότητα της δράσης μέσα στον κόσμο υπερέχει ηθικά από την υποκειμενικότητα και κατά συνέπεια είμαστε υπεύθυνοι και κρινόμαστε για τις αντικειμενικές συνέπειες της πράξης μας και όχι για τις προθέσεις μας. Τέλος το τρίτο επίπεδο είναι η επιστροφή στην φυλακή και η ανακάλυψη εκ νέου της αίσθησης της εσωτερικότητας. Μόνο που αυτή η εσωτερικότητα είναι η επιστροφή στον εαυτό, στην εσωτερικότητα σαν συνείδηση που μπορεί να παρομοιαστεί με ένα άπειρο. Εξού και ο τίτλος *Το μηδέν και το άπειρο*. Ο Ρουμπασώφ βέβαια ανακαλύπτοντας αυτό το άπειρο δεν παραβλέπει ότι η υποκειμενικότητα δεσμεύεται με αντικειμενικούς λόγους, οι οποίοι ποτέ δεν έπαψαν να ισχύουν. Το άπειρο αυτό δεν αποκλείει την επιθυμία για ένα γήινο άπειρο, φράση που χρησιμοποιεί ο Μερλώ-Ποντύ, μέσα στο οποίο θα υπάρχει ομοιογένεια σκοπού και μέσου, το άτομο δεν θα ισοπεδώνεται μπροστά στο συλλογικό συμφέρον και θα μπορεί απλώς να έρθει σε επαφή με τα άλλα άτομα.¹¹³ Εν κατακλείδι, το συμπέρασμα του Μερλώ-Ποντύ είναι ότι ο Καίσιλερ

¹¹² *HT*, σ. 215, *AT*, σ. 52-53.

¹¹³ *HT*, σ. 218, *AT*, σ. 58. Βλέπε και την έννοια του αυθεντικού άπειρου όπως την προσδιορίζει ο Jan Patocka που μοιάζει σαν αίτημα με το αίτημα για ένα γήινο άπειρο. Για την έννοια του αυθεντικού απείρου στη σκέψη του Jan Patocka και για μια ανάλυση της έννοιας αυτής βλέπε το κείμενο του Νικόλα Σεβαστάκη, «Ο Jan Patocka και η κριτική στον σοσιαλισμό» στο Νικόλας Σεβαστάκης, *Δοκίμες και αναγνώσεις. Πολιτική – λογοτεχνία- φιλοσοφία*, εκδ. Opportuna, Πάτρα 2011, σ. 145-157.

περιορίζεται στην περιγραφή απλώς μιας διαλεκτικής κατάστασης , δηλαδή την κατάσταση εκείνη που

ο άνθρωπος δεν μπορεί να κατορθώσει εξωτερικά την πραγματοποίηση αυτού που νιώθει εσωτερικά, ούτε απόσχει από την ανάμνηση του. Ή ακόμη στο ότι ο ανθρωπισμός, όταν αποπειραθεί να πραγματωθεί σε όλη του την πληρότητα, μετατρέπεται στο αντίθετο του, δηλαδή σε βία.¹¹⁴

1.3.γ. Η κριτική του Μερλώ-Ποντύ στο βιβλίο

Η βασική κριτική του Μερλώ-Ποντύ στο βιβλίο του Καίσιλερ ασκείται στην συγκεκριμένη εικόνα ενός ψεύτικου μαρξισμού που αναπαράγει το βιβλίο του Καίσιλερ. Αυτός ο μαρξισμός είναι ένας μηχανιστικός μαρξισμός, ένας κοινωνιολογικός επιστημονισμός που οδηγεί την ηθική και την φιλοσοφία να αναπαράγουν απάνθρωπα διλήμματα του τύπου: εσωτερικότητα ή εξωτερικότητα, η συνείδηση είναι το παν ή είναι τίποτε.¹¹⁵ Αυτός ο τρόπος σκέψης παράγει μια μονοδιάστατη αντιπαράθεση ανάμεσα σε μια χριστιανική/ανθρωπιστική ηθική και μια ηθική που στην προσπάθεια επίτευξης ενός σκοπού δικαιολογεί όλα τα μέσα. Επίσης παράγει μια πολιτική όπου ο πολιτικός νοείται ως μηχανικός που για να επιτύχει ένα αποτέλεσμα χρησιμοποιεί τα κατάλληλα εργαλεία. Μια πολιτικο-λογική τεχνική που έχει να κάνει μόνο με αδρανή σώματα τα οποία μεταχειρίζεται όπως θέλει.¹¹⁶ Μέσα σε αυτήν την αντίληψη του μαρξισμού η ιστορία γίνεται μια εξωτερική δύναμη που το νόημα της αγνοείται από το άτομο, μια καθαρή δύναμη του γεγονότος. Γεγονός που το άτομο δεν μπορεί να κατανοήσει αλλά μόνο μπορεί να υποταχθεί σε αυτό. Η ιδέα μιας απόλυτα αντικειμενικής και καθορισμένης ιστορίας είναι μια ιδέα που ασκεί βία, τη βία μιας ανεξιχνίαστης θέλησης που «μπροστά της όλες οι ατομικές απόψεις ισοδυναμούν με εύθραυστες υποθέσεις¹¹⁷». Αντίθετα ο μαρξισμός για τον Μερλώ-Ποντύ πρέπει να κατανοηθεί στους αντίποδες των προηγούμενων αναλύσεων. Η ιστορία για τον Μαρξ είναι η ορατή πραγματοποίηση των ανθρωπίνων αξιών μέσα από μια διαδικασία που περιλαμβάνει διαλεκτικούς ελιγμούς αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι γυρίζει την πλάτη στους σκοπούς της. Ο Μαρξ, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, τονίζει το ρόλο της συνείδησης για την ολοκλήρωση

¹¹⁴ *HT*, σ. 218-219, *AT*, σ. 58.

¹¹⁵ *HT*, σ. 219, *AT*, σ. 59-60.

¹¹⁶ *HT*, σ. 219, *AT*, σ. 60.

¹¹⁷ *HT*, σ. 222, *AT*, σ. 65.

της επαναστατικής διαδικασίας και αυτό σημαίνει «κλήση για την κατανόηση της πορείας των πραγμάτων και για την τροποποίηση τους αφού τα κατανοήσουμε».¹¹⁸ Αυτό σημαίνει για το Μαρξ η φράση του Χέγκελ «Κάθε τι το πραγματικό είναι λογικό». Ο Μερλώ-Ποντύ υπενθυμίζει τη γνωστή θέση του Μαρξ ότι «δεν χρησιμοποιεί η Ιστορία τον άνθρωπο για την πραγματοποίηση των σκοπών της- σαν να ήταν κάποιο ανεξάρτητο πρόσωπο- γιατί η ίδια η Ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο από τη δραστηριότητα που αναπτύσσει ο άνθρωπος επιδιώκοντας τους σκοπούς του.»¹¹⁹ Η μαρξιστική θέση ότι είναι αναγκαστικά μερική η γνώση που έχουμε της ιστορίας και ότι κάθε ατομική συνείδηση είναι τοποθετημένη ιστορικά, δεν σημαίνει ότι πρέπει να παραιτηθούμε από κάθε απόπειρα επιστημονικής αλήθειας στην ιστορία. Η καινούργια βάση για την επιστημονική αλήθεια που θα συνδέεται με την ιστορική μας πράξη δεν είναι άλλη από την ίδια την υλική πράξη¹²⁰, τη διανθρώπινη πράξη.¹²¹ Αυτή η διανθρώπινη πράξη είναι το απόλυτο για τον Μαρξ.¹²² Τελικά, ο Μερλώ-Ποντύ αναδεικνύει ότι για ένα μαρξιστή η ατομική απόφαση δεν είναι μια ιδιωτική υπόθεση, δεν είναι η άμεση κατάφαση των αξιών που προτιμάμε. Πιο πολύ η απόφαση αποτελεί κάτι που:

¹¹⁸ *HT*, σ. 221, *AT*, σ. 63.

¹¹⁹ *HT*, σ. 221, *AT*, σ. 62.

¹²⁰ Σύμφωνα με το Μπαλιμπάρ ο Μαρξ καταργεί την αρχαιοελληνική διάκριση μεταξύ πράξεως και ποιήσεως. Για τους αρχαίους Έλληνες η πράξις ήταν η ελεύθερη ενέργεια με την οποία ο άνθρωπος πραγμάτωνε και μετασχημάτιζε τον εαυτό του. Η ποίηση ήταν για τους αρχαίους Έλληνες μια «αναγκαστική» ενέργεια που υπαγόταν στους καταναγκασμούς που έκρυβε η σχέση του ανθρώπου με τη φύση και τις υλικές συνθήκες. Ενώ στην πράξη αναζητούνταν η τελειότητα του ανθρώπου, στην ποίηση στόχος ήταν η χρηστική τελειότητα των προϊόντων. Ο Μαρξ, σύμφωνα με το Μπαλιμπάρ στην *Γερμανική Ιδεολογία* δεν αντιστρέφει απλώς την ιεραρχία των δύο αλλά ταυτίζει τις δύο και θεωρεί ότι η πράξη περνάει συνεχώς μέσα στην ποίηση και αντιστρόφως. Δηλαδή με τα λόγια του Μπαλιμπάρ: «Δεν υπάρχει ποτέ πραγματική ελευθερία που να μην αποτελεί ταυτόχρονα και υλικό μετασχηματισμό, που να μην εγγράφεται ιστορικά στην εξωτερικότητα, αλλά δε υπάρχει ποτέ και εργασία που να μην αποτελεί μετασχηματισμό του εαυτού, σαν να ήταν δυνατό οι άνθρωποι να αλλάζουν τους όρους ύπαρξης τους διατηρώντας πάντοτε μια απαράλλακτη ουσία». Στο Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μετ. Άρης Στυλιανού, εκδ. Νήσος, 1996, Αθήνα, σ. 68-69.

¹²¹ Ο Μαρξ ορίζει τον ίδιο τον άνθρωπο ως προς την ουσία του στην έκκτη θέση από τις θέσεις για τον Φόουερμπαχ, λέγοντας μεταξύ άλλων ότι: «...αλλά η ανθρώπινη ουσία δεν αποτελεί μια αφαίρεση σύμφυτη με το μεμονωμένο άτομο. Στην αυθεντική της πραγματικότητα, αποτελεί το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων...». Ο Ετιέν Μπαλιμπάρ αναλύοντας αυτή τη θέση του Μαρξ τονίζει ότι μέσω αυτής της θέσης τελικά ο Μαρξ προχωρά στη σύλληψη της ανθρωπότητας ως διατομικής πραγματικότητας και τελικά της σύλληψη της διατομικότητας αυτής καθ' εαυτής. Βλέπε στο Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μετ. Άρης Στυλιανού, Νήσος, 1996, Αθήνα, σ. 54.

¹²² *Οπ.π.*, σ. 63. Ελληνικά στο πρωτότυπο.

δίνει για μας το στίγμα της θέσης μας στον κόσμο, μας επανατοποθετεί στην πορεία των πραγμάτων, μας γνωστοποιεί και μας εκφράζει την κίνηση αυτής της Ιστορίας έξω από την οποία οι αξίες μένουν λόγια και που μόνο μέσα σε αυτήν μπορούν να πραγματοποιηθούν.¹²³

Η απόφαση επιπλέον εμπεριέχει τον κίνδυνο της πλάνης και της λιποψυχίας, μιας και ερμηνεύουμε μέσω αυτής την απαίτηση της ιστορίας. Αυτή είναι και η βασική διάσταση της ανθρώπινης ιδιότητας του αποφασίζειν. Η λεγόμενη «αντικειμενική ηθική» του μαρξισμού, δηλαδή όπως την ερμηνεύει ο Μερλώ-Ποντύ, η φροντίδα των κομμουνιστών για το ρόλο του αντικειμενικού, έχει κινδύνους και δυσκολίες αλλά αυτό το δεδομένο δεν εξαλείφει το γεγονός ότι υπάρχουν ταυτόχρονα κίνδυνοι και στην υποκειμενική ηθική. Ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ συνοψίζει με την εξής φράση την διαφωνία του με τον Καίσλερ:

Ο μαρξισμός δεν είναι ούτε η άρνηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας και δραστηριότητας, ούτε ο επιστημονικιστικός υλισμός από όπου ξεκίνησε ο Ρουμπασώφ- είναι μια θεωρία της συγκεκριμένης υποκειμενικότητας και δραστηριότητας, δηλαδή στη συνάρτηση τους με την ιστορική κατάσταση.¹²⁴

Η λανθασμένη αυτή κριτική του Καίσλερ στον μαρξισμό εντούτοις δεν απαλλάσσει τον αναγνώστη του από τα προβλήματα που τέθηκαν στο βιβλίο του. Αυτά τα προβλήματα παραμένουν και έχουν την αξία τους. Ο Μερλώ-Ποντύ τα συνοψίζει με διαυγή τρόπο: η σχέση υποκειμενικού και αντικειμενικού, ο αλληλοαποκλεισμός μεταξύ της αποτελεσματικότητας και του ανθρώπινου ή η δυνατότητα συνύπαρξης των δύο, ο αλληλοαποκλεισμός μεταξύ της ιστορικής δράσης και της ηθικότητας ή η δυνατότητα συνύπαρξης των δύο, η πολιτική ως η σύγχρονη τραγωδία που αντιπαλεύουν η αλήθεια του ατόμου και οι απαιτήσεις της γενικότητας.¹²⁵

¹²³ *HT*, σ. 223, *AT*, σ. 66.

¹²⁴ *HT*, σ. 224, *AT*, σ. 68. Αυτό το συμπέρασμα βγαίνει και από τη φράση του Μαρξ: «Οι άνθρωποι φτιάχνουν την ιστορία τους, δεν την φτιάχνουν όμως αυθαίρετα, υπό συνθήκες που επιλέγουν οι ίδιοι, αλλά υπό συνθήκες άμεσα δεδομένες και κληρονομημένες από το παρελθόν». Βλέπε στο Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Παρίσι, 1963, σ. 13.

¹²⁵ *AT*, σ. 69-70.

1.3.δ. Οι δίκες της Μόσχας. Η πρόσληψη τους μέσω ενός πολιτικού και φιλοσοφικού αναστοχασμού. Η περίπτωση του Μερλώ-Ποντύ

Η πηγή της πληροφόρησης του Μερλώ-Ποντύ για τις δίκες της Μόσχας είναι τα Στενογραφημένα πρακτικά των δικών.¹²⁶ Σε αυτά τα *Πρακτικά* ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει μια τελετουργική γλώσσα η οποία δίνει τελικά την εντύπωση μιας δίκης που δεν αποδείχτηκε «η αιτιώδης συνάφεια αιτιών, προθέσεων, μέσων και αποτελεσμάτων των δραστηριοτήτων της αντιπολίτευσης.»¹²⁷ Η ενοχή που διαπιστώνεται μέσα από τη μελέτη των *Πρακτικών* δεν είναι μια ενοχή που πηγάζει από μια συγκεκριμένη ενέργεια με συγκεκριμένα κίνητρα και συγκεκριμένα αποτελέσματα. Επομένως, έχουμε να κάνουμε με ένα άλλο είδος ενοχής και ένα άλλο είδος δραστηριότητας. Μια πολιτική δραστηριότητα, η οποία επειδή ακριβώς είναι πολιτική, έχει αφήσει πολύ λίγα ίχνη.¹²⁸ Αλλά και οι ίδιες οι δίκες συνολικότερα ερμηνεύονται από τον φιλόσοφο ως πολιτικές πράξεις, «επαναστατικού χαρακτήρα και στυλ».¹²⁹ Από πού νομιμοποιείται όμως αυτός ο επαναστατικός χαρακτήρας που τους αποδίδει; Ο Μερλώ-Ποντύ απαντά: πρώτον, από τα γεγονότα στα οποία αναφέρεται αυτή η διαδικασία απονομής δικαιοσύνης:

αναφέρεται σε γεγονότα ανοικτά ακόμη προς το μέλλον και γι' αυτό αμφίβολου χαρακτήρα, σε γεγονότα που δεν παίρνουν οριστικά εγκληματική υφή παρά μόνο αν ιδωθούν μέσα στην μελλοντική προοπτική των ανθρώπων που βρίσκονται στην εξουσία.¹³⁰

Δεύτερον, σε αντίθεση με την αστική δικαιοσύνη που παίρνει σαν έσχατη αναφορά το παρελθόν, η δικαιοσύνη σε αυτές τις δίκες παίρνει ως έσχατη αναφορά το μέλλον. Τρίτον, αντικείμενο αυτών των δικών αναδεικνύονται γεγονότα που πρέπει να κριθούν με βάση την έννοια της επαναστατικής πράξης και όχι με βάση την έννοια του ποινικού εγκλήματος. Η επαναστατική πράξη συνοψίζεται στην εξής αξιακή διάσταση:

είναι η κριτική αυτού που υπάρχει στο όνομα αυτού που δεν υπάρχει ακόμη, θεωρώντας το σαν πιο πραγματικό από το πραγματικό.¹³¹

¹²⁶ *HT*, σ. 227, *AT*, σ. 73.

¹²⁷ *HT*, σ. 227, *AT*, σ. 73.

¹²⁸ *HT*, σ. 227, *AT*, σ. 73.

¹²⁹ *HT*, σ. 228, *AT*, σ. 74.

¹³⁰ *HT*, σ. 228, *AT*, σ. 74.

¹³¹ *HT*, σ. 228, *AT*, σ. 74.

Είναι μια δημιουργική πράξη ιστορίας και ταυτόχρονα πρέπει να εκληφθεί σαν αληθινή απέναντι στο συνολικό νόημα της ιστορίας. Η επαναστατική πράξη είναι μια συλλογική πράξη, πραγματώνει την αλήθεια της επανάστασης, και με βάση αυτή κρίνονται οι πράξεις των κατηγορούμενων και όχι με βάση τα κίνητρα και τις προθέσεις τους. Ο κατηγορούμενος ως επαναστάτης δεν θα κριθεί ως άτομο με τις συγκεκριμένες πράξεις τους, αλλά ως αυτό που είναι αυτός και οι πράξεις του σε σχέση με τον άλλο.¹³² Σε αυτήν την έννοια της ιστορίας που είναι και το δικαστήριο στην προκειμένη περίπτωση, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, κυριαρχεί η έννοια του μαρξιστικού απόλυτου, «της αδιαίρετης αντικειμενικής και υποκειμενικής πράξης.»¹³³

Εντός λοιπόν αυτής της περιγραφής ο Μερλώ-Ποντύ διατυπώνει δύο συμπεράσματα: Πρώτον, ότι οι δίκες της Μόσχας δεν είναι κατανοητές παρά μόνο από επαναστάτες, δηλαδή από ανθρώπους «πεπεισμένους ότι *κάνουν την ιστορία*»¹³⁴ και που γι' αυτό το λόγο βλέπουν «κιόλας το παρόν σαν παρελθόν και τους διστακτικούς σαν προδότες». Δεύτερον, οι δίκες της Μόσχας αν και είναι δίκες επαναστατικές στην ίδια την Σοβιετική Ένωση παρουσιάζονται σαν συνηθισμένες δίκες.¹³⁵ Δηλαδή σαν το ίδιο το επαναστατικό υποκείμενο να μην μπορεί να αναγνωρίσει την αλήθεια των πράξεων του. Ενώ συμβαίνει στην χώρα της Επανάστασης οι πράξεις της αντιπολίτευσης να παρουσιάζονται σαν ποινικά εγκλήματα, στη Γαλλία αντίθετα, επισημαίνει ο Μερλώ-Ποντύ, καταδικάζονται με «επαναστατικό τρόπο σαν εγκλήματα ενάντια στην ιστορία.»¹³⁶

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον όμως έχει, ότι ο Μερλώ-Ποντύ προς επίρρωση όλων των παραπάνω αναλύει την πραγματική βάση του προβλήματος που θέτουν αυτές οι δίκες. Αυτή η βάση είναι «η βιαιότητα της ιστορίας που εκφράζεται μέσα σε αυτές» εφόσον είναι και αυτές με τη σειρά τους μια φάση της πολιτικής πάλης. Σε τι συνίσταται όμως η βιαιότητα της ιστορίας; Ενώ η μη δυνατότητα να προγνώσουμε τα γεγονότα του μέλλοντος μας βάζει σε μια θέση να πιθανολογήσουμε και να κρίνουμε χωρίς απόλυτες ενδείξεις, η πολιτική απόφαση που θα κρίνει τις πράξεις μας θα στηριχθεί στη διαφορά του περισσότερου πιθανού από το λιγότερο πιθανό και θα αποδώσει μια ιστορική ή αντικειμενική ευθύνη στις πράξεις μας. Μια ευθύνη που δεν

¹³² *HT*, σ. 228, *AT*, σ. 75.

¹³³ *HT*, σ. 228, *AT*, σ. 75.

¹³⁴ Υπογράμμιση από τον ίδιο τον συγγραφέα, *HT*, σ. 228, *AT*, σ. 75.

¹³⁵ *HT*, σ. 229, *AT*, σ. 75.

¹³⁶ *HT*, σ. 229, *AT*, σ. 76.

είναι η ευθύνη που εμείς νιώθουμε για τις πράξεις μας, με όλα τα ελαφρυντικά της ανοιχτής και αβέβαιης ιστορίας που θα επικαλεσθούμε, αλλά είναι η ευθύνη μας *στα μάτια των άλλων*.¹³⁷ **Η δομή της ανοιχτής ιστορίας φαίνεται επομένως να παράγει βία εφόσον περιέχει την πάλη για την ερμηνεία του μέλλοντος και τις ευθύνες που μπορούν να καταλογιστούν στις πράξεις κάποιων πριν το μέλλον αυτό πραγματωθεί.**

Ο Μερλώ-Ποντύ θέτει ένα ουσιαστικό ζήτημα της πολιτικής φιλοσοφίας στη συνέχεια της ανάλυσης του. Τη σχέση του νομικού με το πολιτικό στοιχείο, σχέση που η φιλελεύθερη παράδοση αντιλαμβάνεται ως σχέση δύο διακριτών στοιχείων. Αντιθέτως σε μια επαναστατική περίοδο ή σε ένα πόλεμο, οριακές καταστάσεις τις ονομάζει ο Μερλώ-Ποντύ,¹³⁸ «εκδηλώνεται μια σταθερή αλληλουχία νομικού και πολιτικού». ¹³⁹ Αλλά το ερώτημα που γεννιέται είναι το αν σε αυτές τις οριακές καταστάσεις φανερώνεται άραγε η πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τις αφηρημένες διακρίσεις της φιλελεύθερης σκέψης; Δηλαδή, ότι δεν υπάρχουν χωριστές η νομική και η πολιτική τάξη, «και η μία και η άλλη είναι εδώ εκδηλώσεις της ολικής λειτουργίας της κοινωνίας.»¹⁴⁰ Συνέπεια αυτής της αλληλουχίας πολιτικού και νομικού είναι η μη αναγνώριση, τουλάχιστον για τους μαρξιστές, ουδέτερων πράξεων που η «κλασσική σκέψη παραχωρεί στα άτομα. Κάθε ενέργεια κάπου χτυπά και είμαστε υπεύθυνοι για τις συνέπειες των πράξεων μας.»¹⁴¹ Οι πολιτικές πράξεις δεν μπορούν να κριθούν μόνο με το νόημα που τους δίνει «ο ηθικός παράγοντας», δηλαδή το υποκειμενικό νόημα μέσω των υποκειμενικών κινήτρων και το αντικειμενικό νόημα μέσω των νομικών κανόνων που παραβιάστηκαν τη στιγμή της τέλεσής τους, αλλά και μέσω του νοήματος που αποκτούν «μέσα στο ιστορικό πλαίσιο και μέσα στη διαλεκτική φάση που παράγονται.»¹⁴² Σε επαναστατικές περιόδους ο ανθρωπισμός της αστικής δικαιοσύνης παραμερίζεται και η πολιτική δικαιοσύνη και η κυβέρνηση σημαίνουν τρομοκρατία. Σε αυτή τη θέση καταλήγει ο Μερλώ-Ποντύ.

Το πρόβλημα ανακύπτει, για τον Μερλώ-Ποντύ, όταν κρύβεται αυτή η θέση και ρίχνεται πάνω στην επαναστατική δικαιοσύνη ο «ποινικός μανδύας». Αυτό είναι

¹³⁷ *HT*, σ. 230, *AT*, σ. 78. Η υπογράμμιση του συγγραφέα.

¹³⁸ *HT*, σ. 231, *AT*, σ. 79.

¹³⁹ *HT*, σ. 231, *AT*, σ. 79.

¹⁴⁰ *HT*, σ. 231, *AT*, σ. 79.

¹⁴¹ *HT*, σ. 232, *AT*, σ. 80.

¹⁴² *HT*, σ. 231-232, *AT*, σ. 80.

το βασικό πρόβλημα των δικών της Μόσχας σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ. Δηλαδή πάλι η αναντιστοιχία της «αλήθειας» που αναδεικνύουν αυτές οι δίκες με την «αλήθεια» που επικαλούνται οι ίδιοι που τις διεξάγουν. Είναι όμως πρόβλημα γιατί με τη μη αναγνώριση και τη μη παραδοχή της επαναστατικής βίας εις το όνομα της Ιστορίας που εμπεριέχουν αυτές οι Δίκες, το επαναστατικό καθεστώς που τις διεξάγει, οδηγείται λόγω αυτής της μη αναγνώρισης και της μη παραδοχής, στο να εγκλιματιστεί/εξουκειωθεί με τη βία και στο να προβεί σε μια σταδιακή διαδικασία θεσμοποίησης της.¹⁴³ Η βία οξύνεται όταν η καθεστωτική ιδεολογία αρνείται να παραδεχτεί ότι η ίδια η φύση του επαναστατικού καθεστώτος δεν μπορεί να αποκλείσει τη βία ή καλύτερα να εθελotuφλήσει έναντι αυτής. Αν η βία ειπωθεί με το όνομα της δεν αποκλείεται η πιθανότητα να εκτοπιστεί κάποια στιγμή ιστορικά από τους ίδιους τους επαναστάτες.

1.3.ε. Η κριτική στο φιλελευθερισμό

Ο Μερλώ-Ποντύ απορρίπτει κατηγορηματικά την περιχαράκωση στο νομοθετικό όριο του φιλελευθερισμού ως τη λύση για να απαλλαγούμε από τη βία της ιστορίας. Αυτή η απόρριψη απορρέει από τα ίδια τα χαρακτηριστικά του φιλελευθερισμού όπως διατυπώνεται αυτός την εποχή των δικών της Μόσχας μέσα στον πολιτικό λόγο των φιλελεύθερων αντιπάλων του κομμουνισμού, λόγο στον οποίο ασκεί κριτική ο Μερλώ-Ποντύ. Ένα πρώτο χαρακτηριστικό είναι η παραγνώριση της πραγματικότητας και μάλιστα η αναγωγή της πραγματικότητας στα θεωρητικά συστήματα που προσπαθούν να τη σκεφτούν. Δηλαδή αντί να αναγνωρίζει την ενδεχομενικότητα και τη βία που εμπεριέχει η ιστορική πραγματικότητα ο φιλελευθερισμός κατηγορεί τον υπαρξισμό και τον κομμουνισμό ως υπαίτιους για την ενδεχομενικότητα και τη βία. Ο φιλελευθερισμός επιπλέον αν και ξεκινάει από τη θέση ότι είναι νόμιμη η «ποικιλία των απόψεων», προϋποθέτει ένα δογματικό πλαίσιο που βασική του αρχή είναι ότι η εξασφάλιση κάποιων ελευθεριών συνοδεύεται από την αφαίρεση της ελευθερίας να επιλέξει κάποιος ενάντια σε αυτό το πλαίσιο.¹⁴⁴

¹⁴³ *HT*, σ. 232, *AT*, σ. 81.

¹⁴⁴ Πρέπει να τονίσουμε ότι σε αυτό το σημείο ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρεται συγκεκριμένα σε μια ορισμένη χρονική περίοδο, το 1939, και παίρνει αφορμή από μια φράση του Αλμπέρ Σαρό στο γαλλικό κοινοβούλιο που είναι η εξής: «Ο κομμουνισμός δεν είναι άποψη, ο κομμουνισμός είναι έγκλημα.», *HT*, σ. 233, *AT*, σ. 82.

Τρίτο στοιχείο είναι ότι ο φιλελευθερισμός κρύβει τελικά τη σχέση στην οποία ο ίδιος στηρίζεται και λειτουργεί, αποτελεί ιδεολογία που αποκρύβει το βίαιο χαρακτήρα της πραγματικότητας στην οποία εδράζεται και ο ίδιος. Τέταρτο στοιχείο είναι η υιοθέτηση από τον φιλελευθερισμό ενός απρόσωπου λόγου, οιονεί φυσικού που αποκρύβει κάθε ιστορικότητα και ανάγει την καθολικότητα σε μια αφηρημένη από την πραγματικότητα τάξη του λόγου και όχι στο διαλεκτικό πεδίο της ίδιας της διωποκειμενικότητας.¹⁴⁵ Ο φιλελευθερισμός προσπαθεί να αποφύγει το πρόβλημα της επανάστασης και πολλές φορές οδηγείται να θεωρεί ότι τα παιχνίδια της ιστορίας μπορούν να παίζονται με:

το σεβασμό των απόψεων κι ότι συμφωνώντας στα μέσα μπορούμε να συμφωνούμε και στους σκοπούς, ότι μπορούν να εφαρμοστούν όλες οι θελήσεις των ανθρώπων.¹⁴⁶

Βέβαια αυτό το τελευταίο φαίνεται να αναιρείται όταν μια πολιτική άποψη θέτει ανοιχτά το ζήτημα της επανάστασης και αμφισβητεί ανοιχτά το κοσμοείδωλο του φιλελευθερισμού. Η πολιτική πρακτική του τελευταίου σε αυτήν την περίπτωση, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, οδηγεί σε αποκλεισμούς και ποινικοποίηση της θέσης που τάσσεται υπέρ της επανάστασης.

Ο Μερλώ-Ποντύ αντιπαραθέτει με ευθύ τρόπο στο πλαίσιο της ανάλυσής του, τον φιλελευθερισμό με το μαρξισμό και την κομμουνιστική πάλη. Η κομμουνιστική πάλη είναι η έκφραση της «όξυνσης της κοινωνικής πάλης» και «της αποσύνθεσης του φιλελεύθερου κόσμου» ενώ ταυτόχρονα είναι και η αιτία της «αποσύνθεσης» αυτής. Η λογική της μαρξιστικής επανάστασης είναι η λογική της ιστορίας που συλλαμβάνεται από μια κοινωνική τάξη σε μια συγκεκριμένη κοινωνική κατάσταση, το προλεταριάτο, δηλαδή τους προλετάριους «που ζουν την επανάσταση γιατί μόνο αυτοί έχουν την πείρα της καταπίεσης.»¹⁴⁷ Η επανάσταση είναι η ζωή τους και δεν είναι απλώς κάποιο καθήκον ή μία έννοια. Μέσω της καταπίεσης ο Μερλώ-Ποντύ συνδέει την έννοια της επανάστασης με το υποκείμενο που μπορεί να είναι ο φορέας της μέσα στην ίδια τη ζωή του. Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει και την 11^η θέση για τον Φόουερμπαχ του Μαρξ, όταν γράφει χαρακτηριστικά ότι για όσους θέλουν να συνοδοιπορήσουν με το προλεταριάτο πρέπει να βασίσουν όλη τη σκέψη τους και τη δράση τους:

¹⁴⁵ *HT*, σ. 233, *AT*, σ. 83.

¹⁴⁶ *HT*, σ. 233, *AT*, σ. 83.

¹⁴⁷ *HT*, σ. 233, *AT*, σ. 83.

σε μια βασική απόφαση να μην καταλάβουν μόνο τον κόσμο αλλά και να τον αλλάξουν, να ενωθούν με αυτούς που τον μετασχηματίζουν αντικειμενικά, με το αυθόρμητο κίνημα της ζωής τους.¹⁴⁸

Τέλος πρέπει να αναγνωρίσουμε στο μαρξισμό, ακόμη και στο παραμικρό του ίχνος, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Μερλώ Ποντύ:

την εκδήλωση της δημιουργικής δύναμης στην ιστορία και τη φανέρωση της ιστορικότητας του φιλελεύθερου συμβολαίου που δεν είναι πια παρά ένα ιστορικό γεγονός, ενώ διατεινόταν ότι εκφράζει τις αναλλοίωτες ιδιότητες της Ανθρώπινης Φύσης.¹⁴⁹

1.3.στ. Η γερμανική κατοχή και η θέση των ίδιων διλημμάτων

Ο Μερλώ-Ποντύ είναι ξεκάθαρος ως προς την αξία της εμπειρίας του πολέμου και της κατοχής. Και τα δύο επαναθέτουν σε αμφισβήτηση το αναμφισβήτητο.¹⁵⁰ Είναι μια εμπειρία που θέτει εν αμφιβόλω πρώτα απ' όλα την έννοια της νομιμότητας του Κράτους. Το κράτος του Βισύ τη στιγμή που επικράτησε, βασιζόμενο πάνω στη θέληση ορισμένων, φανέρωσε ότι η νομιμότητα είναι μεταβλητή και μπορεί να υπάρξει μια περίοδο οικοδόμησης μιας νέας νομιμότητας, νομιμότητα που μπορεί να διαχωρίζεται από κάθε ηθική επιβολή. Ο καθένας κλήθηκε «να προβληματιστεί μόνος του πάνω στο κοινωνικό συμβόλαιο και να αποκαταστήσει ένα Κράτος της εκλογής του».¹⁵¹ Μέσα από αυτήν τη διαδικασία εκλογής, μια εκλογή μέσα στο δογματισμό και στη μέχρι θανάτου πάλη με τους άλλους(τους εχθρούς), μπορούμε όντως να διαπιστώσουμε ότι σε μια περίοδο κατοχής ή πολέμου ο καθένας επιλέγει το πολίτευμα και το κράτος που θέλει βάζοντας ως ενέχυρο την ίδια του τη ζωή. Με αυτή την εκλογή φανερώνονται «οι ταραχώδεις και παράνομες πηγές κάθε νομιμότητας και κάθε ορθολογισμού». Αυτός ο αφορισμός του Μερλώ-Ποντύ ως προς το σκέλος της νομιμότητας αναφέρεται στον τρόπο που νομιμοποίησαν τον εαυτό τους τόσο το καθεστώς του Βισύ όσο και το καθεστώς που αναδείχθηκε μετά την Απελευθέρωση. Η εγκαθίδρυση της

¹⁴⁸ *HT*, σ. 234, *AT*, σ. 83. Η 11^η θέση για το Φόουερμπαχ του Μαρξ είναι η εξής: «11- Οι φιλόσοφοι απλώς ερμήνευσαν τον κόσμο. Εκείνο που έχει σημασία είναι η *αλλαγή* του.» *Οπ.π.*, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, σ. 27.

¹⁴⁹ *HT*, σ. 234, *AT*, σ. 84.

¹⁵⁰ *HT*, σ. 234, *AT*, σ. 84. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

¹⁵¹ *HT*, σ. 234, *AT*, σ. 85.

νομιμότητας και των δύο αυτών καθεστώτων φανέρωσε το κρυφό θεμέλιο κάθε νομιμότητας: «ο λόγος ήταν η βία και την ελευθερία δεν την σεβάστηκαν καθόλου.»¹⁵²

Έχουμε συνεπώς εμφάνιση όλων των ζητημάτων που συνεπάγεται η σχέση πολιτικής και ηθικής. Στη γερμανική κατοχή και στη συνεργασία με τους Γερμανούς πρέπει άραγε να αντιτάξουμε την άρνηση του ήρωα, το «σε καμιά περίπτωση» μιας καθαρά ηθικής τάξεως, όταν μάλιστα αυτή η άρνηση δεν συνοδεύεται από κάποια ελπίδα; Ο Μερλώ Ποντύ, δεν διστάζει να χαρακτηρίσει αυτήν την άρνηση, που μπορεί να οδηγήσει και στο θάνατο, ως μια πράξη αυτοκτονίας, «μια πράξη απόλυτης μεταρσίωσης, μια πράξη πέρα από την ύπαρξη». Όμως αυτή μπορεί μονάχα να είναι μια πράξη ατομική, δεν μπορεί να επιβληθεί από έξω, από μια κυβέρνηση προς τους πολίτες της. Δεν μπορεί να γίνει πολιτική θέση.

Στην πολιτική, η εκλογή των συνεργατών των Ναζί, είναι αντικείμενο ενοχής λόγω της ίδιας της εκλογής τους, εφόσον αυτή η εκλογή προήλθε, και δεν μπορεί να είναι αλλιώς, από μια αξιολογική κρίση και όχι από μια αμετάκλητη ιστορική αναγκαιότητα. Δηλαδή δεν είναι η εκλογή τους καταδικαστέα από ηθική απόψεως όσο είναι καταδικαστέα από το ίδιο το γεγονός της ιστορικής και πολιτικής ευθύνης τους. Για τον Μερλώ-Ποντύ η εμπειρία αυτή φανερώνει ότι:

στην ιστορία δεν υπάρχει απόλυτη ουδετερότητα και αντικειμενικότητα, ότι κάθε κρίση ύπαρξης είναι στην πραγματικότητα κρίση αξιολογική κι ότι η αδράνεια απέναντι σε μια κατάσταση είναι και αυτή μια μορφή δράσης.¹⁵³

Παρουσιάζεται για μια ακόμη φορά αυτή η ιδιότυπη έννοια ευθύνης που υπάρχει στην πολιτική δράση εντός της ιστορίας. Η ευθύνη αυτή πηγάζει από τον ίδιο τον τρόπο που η ιστορία εκτυλίσσεται:

Στην ιστορία υπάρχει ένα είδος βασκανίας. Η ιστορία αναταράζει τους ανθρώπους, τους βάζει σε πειρασμό, τους δημιουργεί την εντύπωση ότι βαδίζουν σύμφωνα με το νόημα της, και ξαφνικά, η ιστορία εκτροχιάζεται και το γεγονός αλλάζει αποδείχνοντας ότι ήταν και κάτι άλλο δυνατό. Οι άνθρωποι που εγκαταλείφθηκαν έτσι από την ιστορία ενώ πίστευαν ότι είναι συνένοχοι της, ξαφνικά βρίσκονται να είναι οι αυτουργοί του εγκλήματος που η ίδια η ιστορία τους ενέπνευσε. Και δεν μπορούν να δικαιολογηθούν ούτε να απαλλαγούν από ένα μέρος της ευθύνης. Γιατί την ίδια στιγμή που αυτοί ακολουθήσανε τα φαινομενικά αχνάρια

¹⁵² *HT*, σ. 235, *AT*, σ. 85.

¹⁵³ *HT*, σ. 236, *AT*, σ. 87-88.

της ιστορίας, άλλοι αποφάσιζαν να την υπερφαλαγγίσουν και μάχονταν για ένα αλλιώςτικο μέλλον.¹⁵⁴

Η βασική διάσταση της ιστορίας, αν δεν αρκούμαστε να την περιγράψουμε μόνο μεταφορικά ως βασκανία, είναι ότι αυτή μπορεί να ιδωθεί ως μια διπλή υπόσταση, ούτως ειπείν ότι στην ιστορία υπάρχει αφενός το ενδεχόμενο και αφετέρου μια ορθολογικότητα. Από το ενδεχόμενο προκύπτει το αίσθημα της ενοχής στην ιστορική και πολιτική πράξη. Αν δεν υπήρχε το ενδεχόμενο τότε δεν θα υπήρχε συνειδητή και ελεύθερη επιλογή και άρα δεν θα υπήρχε και ενοχή. Αφετέρου στην ορθολογικότητα θεμελιώνεται και το έλλογο των αποφάσεων, οι οποίες είναι έλλογες γιατί προσπαθούν να αποκρυπτογραφήσουν την ορθολογικότητα της ιστορίας. **Είναι βέβαια μεγάλο ζήτημα το πώς συνδέονται μέσα στην ιστορία αυτά τα δύο, η ενδεχομενικότητα και η ορθολογικότητα έτσι ώστε να έχουμε μια φιλοσοφία της ιστορίας και της πολιτικής δράσης που η ελευθερία και η λογική δεν θα αλληλοκαταργούνται.**

Η ενότητα αυτή μπορεί να κλείσει με ένα άλλο σημαντικό ζήτημα που φανερώθηκε την περίοδο της απελευθέρωσης. Το πρόβλημα τέθηκε από τις δίκες των δοσίλογων και το αίτημα να δοθούν από τους δικαστές των δοσίλογων εγγυήσεις αμεροληψίας. Ο Μερλώ-Ποντύ διαφωνεί με αυτό το αίτημα, στρεφόμενος μπρος στην ίδια την ιστορική πράξη των συνεργατών των Ναζί και το ριζικό χαρακτήρα της ιστορικότητας των επιλογών και των πράξεών τους.¹⁵⁵ Δηλαδή αυτές οι πράξεις ήταν αποφάσεις εντός ιστορίας, ριζικές, μεροληπτικές άρα και απόλυτες που μόνο μια άλλη ιστορική απόφαση εξίσου ριζική και μεροληπτική μπορεί να τις κρίνει. Αυτή είναι η απόφαση της Αντίστασης και η δικαιοσύνη που πηγάζει από αυτή. Η μεροληψία θα κριθεί δίκαια από μια ανάλογη μεροληψία και όχι από μια ιδέα μιας αντικειμενικής δικαιοσύνης που θα ήτανε απογυμνωμένη από κάθε έννοια ιστορικού νοήματος. Αυτή η μεροληπτική δικαιοσύνη κατανοεί πρώτον, το ενδεχόμενο στην ιστορία, δηλαδή το ενδεχόμενο του μέλλοντος όταν η πράξη επιτελέστηκε, το οποίο τώρα που έγινε παρόν «εμφανίζεται σαν πραγματικό και μάλιστα αναγκαίο». Δεύτερον, αποδέχεται την αναδρομική υποκειμενική ευθύνη για τις συνέπειες της πράξης. Δηλαδή η πράξη κρίνεται όχι στο φως της πραγματικής θέλησης του

¹⁵⁴ *ΗΤ*, σ. 236, *ΑΤ*, σ. 88. Η υπογράμμιση του συγγραφέα.

¹⁵⁵ Για τις δίκες των Δοσίλογων και τα θέματα που τέθηκαν στην Γαλλία της Απελευθέρωσης βλέπε τις αναλύσεις του Tony Judt στο *Judt Tony, Past Imperfect. French Intellectuals 1944-1956*, University of California Press, Berkley-Los Angeles- Oxford 1992, σ. 45-74.

υποκειμένου που τέλεσε την πράξη αλλά στο φως του γεγονότος που βρέθηκε να έχει κάνει το υποκείμενο χωρίς κατ' ανάγκη να το θελήσει. **Η χρονική δομή είναι: το παρελθόν κρίνεται στο όνομα του παρόντος.** Τελικά ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ συνοψίζει χαρακτηριστικά:

Η ιστορική ευθύνη ξεπερνά τις κατηγορίες της φιλελεύθερης σκέψης: πρόθεση και πράξη, περιστάσεις και θέληση, αντικειμενικό και υποκειμενικό. Συντρίβει το άτομο στις πράξεις τους, ανακατώνει το αντικειμενικό και το υποκειμενικό, συμψηφίζει με την θέληση τις περιστάσεις. Υποκαθιστά έτσι το άτομο- όπως αισθανόταν ότι είναι- με ένα ρόλο ή ένα φάντασμα που μέσα του το άτομο δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του αλλά που όμως πρέπει να το αναγνωρίζει γιατί το φάντασμα αυτό είναι αυτό που το άτομο υπήρξε για τα θύματά του και σήμερα τα θύματά του έχουν δίκιο.¹⁵⁶

1.3.ζ. Και πάλι οι δίκες της Μόσχας ή αλλιώς η υποκειμενική εντιμότητα ενός ανθρώπου που κατηγορεί τον εαυτό του αποδεχόμενος την ιστορική του ευθύνη

Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι μια από τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ των δικών της Μόσχας και των δικών των δοσίλογων είναι ότι στις πρώτες οι κατηγορούμενοι, όντας μαρξιστές και επομένως σύμφωνοι με την κατηγορούσα αρχή πάνω στην έννοια της ιστορικής ευθύνης, γίνονται οι ίδιοι κατήγοροι του εαυτού τους. Προκύπτει επομένως το ερώτημα υπό ποιο πρίσμα μπορούμε να θεωρήσουμε αυτές τις δίκες; Ας πάρουμε με τη σειρά τα ίδια τα βήματα του Μερλώ-Ποντύ.

Ο Μερλώ-Ποντύ ξεκινάει παρουσιάζοντας την υπερασπιστική στάση του ίδιου του Μπουχάριν. Ο Μπουχάριν αναλαμβάνει την προσωπική ευθύνη για όλες τις ενέργειες της αντιπολίτευσης αλλά δεν δέχεται τις κατηγορίες ότι είναι κατάσκοπος, προδότης, σαμποτέρ ή τρομοκράτης.¹⁵⁷ Ένα παράδοξο αμέσως αναφέρεται. Πώς είναι δυνατό ο Μπουχάριν να αναλαμβάνει την προσωπική ευθύνη για πράξεις που μπορούν να χαρακτηριστούν ως προδοσία και από την άλλη να αρνείται ότι είναι προδότης; Για το Μερλώ-Ποντύ ο Μπουχάριν μέχρι και το τέλος της δίκης δεν δίνει την εικόνα «ενός ενόχου που διαστρεβλώνει την αλήθεια, ούτε όμως ενός

¹⁵⁶ HT, σ. 238, AT, σ. 92.

¹⁵⁷ HT, σ. 240, AT, σ. 94.

τρομοκρατημένου αθώου».¹⁵⁸ Ο σκοπός του είναι να δείξει ότι οι αντιπολιτευτικές του ενέργειες αν και υποκειμενικά στηρίζονταν σε εκτιμήσεις για την πορεία της επανάστασης στην ΕΣΣΔ και στον υπόλοιπο κόσμο, αντικειμενικά θα μπορούσαν να λάβουν αντεπαναστατικό χαρακτήρα εάν τις χρησιμοποιούσαν εχθρικές δυνάμεις προς την επανάσταση. Αλλά αυτό δεν σήμαινε ότι προσωπικά ο ίδιος συμμετείχε σε κάποιο ξένο επιτελείο. Αν και δηλώνει προσωπικά έντιμος, ο ίδιος δεν θέλει να ξεχωρίσει την προσωπική εντιμότητα από την ιστορική ευθύνη και την κρίση της ιστορίας. Δηλαδή ο Μπουχάριν σιωπηρά συμφωνεί με τους κατηγορούς του ως προς την πρωτοκαθεδρία της ιστορικής ευθύνης. Απλώς το μόνο όπλο που επιτρέπει στον εαυτό του, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Μερλώ Ποντύ, είναι η ειρωνεία.¹⁵⁹

Αν θα θέλαμε να απαριθμήσουμε συνοπτικά τα βασικά σημεία που θίγει ο Μερλώ-Ποντύ γύρω από τα οποία η ειρωνεία του Μπουχάριν εκδηλώνεται θα λέγαμε ότι είναι τα εξής: Αφετηριακό σημείο των «εγκλημάτων» που του καταλογίζουν δεν είναι παρά μόνο συζητήσεις ανάμεσα στους αντιπάλους της βίαιης κολεκτιβοποίησης και της απολυταρχικής ηγεσίας του κόμματος. Ένα δεύτερο σημείο είναι η υποστήριξη της Ν.Ο.Π, δηλαδή της νέας οικονομικής πολιτικής που είχε επιβάλλει ο Λένιν το 1921. Όταν η κομματική ηγεσία εγκαταλείπει τη Ν.Ο.Π αυτό σημαίνει ότι οι υποστηρικτές της Ν.Ο.Π από εκείνη τη στιγμή είναι η αντιπολίτευση και η δράση τους μάλιστα λαμβάνει αντεπαναστατικό χαρακτήρα.¹⁶⁰ Ο Μπουχάριν απέναντι σε όλα τα άρθρα του κατηγορητηρίου επιχειρηματολογεί θεωρώντας:

σαν καθοριστικό αίτιο της δραστηριότητας του μια ορισμένη εκτίμηση των προοπτικών και δείχνει έπειτα ότι, στη δοσμένη κατάσταση κι από την ίδια τη λογική της πάλης, οι συνέπειες της εκτίμησης αυτής έπαιρναν αντικειμενικά αντεπαναστατικό χαρακτήρα και γίνονταν έτσι ιστορική προδοσία.¹⁶¹

Έπειτα ο Μπουχάριν αναλαμβάνει την ευθύνη για τις εξεγέρσεις των κουλάκων ενάντια στην βίαιη κολεκτιβοποίηση που ακολουθεί τη διακοπή της Ν.Ο.Π, αναγνωρίζοντας ότι είχε υπολογίσει στις δυνάμεις που θα απελευθερώνονταν μέσα από αυτές τις εξεγέρσεις. Έπειτα πρέπει να συνυπολογισθεί και ο εξωτερικός εχθρός που πιέζει στα σύνορα και που μπορεί να οδηγήσει στη χρησιμοποίηση των ανταγωνισμών ανάμεσα στις ιμπεριαλιστικές δυνάμεις. Αλλά η ιστορική ειρωνεία

¹⁵⁸ *ΗΤ*, σ. 241, *ΑΤ*, σ. 96.

¹⁵⁹ *ΗΤ*, σ. 241, *ΑΤ*, σ. 96.

¹⁶⁰ *ΗΤ*, σ. 243, *ΑΤ*, σ. 99.

¹⁶¹ *ΗΤ*, σ. 244, *ΑΤ*, σ. 101.

είναι ότι ενώ ο συμβιβασμός με τον εχθρό που το 1917 στο Μπρέστ Λιτόφσκ ήταν τίτλος δόξας για την σοβιετική κυβέρνηση, τώρα για την αντιπολίτευση η κάθε προσπάθεια συνεννόησης με τον εχθρό είναι προδοσία. Ας το αναλύσουμε λίγο παραπάνω αυτό. Η πολιτική κίνηση της αντιπολίτευσης να αναζητήσει συμφωνία με τους ξένους στηρίζονταν σε μια πίστη και σε ένα υπολογισμό. Πρώτον, πίστευαν ότι η ΕΣΣΔ ήταν ανίκανη να αντισταθεί μόνη σε περίπτωση εξωτερικής επέμβασης. Δεύτερον, φαίνεται ότι υπολόγιζαν ότι η ήττα θα ήταν αναπόφευκτη. Αλλά αυτό ήταν μια προοπτική μέσα σε ένα ορίζοντα πιθανοτήτων, ο οποίος ορίζοντας, όταν αρχίζουμε να τον προσεγγίζουμε μπορεί να φανεί τελείως διαφορετικός από ό,τι νομίζαμε. Επομένως

κάθε προσπάθεια προοπτικής ακόμη και αν στηρίζεται σε ένα μεγάλο αριθμό γεγονότων, παραμένει μια εκλογή και εκφράζει, ταυτόχρονα με μερικές αντικειμενικές πιθανότητες, τη ρωμαλεότητα και την επαναστατική συνείδηση του καθενός.¹⁶²

Η δίκη του Μπουχάριν διεξάγεται το 1938. Με τα προηγούμενα επιχειρήματα καταδείχθηκε από τον Μερλώ-Ποντύ ότι ο Μπουχάριν δεχόταν όλη τη λογική και την φιλοσοφία της ιστορίας που έχουν οι κομμουνιστές. Δεχόταν ότι η κομμουνιστική πολιτική δεν κάνει επιλογή στόχων αλλά *προσανατολίζεται* στις δυνάμεις που κιόλας βρίσκονται σε κίνηση. Καθορίζεται λιγότερο από τις ιδέες και περισσότερο από τη θέση που κατέχει μέσα στην ιστορική δυναμική.¹⁶³ Δέχεται ότι η ιστορική ευθύνη δεν περιορίζεται σε αυτό που κάνει κάποιος. Δεν υπάρχει σύνορο απόλυτο ανάμεσα στο καλό και στο κακό. Σε ένα κόσμο πάλης, κανείς δεν μπορεί να καυχηθεί ότι έχει τα χέρια του καθαρά.¹⁶⁴ Αλλά το γεγονός ότι η δίκη γίνεται το 1938 φαίνεται να παίζει το αποφασιστικό ρόλο. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι αν ο Μπουχάριν δικαζόταν λίγους μήνες πριν, ίσως θα είχε αρνηθεί να συνθηκολογήσει. Στις συνθήκες όμως της παγκόσμιας κατάστασης του 1938 τα πράγματα είναι ξεκάθαρα. Η συντριβή της αντιπολίτευσης δεν είναι ένα απλό επεισόδιο. Με βάση τις εξελίξεις¹⁶⁵ το σύστημα που τους δικάζει και τους συντρίβει είναι το εκλεκτό της ιστορίας. Ο Μπουχάριν δηλώνει χαρακτηριστικά, κάτι που είναι και η τελευταία δήλωση του: « Η παγκόσμια ιστορία είναι το παγκόσμιο δικαστήριο».

¹⁶² *HT*, σ. 247, *AT*, σ. 105.

¹⁶³ *HT*, σ. 248, *AT*, σ. 108. Η υπογράμμιση του συγγραφέα.

¹⁶⁴ *HT*, σ. 249, *AT*, σ. 109-110.

¹⁶⁵ «Εκδήλωση της ιαπωνικής επίθεσης στην Κίνα, επίθεση της Γερμανίας και της Ιταλίας στο δημοκρατικό λαό της Ισπανίας, προετοιμασία των φασιστικών κρατών για να εξαπολύσουν παγκόσμιο πόλεμο.» *HT*, σ. 250, *AT*, σ.110- 111.

Μέσα από την παραπάνω συνοπτική παρουσίαση της λογικής των δικών της Μόσχας και κυρίως της δίκης του Μπουχάριν, ο Μερλώ-Ποντύ θέλει ξεκάθαρα να καταδείξει ότι η λογική του μυθιστορήματος του Καίσιλερ πόρρω απέχει από τον πυρήνα των γεγονότων που διαδραματίστηκαν στις δίκες της Μόσχας. Δεν πρόκειται όπως θεωρεί ο Καίσιλερ για μια σύγκρουση ανάμεσα στο Γιόγκι και τον Κομισάριο, στην ηθική συνείδηση και την πολιτική αποτελεσματικότητα, στο ωκεάνιο αίσθημα και τη δράση, στην καρδιά και την λογική, στον άνθρωπο χωρίς έρμα και στον άνθρωπο που καθορίζεται από μια παράδοση.¹⁶⁶ Σε μια τέτοια σύγκρουση φαίνεται ότι δεν υπάρχει κοινός χώρος ανάμεσα στα στοιχεία που βρίσκονται σε σύγκρουση και άρα δεν είναι δυνατή οποιαδήποτε προσέγγιση. Η προσέγγιση του Καίσιλερ είναι βάσει μιας λογικής μη διαλεκτικής, όπου η σύγκρουση είναι χωρίς λύση και κάποιος πρέπει να διαλέξει διαζευκτικά, είτε τη μια θέση είτε την άλλη. Πέραν αυτού ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί κριτική στον Καίσιλερ για το γεγονός ότι επιλέγει να παρουσιάσει τον ήρωα του να περνά, μέσω μιας κυρίως ψυχολογικής αντιμετώπισης των πραγμάτων, τότε στη μία και τότε στην άλλη στάση. Ο επιστημονισμός και η εναλλαγή του με εκδηλώσεις εσωτερικότητας, είναι μια εναλλαγή από «την μια κουταμάρα στην άλλη» όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Μερλώ-Ποντύ.¹⁶⁷ Ποια είναι όμως η αλήθεια που φανερώνεται και μπροστά στην οποία, αυτή η μυθιστορηματική της εκδοχή από τον Καίσιλερ μοιάζει με καρικατούρα; Δεν είναι μόνο η μη-διαλεκτική σύγκρουση και η εναλλαγή σε δύο στάσεις που ενέχουν ένα παραλογισμό. Ο Μερλώ Ποντύ υποστηρίζει ότι η γνήσια τραγικότητα αρχίζει όταν:

ο ίδιος άνθρωπος κατανοήσει ταυτόχρονα ότι δεν μπορεί να αποκηρύξει την αντικειμενική όψη των πράξεων του, ότι είναι αυτό που είναι για τους άλλους μέσα στο ιστορικό πλαίσιο κι ότι, παρ' όλα αυτά, το κίνητρο της συμπεριφοράς του παραμένει η αξία του ανθρώπου όπως άμεσα την αισθάνεται.¹⁶⁸

Δηλαδή, την ίδια στιγμή που αναγνωρίζουμε την ευθύνη μας για τις συνέπειες των πράξεων μας εντός της ιστορίας, εντός του διυποκειμενικού κόσμου, δεν παύουμε και να αντλούμε αξία ως πρόσωπα από το κίνητρο των πράξεων μας. Εδώ δεν έχουμε μια εναλλαγή, μια σύγκρουση που πρέπει να επιλέξουμε είτε το ένα είτε το άλλο, αλλά έχουμε μια διαλεκτική αντίφαση. Με τους όρους που τη διατυπώνει ο Μερλώ-

¹⁶⁶ *HT*, σ. 251, *AT*, σ. 112.

¹⁶⁷ *HT*, σ. 251, *AT*, σ. 112.

¹⁶⁸ *HT*, σ. 251, *AT*, σ. 112.

Ποντύ η διαλεκτική αυτή αντίφαση «ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό, την αντικειμενικότητα και την υποκειμενικότητα, την κρίση και το μηχανισμό», δεν είναι μια σειρά αμφιταλαντεύσεων αλλά μια αντίφαση που είναι διαλεκτική γιατί είναι «βασισμένη στην αλήθεια ότι ο ίδιος άνθρωπος προσπαθεί να πραγματωθεί και στα δύο επίπεδα».¹⁶⁹ Αυτή η προσπάθεια, στα μάτια του Μερλώ-Ποντύ, ενσαρκώνεται στον Μπουχάριν και τη στάση του στη δίκη και όχι στην μυθιστορηματική ενσάρκωσή του, τον Ρουμπασώφ:

Έχουμε ένα Μπουχάριν που δέχεται να ατενίζει τον εαυτό του μέσα στην ιστορία και αιτιολογεί ιστορικά την καταδίκη του αλλά ταυτόχρονα υπερασπίζεται την επαναστατική τιμή.¹⁷⁰

Αυτή η τραγικότητα που αναδύεται από αυτήν την στάση είναι μια από τις πιο βασικές δομές της ανθρώπινης δράσης, αναφέρει χαρακτηριστικά ο Μερλώ-Ποντύ, μια τραγικότητα που είναι «η τραγικότητα της ενδεχομενικότητας της ιστορίας».¹⁷¹

1.3.η. Η ενδεχομενικότητα

Για άλλη μια φορά ο Μερλώ-Ποντύ επανέρχεται στο θέμα της ενδεχομενικότητας και περιγράφει πώς αυτή αναφύεται μέσα στην ανθρώπινη δράση. Ο άνθρωπος που δρα, αρχίζει τη δράση του, ακόμη και αν έχει καλή θέληση, χωρίς να μπορεί με ακρίβεια να γνωρίζει αλλά ούτε και να εκτιμήσει το αντικειμενικό της νόημα. Αποφασίζει τη δράση του βάσει μια πιθανής εικόνας του μέλλοντος, εξετάζοντας τα ενδεχόμενα. Η ιστορική πραγματικότητα την στιγμή της δράσης είναι ενδεχόμενη. Αλλά το μέλλον θα γίνει παρόν και το ιστορικό γεγονός παύει πια να είναι μια δέσμη πιθανοτήτων και ενδεχόμενων, γίνεται πια συγκεκριμένο και όχι διφορούμενο. Ο δρών άνθρωπος μπορεί να δικαιωθεί ή να καταδικαστεί για τη δράση του με βάση το γεγονός που συνέβη. Οι προθέσεις και η θέληση που είχε στην έναρξη της δράσης του δύναται να μεταλλαχθούν ή να αποδειχθούν το αντίθετο μετά το τέλος της δράσης και την πραγματοποίηση των ιστορικών γεγονότων. Στην καρδιά της ιστορίας έχουμε μια σύγκρουση του ενδεχόμενου και του γεγονότος, «του δυνατού γενέσθαι» που είναι πολλαπλό και αυτού που έχει γίνει που είναι ένα και

¹⁶⁹ *HT*, σ. 251, *AT*, σ. 113.

¹⁷⁰ *HT*, σ. 251, *AT*, σ. 113.

¹⁷¹ *HT*, σ. 252, *AT*, σ. 114.

μόνο, αυτό είναι η μοίρα της πολιτικής δράσης, μια μοίρα που έχει τη διάσταση της αναγκαιότητας αλλά και οδηγεί τους δρώντες όταν αποφασίζουν για τη δράση τους, να μην αποφασίζουν μόνο για τα κίνητρα και τις προθέσεις τους και τα μέσα που θα χρησιμοποιήσουν για να τα πραγματώσουν αλλά να αποφασίζουν και για το ποια ακριβώς μεταξύ των πολλών πιθανοτήτων είναι αυτή που θα επιλέξουν. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι αφενός ο άνθρωπος δεν μπορεί να «αυτοκαταργηθεί ως ελευθερία και κρίση»¹⁷², ούτε όμως, αφετέρου, να αμφισβητήσει την αρμοδιότητα «του δικαστηρίου της ιστορίας απ' τη στιγμή που, δρώντας, επηρέασε τους άλλους και, παραπέρα, την τύχη της ανθρωπότητας». Το να πορεύεσαι μέσα στην ιστορία, προσπαθώντας το νόημα της δράσης σου να περιλαμβάνει και το νόημα της ιστορίας, δεν είναι εύκολο γιατί στο παρόν «το νόημα της ιστορίας δεν είναι φανερό».¹⁷³

Άρα λοιπόν πως πράττουμε; Αυτή είναι η ερώτηση που προκύπτει εύλογα. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι δεν μπορούμε να κάνουμε οτιδήποτε. Η ιστορία μπορεί να περιμένει τη συμμετοχή μας ή την αποχή μας για να διαμορφωθεί, αλλά κάποια αλληλουχία γεγονότων μπορεί να είναι πιο πιθανή από μια άλλη. Πρέπει να κρίνουμε και να διακινδυνεύσουμε την απόφαση. Μια απόφαση θα κριθεί ιστορικά και ένας ηγέτης μπορεί «να οδηγηθεί στο θάνατο λόγω αυτής και μια επανάσταση να αποτύχει.»¹⁷⁴

1.3.θ. Η τραγική συνείδηση και η θρησκευτική διάσταση της κομμουνιστικής δράσης

Ο διχασμός δεν είναι πια ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο αλλά ανάμεσα στον άνθρωπο και τον εαυτό του. Να που βρίσκεται ολόκληρο το μυστικό των ομολογιών της Μόσχας.¹⁷⁵

Ο Μερλώ-Ποντύ περιγράφει με αυτό τον τρόπο τη στάση του αντιπολιτευόμενου επαναστάτη. Δηλαδή τη στάση ενός ανθρώπου που στο ερώτημα του, για το ποιος ανάμεσα στους επαναστάτες διάβασε καλύτερα την ιστορία, εκδηλώνει αυτόν τον εσωτερικό διχασμό. Γιατί ένας επαναστάτης αν και μπορεί να

¹⁷² «Μιας και αυτό που ονομάζει πορεία των πραγμάτων δεν είναι παρά η πορεία των πραγμάτων όπως την βλέπει ο ίδιος», *HT*, σ. 252, *AT*, σ. 115.

¹⁷³ *HT*, σ. 252, *AT*, σ. 115.

¹⁷⁴ *HT*, σ. 253, *AT*, σ. 116.

¹⁷⁵ *HT*, σ. 253, *AT*, σ. 116.

είναι πεπεισμένος ότι η επαναστατική ηγεσία σφάλλει δεν παύει να είναι επαναστάτης, δηλαδή ένας άνθρωπος που δεν μπορεί να είναι απόλυτα υπέρ ή κατά της ηγεσίας, μιας και μέσα του πιστεύει ότι είναι συνένοχος σε αυτό που ονομάζεται επανάσταση. Επίσης ενώ θεωρεί ότι η πρόθεση του δεν είναι αντεπαναστατική την ώρα που επιλέγει να πράξει, μετέπειτα αναγνωρίζει ότι η πράξη του λαμβάνει αντεπαναστατικό χαρακτήρα και αντικειμενικά είναι υπεύθυνος παρά την αρχική επαναστατική φυσιογνωμία της πρόθεσης του. Διχασμός μεταξύ πρόθεσης και του χαρακτήρα της πράξεως μέσα στο ίδιο υποκείμενο. Σε αυτό το σημείο ο Μερλώ Ποντύ αναλύει πολύ ωραία αυτήν την τραγική στάση λέγοντας ότι η ρήση «ούτε μαζί σου ούτε χώρια», που είναι μια διατύπωση ενός αισθήματος αμφιθυμίας

γίνεται στις επίμαχες στιγμές της ιστορίας, ο τύπος κάθε ανθρώπινης δράσης, γιατί η ανθρώπινη δράση μετασχηματίζεται μέσα στα πράγματα, δεν αναγνωρίζεται σε αυτό που παράγει και, μολοντούτο, δεν μπορεί να αυτό-αποκηρυχτεί χωρίς αντίφαση.¹⁷⁶

Ο Μπουχάριν φαίνεται να υιοθετεί επομένως αυτήν τη στάση. Δεν θέλει ούτε να σωπάσει αλλά ούτε και να διαχωρίσει τον εαυτό του. Δεν θέλει να διαχωρίσει τον εαυτό του από το Κόμμα λόγω της πίστης του ότι η επανάσταση είναι μια διαδικασία μέσα στα πράγματα αλλά δεν θέλει και να σωπάσει, τολμά να ασκήσει κριτική στο Κόμμα λόγω της πίστης του ότι η επανάσταση είναι ταυτόχρονα και «μια ιδέα μέσα στα πνεύματα». Αυτές οι δύο έννοιες της επανάστασης ενώ δεν είναι αποκλειόμενες μεταξύ τους, ταυτόχρονα δεν είναι και αλληλοσυμπληρούμενες. Φαίνεται να συγκροτούν μια διαλεκτική αντίφαση και οδηγούν σε μια τραγική συνείδηση. Δηλαδή μια αλλοτριωμένη συνείδηση «καρφωμένη απέναντι σε μια υπέρβαση που ούτε να την αφήσει ούτε να την επιτελέσει μπορούσε». Ο Μπουχάριν είναι μια τέτοια συνείδηση, μιας και η επανάσταση δεν έφερε το τέλος της ιστορίας όπου «η συνείδηση θα επανασυμφιλιωνόταν με τον εαυτό της και ο καθένας θα ξανάβρισκε τον εαυτό του στο κοινό έργο και θα πραγματωνόταν σε αυτό.»¹⁷⁷ Αντιθέτως η ιστορία είναι ακόμη μια ιστορία που είναι ικανή να μυστικοποιήσει την αγαθή ή ηθική συνείδηση «και να μετατρέψει την αντιπολίτευση σε προδοσία». Μέσα σε αυτήν την ιστορία ο αντιπολιτευόμενος απέναντι στο Κόμμα ζει το ίδιο δράμα που ζει ο αιρετικός απέναντι στην Εκκλησία. Αν ο αιρετικός έχει αποδεχθεί ότι κάθε τι που συμβαίνει έχει επιτραπεί από το Θεό, ο αντιπολιτευόμενος έχει αποδεχθεί ότι κάθε τι

¹⁷⁶ *HT*, σ. 253, *AT*, σ. 117.

¹⁷⁷ *HT*, σ. 254, *AT*, σ. 118.

που συμβαίνει έχει επιτραπεί από την λογική της Ιστορίας. Γι' αυτό και δεν μπορεί να καταξιώσει μέχρι τέλους την δική του κρίση απέναντι στην κρίση του Κόμματος. Πιθανώς βέβαια όταν θα έρθει μια καινούργια φάση της ιστορίας το Κόμμα, όπως και η Εκκλησία με τους αιρετικούς, θα τον αποκαταστήσει δίνοντας ένα άλλο νόημα αυτήν την φορά στην πράξη του.¹⁷⁸

1.3.1. Η κριτική στον Τρότσκι. Τα ορθολογικά αξιώματα του Τροτσκισμού περί διαφανούς ιστορίας

Ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί κριτική και στον τρόπο που ερμήνευσε τις δίκες της Μόσχας ο Τρότσκι επισημαίνοντας ποιες δομές αντίληψης των πραγμάτων βρισκόταν πίσω από αυτή τη λανθασμένη ερμηνεία. Ποια ήταν αυτή η ερμηνεία; Ήταν μια ερμηνεία της συμπεριφοράς των κατηγορουμένων στο άλλο άκρο σε σχέση με την επίσημη ερμηνεία του κατηγορούμενου Βισίνσκυ. Για τον Τρότσκι οι κατηγορούμενοι είναι ξεκάθαρα αθώοι και ομολόγησαν υπό την απειλή του ρεβόλβερ, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Μερλώ-Ποντύ.¹⁷⁹ Ακόμη η κατηγορία είναι ότι ομολόγησαν γιατί δεν ήταν αληθινοί μπολσεβίκοι-λενινιστές, ήταν απλά δεξιοί αντιπολιτευόμενοι, «συνθηκολόγοι». Η δεύτερη κατηγορία φυσικά δεν είναι τόσο εύκολο να γίνει πιστευτή μιας και οι αντιπολιτευόμενοι, που δέχθηκαν να συνθηκολογήσουν κατά τον Τρότσκι, «είναι οι γνωστότεροι, εκείνοι που έπαιξαν το σημαντικότερο ρόλο στην Οκτωβριανή Επανάσταση, άρα και οι πιο συνειδητοί ίσως μαρξιστές.»¹⁸⁰ Σε σχέση με την πρώτη κατηγορία, ο Τρότσκι από τις ομολογίες φαίνεται να δίνει μεγάλη βαρύτητα στις επιφυλάξεις που κρύβουν αυτές και όχι στην ίδια τη λογική των ομολογιών.

Πίσω από αυτές τις θέσεις του Τρότσκι βρίσκεται μια αντίληψη της ιστορίας, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ. Ο Τρότσκι κρίνει ως αφηρημένη μια επαναστατική συνείδηση που αποστρέφει την προσοχή της από το γεγονός και εστιάζει αποκλειστικά στους σκοπούς της.¹⁸¹ Αυτό το συμπέρασμα μπορεί να αντληθεί τόσο από τη θεωρία της διαρκούς επανάστασης που ανέπτυξε όσο και σε σχέση με τις κρίσεις του για το Θερμιδώρ, τον Ναπολέοντα και την Γαλλική επανάσταση. Η

¹⁷⁸ *HT*, σ. 255, *AT*, σ. 119-120.

¹⁷⁹ *HT*, σ. 257, *AT*, σ. 122.

¹⁸⁰ *HT*, σ. 258, *AT*, σ. 123.

¹⁸¹ *HT*, σ. 260, *AT*, σ. 126.

θεωρία περί διαρκούς επανάστασης σημαίνει για τον Τρότσκι την ιδέα μιας διαρκούς επαναστατικής προσπάθειας, μιας κοινωνικής δομής η οποία είναι αεικίνητη και διαρκώς αμφισβητούμενη από την πρωτοβουλία των μαζών, μιας διαφανούς και χωρίς παραπετάσματα ιστορίας. Αλλά αυτή η ιδέα για τον Μερλώ-Ποντύ δεν εκφράζει τόσο την πραγματική όψη της επαναστατικής εξέλιξης όσο τα ορθολογικά αξιώματα του τροτσκισμού. Ορθολογικά αξιώματα μιας αφηρημένης επαναστατικής συνείδησης. Αλλά και η άποψη του ότι ο Βοναπάρτης και ο Θερμιδώρ διέλυσαν την Γαλλική επανάσταση φανερώνει ότι ο Τρότσκι δεν κατανοεί την αμφιλογία της ιστορίας. Για τον Μερλώ-Ποντύ, στη δράση του Ναπολέοντα δεν μπορούμε να αποδώσουμε την μονοδιάστατη ερμηνεία ότι επέφερε την καταστροφή της Γαλλικής επανάστασης. Αντιθέτως είναι σαν γεγονός, όπως και κάθε ιστορικό γεγονός, ένα γεγονός αμφίσημο ως προς το ιστορικό του νόημα. Γι' αυτό το λόγο η κρίση του Μερλώ-Ποντύ για αυτό το γεγονός είναι η εξής:

Στην πραγματικότητα οι στρατιές του Ναπολέοντα έσπειραν σε όλη την Ευρώπη, μαζί με τις βιαιότητες της στρατιωτικής κατοχής, μια ιδεολογία που αργότερα κυοφόρησε μια καινούργια άνοδο της επανάστασης.¹⁸²

Προχωρώντας και εμβαθύνοντας στην τροτσκιστική αντίληψη των πραγμάτων ο Μερλώ-Ποντύ εντοπίζει ένα σημείο από τα κείμενα του Τρότσκι στο οποίο κατά τη γνώμη του, κρύβεται η βαθύτερη ουσία της σκέψης του Τρότσκι. Το σημείο είναι το εξής:

Αν η γενιά μου αποδείχτηκε πολύ ασθενική για να μπορέσει να χτίσει πάνω στη γη το σοσιαλισμό, τουλάχιστον όμως θα περάσουμε στα παιδιά μας μια ακηλίδωτη σημαία... κάτω από τα ανελέητα χτυπήματα της μοίρας θα αισθανθώ ευτυχισμένος όπως στις καλύτερες μέρες της νιότης μου αν συμβάλλω στο θρίαμβο της αλήθειας. Γιατί η υπέρτατη ανθρώπινη ευτυχία δεν βρίσκεται στην εκμετάλλευση του παρόντος, αλλά στην προπαρασκευή του μέλλοντος.¹⁸³

Ο Τρότσκι και ο τρόπος που σκέφτεται, αυτή η προσδοκία του μέλλοντος και ο μη δισταγμός απέναντι στο θάνατο, τον κατατάσσουν σε ένα τύπο ανθρώπων που πιστεύει τόσο ισχυρά στην ορθολογικότητα της ιστορίας

¹⁸² *HT*, σ. 259, *AT*, σ. 126.

¹⁸³ *HT*, σ. 263, *AT*, σ. 131. Το παράθεμα σύμφωνα με τον συγγραφέα είναι από το βιβλίο του Τρότσκι *Τα εγκλήματα του Στάλιν*.

που όταν για ένα διάστημα πάψει αυτή να είναι ορθολογική, ρίχνονται προς το επιθυμητό μέλλον με πολύ μεγαλύτερη ζέση από όση θα μπορούσαν να επιδείξουν κάνοντας συμβιβασμούς με την ιστορική θολούρα της στιγμής.¹⁸⁴

Όμως πρέπει να αναρωτηθούμε αν αυτοί οι άνθρωποι, κατά τα άλλα οι πιο υπέροχοι ηθικά, είναι αυτοί που «κάνουν ιστορία;» Για τους μαρξιστές το να ζεις και να πεθαίνεις για ένα μέλλον που επιβάλει η θέληση αντί να σκέφτεσαι και να δρας στο παρόν, μπορεί να ονομασθεί ουτοπία, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ.

Παράλληλα με αυτήν την κριτική ο Μερλώ-Ποντύ αναγνωρίζει ότι θέσεις του τροτσκισμού, που είναι κοινές τελικά σε όλους τους μαρξιστές, αποδεικνύουν ότι η πολιτική παραμένει «μια δέσμευση του αφηρημένου ηθικού υποκειμένου σε αμφιβόλου αποτελέσματος γεγονότα». Για τον Τρότσκι όμως δεν είναι σίγουρα μόνο υπόθεση συνείδησης, απλή ευκαιρία για την υποκειμενικότητα να εκφράσει προς τα έξω ιδέες ή αξίες.¹⁸⁵ Ο Τρότσκι γνώριζε ότι σε οριακές καταστάσεις το υποκείμενο καλείται να δεσμευτεί υπέρ ή κατά και για αυτό ήταν της θέσης πάντοτε ότι σε καιρό πολέμου έπρεπε να ταχθούν όλοι οι επαναστάτες υπέρ της υπεράσπισης της Ε.Σ.Σ.Δ., ανεπιφύλακτα. Αυτή η υπεράσπιση όμως μας οδηγεί και σε κάποια άλλα συμπεράσματα για τον Τρότσκι. Στην έκτατη ανάγκη, αντίθετα από μια προηγούμενη θέση του Τρότσκι περί δυνατότητας παράλληλα με την υπεράσπιση της ΕΣΣΔ να μην υπάρξει συμπαράταξη με τον Στάλιν δηλαδή να συνεχιστεί η αντιπολίτευση και την περίοδο του πολέμου, η θέση της υπεράσπισης της ΕΣΣΔ δεν χωράει καμιά αμφισβήτηση. Η επαναστατική θέληση και το υποκειμενικό στοιχείο δεν μπορούν να διαχωριστούν από τις συγκεκριμένες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές συνθήκες που γέννησε η Οκτωβριανή επανάσταση. Κάθε αντιπολίτευση λαμβάνει επομένως αντεπαναστατικό χαρακτήρα σε αυτήν την περίπτωση. Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι ο Τρότσκι συναντάει τον Μπουχάριν τελικά.

1.3.κ. Η δικτατορία του προλεταριάτου και η πολιτική ανάγκη της βίας

Ο Μερλώ-Ποντύ επίσης υποστηρίζει ότι μπορούμε να στοχαστούμε τη βία της επανάστασης μέσα από τις θέσεις του Τρότσκι για τη δικτατορία του προλεταριάτου. Όταν ο Τρότσκι βρέθηκε στη θέση της κυνηγημένης αντιπολίτευσης

¹⁸⁴ HT, σ. 263, AT, σ. 132.

¹⁸⁵ HT, σ. 264, AT, σ. 133.

και απομακρύνθηκε από τη δράση και την εξουσία, δηλαδή «πέρασε από τη θέση εκείνου που κυβερνά σε εκείνου που κυβερνιέται»¹⁸⁶ εμφάνισε την τάση, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, «να εξιδανικεύει την προηγούμενη ιστορία- αυτή που γράφτηκε με την συμβολή του- και να αμαυρώνει την τωρινή, αυτή που αναγκάζεται να υποστεί».¹⁸⁷ Αυτό ισχύει και για την θεώρηση του για τη δικτατορία του προλεταριάτου, την οποία το 1920 την υπεράσπιζε γράφοντας κείμενα, γεγονός που του το θυμίζουν αυτοί που τώρα κατηγορεί. Φυσικά το αντεπιχείρημα που επικαλούνται οι υποστηρικτές του Τρότσκι είναι ότι η δικτατορία του 1920 χρησιμοποιούσε βία μόνο απέναντι στον ταξικό εχθρό και όχι ενάντια στο προλεταριάτο και τους εκφραστές του. Ο Μερλώ-Ποντύ δεχόμενος αυτή τη θέση αναρωτιέται εντούτοις:

θα πρέπει να αναρωτηθούμε αν αυτή η δικτατορία του προλεταριάτου υπήρξε με διαφορετικό τρόπο από αυτόν μέσα στο μυαλό των ηγετών και των πιο δραστήριων στελεχών.¹⁸⁸

Δηλαδή ο Μερλώ-Ποντύ αναρωτιέται αν οι μάζες, ο μη-πολιτικοποιημένος εργάτης ή ο καθυστερημένος αγρότης, βλέπανε τον εαυτό τους μέσα στη δικτατορία του προλεταριάτου, αναγνωρίζανε την επιθυμία τους σε αυτή τη διδασκαλία ή αντιθέτως για τις μάζες σχεδόν τις περισσότερες ιστορικές στιγμές, πλην κάποιων εξαιρέσεων, η δικτατορία του προλεταριάτου ήταν μια άσκηση βίας επί του προλεταριάτου και μάλιστα στο όνομα της βαθύτερης θέλησης του προλεταριάτου την οποία το ίδιο δεν είχε συνειδητοποιήσει. Είναι πολύ χαρακτηριστική η ανάλυση του Μερλώ-Ποντύ σε αυτό το σημείο:

Το κόμμα οδηγεί το υπαρκτό προλεταριάτο στο όνομα ενός ιδεατού προλεταριάτου που σχηματίζει από τη φιλοσοφία της ιστορίας που έχει και δεν εναρμονίζεται πάντοτε με τις θελήσεις και τα συναισθήματα του πραγματικού προλεταριάτου. Ο Λένιν και οι σύντροφοι του έκαναν αυτό που ήθελαν οι μάζες στη βαθιά θέληση τους και στο βαθμό που είχαν συνείδηση του εαυτού τους. Αλλά το να δρας σύμφωνα με τη βαθύτερη θέληση κάποιου έτσι όπως εσύ ο ίδιος την όρισες, αυτό ακριβώς σημαίνει άσκηση βίας πάνω του, σαν το πατέρα που απαγορεύει στο γιο του να κάνει έναν ανόητο γάμο “για το καλό του”. Το προλεταριάτο δεν μπορεί να ασκήσει το ίδιο την εξουσία του, την παραχωρεί σε άλλο να την ασκήσει για λογαριασμό του. Ή κάνει λοιπόν την επανάσταση και περνάς αναγκαστικά από αυτό- ή

¹⁸⁶ *HT*, σ. 265, *AT*, σ. 135.

¹⁸⁷ *HT*, σ. 265, *AT*, σ. 135.

¹⁸⁸ *HT*, σ. 265, *AT*, σ. 136.

θέλεις κάθε στιγμή να μεταχειρίζεσαι τον άνθρωπο σαν αυτοσκοπό, οπότε δεν κάνεις τίποτα.¹⁸⁹

Με δεδομένη λοιπόν αυτήν την ανάλυση, και έχοντας γνώση του είδους της βίας που ασκείται στο προλεταριάτο ο Τρότσκι είναι υπόλογος όχι για τη χρησιμοποίηση βίας το 1920, αλλά για τη χρησιμοποίηση ανθρωπιστικών επιχειρημάτων απέναντι στην βία των δικών του 1938, επιχειρήματα όμως που ως τότε τα θεωρούσε κίβδηλα. Η σωστή ανάλυση θα ήταν να παραδεχθούμε, σύμφωνα με το Μερλώ-Ποντύ, ότι τυπικά η δικτατορία είναι δικτατορία. Είτε ασκεί βία ενάντια στους ταξικούς εχθρούς είτε ασκεί βία ενάντια σε παλιούς μολσεβίκους. Αυτό που θα έπρεπε κάποιος να ερευνήσει θα ήταν ο τρόπος που έγιναν οι όποιες μεταβολές από τη δικτατορία του 1920 σε αυτή του 1935.

Ο Μερλώ-Ποντύ αποδεικνύει επομένως πως η ίδια λογική του Τρότσκι εμπεριέχει αντιφάσεις και είναι οι προηγούμενες θέσεις του Τρότσκι που αποτελούν την καλύτερη κριτική για τις τωρινές του θέσεις. Αυτές οι αντιφάσεις και η εμμενής κριτική εμφανίζονται και στις θέσεις του Τρότσκι για την πολιτική ελευθερία και για την ελευθερία του τύπου. Δηλαδή ένα παράδειγμα είναι η ελευθερία της έκφρασης και ο περιορισμός της σήμερα από το καθεστώς, για την οποία διαμαρτύρεται ο Τρότσκι. Όμως αυτός δεν ήταν, αναρωτιέται ο Μερλώ-Ποντύ, που πρέσβευε ότι οι ιδέες που για χάρη τους ζεις και πεθαίνεις, είναι, από αυτό και μόνο το γεγονός, απόλυτες αλήθειες και δεν είναι δυνατό να τις θεωρήσει κανείς την ίδια στιγμή ως σχετικές που θα μπορούσαν μπου σε μια ειρηνική αντιπαράθεση και να γίνουν αντικείμενο ελεύθερης κριτικής; Όταν γνωρίζεις ότι η θέση που πρέσβευες όσο ήσουν στην εξουσία συνοψιζόταν στο ότι η ιστορία δημιουργείται από τους ανθρώπους μέσα στη βία και δεν γίνεται μόνη της, τώρα που έχεις περάσει στην αντιπολίτευση δεν μπορείς να καταγγέλλεις αυτή τη βία.

Συνεπώς το ζήτημα της ιστορικής τρομοκρατίας δεν μπορεί να ξεπεραστεί τόσο εύκολα, με μια απλή καταγγελία του σταλινικού καθεστώτος και του ό,τι έγινε στις δίκες της Μόσχας. **Ο Μερλώ Ποντύ εκφράζει την θέση ότι η ιστορική τρομοκρατία φτάνει στο απόγειο της την περίοδο της επανάστασης ως αποτέλεσμα μιας πιο θεμελιακής δομής, της δομής της ίδιας της ιστορίας. Η δομή αυτή εφόσον εμπεριέχει την ενδεχομενικότητα είναι μια δομή που φέρει**

¹⁸⁹ *ΗΤ*, σ. 266, *ΑΤ*, σ. 137. Η υπογράμμιση δική μας. Αυτό το δίλημμα θα το ξεπεράσει στη συνέχεια του έργου του ο Μερλώ-Ποντύ, επιλέγοντας τη μη-επανάσταση που όμως σε αυτή την περίπτωση δεν σημαίνει το «να μην κάνεις τίποτα».

μέσα της και το σπέρμα της τρομοκρατίας. Η δομή της ιστορίας είναι ενδεχομενική γιατί δεν είμαστε θεατές μιας ολοκληρωμένης ιστορίας αλλά

είμαστε οι δράστες μιας ιστορίας ανοιχτής, η π ρ α ξ ι ς¹⁹⁰ μας καλύπτει αυτό που είναι για να γίνει, όχι για να γνωσθεί, η πράξη μας είναι συστατικό του κόσμου τούτου και γι αυτό ακριβώς ο κόσμος τούτος δεν είναι μόνο αντικείμενο στοχασμού αλλά και μετασχηματισμού.¹⁹¹

Άρα δεχόμενοι μια τέτοια φιλοσοφία της ιστορίας, μια επανάσταση είναι πάντοτε μια επανάσταση βίαιη. Λόγω μιας τέτοιας φιλοσοφίας της ιστορίας όταν πράττουμε ιστορικά:

αναγκαζόμαστε να κάνουμε το αντίθετο από ό,τι σκεφτόμαστε να κάνουμε, αμφιβάλλουμε για την καθαρότητα των προβλέψεων μας, απωθούμε τη συνείδηση μας θεωρώντας την σαν ευάλωτη στην μυστικοποίηση.¹⁹²

Η τρομοκρατία που ασκείται δεν είναι μόνο αυτή ανθρώπου προς άνθρωπο αλλά και αυτή που ασκεί πάνω στο καθένα μας η συνείδηση των ιστορικών συνθηκών. Αυτές οι ιστορικές συνθήκες συνιστούν μια κατάσταση που κάθε στιγμή αλλάζει, ενώ η ιστορική μας αναφορά είναι αυτή η κατάσταση. **Η ιστορική μας δράση μέσα σε αυτήν την ιστορία που δεν είναι μια ευθεία γραμμή, προσπαθεί να ακολουθήσει και να μετασχηματίσει ταυτόχρονα την αυθόρμητη μη ευθύγραμμη κίνηση της ιστορίας, την μια φορά συμβαδίζοντας με την ροή των γεγονότων και την άλλη φορά ασκώντας βία σε αυτήν την ροή.**

Αν λοιπόν είναι δεδομένη αυτήν η τρομοκρατία που πηγάζει από τη συνείδηση των ιστορικών συνθηκών, δηλαδή συνείδηση της ενδεχομενικότητας τους και της αμφιλογίας τους, τότε οδηγούμαστε σε ένα σχετικισμό και ανάγουμε όλες τις επιλογές στον ίδιο βαθμό προαίρεσης, χωρίς να θέτουμε κανένα θέμα του ποιος έχει δίκαιο και ποιος άδικο; Αυτό το συμπέρασμα για το Μερλώ-Ποντύ από μόνο του όμως θα ήταν η μισή αλήθεια και θα φανέρωνε ανορθολογισμό. Ο Μερλώ-Ποντύ υποστηρίζει αντίθετα ότι το παρόν και το μέλλον δεν είναι αντικείμενα της επιστημονικής έρευνας αλλά αντικείμενα πράξης και δράσης.¹⁹³ Επίσης δεν μπορεί

¹⁹⁰ Ελληνικά στο πρωτότυπο.

¹⁹¹ Έχουμε και πάλι έμμεση αναφορά στην 11^η θέση του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ. *ΗΤ*, σ. 271, *ΑΤ*, σ. 145.

¹⁹² *ΗΤ*, σ. 271, *ΑΤ*, σ. 146.

¹⁹³ *ΗΤ*, σ. 272, *ΑΤ*, σ. 148. Η υπογράμμιση του συγγραφέα.

να υιοθετηθεί η στάση του αμερόληπτου θεατή. Δηλαδή, επεξηγεί, η στάση του αφηρημένου φιλοσόφου

που αντιμετωπίζει τις γνώμες τη μια μετά την άλλη, δεν βρίσκει κανένα έσχατο λόγο που να τις αξιολογεί τελικά και που να οδηγεί στην καταξίωση μία από αυτές και καταλήγει έτσι στο συμπέρασμα ότι η ιστορία είναι τρομοκρατία.¹⁹⁴

Αυτή η στάση είναι για το Μερλώ-Ποντύ μια στάση που συνδέεται με μια πολύ συγκεκριμένη κατάσταση – αυτή της ξεκομμένης γνώσης- και μια πολύ ειδική τοποθέτηση- το να μην έχει κάποιος καμία οπτική. Αλλά το να μην έχεις καμία οπτική είναι και αυτό μια οπτική. Αν από την πλευρά της ιστορίας όλα είναι πιθανά, από την πλευρά του υποκειμένου το πιθανό είναι το πραγματικό και δεν μπορεί να του αφαιρεθεί η αξία ανάγοντας το σχετικισμό σε αξία. Από την πλευρά των υποκειμένων τα πάντα είναι απόλυτα δηλαδή για τον καθένα η οπτική του είναι απόλυτη. Ο Μερλώ-Ποντύ λέει χαρακτηριστικά:

Δεν πρέπει να λέμε “τα πάντα είναι σχετικά”, αλλά τα “πάντα είναι απόλυτα”. Το απλό γεγονός ότι ένας άνθρωπος κατανοεί μια ιστορική κατάσταση επενδύοντας την με μια σημασία που τη θεωρεί αληθινή, εισάγει ένα φαινόμενο που κανένας σκεπτικισμός δεν μπορεί να υπολογίσει και μας απαγορεύει να αδιαφορήσουμε για την εξαγωγή συμπερασμάτων.¹⁹⁵

Ποιο είναι όμως ακριβώς αυτό το φαινόμενο που εισάγει η ανθρώπινη κατανόηση της ιστορικής κατάστασης είναι λοιπόν ένα σημείο που χρειάζεται περαιτέρω ανάλυση. Η υποκειμενικότητα φαίνεται να είναι το εχέγγυο όχι για να υποκύψουμε στο σκεπτικισμό και στο σχετικισμό, αλλά για να τους αποφύγουμε. Ο Μερλώ-Ποντύ υποστηρίζει ότι η κάθε υποκειμενικότητα επιλέγει ιστορικά, αλλά αυτή η επιλογή της διεκδικεί εξίσου την ιδιότητα της αλήθειας, γιατί παρόλο που είναι υποκειμενικότητα, αγγίζει τα ίδια τα πράγματα. Τα πράγματα είναι η κοινή ιστορία. Ας προσπαθήσουμε να φωτίσουμε αυτήν την ανάλυση με ένα ακόμη χωρίο:

Αν περιγράψουμε την ιστορία σαν μια σύγκρουση αδικαιολόγητων εκλογών, θα παραλείπαμε τούτο: ότι καθεμιά από τις συνειδήσεις δοκιμάζεται δεσμευμένη με τις άλλες σε μια κοινή ιστορία, επιχειρηματολογεί για να τις πείσει, ζυγίζει τις πιθανότητες της και τις πιθανότητες των άλλων, και , διαπιστώνοντας ότι είναι δεμένη με αυτές μέσα από την εξωτερική

¹⁹⁴ *HT*, σ. 272, *AT*, σ. 148.

¹⁹⁵ *HT*, σ. 273, *AT*, σ. 149.

κατάσταση, εμπεδώνει ένα χώρο επίδοξης ορθολογικότητας όπου θα μπορούσε να λάβει χώρα και θα είχε νόημα η σύγκρουση τους. Η διαλεκτική του υποκειμενικού και του αντικειμενικού δεν είναι μία απλή αντίθεση που αφήνει διαχωρισμένους τους δυο όρους, είναι περισσότερο μια μαρτυρία για το δέσιμο μας με την αλήθεια.¹⁹⁶

¹⁹⁶ *HT*, σ. 273, *AT*, σ. 150.

1.4. Ανθρωπισμός και κομμουνισμός

1.4.a. Κομισάριος ή γιόγκι;¹⁹⁷

Στον κόσμο τούτο δεν υπάρχει παρά βία κι η επαναστατική βία πρέπει να προτιμηθεί γιατί ευαγγελίζεται ένα μέλλον ανθρωπισμού. Τι σημασία όμως, θα απαντήσουν, έχει το μέλλον της επανάστασης αν το παρόν της παραμένει κάτω από το κράτος της βίας; Ακόμη κι αν οδηγήσει τελικά σε μια κοινωνία χωρίς βία, απέναντι σε αυτούς που εξοντώνει σήμερα και που ο καθένας τους είναι για τον εαυτό του ολόκληρος κόσμος, η βία αυτή είναι ένα απόλυτο κακό.¹⁹⁸

Δεν έχουμε να διαλέξουμε ανάμεσα στην αγνότητα και στη βία, αλλά ανάμεσα σε διαφορετικές μορφές βίας. Απ' τη στιγμή που είμαστε άνθρωποι με σάρκα και οστά, η βία είναι η μοίρα μας... Αυτό που μετράει και που πρέπει να ερευνήσουμε, δεν είναι η βία, αλλά το νόημα της και το μέλλον της.¹⁹⁹

Ο Μερλώ-Ποντύ ένα πράγμα επιθυμεί όταν γράφει το δεύτερο μέρος του βιβλίου του Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία. Να σκεφτεί τη βία και τον ανθρωπισμό μαζί και να καταδείξει μία υπό μια έννοια ανθρωπιστική βία. Για το φιλόσοφο η βία αυτή που ενσαρκώνει την ανθρωπιστική δυνατότητα, είναι βία που πράττεται στο όνομα του προλεταριάτου ή αλλιώς του φορέα του νοήματος της ιστορίας.²⁰⁰ Το προλεταριάτο είναι ουσιαστικά η ανθρωπιστική όψη του μαρξισμού, η όψη που δικαιώνει και τη βία που μπορεί να ασκεί μια μαρξιστική επανάσταση. Ο φιλελευθερισμός και ψευδεπίγραφος είναι, μιας και αποκρύπτει τη βία που εμπεριέχει κάτω υπό την επίκληση των ανθρωπιστικών αρχών του, αλλά και δεν

¹⁹⁷ Ο Μερλώ-Ποντύ αντιπαραθέτει το κομισάριο και το γιόγκι μέσα από τη συσχέτιση του καθενός με τον προλετάριο στο τελευταίο μέρος του *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία*. Είναι ενδιαφέρον ότι το 1945 ο Κάιςλερ εκδίδει μια συλλογή δοκιμίων που έχει τίτλο *Ο κομμισάριος και ο γιόγκι*. Ο Μερλώ-Ποντύ αντιπαρατίθεται στο *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* και με αυτό το βιβλίο του Κάιςλερ. Δες τη μετάφραση του στα ελληνικά: Κάιςλερ Άρθουρ, *Ο κομμισάριος και ο γιόγκι*, μτφρ. Αλέξανδρος Κοτζιάς, Εκδόσεις Γαλαξία, 1962. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι και τα δύο βιβλία του Κάιςλερ έχει μεταφράσει στα ελληνικά ο γνωστός πεζογράφος της μεταπολεμικής περιόδου Αλέξανδρος Κοτζιάς που το 1953 είχε δημοσιεύσει το μυθιστόρημα του με τίτλο *Πολιορκία*, διαδραματιζόμενο στα τελευταία χρόνια του πολέμου 1943-1944 και στο οποίο αφηγητής είναι ένα πρόσωπο από την εθνικόφρονα παράταξη ο Μηνάς Παπαθανάσης. Βλέπε: Αλέξανδρος Κοτζιάς, *Η πολιορκία*, ειδική εκδόση για την εφημερίδα ΤΑ ΝΕΑ, Αθήνα 2013.

¹⁹⁸ *ΗΤ*, σ. 283 *ΑΤ*, σ. 162.

¹⁹⁹ *ΗΤ*, σ. 284, *ΑΤ*, σ. 164.

²⁰⁰ *ΗΤ*, σ. 290, *ΑΤ*, σ. 173.

μπορεί να φέρει μια πραγματική ανθρωπιστική κοινωνία μιας και οι φορείς του νόηματος της ιστορίας για αυτόν είναι τα άτομα ως μεμονωμένες συνειδήσεις. Όμως ένα τέτοιο νόημα υποταγμένο στην υποκειμενικότητα του κάθε ατόμου δεν λύνεται το πρόβλημα της ιστορικής βίας, της κοινωνικής βίας. Εναποθέτει επομένως στο μαρξισμό και στη διαλεκτική του για να αποδειχθεί ότι η βία που θα ασκηθεί εν ονόματι του προλεταριάτου θα είναι όντως μια βία γενέθλιος ανθρωπισμού.²⁰¹ Και είναι η θεωρία του προλεταριάτου που φαίνεται να διασφαλίζει στη μαρξιστική διαλεκτική από το να μην είναι ακόμη ένα κεφάλαιο που θα προστεθεί στο βιβλίο με τις ειρωνείες της ιστορίας.²⁰²

Ο μαρξισμός μπορεί να χρησιμοποιεί τη βία, να οδηγείται σε υπαναχωρήσεις και συμβιβασμούς που φαίνονται ως προδοσία του προλεταριάτου, του κληρονόμου του φιλελευθερισμού ανθρωπισμού όπως σημειώνει ο Μερλώ-Ποντύ²⁰³ αλλά η ομολογία αυτών των υπαναχωρήσεων, των συμβιβασμών, της σχετικοποίησης αξιών αδιαπραγμάτευτων λόγω των αναγκών της πολιτικής τακτικής διαφοροποιεί το μαρξισμό από κάθε σχετικισμό ή κυνισμό πολιτικό. Μεταξύ του ανθρωπισμού που καταλήγει το αντίθετο του μέσα στην πολιτική πράξη και του κυνισμού μιας «μακιαβελικής» πολιτικής που όλα τα μέσα είναι θεμιτά για την επίτευξη του σκοπού, ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι ένα είδος μαρξιστικού μακιαβελισμού²⁰⁴ είναι η επιλογή που κυοφορεί το μελλοντικό ανθρωπισμό και αυτήν την επιλογή ο μαρξισμός την είχε κάνει.

Στο μαρξισμό και στη θεωρία του προλεταριάτου φαίνεται να ξεπερνιέται καταρχάς το δίλημμα μεταξύ του γιόγκι και του κομισάριου, μεταξύ του σωστού και του ωφέλιμου, μακιαβελισμού και ηθικισμού:

Ο μαρξισμός δεν δέχεται την αντιπαράθεση μακιαβελισμού και ηθικισμού, κομισάριου και γιόγκι, του «με όλα τα μέσα» και του «κάνε αυτό που πρέπει κι ας γίνει ό,τι είναι να γίνει»-

²⁰¹ *HT*, σ. 291, *AT*, σ.175.

²⁰² *HT*, σ. 291, *AT*, σ.175.

²⁰³ *HT*, σ. 295, *AT*, σ. 182.

²⁰⁴ «Αλλά ο μαρξιστικός μακιαβελισμός διακρίνεται από το μακιαβελισμό κατά το ότι μετατρέπει το συμβιβασμό σε συνείδηση συμβιβασμού και την αμφιλογία της ιστορίας σε συνείδηση της αμφιλογίας αυτής, κατά το ότι κάνει στροφές ξέροντας και λέγοντας ότι είναι στροφές, κατά το ότι τις υποχωρήσεις τις ονομάζει υποχωρήσεις, κατά το ότι ξαναβάζει τις ιδιομορφίες της τοπικής πολιτικής και τις παραδοξότητες της τακτικής μέσα σε μια συνολική οπτική». *HT*, σ. 291, *AT*, σ. 176.

γιατί ο ηθικός άνθρωπος γίνεται ανήθικος όταν αδιαφορεί για κείνο που κάνει και γιατί η επιτυχία είναι αποτυχία όταν δεν σημάνει επίτευξη μιας καινούργιας ανθρωπότητας.²⁰⁵

Αυτό το ξεπέρασμα το επιτυγχάνει γιατί η πολιτική πράξη του μαρξισμού στηρίζεται στο προλεταριάτο , στο οποίο ο Μερλώ-Ποντύ βλέπει όχι μόνο να έχει την ιδιότητα να είναι ταυτόχρονα αντικειμενικός παράγοντας της πολιτικής οικονομίας και σύστημα συνειδήσεων αλλά βλέπει και την ενσάρκωση κάτι πολύ σημαντικότερου, ήτοι την ενσάρκωση:

μιας μορφής συνύπαρξης ενός γεγονότος και μιας αξίας και με τη συνένωση σ' αυτό της εργατικής δύναμης και της γνήσιας εμπειρίας της ανθρώπινης ζωής – συνένωση που πραγματώνεται από τη λογική της ιστορίας- το ωφέλιμο και το σωστό ταυτίζονται , όχι επειδή μετριέται το σωστό με βάση το ωφέλιμο , όπως κάνει ο κομισάριος, ούτε επειδή μετριέται το ωφέλιμο με βάση το σωστό, όπως κάνει ο Γιόγκι, αλλά γιατί η προλεταριακή ωφελιμότητα είναι το σωστό σε ιστορική δράση.²⁰⁶

Η ανθρωπιστική προοπτική όμως που αναδεικνύεται από το προλεταριάτο και κρίνεται από το Μερλώ-Ποντύ πολύ πιο αληθινή από τον ανθρωπισμό των φιλελεύθερων αρχών δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται από την ιστορική εξέλιξη στην χώρα της οκτωβριανής επανάστασης. Ο Μερλώ-Ποντύ ήδη σε αυτό το βιβλίο περιγράφει αυτή την εξέλιξη χωρίς διάθεση κάποιας απόκρυψης:

Έτσι γίνεται δυνατό, με γεγονότα, όσο μπορούμε να ξέρουμε, ακριβή, να συνθέσουμε μια εικόνα που μας παρουσιάζει τη σοβιετική ζωή σε άκρα αντίθεση με τον προλεταριακό ανθρωπισμό. Η επαναστατική σημασία της τωρινής πολιτικής θάφτηκε στις «οικονομικές βάσεις» του καθεστώτος και δεν θα εμφανιστεί παρά πολύ αργότερα, όπως μερικοί σπόροι χωμένοι μέσα στη γη που βλασταίνουν ύστερα από αιώνες. Δεν είναι ορατή μέσα σ' αυτήν την πολιτική και μόνο αν περιχαρακώσουμε το παρόν μέσα στις μαρξιστικές προοπτικές μπορούμε να την μαντέψουμε.²⁰⁷

Ο Μερλώ-Ποντύ, θέλοντας να δει χωρίς παρωπίδες την εποχή του καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «βλέπει καθαρά να διαμορφώνεται μια οικονομία κολεκτιβοποιημένη. Δεν βλέπει όμως στην εξουσία τον προλετάριο σαν άνθρωπο της

²⁰⁵ *HT*, σ. 297, *AT*, σ.186.

²⁰⁶ *HT*, σ. 296, *AT*, σ. 184.

²⁰⁷ *HT*, σ.302, *AT*, σ. 194

Καθολικής ιστορίας».²⁰⁸ Μάλιστα έχοντας ακόμη την ώρα που γράφει αυτό το βιβλίο την επιθυμία να ταχθεί υπέρ του μαρξιστικού ανθρωπισμού και της θεωρίας του προλεταριάτου που είναι η βάση του, ο Μερλώ-Ποντύ τονίζει με έμφαση ότι είναι ο νεοκομμουνισμός, όπως τον ονομάζει, που βάζει πια τα τραγικά διλήμματα: ηθική ή πολιτική, απάτη ή αποτυχία. Σε αυτά τα διλήμματα του νεοκομμουνισμού ο Μερλώ-Ποντύ στέκεται απέναντι.²⁰⁹ Η πολιτική επομένως θέση που υιοθετεί τελικά, στα τέλη της δεκαετίας του 40, μέσα σε αυτό το βιβλίο που προσπαθεί να κατανοήσει πολιτικό-φιλοσοφικά τις δίκες της Μόσχας, να αντιπαρατεθεί κριτικά με το βιβλίο του Καίσλερ και το σχήμα γιόγκι-κομισάριος, να μην ταυτιστεί με τον αντικομμουνισμό αλλά ταυτόχρονα να αντιπαρατεθεί και με το νεοκομμουνισμό, αλλά και τελικά να ξεφύγει από το σχήμα του Ψυχρού πολέμου που είχε αρχίσει να ανατέλλει (με τον φόβο πάντοτε να караδοκεί ενός ξεσπάσματος μιας θερμής αντιπαράθεσης ανάμεσα στα δύο στρατόπεδα της εποχής) συνοψίζεται στα ίδια τα λόγια του φιλοσόφου:

Πρέπει λοιπόν να καθορίσουμε απέναντι στον κομμουνισμό μια στάση έμπρακτης κατανόησης χωρίς προσχώρηση, μια στάση ελεύθερης εξέτασης χωρίς κακοπροαίρετη πολεμική, κι ακόμη πρέπει να κάνουμε ό,τι εξαρτιέται απ'το καθένα για να αποφύγουμε έναν πόλεμο, όπου κάθε αντίπαλος, είτε το ομολογεί είτε όχι, θα διαλέγει στο σκοτάδι, έναν πόλεμο που θα ήταν μια «αμφίβολη μάχη».²¹⁰

²⁰⁸ *HT*, σ. 307, *AT*, σ. 203

²⁰⁹ *HT*, σ. 308, *AT*, σ. 205

²¹⁰ *HT*, σ. 310, *AT*, σ. 208

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο

ΜΩΡΙΣ ΜΕΡΛΩ-ΠΟΝΤΥ ΚΑΙ ΖΑΝ-ΠΩΛ ΣΑΡΤΡ. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ: Ο ΑΕΝΑΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ – Η ΣΥΝΕΧΗΣ ΔΙΑΜΑΧΗ.

Είναι φανερό ότι εκείνο που μας χωρίζει από τον Σαρτρ δεν είναι η περιγραφή που δίνει του κομμουνισμού, είναι τα συμπεράσματα που αντλεί από αυτή. Είναι αλήθεια ότι η διαφορά είναι βαθιά, γιατί δεν αναφέρεται στα γεγονότα αλλά στον τρόπο που προσλαμβάνονται, στην απάντηση που τους δίνεται, στις σχέσεις που καθιερώνονται ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό. Είναι όσο το δυνατό γίνεται τόσο προσωπική και τόσο γενική, είναι φιλοσοφική.²¹¹

2.1. Εισαγωγή

Στο κεφάλαιο αυτό προσεγγίζουμε την σκέψη του Μερλώ-Ποντύ για την πολιτική μέσα από την αναμέτρηση της σκέψης του με τη φιλοσοφία του Σαρτρ. Η αναμέτρηση αυτή όπως το προδίδει και ο τίτλος γίνεται με όρους διαλόγου ακόμη και αν αυτός ο διάλογος καταλήγει σε μια ανοιχτή διαμάχη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι ένας διάλογος μαχητικός με συγκλίσεις και αποκλίσεις σε πολλά ζητήματα. Αυτό που πρέπει να υπογραμμίσουμε είναι ότι στο κεφάλαιο αυτό ο άξονας αναφοράς είναι ακριβώς το ζήτημα της σχέσεως φιλοσοφίας και πολιτικής. Βέβαια κατά κάποιο τρόπο αυτό είναι το θέμα ολόκληρης της διατριβής μας, μιας και μας ενδιαφέρει να δούμε πως η φιλοσοφία και εν προκειμένω ένας φιλόσοφος, ο Μερλώ-Ποντύ, σκέφτεται την πολιτική. Αλλά ειδικότερα σε αυτό το κεφάλαιο θεωρούμε αυτή τη σχέση σε ένα ειδικότερο πεδίο, που περιλαμβάνει κάποια κείμενα του Μερλώ-Ποντύ που αναφέρονται άμεσα στο Σαρτρ²¹² και μια πολύ σημαντική για το θέμα μας αλληλογραφία τους που δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1992.

²¹¹ Η μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη. *AD*, σ. 261, *ΠΔ*, σ. 191

²¹² Μόνη εξαίρεση αποτελεί η αναφορά μας σε ένα κείμενο του Μερλώ-Ποντύ για ένα λογοτεχνικό έργο της Σιμόν ντε Μποβουάρ. Ελπίζουμε να εξηγηθεί αυτή η εξαίρεση με την ανάλυση του εν λόγω κειμένου που κάνουμε παρακάτω.

Πλην της εστίασης σε αυτό το ειδικότερο πεδίο, η σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στο συγκεκριμένο κεφάλαιο εξετάζεται περισσότερο από την πλευρά της φιλοσοφίας. Τούτο το ισχυριζόμαστε γιατί το πρώτο μέρος του κεφαλαίου εστιάζει σε έννοιες κρίσιμες μεν για την πολιτική όπως ελευθερία, ηθική, πράξη, μεταφυσική, ύπαρξη κτλ, αλλά αυτό πραγματοποιείται μέσα από μια φιλοσοφική έκθεση αυτών των εννοιών. Η έκθεση αυτή, όπως θα δούμε, έλαβε χώρα σε συνομιλία με φιλοσοφικά και λογοτεχνικά κείμενα του υπαρξισμού. Στο τρίτο μέρος αυτού του κεφαλαίου η σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής προσεγγίζεται μέσα από τις θέσεις του φιλοσόφου στο βιβλίο του *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, στο κεφάλαιο που αφιερώνει στον Σαρτρ. Όμως για αυτό το βιβλίο ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ μας λέει στην εισαγωγή του ότι είναι ένα βιβλίο που επιδιώκει «να εδραιώσει την εμπειρία όχι στο στίβο της πολιτικής αλλά στο στίβο της πολιτικής φιλοσοφίας.»²¹³ Προς επίρρωση των παραπάνω συνδράμει και το δεύτερο μέρος του κεφαλαίου αυτού, μιας και όπως θα φανεί η αλληλογραφία των δύο αν και βρίθει αναφορών σε πολιτικά γεγονότα και στην αποτίμηση αυτών, κρίνεται χρήσιμη για το θέμα μας, λόγω της αναφοράς και των δύο αλληλογραφούντων στην έννοια της στράτευσης και τη φιλοσοφική της σημασία. Τέλος το κεφάλαιο αυτό βρίσκεται σε συμπληρωματική σχέση με την ενότητα για την επανάσταση και την αντιπολίτευση, κεφάλαιο στο οποίο προκρίνεται αντιθέτως το πεδίο της πολιτικής για να κατανοηθεί η σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής.

2.2. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΤΟΥ ΥΠΑΡΞΙΣΜΟΥ

2.2.α. Τα πρώτα κείμενα

Το πρώτα κείμενο που αποκλειστικά ο Μερλώ-Ποντύ αφιερώνει στη σκέψη του Σαρτρ είναι μια παρουσίαση του έργου του δευτέρου *L' imagination*, παρουσίαση που δημοσιεύεται το 1936 στο *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*²¹⁴ και μια παρουσίαση του θεατρικού έργου του Σαρτρ *Οι μύγες*, η οποία δημοσιεύεται το 1943 στο *Confluences*.²¹⁵

Στο πρώτο κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ αναλύοντας εκ του σύνεγγυς τις θέσεις

²¹³ AD, σ.14, ΠΔ, σ. 13.

²¹⁴ Αναδημοσιευμένο στο P, σ. 45-54.

²¹⁵ Αναδημοσιευμένο στο P, σ. 61-64.

του Σαρτρ για την φαντασία και τη σχέση της φανταστική εικόνας με τη σκέψη, εκφέρει συνολικά μια πολύ θετική αποτίμηση γι' αυτό το έργο του Σαρτρ. Η αντιπαράθεση του Σαρτρ με τους κλασικούς πάνω στην έννοια της φανταστικής εικόνας²¹⁶ αλλά και οι συγκλίσεις και οι αποκλίσεις με το έργο του Μπεργκσόν πάνω στην ίδια έννοια αλλά και στην έννοια του υποκειμένου²¹⁷, αποτελούν ένα πεδίο συμφωνίας των δύο φιλοσόφων. Ο Μερλώ-Ποντύ εντοπίζει αυτή τη συμφωνία στο περιεχόμενο των εννοιών που αναδεικνύονται από αυτό το βιβλίο του Σαρτρ. Το «αντιληπτικό πεδίο» και η αποτίμηση του στο ζήτημα της γνώσης αποτελεί μία τέτοια έννοια.²¹⁸

Στις *Μύγες* η ελευθερία είναι στο κέντρο του προβληματισμού. Μέσα από τον κεντρικό ήρωα, τον Ορέστη, ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει σε αυτό το έργο την ανάδειξη της ελευθερίας ως στρατεύσης από τον Σαρτρ. Γράφει ο Μερλώ-Ποντύ: «δεν είμαστε ελεύθεροι όταν είμαστε τίποτα, είμαστε ελεύθεροι όταν είμαστε αυτό που επιλέξαμε να είμαστε. Ο Ορέστης θα στρατευθεί.»²¹⁹ Η ελευθερία ως στρατεύση είναι ο τρίτος δρόμος που ανακαλύπτει ο Ορέστης μεταξύ της ελευθερίας ως αδιαφορίας και αυτού που χαρακτηρίζεται ως προκαθορισμός της παράδοσης, σύμφωνα με την ανάγνωση του προαναφερθέντος έργου από τον Μερλώ-Ποντύ. Για τον φιλόσοφο ο Ορέστης μέσα από αυτό το έργο φανερώνεται ως ένα πρόσωπο τραγικό που εκδηλώνει μέσα από τις πράξεις του ολόκληρη την τραγικότητα της ελευθερίας. Αυτό συμβαίνει γιατί σε αντίθεση με τους κανονικούς ανθρώπους

που δεν επιθυμούν παρά μόνο το μισό από αυτό που πράττουν, δεν αφιερώνονται ποτέ ολόκληροι σε αυτό, δεν είναι ποτέ η πράξη τους, είναι διχασμένοι με τον εαυτό τους, αποστρέφονται τον εαυτό τους, δεν δοκιμάζουν να ζήσουν, συνεργούν με το θάνατο, ζαρωμένοι μέσα στην Τάξη, στις τύψεις και υπό την προστασία των θεών γιατί φοβούνται την ελευθερία τους και ψάχνουν να παραιτηθούν από τον ίδιο τους τον εαυτό²²⁰

ο Ορέστης είναι

ένας άνθρωπος που επιθυμεί αληθινά αυτό που πράττει, που αντιδρά χωρίς καμία επιφύλαξη, τα πάθη, οι νόμοι και οι θεοί είναι δίχως δύναμη απέναντι στην πιστότητα στον εαυτό του, στην αγάπη του εαυτού και της ζωής. Ο Ορέστης *διαρρηγνύει τον αρχαίο κύκλο του πάθους*

²¹⁶ P, σ. 48-49.

²¹⁷ P, σ. 46, σ. 48.

²¹⁸ P, σ. 49.

²¹⁹ P, σ. 62.

²²⁰ P, σ. 62.

τη στιγμή που φαίνεται να μπαίνει σε αυτόν. Μα δεν το διαρρηγνύει μονάχα για αυτόν. Επειδή το έγκλημα του είναι ένα έγκλημα καθαρό και προέρχεται εξ ελευθερίας, δεν μεταβαίνει πουθενά αλλού παρά μόνο στην ελευθερία. Ο Ορέστης δεν σκοτώνει για να γίνει βασιλιάς, σκοτώνει για να προσφέρει στους Αργείους το κουράγιο να ζήσουν.²²¹

Η πράξη αυτή του Ορέστη, πράξη ανάληψης της ελευθερίας, «πράξη υποδειγματική» που είναι και το μόνο «δώρο που μπορεί να κάνει στους Αργείους» εφόσον ο καθένας είναι μόνος του στην απόπειρα ανάληψης της ελευθερίας του και συνεπώς της ανάληψης και της ζωής του²²², τον οδηγεί σε μια κατάσταση που μια «ορισμένη ευκολία, μια ορισμένη ζωϊκή ευτυχία τον εγκαταλείπουν ανεπιστρεπτί». Η σχέση ελεύθερη πράξης και φύσεως είναι επομένως το δεύτερο σημείο στο οποίο ο Μερλώ-Ποντύ επικεντρώνει κατά την παρουσίαση του έργου του Σαρτρ. Για τον Σαρτρ όπως τον διαβάζει ο Μερλώ-Ποντύ, η ελευθερία είναι ενάντια στη φύση και διαχωρίζεται με βίαιο τρόπο από τον κόσμο που όλα τα πράγματα κατευθύνονται προς τον σκοπό τους.²²³ Ο ελεύθερος άνθρωπος είναι σαν «ένα ψεγάδι μέσα στο διαμάντι του κόσμου, σαν ένα αγκάθι στη σάρκα της φύσης. Είναι ανοικονόμητος, επιτηδευμένος και χωρίς στήριγμα στην επιφάνεια ενός τέλει κόσμου».²²⁴ Σε αυτήν τη σχέση ελευθερίας και φύσης συμπυκνώνεται και αυτό που ονομάζει παθητική του έργου *Μύγες* ο Μερλώ-Ποντύ:

Η αθωότητα και η χάρη της φύσης είναι αδύνατες για τον άνθρωπο. Εάν αυτός δεν ήταν ελεύθερος θα ήταν σκλάβος των παθών και των τύψεων. Πρέπει επομένως να επιθυμούμε τον άνθρωπο ελεύθερο. Η επιλογή είναι μεταξύ αυτής της δύσκολης ζωής και της ειρήνης του τάφου... είναι ο Σωκράτης που αρνήθηκε να δραπετεύσει και απέδειξε την ελευθερία του με κόστος τη ζωή του, ή ο δούκας Μόσκα στην Chartreuse που απέδειξε την ελευθερία του ενάντια στον ίλιγγο της ζήλειας. Το κρίμα είναι για αυτόν που δεν καταλαβαίνει αυτήν την παθητική.²²⁵

Ένα ερώτημα που παραμένει είναι κατά πόσο ο Μερλώ-Ποντύ διαφοροποιείται από αυτήν την αντίληψη της ελευθερίας στον Σαρτρ και αυτή την παθητική που αναδεικνύεται στο έργο του τελευταίου *Οι Μύγες*.

²²¹ P, σ. 63.

²²² P, σ. 63. Στην ελληνική γλώσσα υπάρχει η φράση: παίρνω τη ζωή μου στα χέρια μου που σημαίνει ακριβώς αυτό, αναλαμβάνω τη ζωή μου.

²²³ P, σ. 63.

²²⁴ P, σ. 63.

²²⁵ P, σ. 63-64.

2.2.β. Παρατηρήσεις για τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία του υπαρξισμού στη συλλογή: *Νόημα και μη-Νόημα*

Στη συλλογή κειμένων του *Νόημα και μη-Νόημα* συμπεριλαμβάνονται, μεταξύ άλλων, δύο εξίσου σημαντικά κείμενα για την παρουσίαση και την κριτική της σκέψης του Σαρτρ από τον Μερλώ-Ποντύ. Το πρώτο κατά χρονολογική σειρά δημοσιεύεται στο *Μοντέρνοι Καιροί* το Νοέμβριο του 1945 και έχει τίτλο «Η διαμάχη για τον υπαρξισμό»²²⁶ και το δεύτερο δημοσιεύεται το Δεκέμβριο του 1947 στη *Figaro littéraire* με τίτλο «Ζαν-Πωλ Σαρτρ ή ένας σκανδαλώδης συγγραφέας».²²⁷ Στο πρώτο κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ εστιάζει στο εμβληματικό φιλοσοφικό έργο του Σαρτρ *Το Είναι και το Μηδέν*²²⁸ ενώ στο δεύτερο κείμενο, αντικείμενο ανάλυσης είναι το λογοτεχνικό έργο του Σαρτρ μέσα από τα έργα του *Η ηλικία της Λογικής*²²⁹ και η *Ναυτία*.²³⁰ Συνεπώς στο ένα κείμενο έχουμε την αποτίμηση του υπαρξιστή φιλοσόφου Σαρτρ και στο άλλο την αποτίμηση του υπαρξιστή λογοτέχνη Σαρτρ. Το ζήτημα του υπαρξισμού, είτε του φιλοσοφικού είτε του λογοτεχνικού, είναι κεντρικό και στα δύο κείμενα. Η ελευθερία και η πράξη του ανθρώπου καθώς και άλλες έννοιες σημαντικές για την πολιτική αναλύονται στα κείμενα αυτά, δίνοντας μας σημαντικές πληροφορίες για την εξέλιξη των εννοιών αυτών στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ, όπως αυτή είναι αποτυπωμένη σε διαλογική σχέση με τη σκέψη του Σαρτρ.

Το κεντρικό ερώτημα που θέτει το έργο *Το Είναι και το Μηδέν* είναι το ερώτημα για τη σχέση του ανθρώπου με το φυσικό και κοινωνικό του περιβάλλον. Ενώ στις δύο κλασικές απόψεις, η μία που μιλάει για τον άνθρωπο ως αποτέλεσμα εξωτερικών διεργασιών άρα αντικείμενο ανάμεσα σε αντικείμενα και η άλλη που μιλάει για τον άνθρωπο ως συγκροτούσα συνείδηση του κόσμου άρα φορέα μια α-κοσμικής ελευθερίας²³¹, ο υπαρξισμός προσπαθεί να σκεφτεί τη σχέση ανθρώπου και περιβάλλοντός του μέσα από την έννοια της ύπαρξης και της ελευθερίας που προϋποθέτει αυτή:

²²⁶ «La querelle de l'existentialisme», SNS, σ. 88-101.

²²⁷ «Jean-Paul Sartre, ou un auteur scandaleux», SNS, σ. 53-60.

²²⁸ *Το είναι και το μηδέν*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα 2008.

²²⁹ *Η ηλικία της λογικής*, μτφρ. Αιμίλιος Χουρμούζιος, εκδόσεις Αρσενίδης, Αθήνα 1980.

²³⁰ *Η Ναυτία*, μτφρ. Ειρήνη Τσολακέλλη, εκδόσεις Πατάκης, Αθήνα 2005.

²³¹ SNS, σ. 89.

Η ύπαρξη με τη σύγχρονη έννοια, είναι η κίνηση μέσω της οποίας ο άνθρωπος είναι εν τω κόσμω, στρατεύεται μέσα σε μια κοινωνική και φυσική κατάσταση που καθίσταται η άποψη του επί του κόσμου. Κάθε στράτευση είναι διφορούμενη, καθώς είναι ταυτόχρονα η κατάφαση και ο περιορισμός μιας ελευθερίας: δεσμεύομαι να αναλάβω αυτή την υπηρεσία, αυτό σημαίνει ταυτόχρονα ότι θα μπορούσα να μην την αναλάβω και όμως αποφασίζω να αποκλείσω αυτή τη δυνατότητα. Ομοίως η δέσμευση μου μέσα στη φύση και μέσα στην ιστορία είναι ταυτόχρονα ένα περιορισμός των όψεων μου για τον κόσμο και ο μοναδικός τρόπος να έχω πρόσβαση σε αυτόν, να το γνωρίσω και να πράξω κάτι. Η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου δεν είναι πια αυτή η *γνωσιολογική σχέση* για την οποία έκανε λόγο ο κλασικός ιδεαλισμός και μέσα στην οποία το αντικείμενο παρουσιάζεται πάντοτε ως κατασκευασμένο από το υποκείμενο, αλλά μια *οντολογική σχέση* σύμφωνα με την οποία παραδόξως το υποκείμενο είναι το σώμα του, ο κόσμος του και η κατάσταση του, και, κατά κάποιο τρόπο, όλα αυτά βρίσκονται σε μια *σχέση ανταλλαγής*.²³²

Μέσα από την έννοια της ύπαρξης φανερώνεται επομένως το παράδοξο της συνείδησης και της πράξης του υποκειμένου. Αυτό το παράδοξο ο Μερλώ-Ποντύ κρίνει ότι ο Σαρτρ δεν το έχει φωτίσει εντελώς γιατί η σκέψη του Σαρτρ διατηρεί πολλές από τις αντιθέσεις τις οποίες αποπειράται να αναλύσει. Τέτοιες αντιθέσεις είναι, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ:

η αντίθεση του βλέμματος μου πάνω στον εαυτό μου και του βλέμματος του άλλου πάνω σε μένα, η αντίθεση του αυτού τούτου(en soi) και του καθ' εαυτού(pour soi)²³³, αντιθέσεις που δίνουν την εντύπωση εναλλακτικών, αντί να περιγραφούν σαν ο ζωντανός δεσμός του ενός εκ των όρων με τον άλλο, δηλαδή ως η επικοινωνία τους.²³⁴

Εκτός αυτής της διαπίστωσης περί του αντιθετικού χαρακτήρα της σκέψης του Σαρτρ, ο Μερλώ-Ποντύ επισημαίνει και το μερικό καθώς και ελλειπτικό χαρακτήρα των αναλύσεων του Σαρτρ για το υποκείμενο και την ελευθερία του. Οι δύο αυτές έννοιες παρουσιάζονται προσωρινά σε αντιδιαστολή με το πλαίσιο των «πραγμάτων». Η ανάλυση επικεντρώνεται στο πώς το υποκείμενο είναι καταρχάς «ελευθερία, απουσία, αρνητικότητα, και επομένως υπό αυτήν την έννοια το μηδέν έχει

²³² SNS, σ. 89.

²³³ Επιλέγω την μεταφραστική πρόταση του Γ. Φαράκλα για την απόδοση του en soi και του pour soi. Για την αιτιολόγηση αυτής της επιλογής βλέπε, Έγγελος, *Φαινομενολογία του νου*, μετ. Γ. Φαράκλας, εκδόσεις Εστία, σ.770-775. Σε κάθε περίπτωση πάντως παραθέτω και τη γαλλική έκφραση δίπλα από την ελληνική απόδοση γιατί τόσο στην ελληνική μετάφραση του *Είναι και μηδενός* όσο και σε ήδη υπάρχουσες μεταφράσεις των έργων του Μερλώ-Ποντύ στα ελληνικά το en soi αποδίδεται ως καθ' εαυτόν και το pour soi ως δι' εαυτόν.

²³⁴ SNS, σ.89- 90.

υπόσταση». Υπάρχει όμως και το ζήτημα της «πραγμάτωσης» του μηδενός που είναι το υποκείμενο εντός του είναι, πραγμάτωση που είναι η πράξη, έννοια που καθιστά δυνατή την ηθική. Αυτό το ζήτημα μένει να συμπληρωθεί στο μέλλον από τον Σαρτρ, εικάζει ο Μερλώ-Ποντύ.²³⁵ Παρόλο αυτές τις κριτικές παρατηρήσεις, για τον Μερλώ-Ποντύ το έργο του Σαρτρ θέτει με οξύ και βαθύ τρόπο το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας που είναι η προσπάθεια να κατανοηθούν μαζί η ύπαρξη ως συνείδηση ξέχωρη από τον κόσμο και η ύπαρξη ως ιστορική συνείδηση, συνείδηση μέσα σε μια κατάσταση. Αυτή τη νέα συνεισφορά του Σαρτρ δεν μπορούμε να την αρνηθούμε ή να την παραβλέψουμε.

Οι κρίσεις αυτές για το έργο του Σαρτρ επαναλαμβάνονται εν μέρει και σε μια συνέντευξη που έδωσε ο Μερλώ-Ποντύ ένα χρόνο μετά²³⁶ και στην οποία παραθέτει συνοπτικά και τη δική του θέση. Στην ερώτηση του δημοσιογράφου σχετικά με την αποδοχή και την υπεράσπιση του *Είναι και του μηδενός* αφενός και αφετέρου την ύπαρξη διαφορών στη δική του σκέψη, ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει τα εξής:

Είμαι απολύτως σύμφωνος με τον Σαρτρ στο να ορίσουμε τον άνθρωπο μέσω ενός ορισμένου αριθμού αντιθέσεων τέτοιων όπως η αντίθεση της συνείδησης και του αντικειμένου, του αυτού τούτου (en soi) και του καθ' εαυτού (pour soi), ή του καθ' εαυτού (pour soi) και του κατά τον άλλο (pour autrui). Η δική μου προσπάθεια διαφέρει από τη δική του στο βαθμό που αυτός περιγράφει ως ανυπέρβλητες αυτές τις θεμελιώδεις αντιθέσεις. Αντιθέτως μου φαίνεται ότι αυτές υπερβαίνονται από ίδιο το γεγονός ότι ζούμε, ότι αντιλαμβανόμαστε αντικείμενα, ότι αντιλαμβανόμαστε τους άλλους. Με αυτή την έννοια, η σύνθεση είναι δοσμένη μαζί με την αντίθεση. Αυτό είναι σημαντικό, ειδικότερα στο πεδίο της φιλοσοφίας, της ιστορίας και της πολιτικής.²³⁷

Επίσης στα πλαίσια της ίδιας συνέντευξης ο Μερλώ-Ποντύ τονίζει και την διαφορετική αντίληψη της ιστορίας που έχει σε σχέση με τον Σαρτρ. Για τον Σαρτρ και την φιλοσοφία της ελευθερίας που έχει, «η ιστορία δεν έχει κανένα άλλο νόημα

²³⁵ Λέει χαρακτηριστικά ο Μερλώ-Ποντύ εκ της διαπίστωσης ότι το μηδέν έχει υπόσταση: «Αλλά αυτό σημαίνει επίσης ότι το υποκείμενο δεν είναι μόνο μηδέν, ότι έχει ανάγκη να εισέρθει στο είναι, ότι δεν είναι νοητό παρά μόνο υπό το υπόβαθρο του κόσμου, και τελικά ότι τρέφεται από το είναι όπως οι σκιές, στον Όμηρο, τρεφόντουσαν από το αίμα των ζωντανών», SNS, σ. 90.

²³⁶ Ο τίτλος της συνέντευξης ήταν «Le mouvement philosophique moderne» και δημοσιεύθηκε στο *Carrefour*, 92, 23 Μάη 1946. Εδώ χρησιμοποιούμε την αναδημοσίευση του στο P, σ.65-68.

²³⁷ P, σ. 68.

πέραν αυτού που εμείς αποφασίζουμε να της δώσουμε». Για τον Μερλώ- Ποντύ αντίθετα υπάρχει «μια επιστήμη της ιστορίας που σκιαγραφείται μέσα στα γεγονότα και δεν έχουμε καθήκον άλλο παρά μόνο να την επιτελέσουμε, η ανθρώπινη μεσολάβηση είναι για αυτό το λόγο αποφασιστική.»²³⁸

2.2.γ. Η διαμάχη του καθολικισμού και του μαρξισμού με τον υπαρξισμό

Το υπόλοιπο του κείμενου «Η διαμάχη στον υπαρξισμό» στο *Νόημα και μη-νόημα* δικαιολογεί τον τίτλο του. Ο Μερλώ-Ποντύ παρουσιάζοντας τις κριτικές που δέχθηκε το *Είναι και το Μηδέν* από την καθολική σκέψη και από τη μαρξιστική αναδεικνύει άλλα χαρακτηριστικά του υπαρξισμού, τα οποία υιοθετεί εν μέρει και ο ίδιος. Οι χριστιανοί κριτικοί απορρίπτουν πρώτον, τη σύλληψη του Σαρτρ για το αυτό τούτο (en soi) και δεύτερον, τη σύλληψη του υποκειμένου ως μηδενός.²³⁹

Την έννοια για το αυτό τούτο (en-soi) την θεωρούν αρκετά υλιστική, μιας και ο Σαρτρ δείχνει ότι εφόσον «γνωρίζουμε τον εαυτό μας με αφετηρία τις πράξεις μας, εκ του περιγύρου που μας είναι δοσμένος, και ο καθένας από μας είναι για τον εαυτό του ένας άγνωστος στον οποίο τα πράγματα στρέφουν τον καθρέφτη τους»²⁴⁰ τότε αναγκαία αισθανόμαστε ότι είμαστε το «απαραίτητο συμπλήρωμα ενός είναι το οποίο εντούτοις αναπαύεται στον εαυτό του. Αυτή είναι η αντίφαση που μας συνδέει με το αντικείμενο». Ο άνθρωπος ενώπιον του είναι και της τάξεως αυτού, νιώθει ως ένα πλάσμα ατελές, που του διαφεύγει η κατάσταση της τελείωσης, σαν ένα «ελάττωμα μέσα στην ειρήνη του κόσμου». Ο Σαρτρ επομένως τονίζει ιδιαίτερα την εξάρτηση της συνείδησης από το είναι του κόσμου.²⁴¹

Η δεύτερη κριτική στον Σαρτρ είναι σχετικά με τη φιλοσοφική σύλληψη του υποκειμένου ως μηδενός. Αυτό που φαίνεται να ενοχλεί εδώ είναι η σύλληψη της ελευθερίας ως αρνητικότητας σε σχέση με το είναι του κόσμου, ως ένα τίποτα, ένα τίποτα που όμως είναι τα πάντα. Η σύλληψη αυτή ενοχλεί γιατί οδηγεί στην παραδοχή ότι «δεν υπάρχει στον άνθρωπο καμία “κατάσταση της συνείδησης”,

²³⁸ P, σ. 68.

²³⁹ SNS, σ. 90-91.

²⁴⁰ SNS, σ. 90.

²⁴¹ Πάντως ο Μερλώ-Ποντύ καταλήγει σε αυτό το σημείο με το εξής ερώτημα για τους χριστιανούς που εγείρουν ενστάσεις για τον υλισμό του αυτού τούτου (en-soi) στον Σαρτρ: «Μια θρησκεία που βεβαιώνει την σάρκωση του Θεού και την ανάσταση των σωμάτων μπορεί να εκπλήσσεται από το ότι η συνείδηση, με όλα τα νοήματα που μπορεί να πάρει η λέξη, περιέχεται στον κόσμο και ότι το είναι του κόσμου της παρουσιάζεται πάντοτε ως ο ίδιος ο τύπος του είναι;», SNS, σ. 91.

κανένα “συναίσθημα” που να μην συμμετέχει σε αυτήν την αδηφάγο ελευθερία και να μην είναι επομένως καθαρά και απλά μόνο αυτό που είναι, με τον τρόπο των πραγμάτων». Όλα επομένως εμπεριέχουν την αβεβαιότητα και είναι διφορούμενα. Κάθε έννοια νατουραλιστικής ανθρωπολογίας και μεταφυσικής ανατρέπονται:

Δεν υπάρχει επομένως τίποτε στον άνθρωπο που να είναι καθαρό, ούτε μια ενέργεια για την οποία θα μπορούσαμε να νιώσουμε ικανοποίηση και όπου η ευγενής ψυχή ή η αγαθή συνείδηση θα μπορούσαν να βρουν την ανακούφιση και την ασφάλεια που ορέγονται. Αυτές οι απαισιόδοξες προτάσεις επιτρέπουν ένα αντίστροφο αισιόδοξο: στο βαθμό που η ελευθερία εκμηδενίζει τη φύση, δεν υφίσταται μήτε μια ανθρώπινη ενέργεια, μήτε ένα πάθος που να μην πιστοποιούν την ανθρωπινότητα του ανθρώπου. Μήτε μια αγάπη που να είναι ένα απλός σωματικός μηχανισμός, που να μην αποδεικνύει, ιδίως και κυρίως αν προσκολλάται υπερβολικά στο αντικείμενο της, την δύναμη μας να θέτουμε υπό διερώτηση, να επιτιμούμε απόλυτα, τη μεταφυσική μας νοηματοδότηση.²⁴²

Οι δύο φιλοσοφικές διαισθήσεις του Σαρτρ, το είναι ως αδρανές και η ελευθερία ως ευκίνητη, δεν ικανοποιούν τους χριστιανούς που θα επιθυμούσαν να «ήταν ικανά τα πράγματα να διηγηθούν δόξα Θεού και ο άνθρωπος να έχει ένα πεπρωμένο όπως ένα αντικείμενο».²⁴³ Ο Μερλώ-Ποντύ όμως στρέφει ενάντια στους χριστιανούς κριτικούς του Σαρτρ ένα μέρος της ίδιας τους της παράδοσης, δηλαδή χριστιανούς φιλοσόφους όπως ο Πασκάλ, ο Μαλεμπράνς. Με αυτή την παράδοση συμβαδίζει και ο Καρτέσιος και όλα αυτά οδηγούν τον Μερλώ-Ποντύ να θεωρήσει ότι πίσω από αυτήν τη διαμάχη υπαρξιστικού ματεριαλισμού και χριστιανισμού βρίσκεται η διαμάχη του Καρτέσιου και του Πασκάλ με τον Αριστοτέλη και τον Θωμά τον Ακινάτη. Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι πίσω από την προηγούμενη χριστιανική κριτική στο *Το Είναι και το Μηδέν* βρίσκεται η ιδέα μιας «φυσικής τελεολογίας του ανθρώπου» και η αριστοτελική ιδέα ενός Αγαθού ταυτόσημου με το είναι.²⁴⁴ Ο Σαρτρ και η φιλοσοφία του οδηγούν σε μια αποσύνθεση των αξιών και μια ολίσθηση στο είναι, σύμφωνα με τους χριστιανούς επικριτές του. Αντιθέτως προς συνηγορία του Σαρτρ υπάρχει:

μια ευσέβεια καρτεσιανή και πασκαλική, στην οποία χρωστάμε τις πιο εμβριθείς περιγραφές του ανθρώπου ως ακατανόητου και αντιφατικού τέρατος, χωρίς καμία φύση πλην των

²⁴² SNS, σ. 92.

²⁴³ SNS, σ. 92.

²⁴⁴ SNS, σ. 93.

παραδεδομένων παλαιών εθίμων, ενός ανθρώπου μεγαλειώδους διά της αθλιότητάς του και άθλιου διά της μεγαλοσύνης του.²⁴⁵

Τελικά, καταλήγοντας στην αντίκρουση των επιχειρημάτων των χριστιανών κριτικών του Σαρτρ, ο Μερλώ-Ποντύ συμπεραίνει ότι το ερώτημα για την ελευθερία και τη σημασία της δεν μπορεί να παρακαμφθεί από τους χριστιανούς.²⁴⁶

Σχετικά με τη μαρξιστική κριτική στον Σαρτρ βλέπουμε ότι αυτή τη φορά αντίθετα με ό,τι προηγήθει, ο Σαρτρ κατηγορείται ως ιδεαλιστής. Ο Μερλώ-Ποντύ δοκιμάζει να αποκρούσει και αυτήν την κατηγορία. Αρχικά αυτή κατηγορία εξαπολύεται από αυτόν το μαρξισμό που ονομάζει ο Μερλώ-Ποντύ, «απομεινάρει ενός μεταφυσικού υλισμού».²⁴⁷ Αυτός ο μαρξισμός αρνείται εξ ολοκλήρου κάθε έννοια που προέρχεται εκ των έσω και ανάγει τη συνείδηση εντελώς στον κόσμο, θεωρώντας της ως ένα κομμάτι αυτού, ως ένα επιφανόμενο. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι αυτός ο μαρξισμός είναι μαρξισμός καταχρηστικός και οι προτάσεις του δεν αξίζουν ούτε καν τον κόπο της αντίκρουσης τους. Αντιθέτως στον πραγματικό μαρξισμό τα ζητήματα και η έννοια της υποκειμενικότητας θέτονται υπό άλλο πρίσμα. Στο μαρξισμό υπάρχει ένας σοβαρότερος λόγος που δικαιολογεί το να στρέψουμε την πλάτη μας στο υποκείμενο και να τοποθετηθούμε εντός του αντικειμένου και της ιστορίας. Αυτός ο λόγος είναι ότι είμαστε εξολοκλήρου ιστορικά όντα, ήτοι όντα ριγμένα εντός του κόσμου, «είμαστε στρατευμένοι».²⁴⁸ Εξαιτίας αυτών θα ήταν σύμφωνο με τον πιο αληθινό μαρξισμό να λεχθεί

ότι κάθε φιλοσοφία είναι ιδεαλιστική, επειδή προϋποθέτει πάντοτε το στοχασμό, δηλαδή τη ρήξη με το άμεσο, αλλά αυτή η ρήξη είναι η καταδίκη της φιλοσοφίας. Είναι μια ειδική περίπτωση αλλοτρίωσης, ένα μέσο απόδρασης στο επέκεινα- μια άρνηση οντολογική, μια αγωνία μπροστά στην επανάσταση, μια ασθένεια της αστικής συνείδησης. Ο φιλόσοφος που συνειδητοποιεί τον εαυτό του ως μηδέν και ως ελευθερία μας προσφέρει την ιδεολογική φόρμουλα της εποχής του, μεταφράζει σε έννοιες αυτήν τη φάση της ιστορίας όπου η ουσία και η ύπαρξη του ανθρώπου είναι ακόμη αποσυνδεδεμένες, όπου ο άνθρωπος δεν είναι ακόμη ο εαυτός του γιατί είναι ρουφηγμένος μέσα στις αντιφάσεις του καπιταλισμού. Η ίδια η ιδέα μιας *θεωρησιακής* φιλοσοφίας, που θα αναζητούσε να αδράξει μια αιώνια ουσία του ανθρώπου και του κόσμου, πιστοποιεί για τον φιλόσοφο πάνω από τις ιδέες, την υπαρξιακή άρνηση να εργαστεί για το μετασχηματισμό του κόσμου, την αγωνία μπροστά στην αληθινή

²⁴⁵ SNS, σ. 93.

²⁴⁶ SNS, σ. 95.

²⁴⁷ SNS, σ. 96.

²⁴⁸ SNS, σ. 96.

ανθρωπότητα που γεννιέται μέσω της εργασίας και μέσω της πράξης²⁴⁹ και η οποία δεν μπορεί να οριστεί μια και καλή. Ο μόνος τρόπος για να αποκτήσει η φιλοσοφία αυτό το οποίο θέλει να αποκτήσει- μια ολική εννόηση του κόσμου- είναι το να μας συνδράμει στην ιστορία αντί να την ατενίζει. Όπως το λέει ο Μαρξ σε ένα διάσημο κείμενο, ο μόνος τρόπος να πραγματώσουμε τη φιλοσοφία είναι να την καταστρέψουμε.²⁵⁰

Ο Μερλώ-Ποντύ και ο Σαρτρ, η φιλοσοφία του υποκειμένου που υποστηρίζουν και οι δύο, πρέπει να αντιμετωπίσουν αυτό το «υπαρξιακό» επιχείρημα που είναι το πιο ισχυρό επιχείρημα μεταξύ των υπολοίπων μαρξιστικών. Η φιλοσοφία ως στοχασμός είναι ένας ορισμένος τρόπος να υπάρχουν σε απόσταση με τον κόσμο και την ιστορία και επομένως κρίνεται αναρμόδια να κατανοήσει την ύπαρξη του ανθρώπου.

Όμως, αν σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα ο άνθρωπος καλείται να συνδράμει συνειδητά στην κίνηση της ιστορίας στην οποία είναι δεσμευμένος ούτως ή άλλως, τότε αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος πρέπει να γνωρίζει ποια είναι αυτή η κίνηση της ιστορίας, τους συμμάχους του σε αυτόν τον αγώνα και κυρίως πρέπει να δώσει μια απάντηση στο ερώτημα *τι κάνουμε*; Συνεπώς από τη στιγμή που προκύπτει όλος αυτός ο προβληματισμός ουσιαστικά το άτομο καλείται «να καταλάβει και να αποφασίσει, επομένως του επαναθέτουμε, εντέλει, τη διακυβέρνηση της ζωής του, παραδεχόμεστε ότι η ιστορία θα έχει για αυτόν το νόημα που έχει αυτός αναγνωρίσει».²⁵¹ Το υποκείμενο επομένως δεν εκμηδενίζεται ως παράγοντας της ιστορίας, σύμφωνα και με το σημαντικό απόσπασμα της πρώτης θέσης του Μαρξ που παραθέτει ο Μερλώ-Ποντύ από τις *Θέσεις για το Φόουερμπαχ*:

Το βασικό ελάττωμα κάθε παρελθόντα υλισμού... είναι ότι το αντικείμενο, η πραγματικότητα, ο αισθητός κόσμος έγιναν κατανοητά μόνο υπό τη μορφή του αντικειμένου ή της εποπτείας, αλλά καθόλου ως συγκεκριμένη ανθρώπινη δραστηριότητα, ως *πρακτική*, δηλαδή με τρόπο υποκειμενικό.²⁵²

Αυτή η σημασία του υποκειμένου σε σχέση με την ιστορία και την πορεία της, όχι μόνο του συλλογικού υποκειμένου, δηλαδή της τάξης, φαίνεται στο γεγονός ότι η διαλεκτική του είναι και του μηδενός, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Μερλώ-Ποντύ, δεν «λαμβάνει χώρα μόνο στο μυαλό του Σαρτρ, λαμβάνει χώρα επίσης στο μυαλό

²⁴⁹ Praxis. Ελληνικά στο κείμενο.

²⁵⁰ SNS, σ. 97.

²⁵¹ SNS, σ. 98.

²⁵² SNS, σ. 98.

του εργάτη που αποθαρρυνμένος αποσύρεται από την πάλη... στο άτομο που διατηρεί τη δύναμη να υπηρετήσει ή να προδώσει τη τάξη του». Συν τοις άλλοις, η ίδια η κοινωνική τάξη ως παράγοντας της ιστορίας δεν είναι ένα απλό αντικειμενικό γεγονός ή μια αυθαίρετη αξία, αλλά πρέπει να γίνει αντιληπτή ως «γεγονός-αξία» ή μια ενσαρκωμένη αξία για την οποία μένει να επεξεργαστούμε μια θεωρία.²⁵³ Για τον Μερλώ-Ποντύ μπορεί το έργο *Το Είναι και το Μηδέν* να μην έχει μια επεξεργασμένη θεωρία του κοινωνικού αλλά με βάση και όλα τα παραπάνω, το έργο αυτό θέτει το πρόβλημα της σχέσης της συνείδησης με τον κοινωνικό κόσμο «αρνούμενο να αποδεχτεί μια ελευθερία εκτός οποιασδήποτε καταστάσεως και καθιστώντας το υποκείμενο, όχι βέβαια μια ανάκλαση όπως το θέλει ο επιφαινομενισμός, αλλά μια «ανακλώμενη ανάκλαση» όπως το θέλει ο μαρξισμός.»²⁵⁴

Εν κατακλείδι, σε αυτό το κείμενο η φιλοσοφία του Σαρτρ οι θέσεις του για την ελευθερία, το αυτό τούτο (*en soi*), το καθ' εαυτό (*pour soi*), βρίσκονται πολύ κοντά στις θέσεις του Μερλώ-Ποντύ παρά τη διαφοροποίηση του τελευταίου προς τις παγιωμένες αντιθέσεις ή τις ελλείψεις που διαπιστώνει σε ζητήματα όπως η ηθική, στην ανάλυση μιας έννοιας παθητικότητας, στο ζήτημα του κοινωνικού. Η υπεράσπιση του Σαρτρ απέναντι στις κριτικές του καθολικισμού ή τις κριτικές ενός ορισμένου μαρξισμού γίνεται με τέτοιο τρόπο που η σημασία του έργου *Το Είναι και το Μηδέν* όχι μόνο αποδεικνύεται, αλλά τα επιχειρήματα του Μερλώ-Ποντύ προχωράνε και εμβαθύνουν τα συμπεράσματα και τις συνέπειες που μπορεί κάποιος να αντλήσει από το συγκεκριμένο έργο. Ειδικά στο ζήτημα της μαρξιστικής κριτικής ο Μερλώ-Ποντύ καταδεικνύει με διαυγή τρόπο το πλησίασμα του υπαρξισμού σε μια ορθή αυτό-κατανόηση του μαρξισμού. Αυτή η αυτό-κατανόηση του μαρξισμού μας υπενθυμίζει, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, ότι «το *ίδιον* του μαρξισμού είναι να μας καλεί να προσπαθήσουμε να επικρατήσει, χωρίς μεταφυσική εγγύηση, η λογική της ιστορίας επί της τυχειότητας».²⁵⁵ Η λογική και η τυχειότητα της ιστορίας και η προσπάθεια του ανθρώπου μέσα σε αυτήν, χωρίς να συλλαμβάνεται η ελευθερία του ανθρώπου με μεταφυσικούς όρους, είναι στοιχεία που αμβλύνουν τη διαμάχη μαρξισμού και υπαρξισμού. Ο Μαρξ και οι αναλύσεις του στην *18^η Μπρυμαίρ* σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ όχι μόνο αποδέχονται αλλά απαιτούν:

²⁵³ SNS, σ. 99.

²⁵⁴ SNS, σ. 100.

²⁵⁵ SNS, σ. 101.

στο θεωρητικό επίπεδο μια νέα έννοια της συνείδησης η οποία θεμελιώνει ταυτόχρονα την αυτονομία και την εξάρτησή της, περιγράφοντας την ως ένα μηδέν που έρχεται στον κόσμο και δεν μπορεί να διατηρηθεί εντός της ελευθερίας της χωρίς να την δεσμεύει (επιστρατεύει) σε κάθε στιγμή αυτή η είσοδος στον κόσμο. Σύμφωνα με τις αναλύσεις αυτές του Μαρξ, είναι αυτή η έννοια της συνείδησης που ο μαρξισμός διαθέτει, αν όχι θεωρητικά σχηματισμένη, τουλάχιστον *εφαρμοσμένη* πρακτικά μέσα στις πιο αυστηρές συγκεκριμένες αναλύσεις του.²⁵⁶

Κατά συνέπεια ένας ζωντανός μαρξισμός λόγω των αναλύσεων του όχι μόνο δεν πρέπει να βρίσκεται σε διαμάχη με τον υπαρξισμό αλλά αντιθέτως «θα όφειλε “να σώσει” την υπαρξιστική έρευνα, και να την ολοκληρώσει και όχι να την καταστείλει».²⁵⁷

2.2.δ. «Ένας σκανδαλώδης συγγραφέας»

Ο Μερλώ-Ποντύ σε αυτό το κείμενο επικεντρώνει, όπως τονίσαμε και παραπάνω, στο λογοτέχνη Σαρτρ. Τα θέματα όμως που αναδεικνύει δεν διαφέρουν πολύ από τα αυτά που θίξαμε στις προηγούμενες σελίδες. Απλώς σε αυτό το κείμενο πεδίο αναφοράς είναι ορισμένα λογοτεχνικά έργα του Σαρτρ.²⁵⁸ Η λογοτεχνία και γενικότερα η τέχνη προσφέρονται εξίσου για στοχασμό πάνω στην έννοια του ανθρώπου, στην έννοια της ελευθερίας, στη σχέση ανθρώπινης ελευθερίας και φυσικής τάξης. Μέσα από την περιγραφή των ηρώων του και της κατάστασης τους, όπως είδαμε και στο κείμενο για τις *Μύγες*, ο Μερλώ-Ποντύ συμβάλλει με ένα ακόμη ενδιαφέρον κείμενο σε συνομιλία με αυτή την φιλοσοφική σκέψη που έπαιξε τόσο κεντρικό ρόλο στην πορεία της δικής του σκέψης.

“Η κόλαση είναι οι άλλοι”, δεν σημαίνει “ο ουρανός είμαι εγώ”. Εάν οι άλλοι είναι το μαρτύριο μας, αυτό συμβαίνει γιατί είναι καταρχήν απαραίτητοι για τη σωτηρία μας. Είμαστε ανακατεμένοι με τους άλλους με τέτοιο τρόπο που μας προκαλεί τόσο καλό όσο και κακό, εγκαθιδρύει την τάξη μέσα στο χάος.²⁵⁹

Στο παραπάνω χωρίο ερμηνεύει ο Μερλώ-Ποντύ τη γνωστή φράση του Σαρτρ. Η έννοια της κατάστασης του κόσμου που εγκαθιδρύει σχέσεις διυποκειμενικότητας είναι πολύ σημαντική για τη φιλοσοφία του υπαρξισμού αλλά και για τη

²⁵⁶ SNS, σ. 101.

²⁵⁷ SNS, σ. 101.

²⁵⁸ Σχολιάζει τα εξής: *Η ηλικία της λογικής, Η Ναυτία*.

²⁵⁹ SNS, σ. 52.

φαινομενολογία του Μερλώ-Ποντύ. Επομένως ένα από τα θέματα αυτού του κειμένου είναι παραπλήσιο με το θέμα του κειμένου που δημοσιεύεται αμέσως πριν, σύμφωνα με τη σειρά των κειμένων του βιβλίου *Νόημα και μη-Νόημα*.²⁶⁰ Ο Μερλώ-Ποντύ θέλει να περιγράψει την ηθική που δομεί μέσα από το συγγραφικό του έργο ο Σαρτρ και να αναλύσει το λόγο που αυτή η ηθική όχι μόνο δέχεται τα πυρά της κριτικής αλλά επιπλέον δεν αναγνωρίζεται και ως ηθική. Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει μια σύμπνοια στις κριτικές απέναντι στο λογοτεχνικό έργο του Σαρτρ, μιας και όλες κάνουν λόγο για ανηθικότητα, αισχρότητα και νωθρότητα των ηρώων του. Το παράδοξο βρίσκεται στο γεγονός ότι οι ήρωες τους οποίους ευνοεί ο Σαρτρ έχουν μια «αγαθή θέληση και μια τάξη ασυνήθιστες» και επομένως δεν θα έπρεπε να προκαλούν αυτές τις κριτικές. Τι ισχύει επομένως;²⁶¹

Καταρχάς οι κριτικές ενάντια στον Σαρτρ κάνουν λόγο για μια προτίμηση του τελευταίου για το φρικτό. Το κρίσιμο ερώτημα όμως, για το Μερλώ-Ποντύ είναι το να κατανοηθεί ο ρόλος και η σημασία του φρικτού στα έργα του Σαρτρ. Το φρικτό στο έργο του Σαρτρ δεν φανερώνει ουσιαστικά κάτι το διαφορετικό από αυτό που μας δίδαξε η ρομαντική τέχνη:

Το χυδαίο και το φρικτό είναι η θεμελιώδης δυσαρμονία μεταξύ της εσωτερικότητας και της εξωτερικότητας. Το πνεύμα εμφανιζόμενο μέσα στα πράγματα είναι ένα σκάνδαλο μεταξύ αυτών και αντίστροφα τα πράγματα μέσα στη γυμνή τους ύπαρξη είναι αποτελούν ένα σκάνδαλο για το πνεύμα.²⁶²

Συνεπώς, όπως και με τη σύλληψη της τέχνης από τους ρομαντικούς, στο έργο του Σαρτρ το εσωτερικό συνδράμει με το εξωτερικό, όχι μέσα στην αρμονία ή μέσα στην ομορφιά, αλλά μέσα στη βία μιας έννοιας υψηλού.²⁶³ Κάποιες περιγραφές στα έργα του Σαρτρ, οι οποίες σοκάρουν τους κριτικούς²⁶⁴, μπορούν να θεωρηθούν ως ένα

²⁶⁰ Εννοούμε το «Le roman et la metaphysique» στο οποίο ο Μερλώ-Ποντύ ασχολείται με το αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου της Σιμον ντε Μποβουάρ. SNS, σ. 34-52. Τα δύο κείμενα μαζί, μας προσφέρουν ένα σκιαγράφημα ικανοποιητικό του τρόπου που η λογοτεχνία εμποτίζει τις φιλοσοφικές αναλύσεις του.

²⁶¹ Ο Μερλώ-Ποντύ κάνει λόγο για αίνιγμα που πρέπει να αποκρυπτογραφηθεί: «Πρέπει οι ίδιες οι αρετές των ηρώων του να έχουν κάτι που τις καθιστά αόρατες ή ακόμη και αποκρουστικές για τον κοινό νου. Ας δοκιμάσουμε να αποκρυπτογραφήσουμε το αίνιγμα.», SNS, σ. 54.

²⁶² SNS, σ. 55.

²⁶³ SNS, σ. 55.

²⁶⁴ Μια τέτοια ακριβώς περιγραφή παρατίθεται από την *Ηλικία της Λογικής* στο κείμενο του Μερλώ-Ποντύ, μαζί με την αντίδραση ενός κριτικού: «Ο Emile Henriot, που έχει τη φήμη ότι είναι ένας *καλαίσθητος άνθρωπος*, ανέφερε ως φρικτό το επεισόδιο από την *Ηλικία της*

μικρό υψηλό, το οποίο σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ είναι μια επινόηση της εποχής μας. Ο Σαρτρ, σε αντίθεση με τους κριτικούς του, δεν σιχαίνεται να αναμείξει το αγγελικό και το ζώδες στοιχείο στον άνθρωπο μιας και η ανθρώπινη κατάσταση είναι μια κατάσταση που την διέπει η αταξία και όχι η τάξη που υπάρχει στη φύση.²⁶⁵

Δεύτερη αιτία για τη δυσφορία των κριτικών είναι ότι ο Σαρτρ υποστηρίζει ότι κάθε έργο τέχνης εκφράζει μια θέση απέναντι στα προβλήματα της ανθρώπινης ζωής, συμπεριλαμβανομένης και της πολιτικής ζωής. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Μερλώ-Ποντύ: «Εάν η θρησκεία της τέχνης δεν καταδεχθεί να ανακατευθεί λίγο περισσότερο με τη ζωή, ρισκάρει να γίνει μια τεχνική του χαριτωμένου.»²⁶⁶ Ο Σαρτρ, χωρίς να ακυρώνει τη διάσταση του μυθοπλαστικού στην τέχνη, θεωρεί ότι μυθοπλαστική διάσταση της ζωής του συγγραφέα και η πραγματική του ζωή:

σχηματίζουν ένα σύνολο ή επιπλέον προέρχονται από την ίδια πηγή: τον τρόπο με τον οποίο ο συγγραφέας επέλεξε να μεταχειριστεί και να πραγματευθεί τον κόσμο, τους άλλους, το θάνατο και τον χρόνο.²⁶⁷

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι λόγω της παραπάνω θέσης ο Σαρτρ είναι διατεθειμένος να ανάγει τις ιδέες και τα έργα στις περιστάσεις του βίου και να χρησιμοποιήσει αυτές τις περιστάσεις ως εξηγητικό όχημα. Επομένως ο Σαρτρ ενοποιεί την τέχνη με τη ζωή όχι για να ανάγει την πρώτη στη δεύτερη αλλά γιατί στον συγγραφέα όπως και στον κάθε άνθρωπο υπάρχει ταυτόχρονα η «επιλογή ενός είδους ζωής και η επιλογή ενός ορισμένου είδους τέχνης», δηλαδή όλα, σύμφωνα με την αινιγματική φράση του Μερλώ-Ποντύ «συμβαίνουν στο επίπεδο της ζωής γιατί η ζωή είναι μεταφυσική».²⁶⁸ Με βάση τα προηγούμενα ο Σαρτρ προκαλεί ως συγγραφέας και για την εικόνα που δίνει για τον άνθρωπο αλλά και για το ανακάτεμα που προκρίνει της τέχνης με τη ζωή. Εν τέλει ο ανθρωπισμός του Σαρτρ, όπως φαίνεται μέσα στα λογοτεχνικά του έργα, δεν είναι η θρησκεία του ανθρώπου ως φυσικού είδους ή ως ένα είδος που έχει φτάσει στην τελείωση:

Λογικής όπου ο Ivitch πίνει με ηλίθιο τρόπο, αρρωσταίνει, και το απόσπασμα καταλήγει με δύο βέβηλες γραμμές, που έμειναν διάσημες: “Μια μικρή ξινή μυρωδιά εμετού ξέφυγε από το στόμα του τόσο καθαρή. Ο Mathieu εισέπνευσε με πάθος αυτή τη μυρωδιά”.», SNS, σ. 54.

²⁶⁵ SNS, σ. 55.

²⁶⁶ SNS, σ. 56.

²⁶⁷ SNS, σ. 56.

²⁶⁸ SNS, σ. 56.

Πως περιγράφεται ο άνθρωπος στον Σαρτρ: « **Δεν αγαπώ τον άνθρωπο**, είπε ο Ζιντ, **αγαπώ αυτό που τον αφανίζει**». Η ελευθερία του Σαρτρ αφανίζει τον κατεστημένο άνθρωπο. Η ύλη, ο ουρανός, οι καρποί, τα ζώα είναι όμορφα. Οι στάσεις, ακόμη και τα ρούχα του ανθρώπου μαρτυρούν ότι δεν εξαρτάται από αυτήν την τάξη. Είναι κυριολεκτικά ένα ψεγάδι στο διαμάντι του κόσμου. Σε σχέση με αυτό το ον που δεν είναι ένα ον, που δεν έχει καθορισμένα ένστικτα, ούτε σημείο ισορροπίας και ανάπαυσης, τα πράγματα απολύουν την αυτάρκεια τους και την προφάνεια τους, και, με ένα αναποδογύρισμα ξαφνικό, παρουσιάζονται ως αυθαίρετα και περιττά- αλλά και ο άνθρωπος μέσα στον κόσμο των πραγμάτων περισσεύει. Η χυδαιότητα είναι η σύγκρουση του ανθρώπου, ως αυτό το ον που δεν είναι τίποτα ή αυτό το ον που είναι ελεύθερο, και της φύσης ως πληρότητας και πεπρωμένου.²⁶⁹

Είναι εκ των ουκ άνευ στη σκέψη του Σαρτρ αυτή η ριζική διάσταση της φύσης και του ανθρώπου. Από την μία, το τίποτα και η ελευθερία και από την άλλη η πληρότητα και το πεπρωμένο. Είναι μια διάσταση που πρέπει να την λάβουμε υπ' όψιν πριν προσπαθήσουμε να την αμβλύνουμε για να διατυπώσουμε έναν αληθινό ανθρωπισμό. Ο ανθρωπισμός για να είναι αληθινός πρέπει να σεβαστεί τη θεμελιακή μη-τελειότητα του ανθρώπου. Ο Σαρτρ επομένως αποτυπώνει στην λογοτεχνία του την αναγκαιότητα να δώσουμε ένα νέο περιεχόμενο στον ανθρωπισμό.

Ο Σαρτρ αντιλήφθηκε ότι οποιαδήποτε προσπάθεια να ζήσεις σε απόσταση είναι υποκριτική διότι είμαστε μυστηριωδώς εμφανείς, οι άλλοι μας βλέπουν, και γίνονται έτσι μία διάσταση της ζωής μας που δεν μπορεί να καταργηθεί, γίνονται εμείς οι ίδιοι. Οι δεσμοί του αίματος ή του είδους δεν είναι τίποτε: καθένας από εμάς είναι αντικείμενο γενικής χρήσης σε αυτό που έχει ως πιο δικό του, καθώς η ελευθερία του αναμένει την αναγνώριση των άλλων, έχει την ανάγκη αυτών για να γίνει αυτό που είναι. Η απειλή του πολέμου και η εμπειρία της κατοχής προκάλεσαν την φανέρωση της θετικής αξίας η οποία κρυβότανε πίσω από τους σαρκασμούς της *Ναυτίας*. Ο Σαρτρ, έλεγε, πριν 15 χρόνια, ότι η πολιτική είναι αδιανόητη (όπως γενικά οι άλλοι, δηλαδή μια συνείδηση ιδωμένη από έξω). Ανακάλυψε από τότε ότι πρέπει εξίσου να σκεφτούμε την πολιτική, να την κατανοήσουμε, εφόσον την ζούμε, και ότι οφείλουμε να την θεωρήσουμε αξιόπιστη αφού ζήσαμε εξ αυτής την εμπειρία ενός απόλυτου κακού. Πρόκειται επομένως για 'το πέρασμα στις σχέσεις με τους ανθρώπους και για το να μεταστοιχειώσουμε στην ιστορία αυτή τη ριζική ελευθερία, που είναι η άρνηση της ανθρωπότητας ως δεδομένου είδους και η έκκληση για μια ανθρωπότητα η οποία τώρα δημιουργείται.²⁷⁰

²⁶⁹ SNS, σ. 57.

²⁷⁰ SNS, σ. 58.

Αξιοσημείωτο , εν τέλει, είναι το γεγονός ότι στο κείμενο με το οποίο ασχολούμαστε, στο τελευταίο του μέρος, αναφέρονται όπως και στα προηγούμενα κείμενα παρόμοιες κριτικές προς τις θέσεις του Σαρτρ αφενός από την χριστιανική πλευρά, αφετέρου από την μαρξιστική. Αυτό που αξίζει να παρατηρηθεί είναι η αντίκρουση αυτών των κριτικών από τον Μερλώ-Ποντύ μέσω μιας παράθεσης όψεων του χριστιανισμού και του μαρξισμού που ανατρέπουν εκ των έσω αυτές τις κριτικές που επιθυμούν να σωφρονίσουν την ανήσυχη λογοτεχνία και την ατίθαση σκέψη του Σαρτρ.²⁷¹

Αν επιστρέψουμε επομένως στην αρχική κατηγορία περί ανηθικότητας των ηρώων του, τι θα μπορούσαμε να προτείνουμε ως μια ηθική των ηρώων του Σαρτρ; Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι η ηθική του Σαρτρ, ακόμη και αν αυτή δεν είχε ακόμη περιληφθεί σε κάποιο φιλοσοφικό του έργο,²⁷² δεν διαλέγεται με τους επικριτές της. Γιατί ο Σαρτρ θεμελιώνει με το δικό του τρόπο την αντικειμενικότητα των αξιών, θεωρεί ότι αυτές προκύπτουν από την κατάσταση μας και την ίδια στιγμή επινοούνται από εμάς, τις υποτάσσει δηλαδή στην άνευ προϋποθέσεων γνώση και συγκατάθεση μας. Είναι κατά συνέπεια μια ηθική που πηγάζει από την νέα έννοιας ελευθερίας και για αυτό το λόγο προκαλεί την αποδοκιμασία της κάθε ηθικής που θέλει να θεμελιωθεί σε μια άλλη έννοια ελευθερίας που πηγάζει από μια κλασική ανθρωπολογία και μια κλασική αντίληψη της τέχνης.

2.2.ε. «Το μυθιστόρημα και η μεταφυσική»: τα ίδια ερωτήματα στο λογοτεχνικό έργο της Σιμόν ντε Μποβουάρ

Την άνοιξη του 1945 ο Μερλώ-Ποντύ δημοσιεύει στο *Cahiers du Sud* ένα κείμενο με αφορμή το λογοτεχνικό βιβλίο της Σιμόν ντε Μποβουάρ *Η προσκεκλημένη*. Το κείμενο φέρει το τίτλο «Το μυθιστόρημα και η μεταφυσική».²⁷³ Είναι ένα εκτενές κείμενο το οποίο θέτει ζητήματα που θα ξαναπασχολήσουν το Μερλώ-Ποντύ σχεδόν δύο χρόνια μετά στο κείμενο του για τον συγγραφέα Σαρτρ. Η

²⁷¹ SNS, σ. 58-59.

²⁷² Την εποχή που δημοσιεύεται το κείμενο αυτό ο Σαρτρ δεν έχει ακόμη τελειώσει το φιλοσοφικό του έργο για την ηθική. Το έργο αυτό είναι το *Cahiers de la morale*.

²⁷³ «Le roman et la métaphysique», SNS, σ. 34-51.

λογοτεχνία της Ντε Μποβουάρ είναι πολύ κοντά στους προβληματισμούς του Σαρτρ και η κριτική ανάγνωση που κάνει ο Μερλώ-Ποντύ ανοίγεται σε όλα τα ζητήματα: μεταφυσική, ηθική, ανθρωπισμός. Επομένως μας βοηθάει να κατανοήσουμε και όσα θίξαμε παραπάνω. Θα κάνουμε επομένως μια παρέκβαση στην αναμέτρηση της σκέψης του Μερλώ-Ποντύ με τη σκέψη του Σαρτρ μέσω ενός κειμένου του Μερλώ-Ποντύ που η άμεση αναφορά του δεν είναι ο Σαρτρ, αλλά η λογοτεχνία της συντρόφου του Σαρτρ και φιλοσόφου επίσης, Σιμόν ντε Μποβουάρ.

Ο Μερλώ-Ποντύ στο πρώτο μέρος του κειμένου αναλογίζεται τις διαφορές που προκύπτουν στη σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας στην περίοδο πριν από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και στην περίοδο που ξεκινάει τότε. Τα έργα ενός μεγάλου λογοτέχνη:

πάντα παρακινούνται από δύο ή τρεις φιλοσοφικές ιδέες. Στον Stendhal το Εγώ και η Ελευθερία, στον Balzac το μυστήριο της ιστορίας ως η εμφάνιση ενός νοήματος μέσα στο τυχαίο των γεγονότων, στον Proust η περιτύλιξη του παρελθόντος μέσα στο παρόν και του παρόντος στον χαμένο χρόνο. Η λειτουργία του μυθιστοριογράφου δεν είναι να θεματοποιήσει αυτές τις ιδέες αλλά να τις κάνει να υπάρξουν μπροστά μας με τον τρόπο των πραγμάτων. Δεν είναι ο ρόλος του Stendhal να φλυαρήσει για την υποκειμενικότητα, του αρκεί να την καταστήσει παρούσα.²⁷⁴

Θα μπορούσαμε εδώ να σημειώσουμε, έστω και παρενθετικά, ότι και ο πολιτικός έχει να κάνει και αυτός με κάποιες ιδέες που τις θεωρεί ως κατευθυντήριες γραμμές στην πολιτική του. Πρέπει σίγουρα να τις θεματοποιήσει κατά κάποιο τρόπο στο λόγο του. Αλλά εξίσου σημαντική μπορεί να είναι η απόπειρα να δώσει ύπαρξη σε αυτές τις ιδέες μέσα από τα πράγματα, να τους δώσει σάρκα και οστά για τους ακροατές του μέσα από μια διαδικασία αφήγησης που θα περιλαμβάνει την ζωή τους. Μπαίνει συνεπώς το ερώτημα αν ο πολιτικός, κατά κάποιο τρόπο, πρέπει να έχει και μια μυθιστοριογραφική ικανότητα.²⁷⁵

²⁷⁴ SNS, σ.34. Η ίδια λογική της ενσάρκωσης μιας έννοιας και δη μιας ηθικής αξίας ή απαξίας εντός ενός χαρακτήρα μπορεί κανείς να αναγνωρίσει σε ένα χωρίο από το *Η πρόζα του κόσμου*. «Ξέρω, προτού διαβάσω τον Stendhal, τι είναι ένας απατεώνας και μπορώ, λοιπόν, να καταλάβω τι θέλει να πει, όταν γράφει ότι ο εφοριακός Rossi είναι απατεώνας. Αλλά, όταν αρχίζει να ζει, δεν είναι πια ο εφοριακός Rossi ένας απατεώνας, ο απατεώνας είναι ένας εφοριακός Rossi. Μπαίνω στην ηθική του Stendhal με τις λέξεις, όλου του κόσμου, που χρησιμοποιεί, αλλ' αυτές οι λέξεις υπέστησαν στα χέρια του μια μυστική συστροφή», *PRO*, σ. 1444, *ΠΡΟ*, σ. 32.

²⁷⁵ Πάντως ο πεζός λόγος της φιλοσοφίας σίγουρα δεν είναι ο λόγος της πολιτικής. Βλέπε τον πρόλογο του Μερλώ-Ποντύ στα *Σημεία*. Συν τοις άλλοις αυτή η ανάγκη αφήγησης στα

Τι διαφοροποιεί όμως την λογοτεχνία που αναφέρεται στο παραπάνω απόσπασμα από την λογοτεχνία που εμφανίζεται μετά τα τέλη του 19^{ου} αιώνα; Αυτό που τις διαφοροποιεί είναι η σχέση με τη φιλοσοφία. Παρά την ύπαρξη φιλοσοφικών ιδεών στα λογοτεχνικά έργα, η λογοτεχνία κατανοούσε πάντοτε τη διαφορά της από τη φιλοσοφία όχι μόνο ως διαφορά τεχνικής που αφορούσε τον τρόπο έκφρασης αλλά και διαφορά ως προς το ίδιο το αντικείμενο.²⁷⁶ Αυτό αλλάζει με μια λογοτεχνία που προσεγγίζει τη φιλοσοφία όχι μόνο μέσω της εμφάνισης νέων υβριδικών μορφών έκφρασης αλλά και μέσω της παραδοχής ότι η λογοτεχνία και η φιλοσοφία έχουν ένα κοινό πεδίο που ορίζει η ίδια η ζωή, η ίδια η ζωή ως μεταφυσική. Στην αναγνώριση αυτού του πεδίου φτάνει πρώτη η λογοτεχνία, ο Μερλώ-Ποντύ επικαλείται το παράδειγμα του Πηγύ, πριν συντελέσει σε αυτό και η υπαρξιστική φιλοσοφία:

Πάντοτε ενεργούσε έτσι[εννοεί τον Peguy] στα έργα του πνεύματος, εφεξής όμως πρόκειται ρητώς να παγιώσει μια συγκεκριμένη θέση σε σχέση με τον κόσμο όπου η λογοτεχνία, η πολιτική και η φιλοσοφία δεν είναι παρά διαφορετικές εκφράσεις αυτού. Δεν αναμέναμε την εισαγωγή της φιλοσοφίας του υπαρξισμού στην Γαλλία, για να ορίσουμε όλη τη ζωή ως μια λανθάνουσα μεταφυσική και όλη τη μεταφυσική ως μια διασάφηση της ανθρώπινης ζωής.²⁷⁷

Όμως αυτή η αναγνώριση του κοινού πεδίου με τη λογοτεχνία δεν ακυρώνει και το ρόλο της υπαρξιστικής φιλοσοφίας καθώς και την ιστορική αναγκαιότητα και τη σημασία της για τη νέα αυτή σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας. Η φιλοσοφία ως κλασική μεταφυσική διαχώρισε τον εαυτό της πλήρως από την λογοτεχνία γιατί «λειτούργουσε πάνω στη βάση ενός αδιαφιλονίκητου ορθολογισμού και ήταν πεπεισμένη ότι μπορούσε να καταλάβει τον κόσμο και την ανθρώπινη ζωή μέσω μιας διάταξης εννοιών».²⁷⁸ Η φιλοσοφία κατέληγε να στοχάζεται τη μεταφυσική σε απόσταση από τον άνθρωπο για αυτό το λόγο διαχωρίζεται και από τη λογοτεχνία:

πλαίσια του πολιτικού βίου δεν πρέπει να συγχέεται με αίτημα για ένα αφήγημα που συναντάμε σήμερα στον καθημερινό πολιτικό λόγο. Η επικοινωνιακή διάσταση αυτού του αιτήματος ακυρώνει κατά τη γνώμη μας κάθε διάσταση πρωτοτυπίας και αυθεντικότητας της μυθοπλαστικής ικανότητας του πολιτικού που διαλέγεται με τα πάθη, τα συναισθήματα και εντέλει τη ζωή των ανθρώπων, όπως και ο μεγάλος μυθιστοριογράφος. Η γλώσσα της πολιτικής δεν διδάσκεται με επικοινωνιακές συνταγές όπως και η γλώσσα του μυθιστορήματος δεν μαθαίνεται με τεχνικό τρόπο.

²⁷⁶ SNS, σ.34.

²⁷⁷ SNS, σ.35.

²⁷⁸ SNS, σ.35.

Το μεταφυσικό στον άνθρωπο εναποτίθεντο επί μιας σθεναρής ανθρώπινης φύσης η οποία κυβερνιόταν σύμφωνα με δοκιμασμένες συνταγές και η οποία ποτέ δεν τέθηκε υπό διερώτηση μέσα στα τόσο αφηρημένα δράματα του στοχασμού.²⁷⁹

Απέναντι σε αυτή την κλασική μεταφυσική έρχεται η φαινομενολογική ή υπαρξιστική φιλοσοφία για συμβάλλει σε μια νέα σύλληψη της μεταφυσικής και σε μια άρση του διαχωρισμού μεταξύ λογοτεχνίας και φιλοσοφίας:

Όλα αλλάζουν όταν μια φιλοσοφία φαινομενολογική ή υπαρξιστική παρουσιάζει ως καθήκον, όχι το να εξηγήσουμε τον κόσμο ή να ανακαλύψουμε τις «συνθήκες δυνατότητας» του, αλλά το να σχηματίσουμε μία εμπειρία του κόσμου, μία επαφή με τον κόσμο που προηγείται κάθε σκέψης *επί* του κόσμου. Εφεξής αυτό που είναι μεταφυσικό στον άνθρωπο δεν μπορεί να είναι σχετισμένο με κάτι πέραν του εμπειρικού του είναι- με τον Θεό, με τη Συνείδηση- είναι μέσα στο ίδιο του το είναι, στους έρωτές του, μέσα στα μίση του, μέσα στην ατομική ή συλλογική του ιστορία όπου ο άνθρωπος είναι μεταφυσικός, και η μεταφυσική δεν είναι πια, όπως έλεγε ο Descartes, υπόθεση κάποιων ωρών το μήνα. Η μεταφυσική είναι παρούσα, όπως το συνέλαβε ο Pascal, και στη μικρότερη κίνηση της καρδιάς.²⁸⁰

Η μεταφυσική λοιπόν ως η ίδια η ζωή του ανθρώπου, θέση που υποστήριξε ο Μερλώ-Ποντύ και στο κείμενο για τον λογοτέχνη Σαρτρ, οδηγεί αφενός τη φιλοσοφία να δεχθεί στον τρόπο έκφρασής της, τις ίδιες αβεβαιότητες που έχει και η λογοτεχνική έκφραση, αφετέρου οι λογοτεχνικές μορφές έκφρασης, το μυθιστόρημα και το θέατρο να μπορούν να «είναι πλήρως μεταφυσικές, ακόμη και αν δεν χρησιμοποιούν ούτε μία λέξη από το φιλοσοφικό λεξιλόγιο».²⁸¹

Τι σημαίνει όμως αυτή η νέα μεταφυσική που ενοποιεί φιλοσοφία και λογοτεχνία για το ζήτημα της ηθικής, το οποίο εμπίπτει φαινομενικά και στην αρμοδιότητα της φιλοσοφίας αλλά και στην αρμοδιότητα της λογοτεχνίας. Ποια η σχέση που αναπτύσσεται με την ηθική, μέσα σε αυτή τη νέα μεταφυσική, η λογοτεχνία; Η θέση του Μερλώ-Ποντύ είναι η εξής:

Από την άλλη, μια μεταφυσική λογοτεχνία αναγκαστικά θα είναι, κατά μια έννοια, μια λογοτεχνία α-ηθική. Διότι δεν υπάρχει πια ανθρώπινη φύση στην οποία θα μπορούσαμε να στηριχθούμε. Μέσα στην καθεμιά από τις συμπεριφορές του ανθρώπου, η εισβολή της

²⁷⁹ SNS, σ. 36.

²⁸⁰ SNS, σ. 36. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

²⁸¹ SNS, σ. 36-37.

μεταφυσικής προκαλεί την έκρηξη αυτού που δεν ήτανε μέχρι τότε παρά ένα “παλαιό έθιμο”.²⁸²

Αυτή την ανηθικότητα της λογοτεχνίας, ο Μερλώ-Ποντύ την εξετάζει με αφορμή το μυθιστόρημα της Σιμόν ντε Μποβουάρ *L' Invitée*. Το ενδιαφέρον του έγκειται στο να δείξει εάν τα πρόσωπα του βιβλίου παρά το γεγονός ότι κατηγορήθηκαν για ανηθικότητα από τις λογοτεχνικές κριτικές, παραπέμπουν σε μια «αληθινή ηθική» πέραν της ηθικής που απορρίπτουν εμπαιζοντας την. Πρόκειται επομένως για το ίδιο θέμα που διαπραγματεύεται ο Μερλώ-Ποντύ με αφορμή τη λογοτεχνία του Σαρτρ. Στο σημείο αυτό μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ίδια διαδρομή του συλλογισμού μπορεί να γίνει και με την έννοια της πολιτικής εφόσον αναφέρεται και ως έννοια λίγο πριν στο ίδιο κείμενο.²⁸³ Άραγε δεν νομιμοποιούμαστε να κάνουμε λόγο και για μία φαινομενολογική ή υπαρξιστική πολιτική που τοποθετείται αλλιώς ως προς την ανθρώπινη ζωή και καθιερώνει μια άλλη έννοια μεταφυσικής παραπλήσια με ό,τι αναφέραμε παραπάνω; Και αυτή η νέα «μεταφυσική» πολιτική δεν θέτει αλλιώς το ζήτημα της ηθικής, μη διστάζοντας να αυτοαποκαλεστεί «ανήθικη» ή «α-ήθικη» για να διερευνήσει το ζήτημα μιας αληθινής ηθικής σε αντιπαράθεση με κάθε ηθική που είναι ένα «παλαιό έθιμο»;²⁸⁴

Έχοντας υπόψη τον τρόπο που τέθηκαν μέχρι στιγμής τα ζητήματα ο Μερλώ-Ποντύ προχωρεί σε μια φαινομενολογικά ανάγνωση του έργου της Σιμόν Ντε Μποβουάρ για να οδηγηθεί σε κάποιες απαντήσεις. Για τον Μερλώ-Ποντύ η σχέση μας με τον κόσμο είναι ταυτόχρονα σχέση με πράγματα που υπάρχουν ως προς εμάς αλλά αυτά είναι ταυτόχρονα και πράγματα που υπάρχουν σε σχέση με το είναι τους, ως φυσικά αντικείμενα. Το ον που έχει συνείδηση του εαυτού του ζει μέσα σε μια συνεχή δυσφορία λόγω του παράδοξου ότι ο κόσμος που συνειδητοποιούμε και μέσα από τη συνειδητοποίηση αυτή το κάνουμε να υπάρχει για εμάς, την ίδια στιγμή υπάρχει αυτονομημένος από εμάς. Παρά τούτα η καθημερινή μου εμπειρία ελαττώνει

²⁸² SNS, σ.37

²⁸³ SNS, σ.35

²⁸⁴ Μια διαφορετική σύλληψη της πολιτικής επομένως οδηγεί και σε μια διαφορετική σύλληψη της ηθικής κατά αναλογία με αυτό που συμβαίνει στην λογοτεχνία και στην φιλοσοφία. Σημαντικό είναι όμως να προσέξουμε ότι ο Μερλώ-Ποντύ συνδέει αυτήν την προσπάθεια σύλληψης μιας ανήθικης ή α-ήθικης ηθικής με το δεδομένο της ανυπαρξίας μιας αμετάβλητης ανθρώπινης φύσης πάνω στην οποία στηριζότανε ή προηγούμενη ηθικό-εθιμική ηθική. Το ζήτημα της ανθρώπινης φύσης επομένως συνδέεται με την έννοια της ηθικής και για αυτό πρέπει να κατανοήσουμε την ανθρωπολογική διάσταση που κάθε φορά προκρίνεται στη φιλοσοφία, τη λογοτεχνία ή την πολιτική.

αυτήν τη δυσφορία διαβεβαιώνοντας με ότι κάθε πράγμα έχει ανάγκη από εμένα για να υπάρξει. Όπως το αναλύει ο Μερλώ- Ποντύ:

Αυτός ο κόσμος που φαίνεται να είναι χωρίς εμένα, να με περικλείει και να με ξεπερνάει, είμαι εγώ που τον κάνω να υπάρχει. Επομένως, είμαι μία συνείδηση, μία άμεση παρουσία στον κόσμο, και δεν υπάρχει τίποτα που θα μπορούσε να ισχυρισθεί ότι υπάρχει χωρίς να είναι πιασμένο κατά κάποιο τρόπο στον ιστό της εμπειρίας μου. Δεν είμαι αυτό το άτομο, αυτό το πρόσωπο, αυτό το πεπερασμένο ον, αλλά ένα καθαρός μάρτυρας, χωρίς τόπο και χωρίς ηλικία, ο οποίος μπορεί να εξισωθεί σε δύναμη με την απειρότητα του κόσμου.²⁸⁵

Παράλληλα με τη σχέση μας με τον κόσμο υπάρχει και η διυποκειμενική σχέση. Η σχέση αυτή περιγράφεται ως εξής:

Η υπερβατικότητα του άλλου προσώπου είναι πιο ανθεκτική. Διότι αν ο άλλος υπάρχει, αν είναι και αυτός επίσης μια συνείδηση, οφείλω να αποδεχθώ το να μην είμαι γι'αυτόν παρά ένα αντικείμενο πεπερασμένο, προσδιορισμένο, ορατό σε ένα συγκεκριμένο χώρο του κόσμου. Εάν είναι συνείδηση, πρέπει να πάψω να υπάρχω. Αλλά, πως θα μπορούσα να λησμονήσω αυτήν την οικεία μαρτυρία της ύπαρξης μου, αυτήν την επαφή του εγώ με το εγώ, πιο βέβαιη από κάθε μαρτυρία εξωτερική και κάθε συνθήκη που προϋποτίθεται για όλους; Δοκιμάζουμε επομένως να κοιμίσουμε αυτήν την ανησυχητική ύπαρξη του άλλου.²⁸⁶

Μέσω αυτών των δύο βασικών σχέσεων, εγώ και ο κόσμος και εγώ και ο άλλος, ο Μερλώ-Ποντύ σχολιάζει πολλά αποσπάσματα του βιβλίου. Αυτό πάντως που μας ενδιαφέρει είναι όμως η ερμηνεία του έργου αυτού από τον Μερλώ-Ποντύ ως ένα μεταφυσικό δράμα. Το μεταφυσικό δράμα στην προκειμένη περίπτωση παίζεται ανάμεσα στα τρία πρόσωπα του βιβλίου, την Ξαβιέρ [Xaviere], τον Πιερ [Pierre] και την Φρανσουά [Francoise].

Το δράμα δεν είναι επομένως ψυχολογικό, είναι μεταφυσικό: η Φρανσουά νόμιζε ότι μπορεί να συνδεθεί με τον Πιέρ αφήνοντας τον ελεύθερο, δεν διακρίνει ανάμεσα σε αυτήν την ίδια και εκείνον, επιθυμεί επιθυμώντας τον, όπως κάποιος θέλει τον άλλο στο βασίλειο των σκοπών του Καντ. Η εμφάνιση της Ξαβιέρ τους αποκαλύπτει όχι μόνο ένα ον για το οποίο οι αξίες τους είναι αποκλεισμένες, αλλά ακόμη ότι είναι αποκλεισμένοι ο ένας από τον άλλο και ο καθένας από τον εαυτό του τον ίδιο. Μεταξύ καντιανών συνειδήσεων, η συμφωνία είναι

²⁸⁵ SNS, σ.38.

²⁸⁶ SNS, σ.38

πάντοτε αναμενόμενη. Τώρα ανακαλύπτουν την ατομική συμφυτότητα (inhérence), τον εγγελιανό εαυτό που επιδιώκει το θάνατο του άλλου.²⁸⁷

Η έννοια της πράξης είναι ένα άλλο θέμα που θίγεται με αφορμή το μυθιστόρημα αυτό από τον Μερλώ-Ποντύ. Σε σχέση με την ασθένεια της Φρανσουά και τις σκέψεις για τους λόγους που οδήγησαν σε αυτό, ο Μερλώ-Ποντύ αναρωτιέται για το νόημα των πράξεων της πρωταγωνίστριας και τη δυνατότητα που αυτή έχει να γνωρίζει το νόημα των πράξεων της:

Καθοριστικά, κάθε ζωή είναι αμφίσημη και δεν υπάρχει κανένα μέσο για να γνωρίσουμε το αληθινό νόημα του τι συμβαίνει, ίσως ακόμη δεν υπάρχει και ένα αληθινό νόημα των πράξεων μας.²⁸⁸

Αυτό το ζήτημα εμπίπτει ιδιαιτέρως όπως ήδη έχουμε δει στη σφαίρα της πολιτικής. Στην πολιτική μπαίνει συνεχώς το ερώτημα για το νόημα των γεγονότων και πως αυτό το νόημα διαπλέκεται με τις πράξεις μας και το εμπρόθετο νόημα αυτών. Η διάσταση των, ηθελημένων και μη, συνεπειών των πράξεων μας, σχετικοποιεί το προνόμιο της σφαίρας των προθέσεων μας να καθορίζει το αληθινό νόημα των πράξεων μας. Ο Μερλώ-Ποντύ περιγράφει αυτήν τη συνειδητοποίηση των πράξεων που διανοίγουν και διανοίγονται μέσα στον κόσμο, αναφερόμενος στην ηρωίδα και την αλλαγή που της συμβαίνει.²⁸⁹ Αυτό το ζήτημα της πράξης και των συνεπειών της θίγεται και σε άλλα σημεία του κειμένου:

Η αλήθεια είναι ότι οι πράξεις μας δεν επιδέχονται ένα μόνο κίνητρο και μία μόνη εξήγηση, και ότι είναι, όπως ο Φρόντ το λέει με βαθύτητα, «υπερπροσδιορισμένες»... Όμως το νόημα των πράξεων μας είναι στις προθέσεις μας ή στις συνέπειες που παράγουν έξωθεν; Επιπλέον,

²⁸⁷ SNS, σ. 42

²⁸⁸ SNS, σ. 44.

²⁸⁹ « Γνωρίζει από δω και πέρα ότι υπάρχει μια μοναξιά, ότι ο καθένας αποφασίζει για τον εαυτό του, ότι ο καθένας καταδικάζεται για τις δικές του πράξεις, έχει απωλέσει την ψευδαίσθηση της επικοινωνίας άνευ εμποδίων, την ψευδαίσθηση της δοσμένης ευτυχίας και την ψευδαίσθηση της αγνότητας. Αλλά εάν ακριβώς τα εμπόδια δεν εμφανίστηκαν παρά μόνο λόγω της άρνησης της, εάν η ευτυχία μπορούσε να είναι *επίτευγμα*, εάν η ελευθερία αποτελούσε, όχι την απόσυρση από όλες τις εγκόσμιες συνάψεις, αλλά την υπερκέραση τους μέσω της αποδοχής τους, εάν η Ξαβιέρ τους είχε απελευθερώσει από τη σχολαστικότητα όπου η αγάπη τους ήτανε ετοιμοθάνατη, “εάν αποφάσιζε τέλος να προχωρήσει μπροστά με όλες της τις δυνάμεις, αντί να αναπαυθεί στην θέση της, σε κινούμενες και άδειες αγκαλιές”», SNS, σ. 44.

αυτές οι συνέπειες δεν γίνεται ποτέ να αγνοηθούν τελείως από εμάς αλλά ισχύει επίσης ότι ούτε τις έχουμε θελήσει;²⁹⁰

Σε αυτές τις παρατηρήσεις τίθεται πάλι το σημαντικό ερώτημα για την ανθρώπινη πράξη. Πως πρέπει να κριθεί; Βάσει των προθέσεων της ή βάσει των συνεπειών της; Αν η πρόθεση μου συνίσταται στο να μην αδικήσω κανένα αλλά η πράξη τελικά οδηγεί σε κάποιες συνέπειες που αδικούνε κάποιον, πρέπει η πράξη μου να θεωρηθεί δίκαιη ή άδικη, με δεδομένο ότι οι συνέπειες της ανθρώπινης πράξης είναι απρόβλεπτες και χωρίζονται σε ηθελημένες και μη ηθελημένες; Στην πολιτική αυτή η διερώτηση λαμβάνει όλη της την τραγικότητα, γιατί το πολιτικό πράττειν είναι ένα πράττειν που αφορά πολλές φορές μεγάλες ομάδες ανθρώπων αφενός, επομένως είναι σημαντικές και οι συνέπειες, αφετέρου δεν μπορεί η πολιτική μας πράξη να είναι αδιάφορη για τη θέση των προθέσεων ακόμη και υπό την μορφή ιδεολογικών θέσεων.²⁹¹

Ενδιαφέρον είναι και το απόσπασμα που ο Μερλώ-Ποντύ μιλάει για την φυσικότητα ή μη του έρωτα, φανερώνοντας και τον τρόπο που ο ίδιος αντιμετωπίζει τις ανθρώπινες σχέσεις και την οντολογική συνθήκη που ιδρύουν.

Ακόμη και στους δύο, η ενότητα των αδιαμεσολάβητων ζώων από μόνη της δεν είναι δυνατή. Είναι τα καθήκοντα, τα κοινά σχέδια που δημιουργούν το ζευγάρι. Το ανθρώπινο ζευγάρι δεν είναι μια φυσική πραγματικότητα περισσότερο από ότι η σχέση τριών προσώπων. Η αποτυχία της σχέσης των τριών (όπως και η επιτυχία ενός ζευγαριού) δεν πρέπει να χρεωθεί σε μια φυσική προεπιλογή.²⁹²

Στο τρίτο και τελευταίο μέρος ο Μερλώ-Ποντύ αναλύει τα βασικά θέματα που διαπραγματεύτηκε παραπάνω και καταλήγει και σε ορισμένα συμπεράσματα. Επανερχόμενος στην έννοια της πράξης ξεκινάει το μέρος αυτό με τις ακόλουθες σκέψεις:

²⁹⁰ SNS, σ. 47.

²⁹¹ « Πολύ απλά όλες οι πράξεις μας έχουν ποικίλα νοήματα, ιδιαιτέρως αυτό που προσφέρουν στους εξωτερικούς μάρτυρες, και εμείς τα προσλαμβάνουμε όλα ενεργώντας, καθώς οι άλλοι είναι οι μόνιμες συντεταγμένες της ζωής μας. Από την στιγμή που νιώθουμε την ύπαρξη μας, υποχρεωνόμαστε να είμαστε ανάμεσα σε άλλους οι οποίοι έχουν γνώμη για εμάς, καθώς τους αναγνωρίζουμε την υπερβολική εξουσία να μας βλέπουν», SNS, σ.47.

²⁹² SNS, σ. 45.

Δεν υπάρχει απόλυτη αθωότητα και, για τον ίδιο λόγο, ούτε και απόλυτη ενοχή. Κάθε πράξη απαντά σε μια κατάσταση με βάση το γεγονός ότι δεν έχουμε επιλέξει ολωσδιόλου αυτή την κατάσταση και για την οποία, κατά αυτήν την έννοια, δεν είμαστε καθόλου υπεύθυνοι.

Το ζήτημα της ευθύνης για την πράξη μας πρέπει να τεθεί λαμβάνοντας υπόψη τη δεδομένη κατάσταση που παρέχει το πεδίο που η πράξη μας θα εκτυλιχθεί. Ο Μερλώ-Ποντύ υπογραμμίζει με έντονο τρόπο ότι ο άνθρωπος είναι ένα ον ριγμένο στον κόσμο. Συνεπώς η ευθύνη της ελεύθερης μας πράξης λογίζεται σε σχέση με το βαθμό ελευθερίας που αναγνωρίζουμε στην ανθρώπινη κατάσταση. Μάλιστα η δομή του κόσμου φαίνεται να είναι τέτοια που το νόημα της πράξης μας μεταβάλλεται όταν αποδεσμεύεται από εμάς. Αλλά πως μπορείς κάποιος να διαχωριστεί από το νόημα των πράξεων του εφόσον το νόημα αυτό ξεδιπλώνεται τη στιγμή που πράττει; Υπάρχει μια ανάπτυξη των πράξεων μας στην εξωτερικότητα, το ποιες διαστάσεις και ποιες συνέπειες θα έχει αυτή η ανάπτυξη δεν είναι κάτι που μπορεί να θεωρηθεί ότι βρίσκεται υπό τον έλεγχο μας.²⁹³

Επιπροσθέτως σε αυτά, μέσα στην κατάσταση του κόσμου, διαπιστώνουμε την απόσταση της εικόνας μας για τους άλλους από την εικόνα που έχουμε εμείς για τον εαυτό μας και οι κρίσεις των άλλων και όσα μπορεί να μας προσάπτουν μας αγγίζουν μεν αλλά δεν νιώθουμε αυθωρεί και παραχρήμα να δικαιώνονται μέσα μας. Συνεπώς ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει την αίσθηση μιας ριζικής ξενότητας απέναντι σε μια οιονεί δίκη, στην οποία άλλοι μας προσαγάγουν. Ο Κάφκα με τη *Δίκη* του φαίνεται να αποτυπώνει με ακρίβεια αυτή την αίσθηση και να οδηγεί σαν επόμενο βήμα στην αίσθηση ότι ο κόσμος είναι παράλογος με συνέπεια την απέκδυση κάθε ευθύνης για τη συμπεριφορά μας μέσα σε αυτόν. Ο κόσμος και ό,τι μας προσάπτεται είναι δυο ξένα πράγματα για μας, μιας και δεν είμαστε στον κόσμο αν θεωρήσουμε τον εαυτό μας με άξονα αυτόν τον ίδιο τον εαυτό μας.²⁹⁴

²⁹³ « Πως θα μπορούσαμε ποτέ να νιώσουμε αλληλέγγυοι για καμία από τις πράξεις μας, ακόμη και εκείνες που ηθελημένα επιλέξαμε, καθώς, το λιγότερο, η αναγκαιότητα μίας επιλογής μας είχε επιβληθεί από έξω, και ριχθήκαμε στον κόσμο χωρίς να μας ρωτήσουν; Η καθολική ενοχή και πρωταρχική, της οποίας το είδος μας βαραίνει κάνοντας μας να γεννηθούμε σε ένα συγκεκριμένο χρόνο, σε ένα συγκεκριμένο μέρος, με ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, που επιδρά και ξεχειλίζει κάθε συγκεκριμένη ενοχή, και αν, ό,τι και να έχουμε κάνει, δεν μπορούμε ποτέ να νιώσουμε δικαιωμένοι, η συμπεριφορά μας δεν καθίσταται τελικά αδιάφορη; Ο κόσμος είναι φτιαγμένος κατά τέτοιο τρόπο που οι πράξεις μας αλλάζουν νόημα όταν φεύγουν από εμάς και ξεδιπλώνονται έξωθεν.», SNS, σ.48.

²⁹⁴ «Αφού είναι πάντοτε έτσι, αφού είναι για εμάς αναπόφευκτη μοίρα να είμαστε ιδωμένοι αλλιώς από ότι βλέπουμε τους εαυτούς μας, έχουμε δίκαια το συναίσθημα ότι οι κατηγορίες που έρχονται από έξω δεν μας αφορούν καθόλου, η θεμελιώδης τυχαιότητα της

Το επόμενο όμως ερώτημα είναι ποια ηθική παράγεται τελικά από τις παραπάνω θέσεις και αν συνηγορεί και προκρίνει κάποια θέση ο Μερλώ-Ποντύ; Ας πιάσουμε πρώτα το ζήτημα της ηθικής. Απέναντι στις καταστάσεις που μας ορίζουν είμαστε ελεύθεροι να τις αποδεχθούμε ή να τις αρνηθούμε. Ελεύθερα αποφασίζουμε για την στάση μας και τις ευθύνες που θα αναλάβουμε απέναντι στον κόσμο και στους άλλους. Η ελευθερία αυτή είναι η θεμέλια λίθος κάθε ηθικής. Από την άλλη όμως η ελευθερία μας είναι απόλυτη και αυτή η απόλυτη διάσταση της ελευθερίας θεμελιώνει ένα απόλυτο αμοραλισμό. Η απόλυτη ελευθερία δεν αμβλύνεται ούτε κατά ελάχιστο σε οποιαδήποτε πράξη μας, είτε πράξη των άλλων και επομένως δεν έχουμε κριτήρια για να επιλέξουμε τη μία ή την άλλη πράξη. Συνέπεια και των δύο αυτών θέσεων, από τη μία η πλαισίωση της ύπαρξης μας με διάφορες συνθήκες και από την άλλη η απόλυτη ελευθερία μας, είναι η αδυνατότητα να θεμελιώσουμε μια εγγενή και αντικειμενική αξία των πράξεων μας. Η αξία των πράξεων μας, εν προκειμένω η ηθική αξία, αφενός καθορίζεται από το παράλογο και το κυκεώνα των συνθηκών που μας πλαισιώνουν, αφετέρου η απόλυτη ελευθερία μας δεν απολύεται αλλά ούτε και αμβλύνεται από κάποια πράξη μας.²⁹⁵ Τι προκρίνει τελικά όμως ο Μερλώ-Ποντύ; Σε ποια θέση συνηγορεί; Καταρχάς συμπεραίνει την έλλειψη «ηθικής αίσθησης» στους ήρωες του μυθιστορήματος αλλά δεν την καταδικάζει. Το καλό και το κακό δεν μπορεί να βρεθεί στην ίδια την τάξη του κόσμου, στα πράγματα, και η ανθρώπινη ζωή δεν φέρει η ίδια από τη φύση της το κανόνα λειτουργίας της, όπως συμβαίνει με το φυτικό ή το ζωικό βασίλειο. Η ηθική αίσθηση δεν μπορεί να είναι νατουραλιστική. Οι ήρωες είναι χωρίς ηθική αίσθηση αν με αυτό το χωρίς εννοούμε ότι «προσλαμβάνουν τον κόσμο (περιλαμβανομένων της κοινωνίας και του σώματος

ζωής μας έχει ως συνέπεια να νιώθουμε ξένοι στην **δίκη** στην οποία μας προσάγουν οι άλλοι. Κάθε συμπεριφορά θα είναι πάντοτε παράλογη σε έναν κόσμο παράλογο, και θα μπορούμε πάντοτε να απαρνούμαστε την ευθύνη γιατί, από το κέντρο των εαυτών μας των ίδιων, «δεν είμαστε στον κόσμο» Rimbaud», SNS, σ. 49, Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ.

²⁹⁵ «Είναι αλήθεια ότι παραμένουμε ελεύθεροι να αποδεχθούμε ή να αρνηθούμε τη ζωή. Αποδεχόμενοι αναλαμβάνουμε τις καταστάσεις της πράξεως- το σώμα μας, το πρόσωπο μας, τους τρόπους υπάρξεως μας- αναλαμβάνουμε τις ευθύνες μας, υπογράφουμε ένα συμβόλαιο με τους ανθρώπους και με τον κόσμο. Αλλά αυτήν η ελευθερία, που είναι η συνθήκη κάθε ηθικότητας, θεμελιώνει ταυτόχρονα μία απόλυτη ανηθικότητα, γιατί παραμένει ακέραιη, σε εμένα όπως και στον άλλο, μετά από κάθε σφάλμα, και μας κάνει νέα όντα σε κάθε στιγμή. Ποια συμπεριφορά, ποιες σχέσεις θα μπορούσανε άραγε να ήταν προτιμητέες για τις ελευθερίες ώστε τίποτε να μην μπορεί να κινδυνεύσει; Όταν επιμένουμε στις προϋποθέσεις της ύπαρξης μας ή αντίθετα στην απόλυτη ελευθερία μας, δεν υπάρχει αξία εγγενή και αντικειμενική των πράξεων μας. Στην πρώτη περίπτωση γιατί δεν υπάρχει διαβάθμιση στο παράλογο και καμιά συμπεριφορά δεν μπορεί να μας σώσει από την ανακατωσούρα και το χάος, στην δεύτερη περίπτωση, γιατί δεν υπάρχει διαβάθμιση στην ελευθερία και καμιά συμπεριφορά δεν μπορεί να απωλέσει κάποιον βαθμό ελευθερία μας.», SNS, σ. 49.

τους) ως ένα “ήμιτελές έργο”, σύμφωνα με τη σοφή φράση του Μαλεμπράνς, και γι’ αυτό τον ανακρίνουν με μεγάλη περιέργεια, τον χειρίζονται με διάφορους τρόπους».²⁹⁶ Ενώ όμως δεν κατακρίνει τους ήρωες του μυθιστορήματος διαβλέπει ότι αυτό μπορεί να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο σκεπτικισμός και απόλυτος αμοραλισμός είναι η καταληκτική λέξη της υπαρξιστικής φιλοσοφίας. Με αυτό το συμπέρασμα διαφωνεί αν και αναγνωρίζει ότι υπάρχει ένας υπαρξισμός με σκεπτικιστική χροιά που καταλήγει στη θέση ότι «κάθε πράξη είναι παράλογη».²⁹⁷ Ο υπαρξισμός της Ντε Μποβουάρ δεν ταυτίζεται με τον τελευταίο. Βέβαια, οι δύο παραδοχές του σκεπτικιστικού υπαρξισμού δεν είναι εντελώς απορριπτέες. Δηλαδή πρώτον ότι «κάθε ορθολογική ή γλωσσική διαδικασία συμπυκνώνει μια ορισμένη πυκνότητα ύπαρξης που είναι αδιαφανής ως προς την ίδια» και δεύτερον ότι « οι ενέργειες των ανθρώπων απολύουν κάθε νόημα τους εάν τις αποσυνδέσουμε από το πλαίσιο τους και εάν τις αποσυνθέσουμε στα υλικά τους στοιχεία».²⁹⁸ Όμως αυτές οι δύο παραδοχές στον σκεπτικιστικό υπαρξισμό αποτελούν πρόσχημα για να πούμε ότι όλα είναι αβέβαια και παράλογα. Αντίθετα για τον Μερλώ-Ποντύ δεν μπορούμε να αφαιρέσουμε το νόημα από τη λαλιά και τις πράξεις του ανθρώπου και το θαυμαστό έγκειται στο γεγονός ότι:

σε ένα κόσμο παράλογο, η λαλιά και οι συμπεριφορές έχουν ένα νόημα για αυτούς που μιλούν και δρουν.²⁹⁹

Κατά συνέπεια, σε σχέση και με ό,τι προηγήθηκε, η ηθική γίνεται να βοηθεί σε σχέση με την έννοια της ύπαρξης. Η ενεργώς ύπαρξη όμως, όπως καταδεικνύει εύστοχα το μυθιστόρημα της Ντε Μποβουάρ, πρέπει να κατανοηθεί μέσα σε ένα φάσμα, του οποίου το ένα άκρο είναι η αμεσότητα κλεισμένη στον εαυτό της, πέραν κάθε ομιλίας και κάθε δέσμευσης και το άλλο άκρο είναι η απόλυτη εμπιστοσύνη στην ομιλία και στις ορθολογικές αποφάσεις. Η ενεργώς ύπαρξη επομένως κινείται μέσα σε αυτό το

²⁹⁶ SNS, σ. 49.

²⁹⁷ Λίγο γραμμές πιο κάτω γράφει για αυτόν τον υπαρξισμό: « Ο υπαρξισμός στα χέρια των γάλλων συγγραφέων είναι πάντοτε υπό την απειλή να ξαναπέσει σε αυτή την “απομονωμένη” ανάλυση που κονιορτοποιεί το χρόνο σε διακεκομμένες στιγμές, μειώνει τη ζωή σε μια συλλογή συνειδησιακών καταστάσεων», μάλιστα σε υποσημείωση στην ίδια σελίδα κατονομάζει τον Καμύ ως έναν από αυτούς τους γάλλους συγγραφείς. SNS, σ. 50. Αξίζει να σημειώσουμε ότι σε άλλο κείμενο του, το 1948, ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί κριτική στον Καμύ για την υιοθέτηση μιας «καθαρή ηθικής» των ατομικών αξιών και μιας αναρχικής πολιτικής στάσης. Αναδημοσιεύτηκε ως «Le destin de l’ individu dans le monde actuel», P, σ. 109-111.

²⁹⁸ SNS, σ. 50.

²⁹⁹ SNS, σ. 50.

φάσμα ξέροντας ότι δεν υπάρχει λύση στα ανθρώπινα προβλήματα αλλά δεν παραιτείται από την προσπάθεια να δημιουργήσει η ίδια τη ζωή της.³⁰⁰ Το ότι δεν μπορούμε να επαληθεύσουμε την αυθεντικότητα των δεσμεύσεων που αναλαμβάνουμε, των στρατεύσεων μας, αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να παραιτηθούμε από κάθε στράτευση. Το ότι κάθε ανθρώπινο σχέδιο είναι αντιφατικό, καθώς προκρίνεται και αναβάλλεται ταυτόχρονα η πραγμάτωση του, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να αναλάβουμε κάποιο σχέδιο. Επομένως η ενεργός ύπαρξη κατανοεί ότι:

Ανάμεσα στις στιγμές του χρόνου μου, όπως ανάμεσα στον χρόνο μου και τον χρόνο των άλλων, και εις πείσμα του ανταγωνισμού που μας αντιπαραθέτει, υπάρχει μία επικοινωνία, εάν θέλω, εάν δεν την συγκαλύπτω από κακή πίστη, εάν είμαι καλοπροαίρετος, εάν ανοίγομαι στον χρόνο που μας χωρίζει και μας συνδέει όπως ο χριστιανός ανοίγεται στον Θεό.³⁰¹

Συνεπώς η αληθινή ηθική που απευθύνεται σε μια ζωντανή ύπαρξη δεν μπορεί να συνίσταται στην τήρηση εξωτερικών κανόνων και στο σεβασμό αντικειμενικών αξιών. Η ηθική αυτή πρέπει να νοηθεί μαζί με την επικοινωνία, την αναγνώριση και την ελευθερία και να αποδεχτεί ότι δεν υπάρχουν καθορισμένα μέσα «για να είμαι δίκαιος και να είμαι ακέραιος».³⁰² Τελικά η βασική αξία αυτής της ηθικής συνίσταται στο:

να είμαστε ενεργά αυτό το οποίο είμαστε από τύχη, να εγκαθιδρύσουμε αυτήν την επικοινωνία με τον άλλο και με τον εαυτό μας, για την οποία η έγχρονη δομή μας προσφέρει σε εμάς την ευκαιρία και για την οποία η ελευθερία μας δεν είναι παρά ένα πρόπλασμα.³⁰³

³⁰⁰ SNS, σ. 51. Η έμφαση του Μερλώ-Ποντύ.

³⁰¹ SNS, σ. 51. Το ζήτημα της «θεολογικής» διάστασης που φανερώνεται σε πολλά σημεία της φιλοσοφίας του Μερλώ-Ποντύ δεν είναι κάτι που θα αναλύσουμε σε αυτήν την διατριβή. Πάντως τα χωρία είναι πολλά για να θεωρηθεί απαραίτητη μια τέτοια ανάλυση από κάποιον που επιθυμεί να εμβαθύνει στη φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ. Βλέπε στο *PHP*, σ. 901. *ΦΑ*, σ.368. «Όπως η μετάληψη δεν συμβολίζει μόνο, υπό κάποια αισθητά είδη, μια ενέργεια της θείας χάριτος, αλλά είναι επιπλέον η πραγματική παρουσία του Θεού, κάνει την παρουσία αυτή να ενοικεί σ' ένα τμήμα του χώρου και την κοινωνεί σε όσους λαμβάνουν τον καθαγιασμένο αν είναι εσωτερικά προετοιμασμένοι, έτσι και το αισθητό δεν έχει μόνο μια κινητική και ζωτική σημασία, δεν είναι τίποτε άλλο από έναν ορισμένο τρόπο ύπαρξης στον κόσμο. τρόπο που μας προτείνεται από ένα σημείο του χώρου και τον οποίο αναλαμβάνει και επωμίζεται το σώμα μας αν είναι ικανό γι' αυτό: η αισθητηριακή εντύπωση είναι κυριολεκτικά μια μετάληψη.»

³⁰² SNS, σ. 51.

³⁰³ SNS, σ. 52.

Αυτή είναι και η καταληκτική φράση του κειμένου του Μερλώ-Ποντύ.

2.3. Το ξεσπασμα της διαμάχης. Η κρίσιμη αλληλογραφία του 1953

Η διαμάχη του Μερλώ-Ποντύ με τον Σαρτρ εκδηλώνεται ανοιχτά στην αλληλογραφία που ανταλλάσσουν το καλοκαίρι του 1953.³⁰⁴ Η αλληλογραφία αυτή αποτελεί και μια χρήσιμη πηγή για να κατανοήσουμε καλύτερα και την μετέπειτα κριτική της πολιτικής φιλοσοφίας του Σαρτρ στο σχετικό κεφάλαιο των *Περιπετειών της διαλεκτικής*.³⁰⁵ Όπως θα φανεί και στην ανάλυση που θα επιχειρήσουμε του εν λόγω κεφαλαίου περί της πολιτικής φιλοσοφίας του Σαρτρ, στην αλληλογραφία αυτή βρίσκονται ήδη εν σπέρματι ζητήματα που θα αποτελέσουν αντικείμενο ευρύτερης ανάλυσης στις *Περιπέτειες της διαλεκτικής* από τον Μερλώ-Ποντύ. Η σχέση πολιτικής και φιλοσοφίας και η έννοια της στράτευσης και ιδιαίτερα του τρόπου στράτευσης του διανοούμενου είναι μερικά από αυτά τα ζητήματα στα οποία θα επικεντρωθούμε. Η διαμάχη αυτή θα επηρεάσει τις σχέσεις τους, αν και κανείς από τους δυο δεν παραδέχθηκε δημόσια όσο ήταν εν ζωή ότι η διαμάχη αυτή έλαβε χώρα.³⁰⁶ Ο Μερλώ-Ποντύ μετά την αλληλογραφία θα παραιτηθεί από την αρχισυνταξία του περιοδικού που είχε συν-ιδρύσει με τον Σαρτρ, το *Les Temps modernes*, και δεν θα ξαναγράψει ποτέ πια ξανά στο περιοδικό.³⁰⁷

³⁰⁴ Η αλληλογραφία αυτή δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1994 υπό το τίτλο «Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture» στο περιοδικό *Magazine littéraire*, νούμερο 320, σελ. 67-85. Εδώ χρησιμοποιούμε την αναδημοσίευση της αλληλογραφίας μαζί με ένα εισαγωγικό σημείωμα του François Ewald στο PD, σ. 129-169. Για περισσότερες λεπτομέρειες για τον τρόπο που αυτή η αλληλογραφία το 1994 δημοσιεύθηκε καθώς όμως και για μια εκτενής ανάλυση αυτής βλέπε στο Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, 2015, σ.113-177.

³⁰⁵ Πρόκειται για το πέμπτο κεφάλαιο με το τίτλο: «Ο Σαρτρ και ο υπερμπολσεβικισμός».

³⁰⁶ Ο Σαρτρ θα μιλήσει για «brouille qui n' a pas eu lieu» στο κείμενο του «Merleau-Ponty vivant», *Temps modernes*, 184-185, (numéro spécial, octobre 1961). Εδώ συμβουλευόμαστε την αγγλική μετάφραση στο *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*, edited by Jon Stewart, Northwestern University Press, 1998, p. 565-625.

³⁰⁷ Ο Σαρτρ και ο Μερλώ-Ποντύ γνωρίστηκαν ως συμφοιτητές στην Ecole Normale Supérieure. Κατά την περίοδο της γερμανικής κατοχής και συγκεκριμένα το 1941 ήταν μαζί σε μια βραχύχρονη αντιστασιακή ομάδα διανοουμένων με το όνομα «Σοσιαλισμός και ελευθερία». Με την Απελευθέρωση, σκέφτονται από κοινού και συν-ιδρύουν το περιοδικό *Les Temps modernes*. Ο Σαρτρ είναι ο διευθυντής που φιγουράρει στο τίτλο του περιοδικού, ενώ αφήνει στον Μερλώ-Ποντύ την πολιτική διεύθυνση και ουσιαστικά την ενεργή αρχισυνταξία. Τα προλογικά σημειώματα της σύνταξης που υπογράφονται ως «TM» ανήκουν μόνο στην γραφίδα του Μερλώ-Ποντύ. Βλέπε PD, σ. 130.

2.3.α. Το ιστορικό πλαίσιο της αλληλογραφίας

Το πρώτο γράμμα στέλνεται από τον Σαρτρ στον Μερλώ-Ποντύ σε μη προσδιορισμένη ακριβώς ημερομηνία τον Ιούλιο του 1953, ακολουθεί η εκτεταμένη απάντηση του Μερλώ-Ποντύ στις 8 Ιουλίου του 1953 και η ανταπάντηση του Σαρτρ στις 29 Ιουλίου του 1953. Άμεσο επακόλουθο αυτής της αλληλογραφίας, όπως ήδη προαναφέραμε, ήταν η παραίτηση του Μερλώ-Ποντύ από τη θέση του αρχισυντάκτη του *Les Temps modernes*. Η διαμάχη που εκδηλώνεται ανοιχτά σε αυτά τα τρία γράμματα είναι εν τέλει το αποτέλεσμα μιας κρίσης που σοβεί στις σχέσεις των δύο φιλοσόφων και συνεκδοτών του *Les Temps modernes* ήδη από το 1950. Η κρίση αυτή οφείλεται σε τέσσερις παράγοντες. Πρώτον, η σταδιακή αποστασιοποίηση του Μερλώ-Ποντύ από τον σοβιετικό κομμουνισμό, αποστασιοποίηση που αρχίζει να λαμβάνει χώρα με το ξέσπασμα του πολέμου στην χερσόνησο της Κορέας (1950). Ο Μερλώ-Ποντύ, καθ' ύλην αρμόδιος για τα πολιτικά κείμενα στο περιοδικό μέχρι τότε,³⁰⁸ θεωρεί ανάρμοστο οποιοδήποτε σχόλιο του περιοδικού για τον πόλεμο,³⁰⁹ στάση που εκνευρίζει τον Σαρτρ, ο οποίος αρχίζει να εκδηλώνει ολοένα και μεγαλύτερη συμπάθεια απέναντι στον κομμουνισμό. Δεύτερον, μια σειρά άρθρων του Σαρτρ που τα πρώτα δύο δημοσιεύονται στο περιοδικό το 1952 και το τρίτο το 1954, υπό τον τίτλο *Οι κομμουνιστές και η ειρήνη*.³¹⁰ Σε αυτά τα άρθρα ο Σαρτρ υιοθετεί μια ριζικά νέα πολιτική στάση, μια στάση ολόψυχης δέσμευσης υπέρ του κομμουνισμού και «συνοδοιπορίας» με τον τελευταίο. Απέναντι σε αυτή τη στάση, ο Μερλώ-Ποντύ δείχνει μια σιωπηλή ανοχή.³¹¹ Τρίτον, η ανοιχτή διαμάχη μέσα από τις σελίδες του περιοδικού μεταξύ του Σαρτρ και του Κλωντ Λεφόρ, με αφορμή την κριτική που θα

³⁰⁸ Μέσα στην ίδια περίοδο θα παραιτηθεί από αυτό το πόστο και θα παραμείνει μόνο αρχισυντάκτης. Θέση την οποία και αυτή δεν θα διατηρήσει για πολύ.

³⁰⁹ Το αναφέρει ο Σαρτρ στο κείμενο του για τον Μερλώ-Ποντύ, αμέσως μετά το θάνατο του τελευταίου: «Merleau-Ponty vivant» σε αγγλική μετάφραση στο *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*, edited by Jon Stewart, Northwestern University Press, 1998, p. 565-625.

³¹⁰ Jean- Paul Sartre, «Les Communistes et la Paix» (I και II), *Les Temps modernes*, Juillet 1952, p. 1-50, 84-85, octobre- novembre 1952, p. 695-763. Το «Les Communistes et la Paix» (III) δημοσιεύθηκε στο *Les Temps modernes*, 101, avril 1954, p. 1731-1819.

³¹¹ Κριτική στα άρθρα αυτά θα ασκήσει ο Μερλώ-Ποντύ στο κεφάλαιο για τον Σαρτρ στις *Περιπέτειες της διαλεκτικής*. Όταν ο Σαρτρ δημοσιεύει τα άρθρα στο περιοδικό δεν τα θέτει υπόψη του άλλου αρχισυντάκτη, του Μερλώ-Ποντύ. Βλέπε PD, σ. 131.

ασκήσει ο δεύτερος στα προαναφερθέντα άρθρα του Σαρτρ.³¹² Τέλος, η απάλειψη από τον Σαρτρ με δική του πρωτοβουλία και μονομερή απόφαση ενός συνοδευτικού εισαγωγικού κειμένου του Μερλώ-Ποντύ σε ένα κείμενο ενός αρθογράφου που γνώριζε ο Σαρτρ, χωρίς να ειδοποιηθεί και να συμφωνήσει ο Μερλώ-Ποντύ. Αυτό ήταν η σπίθα που άναψε τη φωτιά και οδήγησε στην έντονη διαμάχη που ξέσπασε και αποτυπώθηκε στη μεταξύ τους αλληλογραφία.³¹³

2.3.β. Η αλληλογραφία.³¹⁴

Το πρώτο γράμμα

Η κύρια κριτική του Σαρτρ στο πρώτο γράμμα που αποστέλλει στον Μερλώ-Ποντύ αφορά αφενός τις ενστάσεις του τελευταίου απέναντι στην πολιτική συμπόρευση με τους κομμουνιστές που υιοθετεί ο ίδιος, αφετέρου την οξύμωρη, κατά Σαρτρ, θέση του Μερλώ-Ποντύ που προκύπτει από την επιλογή του να εκφέρει κριτικό λόγο απέναντι στους άλλους για τις πολιτικές τους τοποθετήσεις. Ο Σαρτρ κατηγορεί τον Μερλώ-Ποντύ ότι ενώ υιοθετεί μια στάση φαινομενολογικής *εποχής*³¹⁵ σε σχέση με τα πολιτικά ζητήματα και εν ολίγοις δεν παίρνει κάποια πολιτική θέση, προσπαθεί εντούτοις με μια λαθροχειρία να συνάγει από αυτήν την υποκειμενική του επιλογή ένα γενικό συμπέρασμα για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής. Ο Σαρτρ δεν αναγνωρίζει καμιά νομιμότητα σε αυτή τη συνεπαγωγή. Δεν δικαιούται να ομιλεί για την πολιτική στάση των άλλων κάποιος που αρνείται να υιοθετήσει ο ίδιος κάποια πολιτική στάση. Την στάση του Μερλώ-Ποντύ ο Σαρτρ την

³¹² Ο Κλωντ Λεφόρ ήταν τότε τακτικός συνεργάτης του περιοδικού και πρώην μαθητής του Μερλώ-Ποντύ. Ο Μερλώ-Ποντύ ως εκδότης από κοινού με τον Σαρτρ του περιοδικού, θα παίξει το ρόλο του διαμεσολαβητή ανάμεσα στους δύο, πείθοντας του να απαλείψουν οποιαδήποτε κακεντρεχή ρητορική στα κείμενα τους προτού δημοσιευτούν. Όλη αυτή όμως η εμπλοκή των τριών σε αυτή τη διαμάχη οδήγησε στο να αλλάξει δυσμενώς η ατμόσφαιρα μεταξύ των τριών, και κυρίως μεταξύ του Σαρτρ και Μερλώ-Ποντύ.

³¹³ Για όλα τα παραπάνω βλέπε την κατατοπιστική εισαγωγή του Jon Stewart στην αγγλική μετάφραση της εν λόγω αλληλογραφίας από τον ίδιο. «Philosophy and Political Engagement: Letters from the Quarrel between Sartre and Merleau-Ponty», *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*, edited by Jon Stewart, Northwestern University Press, 1998, p. 327-331.

³¹⁴ Δες για αυτήν την αλληλογραφία και το Davis. D. H, «The Political Horizon of Merleau-Ponty's Ontology» στο F. Halsall et al. (eds.), *Critical Communities and Aesthetic Practices: Dialogues with Tony O'Connor on Society, Art, and Friendship*, Contributions To Phenomenology 64, Springer Science+Business Media B.V. 2012

³¹⁵ Τεχνικός φαινομενολογικός όρος που σημαίνει δεν εκφέρω κρίση, επέχειν της κρίσεως.

θεωρεί αντιφατική.³¹⁶ Ο Μερλώ-Ποντύ νομιμοποιείται να διαλέξει ως υποκείμενο την αποχή από την πολιτική και την αποκλειστική αφοσίωση του στη φιλοσοφία. Η επιλογή του όμως αυτή, στον αντικειμενικό τομέα της πολιτικής μπορεί να υποστεί κριτική, εφόσον και ο ίδιος με το να ασκεί κριτική στις πολιτικές θέσεις των άλλων δεν παραμένει εντός των ορίων της υποκειμενικής του επιλογής, ήτοι του να μην παίρνει ο φιλόσοφος πολιτική θέση. Όλη αυτή τη στάση του Μερλώ-Ποντύ ο Σαρτρ την αποδίδει ευθέως και την ανάγει κατ' ουσία στην έννοια της φιλοσοφίας που έχει υιοθετήσει ο πρώτος.³¹⁷ Σε ένα σημείο του γράμματός του ο Σαρτρ γράφει απευθυνόμενος στον Μερλώ-Ποντύ:

ένας φιλόσοφος[σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ] σήμερα έχει άδικο να εκφράζει γνώμη για Ατλαντικό Σύμφωνο, την πολιτική της γαλλικής κυβέρνησης κτλ., κτλ. Ή μάλλον μπορεί να εκφέρει γνώμη αν αποκηρύσσει εξίσου τα στρατόπεδα ή τα κόμματα που αντιπαρατίθενται αλλά όχι αν κρίνει ότι μια πολιτική είναι περισσότερο επικίνδυνη από μια άλλη. Με μια λέξη: ο φιλόσοφος *σήμερα*³¹⁸ δεν μπορεί να πάρει πολιτική θέση. Αυτό δεν αντιστοιχεί στην άσκηση κριτικής απέναντι σε μια θέση μου στο όνομα μιας άλλης θέσης αλλά τείνει να είναι μια απόπειρα να την ουδετεροποιήσει, να τη θέσει εντός παρενθέσεων στο όνομα μιας μη-θέσης. Ισχυρίζεσαι ότι πρέπει να γνωρίζουμε τι είναι το σοβιετικό καθεστώς για να επιλέξουμε. Αλλά καθώς πάντα επιλέγουμε εν αγνοία και καθώς δεν προορίζεται *για εμάς*³¹⁹ να το γνωρίζουμε, θα ήτανε κακοπιστία να θεωρήσουμε αυτή τη δυσκολία αρχής ως μια εμπειρική δυσκολία. Και έπειτα, κυρίως, δεν τίθεται για εμάς το θέμα να προσχωρήσουμε στο Κομμουνιστικό Κόμμα, αλλά απλώς να αντιδράσουμε όπως ενσυνειδήτως σκεφτόμαστε ότι οφείλουμε να το κάνουμε απέναντι σε *επείγουσες καταστάσεις*³²⁰ όπως παραδείγματος χάριν «ο ευρωπαϊκός στρατός», ο «πόλεμος της Ινδοκίνας» κτλ.³²¹

Στο παράθεμα αυτό συμπυκνώνεται για άλλη μια φορά η δυσφορία του Σαρτρ για την κανονιστική αξίωση που πηγάζει από τη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ σε σχέση με την θέση του φιλοσόφου στην πολιτική. Επιπλέον ο Σαρτρ επικαλείται και ένα ζήτημα αρχής που καθορίζει εν πολλοίς την πολιτική μας δράση. Κατά τον Σαρτρ επιλέγουμε στην πολιτική πάντοτε εν αγνοία. Η επιλογή μας γίνεται θεμελιακά, και όχι απλώς

³¹⁶ «Αντιφατική διότι θέλεις να καταστρέψεις μια πολιτική- αυτή την πολιτική των ανθρώπων που σκέφτονται όπως εγώ- αρνούμενος να υιοθετήσεις εσύ μια.» *PD*, σ. 139.

³¹⁷ Ο Σαρτρ συζητάει με έντονο τρόπο το εναρκτήριο μάθημα του Μερλώ-Ποντύ στο *College de France* υπό τον τίτλο «*Eloge de la philosophie*» στις 15 Νοεμβρίου του 1953.

³¹⁸ Υπογράμμιση του Σαρτρ.

³¹⁹ Υπογράμμιση του Σαρτρ.

³²⁰ Υπογράμμιση του Σαρτρ.

³²¹ *PD*, σ. 136. Υπογράμμιση του Σαρτρ.

λόγω μιας έλλειψης στην εμπειρία, χωρίς την απαραίτητη γνώση. Τελικά ο επείγων χαρακτήρας μιας κατάστασης και η συνείδηση μας, μας υποχρεώνουν να αντιδράσουμε, σύμφωνα με τον Σαρτρ. Όμως όταν ο τελευταίος κάνει λόγο στο ίδιο παράθεμα για μια κρίση περί της μεγαλύτερης επικινδυνότητας ή όχι μια πολιτικής από μια άλλη, τίθεται το ερώτημα αυτή τη φορά στον Σαρτρ, πως αυτή η κρίση θεμελιώνεται εάν ισχυριζόμαστε ότι κάθε κρίση στο πολιτικό πεδίο κολυμπάει μέσα στον ωκεανό της άγνοιας; Αυτήν την αντίφαση του Σαρτρ θα αναδείξει ο Μερλώ-Ποντύ κατά κύριο λόγο στο *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*.

2.3.γ. *Η απάντηση του Μερλώ-Ποντύ.*

Στο πολυσέλιδο απαντητικό του γράμμα ο Μερλώ-Ποντύ αντικρούει κάθε κατηγορία του Σαρτρ εναντίον του, τοποθετούμενος ουσιαστικά επί των βασικών ζητημάτων του γράμματος του Σαρτρ και αποφεύγοντας να ασχοληθεί με κρίσεις του Σαρτρ επί της προσωπικής ζωής του και το κατά πόσο εξηγεί η προσωπική του ζωή τη στάση του, πράγμα που υιοθετεί εν μέρει ο Σαρτρ στον τρόπο που επιχειρηματολογεί.³²² Η έννοια της πολιτικής στράτευσης του φιλοσόφου και επομένως η σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής είναι τελικά και στο γράμμα του Μερλώ-Ποντύ το φλέγον ζήτημα. Στην αρχή κιόλας του γράμματος του ο Μερλώ-Ποντύ δεν αποδέχεται την κατηγορία που του προσάπτει ο Σαρτρ περί παραίτησης από κάθε συγγραφική δραστηριότητα σε αναφορά με την πολιτική, τη χρονιά του 1950. Τουναντίον αναφέρει την πρόθεση που είχε τότε να συμπληρώσει το έργο του *Η πρόζα του κόσμου* με ένα δεύτερο μέρος που θα αναφέρεται στον καθολικισμό και ένα τρίτο μέρος που θα έχει ως αντικείμενο την επανάσταση. Επιπλέον θυμίζει την διάλεξη που είχε κάνει το Σεπτέμβρη του 1951 στην Γενεύη με τίτλο «Ο Άνθρωπος και η αντιξοότητα», διάλεξη για την οποία ισχυρίζεται ότι ένα μεγάλο της μέρος είναι

³²² PD, σ. 144, «Θα μπορούσα να γράψω ένα άρθρο για την πολιτική μόνο με πρόθεση να καταδικάσω όσο πιο γρήγορα γίνεται αυτούς που ίσως θα επιχειρούσαν να με καταδικάσουν- γιατί δεν είμαι σε αρμονική σχέση με τον εαυτό μου- προσωπικά ζητήματα για τα οποία οι αναγνώστες δεν δίνουν δεκάρα», [μετάφραση δική μου]. Το ίδιο κάνει ο Σαρτρ και στο κείμενο του μετά το θάνατο του Μερλώ-Ποντύ. Εστιάζει δηλαδή στη σύνδεση της προσωπικής ζωής του Μερλώ-Ποντύ με τον τρόπο που αντέδρασε στις δικές του φιλοσοφικές θέσεις και πολιτικές επιλογές. Βλέπε Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, 2015. σ.116-119.

καθαρά πολιτικό.³²³ Αυτό που διαφοροποιεί τη στάση του μετά την έναρξη του πολέμου της Κορέας, όπως παραδέχεται ο ίδιος, είναι η άρνηση του να γράψει επί των γεγονότων όπως τα ίδια μας αυτό-παρουσιάζονται. Αρνείται όμως το συμπέρασμα ότι η στάση αυτή σημαίνει εγκατάλειψη της πολιτικής και θεωρεί ότι η στάση του είναι ορθή γιατί η φύση των γεγονότων αυτών δε συλλαμβάνεται εάν τα τοποθετήσουμε απέναντι μας ως μεμονωμένα γεγονότα:

Τις περισσότερες φορές, το γεγονός δεν μπορεί να εκτιμηθεί παρά μόνο μέσα στο όλο μιας πολιτικής η οποία και του αλλάζει το νόημα, και θα ήτανε τέχνασμα και πανουργία να προκαλέσουμε την κρίση πάνω σε κάθε σημείο μια πολιτικής αντί να το κατανοήσουμε μέσα στην αλληλουχία του και στην σχέση του με την αλληλουχία της πολιτικής των αντιπάλων. Αυτό το τέχνασμα θα επέτρεπε σε κάποιον να καταπιεί στη λεπτομέρεια του αυτό που δεν θα μπορούσε να γίνει αποδεχτό στη μεγάλη εικόνα, ή, αντιθέτως, να μετατρέψει σε οριστικά αποκρουστικές κάποιες μικρές αλήθειες οι οποίες όταν ιδωθούν μαζί, εντάσσονται στην λογική της πάλης. Είχαμε παραδεχτεί εσύ και εγώ ότι επρόκειτο εδώ για το μη αποδεχτό τέχνασμα του αντι-κομμουνισμού και επίσης για το μη αποδεκτό τέχνασμα της κομμουνιστικής πολιτικής.³²⁴

Η στράτευση σε κάθε μεμονωμένο γεγονός, μαρτυρεί την αντιμετώπιση του γεγονότος ως μια ηθική δοκιμασία για το υποκείμενο που αποφασίζει να δράσει, ένας τρόπος σύλληψης και αντιμετώπισης της στράτευσης που δεν επιθυμεί να υιοθετήσει ο Μερλώ-Ποντύ. Αντιθέτως, αυτή την αντιμετώπιση της στράτευσης ως ηθική δοκιμασία σε κάθε μεμονωμένο γεγονός καταλογίζει στον Σαρτρ. Για τον Μερλώ-Ποντύ η μέθοδος της συνεχούς στράτευσης απέχει παρασάγγας από το πεδίο της πολιτικής.³²⁵ Σε αντιδιαστολή με αυτήν, η μέθοδος που βρίσκεται εγγύτερα της πολιτικής σε σχέση με την προηγούμενη, είναι αυτή που απορρέει από τη δράση του συγγραφέα ο οποίος «πηγαινοέρχεται μεταξύ του γεγονότος και της κοινής γραμμής, και δεν αντιμετωπίζει (μέσα στο φανταστικό) κάθε γεγονός ως να ήταν αυτό το αποφασιστικό, το μοναδικό, το ανεπανόρθωτο.»³²⁶ Τελικά η απόσταση που θα

³²³ *PD*, σ. 145. Για τη διάλεξη βλέπε *SG*, σ. 365-396. *ΣΗ*, σ. 369-400. Βλέπε ολόκληρη τη συζήτηση που ακολούθησε αυτή τη διάλεξη στο *PD*, σ. 321-376.

³²⁴ *PD*, σ. 146.

³²⁵ *PD*, σ. 148. Ο Μερλώ-Ποντύ συμπληρώνει μέσα σε παρένθεση δίπλα από την έννοια της συνεχούς στράτευσης την φράση «υπό καρτεσιανή έννοια». Ο καρτεσιανός ορθολογισμός και ο τρόπος που μια ορθολογική φιλοσοφία σκέφτεται την πολιτική θα αποτελέσει αντίπαλο της πολιτικής φιλοσοφίας του Μερλώ-Ποντύ. Το διαπιστώνει κανείς αυτό από τις αναφορές που υπάρχουν στην καρτεσιανή τρόπον τινά σύλληψη της πολιτικής και σε άλλα σημεία του έργου του Μερλώ-Ποντύ.

³²⁶ *PD*, σ. 148.

κρατήσουμε απέναντι στο γεγονός, αποπλίζει την παγίδα που μπορεί να περιέχει η ταύτιση με αυτό και βοηθά την κρίση να διακρίνει με μεγαλύτερη καθαρότητα το νόημα του.³²⁷

Ο Μερλώ-Ποντύ δεν αφήνει αναπάντητη και την κριτική του Σαρτρ σχετικά με τη δική του απόπειρα στο εναρκτήριο μάθημα του στο College de France να πλέξει το εγκώμιο της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία της οποίας πλέκει το εγκώμιο δεν είναι μια φιλοσοφία που για να παραμείνει φιλοσοφία πρέπει να χωριστεί από τον κόσμο. Το παράδειγμα του Σωκράτη που επικαλείται είναι χαρακτηριστικό. Η ορθή φιλοσοφία είναι μια υγιής αμφισημία³²⁸ επειδή « επιβεβαιώνει εκ των πραγμάτων τη βασική συμφωνία και ασυμφωνία που υπάρχει μεταξύ του ατόμου, των άλλων και της αλήθειας και από τη στιγμή που είναι η καρτερική διεργασία που κάνει να δουλεύουν όλα αυτά μαζί με τον ένα τρόπο ή τον άλλο.»³²⁹ Η φιλοσοφία αυτή δεν μπορεί παρά να είναι η μόνη δυνατή, γιατί στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ δεν διακρίνεται η φιλοσοφία αυτή από τον ίδιο τον άνθρωπο «ως ένα ον παράδοξο, ένσαρκο και κοινωνικό»³³⁰ και επομένως καταλήγει στο συμπέρασμα:

Εάν η φιλοσοφία δεν ήταν όλα αυτά, δεν θα μπορούσαμε τίποτε να πούμε ή να κάνουμε, δεν θα υπήρχε τίποτε αξιόπιστο και όλα θα ήτανε αδιάφορα. Με ρωτάς αν αυτή είναι μια θεμελιώδη επιλογή: είναι περισσότερο από μια επιλογή, είναι αυτό που τα καθιστά όλα δυνατά, είναι το ίδιο το γεγονός του *ανθρώπινου βίου* στο οποίο είμαστε, όπως λες, ‘καταδικασμένοι’. Δεν υπάρχει σε αυτό μήτε ουσία του φιλοσόφου, μήτε μύθος, μήτε δικαιολογόν φάντασμα. Δεν νομίζω ότι αυτές οι ιδέες είναι μόνο δικές μου μήτε ότι είναι για σένα ξένες. Αυτό το οποίο, για μένα, μετατρέπεται σε *ονειροπαρμένη παρουσία*, είναι το αποτέλεσμα σε ορισμένους, οι οποίοι, μπροστά στη δυσκολία να κάνουν τα πάντα να δουλέψουν μαζί, τείνουν στο να ξαναμπούν στο καβούκι τους. Σε άλλους, όπως εσύ, η δυσκολία προκαλεί κατά κύριο λόγο ένα άλμα κατάφασης, και ρίχνουν τους εαυτούς τους μπροστά, διαρρηγνύοντας τα πάντα. Αλλά δεν έχω αμφιβολία ότι το ίδιο αγκάθι τους ενοχλεί, και θα έπρεπε για να το αμφισβητήσουμε αυτό, να ξεχάσουμε όλα αυτά που έχεις γράψει,

³²⁷ PD, σ. 148.

³²⁸ Βλέπε για το ζήτημα της αμφισημίας τόσο ως προς τη φιλοσοφία όσο και προς την ελευθερία το Shoichi Matsuba, «L’ambiguïté de la liberté. La liberté, en particulier chez Leibniz, de Merleau-Ponty» στο *Merleau-Ponty Le philosophe et son langage*, Sous la direction de Francois Heidsieck, Recherches sur la philosophie et le langage. 1993. σ. 245-259

³²⁹ PD, σ. 148.

³³⁰ PD, σ. 149.

δηλαδή, όλα όσα ήσουν μέχρι τη νέα κατάσταση, και σε κάθε περίπτωση όλα όσα κάνουν τους ανθρώπους να σε ακούνε.³³¹

Επίσης ο Μερλώ-Ποντύ δεν αποδέχεται την κατηγορία του Σαρτρ περί υιοθέτησης μιας φιλοσοφικής στάσης «καθαρής αγαθότητας» που μετατρέπει τη φιλοσοφία περισσότερο σε ένα είδος χόμπυ. Ο Μερλώ-Ποντύ είναι κατηγορηματικός για την φιλοσοφική στάση που επιλέγει:

Ακόμη και αν δεν επιλέγει ανάμεσα στον κομμουνισμό και τον αντι-κομμουνισμό, η φιλοσοφία είναι μια στάση εντός του κόσμου, όχι μια αποχή, δεν προορίζεται διόλου για τον φιλόσοφο εξ επαγγέλματος, και είναι μια στάση που εκδηλώνετε εκτός των βιβλίων.³³²

Αυτή η φιλοσοφική στάση συνοδεύεται από μια πολιτική στάση που ο Σαρτρ τη τοποθετεί κάτω από την ταμπέλα μη-κομμουνιστική αριστερά και της αποδίδει δύο χαρακτηριστικά: πρώτον, την αποστασιοποίηση από το κομμουνιστικό Κόμμα και δεύτερον την αποφυγή των πολιτικών προβλημάτων υπό το πρόσχημα ότι αυτά είναι άλυτα. Ο ίδιος ο Μερλώ Ποντύ όμως δεν αποδέχεται αυτό το περιεχόμενο που αποδίδεται στην πολιτική του στάση που πηγάζει όντως από την υιοθέτηση μιας γραμμής που μπορεί να την αποκαλέσουμε γραμμή της μη-κομμουνιστικής αριστεράς:

Σε μια διάλεξη που έγινε στους φοιτητές για την Επιτροπή Υπεράσπισης των Ελευθεριών, είπα ουσιαστικά στους φοιτητές που με ευχαρίστησαν με μια αξιοσημείωτη φιλοφρόνηση από τους υπευθύνους τους: υπερασπίστε του κομμουνιστές, μην είσατε κομμουνιστές. Ένα μεγάλο βήμα θα έχει γίνει τη μέρα που, μέσα στις κυβερνήσεις, στις επιχειρήσεις, θα δούμε ότι υπάρχει ένας πυρήνας ανθρώπων απόλυτα αποφασισμένων να υπερασπιστούν τις ελευθερίες, ακόμη και υπέρ των κομμουνιστών και οι οποίοι μολαταύτα δεν θα είναι κομμουνιστές. Αυτή η γραμμή δεν είναι εύκολη να τηρηθεί, αλλά τουλάχιστον είναι μια γραμμή... τα πολιτικά προβλήματα τα αναλαμβάνω σε μια βαθμίδα όπου δεν είναι απαραίτητο να είσαι κομμουνιστής ή αντικομμουνιστής, με την ελπίδα ότι αυτές οι δύο οι στάσεις θα ξεπεραστούν από την εξέλιξη της διεθνούς πολιτικής.³³³

³³¹ PD, σ. 149-150. [Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ].

³³² PD, σ. 150. Προς επίρρωση αυτού αναφέρει τη στάση που κράτησε σε διάφορα γεγονότα, μεταξύ αυτών και την υπόθεση Ρόζενμπεργκ. Βλέπε PD, σ. 150-151. Βλέπε και στο EKA την κριτική της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας.

³³³ PD, σ. 151.

2.3.δ. Η θρυαλλίδα: ο πόλεμος της Κορέας.

Ο Μερλώ-Ποντύ αφιερώνει το τελευταίο μέρος του γράμματός του σε όσα προκάλεσε στη σχέση των δύο, το ξέσπασμα του πολέμου της Κορέας. Ο Μερλώ-Ποντύ κρίνει ότι με τον πόλεμο της Κορέας αφενός ο αγώνας της αριστεράς όλο και πιο πολύ εγκλωβίζεται στο στρατόπεδο υποστήριξης των κομμουνιστικών καθεστώτων αφετέρου ο μη κομμουνισμός καταλήγει σε αντιδραστικές μορφές. Όμως σε αντίθεση με τον Σαρτρ που επιλέγει με τη λογική του «λιγότερου επικίνδυνου/κακού» να συμπορευθεί με τη μια πλευρά, ο ίδιος θεωρεί ότι πρέπει να αντιστρατευθεί την πολιτική εκμετάλλευση που επιχειρούν και τα δύο στρατόπεδα και προτείνει «να εκμεταλλευθούμε κάθε δυνατότητα για αποκλιμάκωση/άμβλυνση της κρίσης».³³⁴ Επιλέγει επομένως τη σιωπή ως πολιτικός συντάκτης των *Les Temps Modernes*, την οποία ο Σαρτρ χαρακτηρίζει ως διφορούμενη. Ο Μερλώ-Ποντύ, υπενθυμίζοντας το διφορούμενο αντιθέτως της στάσης του Σαρτρ που ενώ στην αρχή ήταν υπέρμαχος ενός απροϋπόθετου ειρηνισμού μετά το ανέμειξε με ένα υπό προϋποθέσεις ειρηνισμό (που υιοθέτησαν οι κομμουνιστές), λέει χαρακτηριστικά για τη στάση του σε αντιδιαστολή με τις επιλογές του συνομιλητή του

δεν ήθελα το γεγονός να με εξαναγκάσει να γράψω, και δεν ήθελες να υποχωρήσεις. Δεν βλέπω πόθεν έχεις το δικαίωμα να με μέμφεσαι: το να μέμφεσαι εμένα δεν σημαίνει άραγε ότι μέμφεσαι τον εαυτό σου;³³⁵

Λίγο πιο παρακάτω η διαφοροποίηση των δύο φωτίζεται έτι περαιτέρω με την ανάλυση του Μερλώ-Ποντύ για την πολιτική κρίση περί της διάστασης του παρόντος και του μέλλοντος που αφενός έχει ο Σαρτρ και αφετέρου αυτός. Ο Σαρτρ εκφέροντας τη θέση ότι «εάν δεν γίνει πόλεμος, η λαϊκή δημοκρατία αναπόφευκτα θα έρθει, και είναι απαραίτητο να εργαστούμε εντός αυτού του πλαισίου, να «καταπιούμε» το μαρξισμό»³³⁶ υιοθετεί σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ μια αντίληψη του μέλλοντος παγωμένη³³⁷, ενός μέλλοντος που αφού κατέχουμε το μυστικό, επιδρά στη στάση που επιλέγουμε στο παρόν. Ο Σαρτρ προτιμά να κατασκευάζει και να κατοικεί σε ένα μέλλον που του είναι εντελώς προσωπικό σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ. Αντίθετα αυτός «ζει περισσότερο στο παρόν, αφήνοντας το μετέωρο και

³³⁴ PD, σ. 153.

³³⁵ PD, σ. 154.

³³⁶ PD, σ. 154.

³³⁷ PD, σ. 154.

ανοιχτό, όπως και πράγματι είναι». ³³⁸ Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Μερλώ-Ποντύ επιλέγει να κατασκευάσει ένα άλλο μέλλον, ούτε η στάση του αυτή προκύπτει γιατί είναι ένας «εξεγερμένος άνθρωπος» ³³⁹ ή ένας ήρωας. Προκύπτει αντιθέτως από τη βασική επιλογή του:

Η σχέση μου με το χρόνο σχηματίζεται κυρίως μέσω του παρόντος, αυτό είναι όλο. Δεν σκέφτομαι να στην επιβάλλω. Λέω μονάχα ότι έχει την αξία της και δεν δέχομαι ότι κάποιος μπορεί να κατασκευάσει απλώς και μόνο ένα λάθος εξ αυτής. ³⁴⁰

Ο Μερλώ-Ποντύ δεν διστάζει επίσης να θέσει την επιλογή του σχετικά με το πόλεμο στην Κορέα υπό την κρίση των γεγονότων του αντικειμενικού κόσμου και της ιστορίας, από τα οποία μπορεί να πηγάσει το μοναδικό κριτήριο για τον Σαρτρ. Το κριτήριο, κριτήριο που κραδαίνει ο Σαρτρ, χωρίς να είναι αφορμή για να καυχηθεί ιδιαιτέρως ο Μερλώ-Ποντύ, παραταύτα δεν τον ανταμείβει τόσο άσχημα, όπως χαρακτηριστικά λέει ο ίδιος. Αντίθετα φαίνεται ότι δεν ήταν τόσο λανθασμένη η στάση του να «θέσει εντός παρενθέσεων την περίοδο που ξεκίνησε με τον πόλεμο της Κορέας και που τελείωσε στο παρόν». Αντιθέτως, αυτό δεν μπορεί να ειπωθεί για τη στάση του Σαρτρ που αποτυπώνεται στο «Οι κομμουνιστές και η ειρήνη», τα δύο πρώτα μέρη του οποίου δημοσιευμένα στο *Μοντέρνοι Καιροί* ήταν υπόψη του Μερλώ-Ποντύ κατά το χρόνο της αλληλογραφίας αυτής. Συνοπτικά στο τέλος του γράμματος κρίνει τον Σαρτρ λέγοντας ότι στο κείμενο του:

αντιμετώπισες το κομμουνιστικό πρόβλημα σε μια οριακή κατάσταση, επομένως υπό το σχήμα μια εναλλακτικής (είτε το Κόμμα όπως είναι είτε η εξατομίκευση του προλεταριάτου) και όπως συμβαίνει στις έκτακτες καταστάσεις, πήρες μια θέση χωρίς να ανησυχείς ιδιαιτέρως για το περιεχόμενο, χωρίς να εξετάσεις τη ζωή του Κόμματος τα τελευταία σαράντα χρόνια, την ιδεολογία του, την ιστορία του. Στη διάρκεια αυτού του χρονικού διαστήματος η κατάσταση χαλάρωσε, η ζωή και η ιστορία του Κόμματος συνέχισε. ³⁴¹

2.3.ε. Φιλοσοφία και πολιτική. Το αποτύπωμα μιας διάλεξης

Αν ξεκινούσε κάποιος, αντίθετα από πριν, την ανάγνωση του γράμματος από το τέλος προς την αρχή θα έβλεπε ότι μετά το τέλος του κυρίου σώματος του γράμματος ο Μερλώ-Ποντύ παραθέτει την περίληψη της διάλεξης που έκανε με θέμα

³³⁸ PD, σ. 154.

³³⁹ Τα εισαγωγικά του Μερλώ-Ποντύ. PD, σ. 154.

³⁴⁰ PD, σ. 154.

³⁴¹ PD, σ. 155.

«Φιλοσοφία και πολιτική», την οποία ο Σαρτρ εξέλαβε ως χειρονομία εχθρική εναντίον του. Στην περίληψη αυτής της διάλεξης ο Μερλώ-Ποντύ θέτει το ζήτημα της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής στην εποχή του όπου, σύμφωνα με τον ίδιο, η ιδέα της επανάστασης βρίσκεται σε κρίση και εξελίσσεται παράλληλα μια επιταχυνόμενη κατάρρευση του φιλελευθερισμού. Πριν φτάσει όμως στη διερώτηση για το τι συμβαίνει στην εποχή του, ο Μερλώ-Ποντύ σκιαγραφεί την ιστορία αυτής της σχέσης. Η κλασική σύλληψη για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής εδράζονταν στην κατανόηση της φιλοσοφίας ως κατοχής του καθολικού. Άρα και η πολιτική υπάγονταν στη δικαιοδοσία της φιλοσοφίας. Επιπλέον η ιστορία ήταν ένα μασκάρωμα της φιλοσοφίας.³⁴² Με τον Μαρξ η φιλοσοφία γίνεται αυτή η πρακτικο-κριτική δραστηριότητα «η οποία πηγαίνει και έρχεται μεταξύ του γεγονότος και του νοήματος, ζει και αυτό-πραγματώνεται μέσα στην ιστορία».³⁴³ Η φιλοσοφία αυτή προσπαθεί να δώσει στην «αλήθεια» τα «πάθη» της και στα «πάθη» την αλήθειά τους.³⁴⁴ Με την μαρξιστική φιλοσοφία έρχεται στο προσκήνιο η ύπαρξη του προλεταριάτου, που μαζί με την κατάκτηση της εξουσίας από αυτό και υπό την προοπτική αυτή και η έλευση του τέλους των τάξεων, αποτελεί ένα «μοναδικό γεγονός-κανόνα, το οποίο αποτελεί την πραγμάτωση της φιλοσοφίας και το ρυθμιστή της πολιτικής.»³⁴⁵ Η φιλοσοφία καταστρέφεται για να πραγματοποιηθεί αληθινά.

Την εποχή που δίνεται αυτή η διάλεξη, η σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής μπορεί να αναλυθεί μέσα από δύο παράλληλες εξελίξεις. Αφενός η κρίση της ιδέας της επανάστασης αφετέρου η επιταχυνόμενη παρακμή του φιλελευθερισμού. Η κρίση της ιδέας της επανάστασης φανερώνεται σε μια σειρά φαινόμενα. Πρώτον ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι από το 1945 και μετά στην Ευρώπη όσες επαναστάσεις έχουν πραγματοποιηθεί έχουν προκύψει άνωθεν. Δεύτερον η επαναστατική βία αυτοπαρουσιάζεται ως υπεράσπιση της καθεστηκυίας τάξης και οι αντίπαλοι αυτής καταδικάζονται ως εγκληματίες του κοινού ποινικού δικαίου.³⁴⁶ Το καθεστώς επομένως τίθεται σε αμφισβήτηση ως προς την προλεταριακή του σύσταση. Παύει να είναι το καθεστώς του προλεταριάτου και αμφισβητείται αν το προλεταριάτο είναι ο

³⁴² PD, σ. 158. Σε αυτές τις σκέψεις ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρεται στο Χέγκελ.

³⁴³ PD, σ. 159.

³⁴⁴ PD, σ. 159. Ο Μερλώ-Ποντύ παραθέτει αυτή τη σκέψη του Μαρξ από το βιβλίο του Μαρξ, 18^η Μπρυμέρ.

³⁴⁵ PD, σ. 159.

³⁴⁶ Βλέπε και το άρθρο του Μερλώ-Ποντύ για τα στρατόπεδα συγκέντρωσης στην ΕΣΣΔ παρακάτω.

πραγματικός ρυθμιστής της πολιτικής. Επιπλέον ο Μερλώ-Ποντύ παραθέτει μια ευρύτερη συμπτωματολογία στις «επαναστατικές» χώρες: γενίκευση της μυστικότητας, πέρασμα από την επαναστατική πράξη στην τρομοκρατική πράξη, από τον επαγγελματία επαναστάτη στον τυχοδιώκτη, αλλαγές προς το χειρότερο και στην σχέση πολιτικής με την πνευματική κουλτούρα. Εξαιτίας όλων αυτών ο Μερλώ-Ποντύ αμφιβάλει εάν αυτές οι νέες κοινωνίες μπορούν να διεκδικούν την «ιστορική αποστολή» να «πραγματώσουν» τη φιλοσοφία.³⁴⁷ Η άλλη εξέλιξη που αφορά κυρίως τον κόσμο των δυτικών δημοκρατιών συνίσταται στην παρακμή του φιλελευθερισμού και στην εξαπάτηση που εμπεριέχει η πολιτική που έχει ως έμβλημα της την ελευθερία της συνείδησης.³⁴⁸

Το τελευταίο μέρος της διάλεξης επικεντρώνεται στην έννοια της στράτευσης στη σκέψη του Σαρτρ και στο πώς αρθρώνεται μέσα σε αυτή η σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής. Καταρχάς η στράτευση για τον Σαρτρ σημαίνει φιλοσοφικά την ταυτόχρονη ύπαρξη της ελευθερίας και της δημιουργία της. Κάποιος πρέπει να είναι ελεύθερος για να στρατευθεί ενώ από την άλλη πρέπει να στρατεύσει τον εαυτό του κάποιος για να είναι ελεύθερος.³⁴⁹ Σε αυτή τη κυκλική σχέση ελευθερίας και στράτευσης ο Μερλώ-Ποντύ επισημαίνει έναν κίνδυνο. Εάν ή ελευθερία είναι το εσωτερικό πεδίο και η στράτευση το εξωτερικό πεδίο τότε στον Σαρτρ έχουμε μια αδιαμεσολάβητη σχέση αυτών των δύο. Όμως εάν αν αυτή η αδιαμεσολάβητη σχέση αποτύχει τότε καταλήγουμε είτε σε ένα ακραίο υποκειμενισμό είτε σε ένα ακραίο αντικειμενισμό.

Ο Σαρτρ επιλέγει σε πρώτη φάση μια αισιόδοξη οπτική της στράτευσης. Δεν θεωρεί ότι πρέπει να διαλέξουμε ανάμεσα στα δύο στρατόπεδα αλλά αντιθέτως στοχεύει να επεξεργαστεί μια νέα **ολική** έννοια για τη στράτευση.³⁵⁰ Αυτή η επεξεργασία εκδηλώνεται και με την ίδρυση του περιοδικού *Les Temps Modernes* και αργότερα της πολιτικής κίνησης RDS.³⁵¹ Αλλά στη συνέχεια η στράτευση τείνει να υποδείξει μια προτίμηση σε σχέση με τα δύο στρατόπεδα λόγω της άμβλυνσης της προσπάθειας να ξαναοργανωθεί η πολιτική εμπειρία, και η πραγματικότητα να μετατοπιστεί ή όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μερλώ-Ποντύ «να αλλάξει το

³⁴⁷ PD, σ. 161. Ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ βάζει εντός παρενθέσεων αυτές τις λέξεις.

³⁴⁸ PD, σ. 161.

³⁴⁹ PD, σ. 161.

³⁵⁰ PD, σ. 161. Ο τονισμός του ίδιου του Μερλώ-Ποντύ.

³⁵¹ Πολιτικό κόμμα που ίδρυσε ο Σαρτρ με την ονομασία "Rassemblement démocratique révolutionnaire" (Επαναστατική Δημοκρατική Συσπείρωση). Το κόμμα δεν θα έχει καμία εκλογική επιτυχία και ο Σαρτρ θα παραιτηθεί τον Οκτώβριο του 1949.

νόημα της».³⁵²

Η παραχώρηση αυτή που προκύπτει από μια στράτευση μερικευμένη υπέρ ενός εκ των δύο αντιθέτων, έχει ένα προβληματικό σημείο. Ο Σαρτρ ισχυρίζεται ότι στρατεύεται μεν μεροληπτικά αλλά για δικούς του λόγους και δεν υιοθετεί τους λόγους των κομμουνιστών. Αλλά η υιοθέτηση διαφορετικών λόγων δεν μπορεί παρά να σημαίνει και διαφοροποίηση αυτού που υιοθετείται. Συνεπώς ο Σαρτρ δεν συνειδητοποιεί ότι η φιλοσοφία της στράτευσης του υπέρ του σημερινού κομμουνισμού όσο και αν τα κίνητρα αυτής της στράτευσης είναι διαφορετικά δεν οδηγεί σε μια διαύγαση της πολιτικής κατάστασης.

Ο Σαρτρ βλέπει τον κομμουνισμό πάνω από όλα ως μια αντίθεση στην αστική κοινωνία και καταδεικνύει ότι χωρίς αυτήν την αντίθεση, το προλεταριάτο δεν θα είχε πια υπερασπιστές. Ο κομμουνισμός όμως στην εξουσία είναι κάτι διαφορετικό και θέτει διαφορετικά ερωτήματα. Όσο η κατάσταση δεν κατανοείται με αυτόν τον τρόπο και καταφεύγουμε σε μια φιλοσοφία που την εκφράζει με άσχημο τρόπο, τόσο αυτή η κατάσταση παραμένει μπερδεμένη.³⁵³

Τελικά ο Μερλώ-Ποντύ στο τελευταίο μέρος της διάλεξης καταλήγει σε κάποια συμπεράσματα σχετικά με την έννοια της στράτευσης. Η στράτευση σε μια δεδομένη πολιτική πραγματικότητα με διλημματική υφή δεν πρέπει και δεν οφείλει να δεχθεί αυτή τη διλημματική μορφή ως έχει. Η στράτευση δεν μπορεί να «πάει στην καρδιά των γεγονότων όταν έχουν παγιωθεί τα αντίπαλα στρατόπεδα». Η στράτευση δεν πρέπει να νοηθεί ως μιας δράση καταφατική ή αρνητική των ανθρωπίνων υποκειμένων απέναντι στην τάξη των γεγονότων. Επομένως η άρνηση να καταφάσκουμε ή να αρνηθούμε τα γεγονότα δεν σημαίνει απόσυρση στο υποκείμενο και μια διαχωρισμένη φιλοσοφία. Για τον Μερλώ-Ποντύ δεν ζούμε μοιρασμένοι σε δύο τάξεις, η μία της συνείδησης και η άλλη του γεγονότος. Αντιθέτως το μεγαλύτερο μέρος των πράξεων μας διαδραματίζεται στον «ενδιάμεσο χώρο μεταξύ των γεγονότων και των καθαρών σκέψεων, μήτε στα πράγματα μήτε στο πνεύμα, αλλά μέσα στο πυκνό στρώμα των συμβολικών πράξεων οι οποίες ενεργούν λιγότερο με όρους αποτελεσματικότητας και περισσότερο μέσω του νοήματος τους.» Βιβλία, διαλέξεις, συναντήσεις ανήκουν σε αυτό το στρώμα ακόμη

³⁵² PD, σ. 161.

³⁵³ PD, σ. 162.

και αν «δεν υπηρετούν τους σκοπούς της στιγμής και δεν μπορούν να αποφανθούν για το επίδικο ζήτημα μεταξύ των αντιπάλων».³⁵⁴

2.4. Οι περιπέτειες της διαλεκτικής και η διαλεκτική του ιστορικού γινεσθαι

2.4.α. Το γενικό πλαίσιο.

Το έργο του Μερλώ-Ποντύ *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής* είναι ένα κείμενο που δεν μπορούμε εύκολα να ονομάσουμε το είδος του. Είναι ένα κείμενο που η εμπειρία της πολιτικής, η θεωρητική και πρακτική εμπειρία της, συμπλέκεται με τον αφηρημένο φιλοσοφικό στοχασμό για τη διαλεκτική, το νόημα της ιστορίας, τη σχέση της υποκειμενικής συνείδησης με τον αντικειμενικό κόσμο. Ο Μερλώ-Ποντύ μέσα σε αυτό το κείμενο μετατοπίζεται διαρκώς από τη σκέψη για την πολιτική εμπειρία στη σκέψη για την ιστορία και από τη σκέψη για τη διαλεκτική στη σκέψη για την αλήθεια και την εμφάνιση της. Συν τοις άλλοις στο κείμενο αυτό κάποιος μπορεί να εντοπίσει σελίδες για την ιδεολογία που περιέχουν μια εμβριθή ανάλυση της έννοιας αυτής, ενώ το μεγαλύτερο κεφάλαιο αναφέρεται στην πολιτική φιλοσοφία του Σαρτρ στην οποία ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί έντονη κριτική και εξετάζει ποια αντίληψη της ιστορίας συνδέεται με το πώς της πολιτικής δράσης που προκρίνεται από τον Σαρτρ.

Το πρόβλημα που τίθεται εξαρχής από τον Μερλώ-Ποντύ σε σχέση με τη διαλεκτική είναι το πώς μπορεί να πραγματωθεί η ένωση των αντιθέτων: ύλη και πνεύμα, υποκείμενο και αντικείμενο, άτομο και ιστορία, παρόν και μέλλον, πειθαρχία και κρίση, θεωρία και πράξη.³⁵⁵ Η διαλεκτική λύση για την ένωση αυτών των αντιθέτων είναι προς αναζήτηση, εφόσον η υλιστική διαλεκτική της μαρξιστικής ορθοδοξίας αποτυγχάνει. Το κεφάλαιο για τον Τρότσκυ είναι μια εύγλωττη καταγραφή αυτής της αποτυχίας. Εν μέρει κάποιος θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι οι περιπέτειες της διαλεκτικής δεν φείδονται αποτυχιών. Επί αυτών των αποτυχιών

³⁵⁴ PD, σ. 164.

³⁵⁵ AD, σ. 79, ΠΔ, σ. 79.

και των περιπετειών μέσω των οποίων αυτές οι τελευταίες συγκροτούνται, ο Μερλώ-Ποντύ δεν διστάζει να αναμετρηθεί με το νατουραλισμό του Μαρξ, στον οποίο καταλογίζει μέρος της ευθύνης για αυτές τις αποτυχίες.³⁵⁶ Η αναμέτρηση με την ίδια τη σκέψη του Μαρξ και όχι μόνο με τον μαρξισμό των επιγόνων, τοποθετεί τη γενεαλογία των αποτυχιών της διαλεκτικής πριν ακόμη τη μετεξέλιξη της στην ιστορία της ρωσικής επανάστασης και τέλος την οιονεί εγκατάλειψη της στην πολιτική φιλοσοφία του Σαρτρ.

Οι *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* έχει ειπωθεί ότι είναι ένα κείμενο στοχασμού πάνω στην ελευθερία και την αλήθεια μέσα στην πολιτική.³⁵⁷ Όντως η σκέψη του Μερλώ-Ποντύ μέσα στις σελίδες του προαναφερθέντος έργου δεν διαψεύδει τον εύστοχο αυτό χαρακτηρισμό. Η αλήθεια και η ελευθερία είναι δύο έννοιες που τον διακατέχουν στην όλη προσπάθεια του να μιλήσει για τη διαλεκτική της ιστορίας και του νοήματος της, της προσωπικής κρίσης και της πειθαρχίας, της εξουσίας και της αντιπολίτευσης, της επανάστασης και της συντήρησης.

2.4.β. Η αναμέτρηση με τον πολιτικό φιλόσοφο Σαρτρ. Η πολιτική σκέψη ως υπερμπολσεβικισμός

Στο *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής* το μεγαλύτερο κεφάλαιο είναι το πέμπτο και είναι αφιερωμένο στον Σαρτρ και την πολιτική του φιλοσοφία. Ο Μερλώ-Ποντύ του δίνει τον τίτλο «Ο Σαρτρ και ο υπερμπολσεβικισμός».³⁵⁸ Είναι το κείμενο στο οποίο εκδηλώνεται δημόσια η ρήξη του Μερλώ-Ποντύ με τον Σαρτρ σε μια σειρά από θεμελιώδη ζητήματα. Η αλληλογραφία τους που έλαβε χώρα το 1953, ένα χρόνο πριν τη δημοσίευση του βιβλίου, αποτυπώνει εν συντομία θέματα που θα αναλυθούν διεξοδικά στο εν λόγω κεφάλαιο. Αλλά η αλληλογραφία αυτή δεν δημοσιεύθηκε έως το 1992. Αυτό που πρέπει να υπογραμμίσουμε είναι ότι η ανάλυση που κάναμε της αλληλογραφίας στην προηγούμενη ενότητα συνεπικουρεί για την κατανόηση της κριτικής του Μερλώ-Ποντύ στον Σαρτρ.

Όπως και στην αλληλογραφία έτσι και εδώ έχουμε να κάνουμε με μια διαμάχη που μπορεί καταρχάς να κατανοηθεί με όρους συγκυρίας. Μια διαμάχη με αφορμή μια συγκεκριμένη πολιτική συγκυρία³⁵⁹ που μαρτυρεί τα συγκεκριμένα

³⁵⁶ AD, σ. 121, ΠΔ, σ.90.

³⁵⁷ Βλέπε το κείμενο στο οπισθόφυλλο της γαλλικής έκδοσης: *Les aventures de la Dialectique*, Folio essays, Editions Gallimard, 1955.

³⁵⁸ AD, σ. 136-280, ΠΔ, σ. 102-205.

³⁵⁹ Βλέπε αυτά που αναφέρουμε στην προηγούμενη ενότητα.

πολιτικά διλήμματα μιας γενιάς στρατευμένων διανοουμένων, διλήμματα μέσα στο πλαίσιο του Ψυχρού πολέμου και της αντιπαράθεσης για τον κομμουνισμό. Αλλά, όπως υποστηρίζει και η Revault d'Allones, ταυτόχρονα πρόκειται και για μια διαμάχη που κατέχει αξία υποδείγματος μιας και ο Μερλώ-Ποντύ θέτει μια σειρά ερωτημάτων για κρίσιμα ζητήματα όπως η σχέση σκέψης και πράξης, η σχέση θεωρίας και πρακτικής, η στράτευση του φιλοσόφου.³⁶⁰ Κατά συνέπεια η διαμάχη και η διττή της διάσταση συνοψίζεται πολύ εύστοχα σε αυτό που γράφει ο Μερλώ-Ποντύ στον πρόλογο του βιβλίου:

Στην δοκιμασία των γεγονότων αποκτούμε γνωριμία με ό,τι για μας είναι απαράδεκτο και η ερμηνευμένη αυτή εμπειρία γίνεται θέση και φιλοσοφία.³⁶¹

Το κεφάλαιο που εξετάζουμε χωρίζεται σε πέντε μέρη. Πριν το πρώτο μέρος ο Μερλώ-Ποντύ παραθέτει μια μικρή εισαγωγή, περίληψη τρόπων τινά όλου του κεφαλαίου αλλά και γέφυρα με τα κεφάλαια που προηγούνται. Πρώτο ζήτημα είναι το ζήτημα του κοινωνικού και πώς αυτό κατανοείται. Κατά τον Μερλώ-Ποντύ μπορούμε να αντιπαραθέσουμε δύο διαφορετικές αντιλήψεις του κοινωνικού. Από την μία η κομμουνιστική φιλοσοφία που ορίζει το κοινωνικό ως δεύτερη φύση και επομένως μπορεί κανείς εύλογα να υποθέσει ότι για να το κυβερνήσει κάποιος πρέπει να το κυβερνήσει όπως κυβερνά τη φύση, δηλαδή τεχνικά. Την αντίληψη αυτή την θεωρεί αντικειμενικιστική.

Από την άλλη υπάρχει η αντίληψη της σαρτρικής φιλοσοφίας για το κοινωνικό. Το κοινωνικό εδώ είναι «το αδρανές και συγκεχυμένο των περασμένων μας πράξεων, δεν μπορούμε να παρέμβουμε σε αυτό και να βάλουμε τάξη παρά μόνο μέσω μιας καθαρής δημιουργίας».³⁶² Την αντίληψη αυτή τη θεωρεί υποκειμενιστική. Το κοινό των δύο αντιλήψεων κατά το Μερλώ-Ποντύ είναι η πρόσληψη του κοινωνικού ως το παθητικό στοιχείο που αφενός το ελέγχει και το χρησιμοποιεί η τεχνική γνώση, αφετέρου το σχηματοποιεί απόλυτα και άνευ όρων, τρόπον τινά εκ του μηδενός, μια καθαρή δημιουργία.

³⁶⁰ Μεταφράζουμε αξία υποδείγματος το *validité exemplaire* και το οποίο η συγγραφέας το ορίζει επικαλούμενη τον Καντ. Δηλαδή κάτι που φέρει αξία υποδείγματος είναι μια «ενικότητα που δηλώνει αυτό που καμία γενικότητα δεν θα μπορούσε πιθανά να εκθέσει αλλιώς». Βλέπε Myriam Revault d'Allones, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Editions Michalon, 2001, σ. 71.

³⁶¹ *AD*, σ. 9, *ΠΑ*, σ. 9

³⁶² *AD*, σ. 139, *ΠΑ*, σ. 104.

Δεύτερο ζήτημα είναι το ζήτημα του υποκειμένου. Απέναντι στο κοινωνικό, ποιος ενσαρκώνει το υποκείμενο στην καθεμία από τις δύο αυτές αντιλήψεις; Η απάντηση είναι και στις δύο το Κόμμα. Αλλά έχουμε διαφοροποίηση στο περιεχόμενο που δίνεται σε αυτό. Από την μία το Κόμμα είναι ο κάτοχος της τεχνικής/θεωρητικής γνώσης, στο πλαίσιο της κομμουνιστικής φιλοσοφίας. Στην άλλη αντίληψη είναι το Κόμμα ως υποκείμενο που δρα χωρίς να έχει καμία γνώση, απλώς πράττει και δημιουργεί το κοινωνικό. Κοινό πρόβλημα, τα κριτήρια που θα κρίνουν και στις δύο περιπτώσεις τη δράση του κόμματος. Από τη μία έχουμε τεχνικά κριτήρια, από την άλλη δεν έχουμε κριτήρια. Στις δύο περιπτώσεις ομοίως το κοινωνικό δεν μας παρέχει κανένα κριτήριο το ίδιο από μόνο του για να πράξουμε σε σχέση με αυτό, κριτήριο που ο Μερλώ-Ποντύ ονομάζει νοηματικό κριτήριο. Το κοινωνικό ως δεύτερη φύση ή ως χάος που περιμένει την δημιουργική μας πράξη για να μορφοποιηθεί, δεν περιλαμβάνει το ίδιο κανένα νόημα και συνεπώς δεν μας παρέχει κάποια νοηματικά κριτήρια που θα μας βοηθούσαν να κρίνουμε τη δράση του Κόμματος.

Αμέσως μετά και ως συνέπεια των προηγούμενων, το επόμενο ζήτημα που προκύπτει είναι το ζήτημα της νομιμοποίησης. Πως νομιμοποιείται η δράση του Κόμματος στις δύο αντιλήψεις, πέραν από το γενικότερο ζήτημα των κριτηρίων; Το προλεταριάτο είναι η πηγή νομιμοποίησης. Στην αντίληψη των κομμουνιστών το Κόμμα αποφασίζει εν ονόματι της ιστορικής διαδικασίας και της ιστορικής αποστολής του προλεταριάτου ενώ στο Σαρτρ το Κόμμα αποφασίζει εν ονόματι του μη-όντος του προλεταριάτου και το δημιουργεί εκ του μηδενός, καθιστώντας το υποκείμενο της ιστορίας.³⁶³

Στο σημείο αυτό εισάγεται και το ζήτημα της μεθόδου. Τι διατηρείται από την διαλεκτική μέθοδο σε αυτές τις δύο αντιλήψεις; Η φιλοσοφία του Σαρτρ είναι εξορισμού αντι-διαλεκτική. Η δράση είναι πάντοτε καθαρή δημιουργία, καμία διαλεκτική σχέση με το υπάρχον. Επομένως και ο κομμουνισμός κατανοείται από αυτήν την φιλοσοφία ως αυτό που « βρίσκεται πολύ πιο πέρα από τις διαλεκτικές αυταπάτες, βρίσκεται στην κατηγορηματική θέληση να φέρεις στην ύπαρξη ό,τι δεν υπήρξε ποτέ».³⁶⁴ Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του Σαρτρ ως μια φιλοσοφία της απόλυτης δημιουργίας στο άγνωστο που απορρίπτει κάθε έννοια

³⁶³ AD, σ. 139-140, ΠΔ, σ. 104.

³⁶⁴ AD, σ. 140, ΠΔ, σ. 105.

διαλεκτικής και κάθε φιλοσοφία της ιστορίας.³⁶⁵ Η κομμουνιστική φιλοσοφία επίσης είναι μόνο κατ' όνομα διαλεκτική. Η διαλεκτική έχει μείνει μόνο ως το ζωτικό ψεύδος ή καλύτερα ως η ιδεολογική ψευδαίσθηση του κομμουνισμού. Η πραγματική διαλεκτική σύλληψη του υπάρχοντος μετατίθεται για το μέλλον, τώρα πρέπει μονάχα τεχνικά να μετασχηματιστεί το κοινωνικό με βάση τον παραγωγικό μηχανισμό που θέλουμε να δημιουργήσουμε.

Το ζήτημα των πρακτικών συνεπειών στην ίδια την πολιτική δράση είναι το επόμενο ζήτημα. Ποιες πρακτικές συνέπειες έχουν αυτές οι δύο αντιλήψεις με όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά που τους αποδίδει ο Μερλώ-Ποντύ; Από την μια η κομμουνιστική φιλοσοφία, ως μια ψευδό-διαλεκτική εν δράσει, «απαντά στην αντιξοότητα μέσω του τρόμου, του ασκούμενου εν ονόματι μιας κρυμμένης αλήθειας ή μέσω του καιροσκοπισμού και εν πάση περιπτώσει εγκαταλείπει τη δική της γραμμή.»³⁶⁶ Όπως και η διαλεκτική, ο ανθρωπισμός μετατίθεται για το μέλλον ενώ η σοβιετική κοινωνία εγκαθιδρύει έναν εξαναγκαστικό μηχανισμό και οργανώνει προνομιακές καταστάσεις για μέρη του πληθυσμού της. Η δράση του Κόμματος επομένως δεν μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση κατ' ουσία και η αντιπολίτευση καθίσταται αδύνατη. Από την άλλη στη φιλοσοφία του Σαρτρ κάθε συζήτηση μέσα στο κόμμα είναι απλώς απατηλή και τυπική καθώς η αλήθεια δημιουργείται από τη δράση, δεν προϋπάρχει έτσι ώστε να κρίνουμε τη δράση μέσω αυτής. Ουσιαστικά καταργείται γύρω από την κομμουνιστική δράση κάθε «έλλογη συζήτηση, απόδειξη και διερεύνηση.»³⁶⁷ Η δράση του κομμουνισμού «δεν μπορεί να κριθεί, ούτε να τοποθετηθεί ούτε να συμφιλιωθεί με κάτι άλλο έξω από αυτόν, η δράση του δεν μπορεί να μετρηθεί με άλλο κριτήριο από αυτή την ίδια, γιατί είναι η μόνη συνεχής προσπάθεια να φτιαχτεί από την αρχή ως το τέλος μια κοινωνία, όπου αυτοί που δεν είναι τίποτε γίνονται άνθρωποι. Συνεπώς η αντιφύσις τούτη, όπως τη λέει ο ίδιος ο Σαρτρ, το ηρωικό τούτο εγχείρημα, δεν ανέχεται κανενός είδους επιφύλαξη και κανέναν όρο.»³⁶⁸ Μπορεί να φανταστεί κάποιος τις συνέπειες έχει στο πολιτικό πεδίο αυτή η θέση.

Εν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε ότι αυτό όμως που αποτελεί τον άξονα της κριτικής του Μερλώ-Ποντύ στο σοβιετικό κομμουνισμό αλλά όπως θα δούμε και

³⁶⁵ AD, σ. 144, ΠΔ, σ. 107.

³⁶⁶ AD, σ. 136, ΠΔ, σ. 102.

³⁶⁷ AD, σ. 144, ΠΔ, σ. 107.

³⁶⁸ AD, σ. 143, ΠΔ, σ. 107.

στην φιλοσοφική αντίληψη του κομμουνισμού του Σαρτρ, είναι ο όλεθρος της διαλεκτικής³⁶⁹ που συντελείται εκατέρωθεν, έστω και με διαφορετικό τρόπο. Το ζητούμενο για τον Μερλώ-Ποντύ είναι η σχέση του κομμουνισμού με την αλήθεια, της φιλοσοφίας της ιστορίας με την διαλεκτική, όμως δυστυχώς τόσο στον υπάρχοντα κομμουνισμό όσο και στην φιλοσοφία του Σαρτρ διαπιστώνει την απώθηση αυτής της σχέσης. Αφενός στον κομμουνισμό μέσω της μετάθεσης της στο απώτερο μέλλον, αφετέρου στον Σαρτρ μέσω της έμπρακτης άρνησης της.³⁷⁰ Για τον Μερλώ-Ποντύ αντιθέτως έχει σημασία να στοχαστούμε τον κομμουνισμό μέσα από το πρίσμα της διαλεκτικής και με γνώμονα κάποια φιλοσοφία της ιστορίας, να αντιληφθούμε την κομμουνιστική δράση όχι ως ένα απλώς ηθικό καθήκον ή μια τεχνική διεργασία αλλά ως ένα εγχείρημα που αφήνει χώρο στην έλλογη συζήτηση, στον έλλογο έλεγχο και την απόδειξη. Τέλος σημαντικό είναι να προσπαθήσουμε να πράξουμε με κριτήρια και αν είναι δυνατό αυτά να είναι κριτήρια νοήματος. Αυτές οι θέσεις βρίσκονται σε απόλυτη αντιδιαστολή με τη πολιτική φιλοσοφία του Σαρτρ.³⁷¹

Για τα υπόλοιπα πέντε μέρη του κεφαλαίου πριν προχωρήσουμε σε μια παρουσίαση με βάση τα ζητήματα που αναφέραμε παραπάνω, πρέπει να σημειώσουμε: Πρώτον, την ιδιαίτερη πυκνότητα που έχει η γραφή του Μερλώ-Ποντύ σε κάθε μέρος. Δεύτερον, την αναφορά σε πολλά γεγονότα που συνθέτουν την χρονική συγκυρία που γράφτηκε το κείμενο. Τρίτον, το βασικό κείμενο με το οποίο συνομιλεί όλο το κεφάλαιο (το κείμενο του Σαρτρ *Οι κομμουνιστές και η ειρήνη* που δημοσιεύθηκε στο *Μοντέρνοι Καιροί* σε τρία μέρη).³⁷² Τέταρτον, την αναλυτική και εκτεταμένη παρουσίαση των θέσεων του Σαρτρ από τον Μερλώ-Ποντύ χωρίς πάντα να προειδοποιείται ο αναγνώστης για την μετάβαση στον αντίλογο αυτών των θέσεων, λόγος και αντίλογος δεν διακρίνονται με σαφήνεια. Πέμπτον, τις πολλές και εκτενείς σημειώσεις του κεφαλαίου που από μόνες τους σχεδόν αποτελούν ένα έκτο μέρος. Όλα αυτά καθιστούν τη διέλευση αυτού του κεφαλαίου δύσβατη και επίπονη και για τον αναγνώστη αλλά και στην περίπτωση μας για μια παρουσίαση που θέλει να αποκρυσταλλώσει τα στοιχεία εκείνα που μας φανερώνουν τους βασικούς άξονες της πολιτικής φιλοσοφίας του Μερλώ-Ποντύ μέσα από την κριτική που ασκεί στον Σαρτρ.

³⁶⁹ AD, σ. 140, ΠΔ, σ. 104.

³⁷⁰ AD, σ. 142. ΠΔ, σ. 106.

³⁷¹ AD, σ. 144, ΠΔ, σ. 107-108.

³⁷² Βλέπε την 2^η υποσημείωση του εν λόγω κεφαλαίου. AD, σ. 138. ΠΔ, σ. 244.

2.4.γ. Τα πρώτα πυρά

Στο πρώτο μέρος του κεφαλαίου η ανάλυση του Μερλώ-Ποντύ παίρνει αφορμή από τις θέσεις του Σαρτρ για τους προλετάριους, το Κομμουνιστικό Κόμμα και την πολιτική του, την σχέση του προλετάριου με το Κομμουνιστικό Κόμμα. Η ανάλυση αυτή δεν γίνεται για να καταδείξει το αν ο Σαρτρ κρίνει σωστά επί της συγκυρίας πάνω στα πολιτικά ζητήματα που προκύπτουν αλλά κυρίως στοχεύει να δείξει τις φιλοσοφικές θέσεις του Σαρτρ πίσω από αυτές τις θέσεις, τις δυσκολίες που προκαλούν στην προσπάθεια διαύγασης της πολιτικής, καθώς και τις συνέπειες που έχουν για την πολιτική πρακτική.

Είδαμε σε προηγούμενο μέρος του κεφαλαίου μας σε τι συμπεράσματα οδηγείται ο Σαρτρ σχετικά με την έννοια της ελευθερίας και του ανθρώπου στο μεγάλο φιλοσοφικό του έργο *Το Είναι και το Μηδέν*. Ο Μερλώ-Ποντύ βλέπει να εφαρμόζονται αυτές οι έννοιες της ελευθερίας και του ανθρώπου στη έννοια του αγωνιστή³⁷³ που υιοθετεί ο Σαρτρ. Ο αγωνιστής κατανοείται όπως και ο άνθρωπος, ως ένα πρέπει-να-υπάρξει ή και μόνο ένα καθαρό πρέπει, «το δάγκωμα του μηδενός στο είναι, η ελευθερία, που κάποτε ο Σαρτρ την ονόμασε θανάσιμη, συνιστά τον αγωνιστή».³⁷⁴ Διαχωρίζεται από τον εργάτη λόγω ακριβώς της ίδιας του της έννοιας. Ο αγωνιστής είναι καθαρή δράση, απόλυτη ελευθερία σε αντίθεση με τον εργάτη που έχει ένα «ορισμένο παρελθόν βασάνων που γίνεται πολιτική δράση».³⁷⁵ Αυτό σημαίνει ο αγωνιστής είναι η καθαρή άρνηση ή καλύτερα είναι η καθαρή άρνηση που κάποιον εργάτη τον κάνει αγωνιστή και όχι το κοινωνικό του είναι. Δηλαδή, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, αν ο αγωνιστής είναι καθαρή άρνηση, ανάληψη της πολιτικής δράσης με μια επαναστατική θέληση που είναι μια εκ του μηδενός αναδυόμενη «επινόηση»³⁷⁶, αυτό οφείλεται στη φιλοσοφική θέση του Σαρτρ «ότι τίποτε δεν μπορεί να είναι αιτία μιας συνειδησιακής πράξης».³⁷⁷ Ο Σαρτρ θεωρεί ότι η συνειδησιακή πράξη είναι μια καθαρή άρνηση του υπάρχοντος και η ελευθερία δεν

³⁷³ Υιοθετούμε την επιλογή του έλληνα μεταφραστή που χρησιμοποιεί το «αγωνιστής» για να αποδώσει τον όρο “militant”.

³⁷⁴ AD, σ. 152. ΠΔ, σ. 113.

³⁷⁵ AD, σ. 150. ΠΔ, σ. 112.

³⁷⁶ Όταν ο Μερλώ-Ποντύ στην εισαγωγή αυτού του έργου ορίζει την πολιτική ως μια «δράση που αυτό-επινοείται» δεν την ταυτίζει με αυτή την εκ του μηδενός επινόηση της θέλησης που υποστηρίζει ο Σαρτρ. Η επινόηση εδώ έχει να κάνει κυρίως με μια διαλεκτική με την ιστορία και τις αξίες, με ένα πηγαινε-έλα ανάμεσα στα γεγονότα και τις θεωρητικές αρχές ή τις ηθικές αξίες και όχι με μια καθαρή άρνηση όλων αυτών, δηλαδή μια απόλυτα ελεύθερη θέληση. AD, σ. 10, ΠΔ, σ. 10.

³⁷⁷ AD, σ. 150, ΠΔ, σ. 112.

είναι απλώς μια επιλογή ανάμεσα σε δυνατότητες και κίνητρα.³⁷⁸ Δηλαδή η ελευθερία και η πράξη που γεννά αντιδιαστέλλεται τελείως με το είναι του κόσμου στο οποίο εμφανίζεται αυτή η ελευθερία. Συνεπώς απέναντι στα γεγονότα ο αγωνιστής είναι η απάντηση που δίνει «μια θέληση χωρίς στήριξη στα πράγματα». Αντίθετα με το πήγαινε-έλα μεταξύ γεγονότων και αξιών που προκρίνει ο Μερλώ-Ποντύ για την πολιτική, ο Σαρτρ θεωρεί ότι η πολιτική θέτει και επιλύει τα ζητήματα αμέσως μιας και το γεγονός είναι μια επείγουσα δοκιμασία των προθέσεων, της θέλησης μας.

Η αντίληψη αυτή για την πολιτική που έχει ο Σαρτρ συνδέεται με μια μη-κατανόηση εκ μέρους του, της ιδεατότητας που επικαλείται κάθε πολιτική δράση. Ας δούμε επομένως το θέμα της ιδεατότητας. Ο Σαρτρ δεν αντιλαμβάνεται τη διάρθρωση του πραγματικού με το ιδεατό στην πολιτική δράση. Η αντιπολίτευση μέσα σε μια πολιτική οργάνωση είναι πολλές φορές η συνέπεια μιας αναφοράς σε μια ιδεατότητα. Ασκώ κριτική παραδείγματος χάριν στο κομμουνιστικό Κόμμα και στο υπαρκτό προλεταριάτο που αντιπροσωπεύει εν ονόματι ενός ιδεατού προλεταριάτου ακόμη και αν αυτό θέτει σε κίνδυνο την ύπαρξη του υπαρκτού κομμουνιστικού Κόμματος και του πραγματικού προλεταριάτου.³⁷⁹ Ως συνέπεια των λεχθέντων η αντιπολίτευση φιλοσοφικά γίνεται αντιληπτή σε σχέση με τη διάσταση της ιδεατότητας που νομιμοποιεί τελικά κάθε κριτική αντιπαράθεση (αντιπολίτευση) με την υπάρχουσα πραγματικότητα. Αυτή η διάσταση είναι αναγκαία για να υπάρξει η πολιτική, ιδίως η προλεταριακή πολιτική:

Αν κάποτε δεν γινόταν αναγωγή από το προλεταριάτο του σήμερα σε εκείνο του αύριο, αν δεν είχε αποτολμηθεί η επιλογή του ιδεατού προλεταριάτου απέναντι στο υπαρκτό, δεν θα υπήρχε προλεταριακή πολιτική: δεν θα υπήρχε παρά η εκάστοτε τυφλή υπακοή σε ό,τι έκανε το Κόμμα του προλεταριάτου, και δεν θα ξέραμε ακόμη κι αν εξακολουθούσε να αξίζει αυτό το όνομα.³⁸⁰

Τι σημαίνει όμως ότι είναι αναγκαία αυτή η διάσταση για να υπάρξει η πολιτική; Σημαίνει ότι μέσω αυτής η πολιτική διαφοροποιείται από μια διεκπεραιωτική απάντηση σε ένα γεγονός που συμβαίνει, είτε ως άρνηση είτε ως κατάφαση του

³⁷⁸ AD, σ. 150-151, ΠΔ, σ.112-113.

³⁷⁹ «Μπορούμε επίσης να απαντήσουμε ότι κάθε αντιπολίτευση αποδέχεται τον κίνδυνο καταστροφής του κινήματος που θέλει να ανρθώσει και ότι, αν δεν το έκανε αυτό, καμιά ποτέ οργάνωση δεν θα αναμόρφωνε την πολιτική της.» AD, σ. 146, ΠΔ, σ. 109.

³⁸⁰ AD, σ. 146, ΠΔ, σ. 109.

γεγονότος. Ο Μερλώ-Ποντύ υποστηρίζει ρητά ότι μια «πολιτική που θα είχε αποστερηθεί από κάθε δυνατότητα προσφυγής εναντίον της υπάρχουσας κατάστασης και των διλημμάτων της δεν θα ήταν μια ζωντανή πολιτική».³⁸¹ Συνεπώς η διάσταση της ιδεατότητας και η αναφορά μας σε αυτή συνδέεται και με τη δυνατότητα της κριτικής ως αντιπολιτευτική δραστηριότητα αλλά και με τη δυνατότητα της ίδιας της πολιτικής δραστηριότητας σε σχέση με το πεδίο του υπαρκτού. Γιατί αυτή η διάσταση της ιδεατότητας είναι αναγκαία συνθήκη της πολιτικής δράσης ειδικά η πολιτική θα περιοριζόταν απλώς σε μια ανακλαστική αρνητική ή θετική θέση απέναντι στην πραγματικότητα. Ένα ναι ή ένα όχι απέναντι στο συμβάν. Εάν δεν δεχόμασταν την διάσταση της ιδεατότητας καμία πολιτική δεν θα είχε την δυνατότητα να προσφύγει εναντίον της υπάρχουσας κατάστασης και να «θέσει το πρόβλημα διαφορετικά από τον τρόπο που τίθεται τούτη την στιγμή».³⁸²

Όλα τα παραπάνω αποτυπώνονται και στην έννοια του Κόμματος. Το Κόμμα είναι και αυτό για τον Σαρτρ, μορφή καθαρής δράσης και αγωγός των αρνήσεων που πραγματώνει η καθαρή δράση του αγωνιστή. Το Κόμμα είναι και αυτό ένα αρνητικό μέγεθος γιατί είναι «η αδιάκοπη δημιουργία τους και το έμβλημα του μη-είναι τους [αναφέρεται στους προλετάριους].»³⁸³ Για να το σκεφτούμε, να σκεφτούμε τη δράση του και τη σχέση του με τους προλετάριους δεν χρειάζεται καμία διαλεκτική πρόσληψη κάποιου πεδίου εκτός της καθαρής του δράσης. Η μέχρι τώρα ιστορία δεν έχει να μας διδάξει τίποτε για την καθαρή δράση του Κόμματος και των αγωνιστών. Γι' αυτό και ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι οι αναλύσεις του Σαρτρ παραμένουν χαρακτηριστικές μιας φιλοσοφίας του υποκειμένου και μέσω αυτών μπορούμε να κατανοήσουμε και πιο συγκεκριμένες θέσεις του Σαρτρ σχετικά με τις μορφές που οφείλει να λάβει η σχέση των προλετάριων με το Κόμμα τους στο πολιτικό πεδίο.³⁸⁴ Μία τρίτη έννοια που αναλύεται είναι η έννοια του προλεταριάτου ως κοινωνική τάξη. Γι' αυτήν την έννοια εξίσου ο Σαρτρ απορρίπτει κάθε κατανόηση που θα στηρίζεται σε μια αντικειμενική περιγραφή αυτής. Ποια είναι αυτή η αντικειμενική περιγραφή της εργατικής τάξης; Ο Μερλώ-Ποντύ γράφει πολύ όμορφα:

³⁸¹ AD, σ. 146, ΠΔ, σ. 109.

³⁸² AD, σ. 146, ΠΔ, σ. 109.

³⁸³ AD, σ. 153, ΠΔ, σ. 114.

³⁸⁴ Θα κάνουμε αναφορά σε αυτές στο κεφάλαιο για την επανάσταση και την αντιπολίτευση.

Υπάρχει ένας τρόπος ζωής, ενδυμασίας, φαγητού, αντιμετώπισης της ζωής και του θανάτου, του έρωτα, της εργασίας, τέλος ένας τρόπος σκέψης και όλα αυτά απορρέουν από την κατάσταση του εργάτη ως παραγωγού. Είναι χαρακτηριστικά που μπορούμε να περιγράψουμε ως ήθη ενός είδους, είναι οι ρυτίδες του προλεταριάτου, το σημάδι της δουλειάς του, είναι η κοινωνική τάξη σε αποθάρρυνση, αδράνεια και ιστορική διασπορά.³⁸⁵

Ο Σαρτρ αντίθετα ενδιαφέρεται μόνο να κατανοήσει την κοινωνική τάξη ως αυτό που είναι να γίνει και σε σχέση με το τί σημαίνει για την εργατική κοινωνική τάξη η σχέση της με το Κόμμα. Δεν τον ενδιαφέρει αυτό που είναι μια ενεργώς κοινωνική τάξη. Κυριαρχεί και εδώ η σημασία της δράσης για το ορισμό του περιγραφόμενου. Η τάξη δεν υπάρχει πριν δράσει ως τάξη, η τάξη «είναι *κάτι που οργανώνεται*» μέσω της δράσης.³⁸⁶

2.4.δ. Η μαρξιστική συνείδηση της δράσης ενάντια στην «καθαρή» δράση

Ας αναδιατυπώσουμε το πλαίσιο της πολιτικής δράσης. Έχουμε τη συνείδηση, τα γεγονότα και τον πραγματικό κόσμο. Υπάρχει η επιτακτική ανάγκη για δράση, πως θα δράσουμε; Η αναφορά σε κάποια ιδεατότητα απορρίπτεται από τον Σαρτρ γιατί δεν έχουμε κανένα μέσο για να διαπιστώσουμε αν η ιδέα πραγματώνεται στο γεγονός ή όχι. Τα γεγονότα μας θέτουν τα διλήμματα χωρίς να μας προϊδεάζουν, σύμφωνα με τον Σαρτρ, αν πρέπει να κλίνουμε προς το ναι ή προς το όχι. Αυτό οφείλεται στο δεδομένο ότι τα ίδια τα γεγονότα είναι αμφίσημα εγγενώς. Το μόνο κριτήριο είναι η ίδια η απόφαση που λαμβάνει η θέληση είτε ως η θέληση του αγωνιστή είτε ως η θέληση του Κόμματος.³⁸⁷ Για τον Σαρτρ «το γεγονός από μόνο του δεν φέρει τη σημασία του: η σημασία του είναι άλλης κατηγορίας, πηγάζει από τη συνείδηση και, ακριβώς γι' αυτόν το λόγο, δεν μπορεί με ακρίβεια ούτε να δικαιώνεται ούτε να απορρίπτεται από τα γεγονότα.»³⁸⁸ Ο Μερλώ-Ποντύ υποστηρίζει μια άλλη θέση για τη σχέση γεγονότος και σημασίας. Μιλάει για τη διαμεσότητα/διαμεσολάβηση (mediation) που συνιστά «το πιθανό, το νόημα που τα γεγονότα φαίνονται να συνιστούν».³⁸⁹ Εάν όμως όπως ο Σαρτρ θεωρούμε ότι από την

³⁸⁵ AD, σ. 158, ΠΔ, σ. 117. Ελαφρώς τροποποιημένη από μένα η μετάφραση.

³⁸⁶ Ο Μερλώ-Ποντύ παραθέτει την ίδια την φράση του Σαρτρ. Η έμφαση είναι του τελευταίου. AD, σ. 159, ΠΔ, σ. 118

³⁸⁷ AD, σ. 150, ΠΔ, σ. 112.

³⁸⁸ AD, σ. 161, ΠΔ, σ. 120.

³⁸⁹ Υιοθετούμε την επιλογή του μεταφραστή. Θα μπορούσε να αποδοθεί και ως μεσολάβηση. Η υπογράμμιση είναι του Μερλώ-Ποντύ. AD, σ. 161, ΠΔ, σ. 120.

μία υπάρχει μόνο το καθαρό γεγονός που μπορεί να έχει οποιοδήποτε νόημα και από την άλλη η απόφαση που δίνει αυθαίρετα ένα νόημα, τότε δεν είναι δυνατή η οποιαδήποτε διαμεσότητα/διαμεσολάβηση. Η απόλυτος χωρισμός του γεγονότος από την απόφαση οδηγεί σε μια απόρριψη κάθε κοινού μέτρου μεταξύ των δύο ενώ αντίθετα η διαμεσότητα/διαμεσολάβηση είναι ο χώρος του πιθανού, όπου τα νοήματα δεν αποφασίζονται μονομερώς αλλά γίνονται αντικείμενο συζήτησης και δοκιμών για να διαπιστωθεί ποιο προκρίνεται καλύτερα εκ του ίδιου του γεγονότος.

Επομένως η σχέση που μπορεί να υπάρξει μεταξύ γεγονότος και σημασίας απομακρύνει τη σκέψη του Σαρτρ και από τον μαρξισμό. Ο Μερλώ-Ποντύ επιστρατεύει τη μαρξιστική σκέψη, σύμφωνα με τη δική του ερμηνεία, για να ασκήσει κριτική στον Σαρτρ. Για τον μαρξισμό κάθε κατάσταση, κάθε γεγονός είναι αμφίλογο, εφόσον σε μια κοινωνική κατάσταση η ίδια η συνείδηση που έχουμε για αυτήν είναι ένας επιπρόσθετος παράγοντας προσδιορισμού της. Όμως ενώ ο Σαρτρ θεωρεί ότι η συνειδητοποίηση μιας κατάστασης είναι κάτι το απόλυτο που εντέλει αποφασίζει και για το νόημα ενός συμβάντος, για το μαρξισμό η συνειδητοποίηση- είτε των προλετάρειων είτε των ηγετών τους- «είναι η ίδια ένα γεγονός, έχει τη θέση της στην ιστορία, απαντά ή όχι σε αυτό που η εποχή περιμένει, είναι πλήρης ή μερική, από την γέννηση της ήδη βρίσκεται μέσα σε μια αλήθεια που θα την κρίνει.»³⁹⁰ Αλήθεια που τα κριτήρια της αντλούνται όχι από έξωθεν αλλά από τη ζωή και τη συζήτηση μέσα στο κόμμα. Το νόημα, η αλήθεια, η ιδέα μέσω των οποίων θα εκφέρουμε κρίση για ένα γεγονός, πρέπει να προέλθει μέσα από την επεξεργασία, τη συναρμογή δράσης και κατάστασης, εφόσον η δράση δεν σημαίνει καθαρή απόφαση αλλά «πληροφορίες, γεγονότα, μια συζήτηση (και όχι μόνο του ηγέτη με τον εαυτό του), επιχειρήματα, προτίμηση αυτού ή του άλλου, κοντολογίς το πιθανό, αυτό το οποίο δεν θέλει ο Σαρτρ γιατί το κοιτάζει με καθαρά ορθολογικό βλέμμα και μια ελάσσονα βεβαιότητα.»³⁹¹ Το πιθανό είναι, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, μια άλλη ονομασία για το πραγματικό, είναι ο τρόπος ύπαρξης αυτού που υπάρχει.

Για τον Σαρτρ όμως μια αλήθεια είναι πάντοτε και εντέλει κάποιος που κρίνει και αν οι δύο δρώντες είναι από τη μια οι αγωνιστές και από την άλλη οι ηγέτες του, τότε ποιος θα κρίνει; Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι το πεδίο κρίσης περί της αλήθειας δεν είναι οι αγωνιστές ή οι ηγέτες του, αλλά ο κανένας. Αυτός ο κανένας είναι το Κόμμα το οποίο πρέπει να γίνει αντιληπτό: «ως εργαστήρι της

³⁹⁰ AD, σ. 163, ΠΔ, σ. 121. Η υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ.

³⁹¹ AD, σ. 164, ΠΔ, σ. 122.

ιστορίας, επαφή του προλεταριάτου και της συνείδησης του, διασάφηση του παρόντος από αυτό το ίδιο, γίνεσθαι της αλήθειας.»³⁹² Για έναν μαρξιστή τελικά το νόημα και άρα η αλήθεια των γεγονότων δεν βρίσκεται παρά μόνο μέσα στο Κόμμα. Αυτό δεν σημαίνει ότι το Κόμμα κατασκευάζει την αλήθεια για να απαντήσει στην έτσι και αλλιώς δεδομένη και ατέρμονη αμφισημία των ίδιων των γεγονότων. Η ίδια η αλήθεια ενυπάρχει στη δράση του κόμματος. Μπορούμε να πούμε ότι το Κόμμα και η δράση του μας φανερώνει με επιτελεστικό τρόπο την αλήθεια. Ο Σαρτρ δεν μπορεί να οδηγηθεί σε αυτό το συμπέρασμα για το Κόμμα και τη δράση του. Το Κόμμα παραμένει για αυτόν μια συνείδηση που παίρνει αποφάσεις απόλυτες και αναντίρρητες απέναντι στην πορεία των γεγονότων με την παγιωμένη, για τον Σαρτρ, αμφισημία της. Το Κόμμα είναι άτεγκτο, είναι καθαρή δράση. Αυτή την αντίληψη για το Κόμμα και η διαφορά της με τη μαρξιστική αντίληψη μας αποκαλύπτει, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, όλες τις διαφορές του Σαρτρ με τον Μαρξ.³⁹³ Οι συνέπειες αυτής της τόσο σημαντικής διαφορά ξεδιπλώνονται εκτεταμένα από τον Μερλώ-Ποντύ στη συνέχεια του κεφαλαίου. Ας δώσουμε συνοπτικά μια σύνοψη αυτών των συνεπειών.

Το κόμμα καθαρή-δράση στον Σαρτρ κατανοεί την πολιτική ως επίθεση και τείνει προς τη φυσική πάλη. Στη πολιτική όμως όπως την κατανοεί ο μαρξισμός, η πάλη του κόμματος «θα πρέπει να μετασχηματισθεί σε μια “γραμμή” να προσανατολισθεί σε μια προοπτική και να την προσανατολίσει.»³⁹⁴ Αυτό γίνεται καλύτερα κατανοητό αν το δούμε συγκεκριμένα σε σχέση με μια απεργία.³⁹⁵ Η απεργία για να διεξαχθεί δεν αρκεί μόνο γνωρίζουμε ότι ο καπιταλισμός είναι ο εχθρός. Μπαίνει και μια σειρά άλλων ερωτημάτων³⁹⁶ που για να απαντηθούν πρέπει να γίνει έρευνα, να συζητηθούν τα πορίσματα αυτής και να επιλεγεί η καλύτερη λύση βάσει αυτών των πορισμάτων. Επομένως η «καθαρή» δράση αποδεικνύεται ανεδαφική σε σχέση με την πολιτική πρακτική. Η δράση, η πολιτική δράση για να είναι άξια του ονόματος της δεν μπορεί να είναι καθαρή δράση. Η καθαρή δράση είναι μια οπτική των πραγμάτων από έξω, ενώ μέσα στο Κόμμα ακόμη και ο ίδιος ο Σαρτρ αν έμπαινε θα αισθανόταν όπως όλοι, « την ανάγκη της συζήτησης όπως

³⁹² AD, σ. 165, ΠΑ, σ. 122.

³⁹³ AD, σ. 165, ΠΑ, σ. 123.

³⁹⁴ AD, σ. 166, ΠΑ, σ. 123. Η υπογράμμιση της λέξης γραμμής είναι του Μερλώ-Ποντύ.

³⁹⁵ Ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει συγκεκριμένα την απεργία της 2ας Ιουνίου 1952.

³⁹⁶ « Τον εχθρό αυτό πρέπει να τον βρούμε εδώ και τώρα, να μάθουμε την μορφή υπό την οποία παρουσιάζεται, αν η απεργία αυτή είναι προβοκάτσια, ή αν προαναγγέλλει αντίθετα ένα κίνημα μαζών.» AD, σ. 166, ΠΑ, σ. 123.

έχουμε ανάγκη την αναπνοή. Η καθαρή δράση, στην οριακή της έκφραση, είναι η αυτοκτονία ή ο φόνος. Στις μέσες περιπτώσεις είναι μια φανταστική δράση(και όχι ιδεατή όπως νόμιζε ο Σαρτρ). Όταν θέλει να επιβληθεί στα πράγματα, την βλέπουμε συχνά να γυρνά στο μη πραγματικό όπου γεννήθηκε...»³⁹⁷

Η επιμονή στην καθαρή δράση μας οδηγεί να αντιληφθούμε με προβληματικό τρόπο τη σχέση Κόμματος και εργατικής τάξης. Για τον Σαρτρ η εργατική τάξη έχει μόνο δύο επιλογές σε σχέση με το Κόμμα. Είτε μια αποδοχή που θα την ταύτιζε με τον μηχανισμό και τις διαταγές του είτε μια αποθάρρυνση που θα την επέστρεφε στην κατάσταση της μάζας.³⁹⁸ Όμως η εργατική τάξη επιτελεί αληθινή εργασία μέσα στο κόμμα και μετέχει στη δράση αυτού, ζει πολιτικά μέσα στο Κόμμα και το Κόμμα λαμβάνει υπόψη τον «τρόπο που το προλεταριάτο βιώνει και ερμηνεύει πρακτικά την κατάσταση του.»³⁹⁹ Η αυτοσυνειδησία του Κόμματος τροφοδοτείται από την αυτοσυνειδησία της εργατικής τάξης. Το ίδιο ισχύει και για την ιστορία του κόμματος, η οποία δεν αποτελείται μόνο από «τις ορθολογικές κατά σκοπό πράξεις του, από τις συνέπειες αυτών των πράξεων και από τις καινούργιες αποφάσεις που παίρνει εν όψει αυτών των συνεπειών.»⁴⁰⁰ Η ιστορία του πρέπει να κατανοηθεί ως αυτό που κάνει σε διαλεκτική σχέση με την κίνηση της εργατικής τάξης και της κοινωνίας εν συνόλω. Η κίνηση της εργατικής τάξης και της κοινωνίας εν συνόλω υπάρχει ως μια στιγμή της συνολικής ιστορίας του Κόμματος και δεν μπορούμε να εξηγήσουμε την ιστορία του Κόμματος μέσω αυτής της κίνησης αλλά ούτε και την κίνηση αυτή μέσω της ιστορίας του Κόμματος. Αλλά αυτή η στιγμή είναι ουσιαστικό να περιέχεται στο Κόμμα, είναι κατά κάποιο τρόπο «η σάρκα του, η αρχή της δύναμης του όπως και σε άλλες στιγμές, της αδυναμίας του, το τιμόνι που το συγκρατεί τη στιγμή τούτη αλλά θα το συνεπάρει ίσως αύριο πέρα από τους σκοπούς που το ίδιο βάζει».⁴⁰¹

Σε αυτό ακριβώς το ζήτημα ο Μερλώ-Ποντύ προσάπτει στον Σαρτρ μια απλοϊκή αντίληψη της σχέσης που συζητάμε. Υπάρχουν ιστορικές στιγμές που συναντάμε άνοδο του κινήματος της εργατικής τάξης και στιγμές που συναντάμε την υποχώρηση αυτού. Ο Σαρτρ ερμηνεύει αυτήν την κίνηση από την μία ως επιτυχή προσηλυτισμό των εργατικών μαζών από το Κόμμα και από την άλλη ως μια

³⁹⁷ AD, σ. 166, ΠΔ, σ. 124.

³⁹⁸ AD, σ. 168, ΠΔ, σ. 125.

³⁹⁹ AD, σ. 169, ΠΔ, σ. 125.

⁴⁰⁰ AD, σ. 169, ΠΔ, σ. 125.

⁴⁰¹ AD, σ. 169, ΠΔ, σ. 126.

εξατομίκευση των εργατών εφόσον η υποχώρηση σημαίνει και απομάκρυνση από το Κόμμα. Αντιθέτως για τον Μερλώ-Ποντύ το Κόμμα πρέπει στην ερμηνεία του να αποκλείσει την προοπτική να δει τον εαυτό του ως αιτία της κίνησης αυτής και να καταλάβει ότι η κίνηση αυτή είναι κάτι που βιώνει από κοινού μέσα στην δράση με την εργατική τάξη, η ιστορία είναι κοινή. Η ζωή του Κόμματος και του προλεταριάτου μέσα στην ιστορική κατάσταση είναι πράγματα επομένως που δεν μπορούν να εκφραστούν μέσω της ιδέας της καθαρής δράσης.⁴⁰²

Η φιλοσοφική θέση του Σαρτρ που αντιπαράσσει απόλυτα το «εντελώς πνευματικό και άπιαστο σαν κεραυνό νόημα και το είναι, απόλυτη βαρύτητα και τύφλωση»⁴⁰³, μια απόλυτη αντιπαράθεση δηλαδή φωτός και σκοταδιού, τον εμποδίζει να δει ότι η πολιτική ζωή του προλεταριάτου δεν ανάγεται στις διαταγές του γενικού επιτελείου του Κόμματος. Η δράση που εκδηλώνεται στο πεδίο της πολιτικής ζωής της εργατικής τάξης αλλά και του Κόμματος δεν μπορεί να κατανοηθεί με όρους καθαρής εξουσίας ή εναλλακτικά με όρους καθαρής υπακοής. Η φιλοσοφική αυτή θέση βρίσκεται στους αντίποδες της μαρξιστικής φιλοσοφίας. Η τελευταία θεωρεί ότι τα πρόσωπα που φέρουν νοήματα διαμεσολαβούνται μέσα στις σχέσεις τους από πράγματα και επομένως οι πραγματικότητες της ιστορίας, όπως ο καπιταλισμός, η εργατική τάξη, το Κόμμα, ανήκουν σε μια μεικτή κατηγορία. Η ιστορία με τους θεσμούς της είναι ένας μεικτός χώρος, είναι αυτό που λέμε το γίνεσθαι του νοήματος για τη μαρξιστική φιλοσοφία. Μέσα από την προοπτική αυτής της φιλοσοφίας το Κόμμα και η εργατική τάξη γίνονται πιο κατανοητά στην πολιτική τους ζωή. Το Κόμμα δεν είναι ούτε ο σκοπός ούτε το μέσο για την εργατική τάξη. Το Κόμμα είναι μύηση της εργατικής τάξης στην πολιτική ζωή μέσω της δράσης στην οποία την καλεί η οποία όμως αυτή δεν είναι ορίσιμη επακριβώς μέσω κάποιων απόλυτων αποφάσεων, κάποιων διαταγών, μιας απόλυτα καθαρής θέλησης. Η δράση αυτή είναι

όπως καθετί που υπάρχει, όπως καθετί μέσα στο οποίο ζούμε, πράγμα που γίνεται έκφραση, κίνηση που απαιτεί συνέχεια, παρελθόν που θα διαμορφώσει μέλλον, κοντολογίς ένα ον με έναν ορισμένο τρόπο.⁴⁰⁴

⁴⁰² AD, σ. 171, ΠΔ, σ. 127.

⁴⁰³ AD, σ. 174, ΠΔ, σ. 129.

⁴⁰⁴ Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ. AD, σ. 179, ΠΔ, σ. 131.

Αυτό το ιδιαίτερο ον είναι μια δράση που δεν κατανοείται μέσω του δυισμού του Σαρτρ που αποτυπώνεται με τη μορφή αφενός του μηδενός της καθαρής δράσης αφετέρου του είναι των πραγμάτων. Μέσα σε αυτή τη δράση γίνεται η μύηση στην πολιτική ζωή και τελικά η πολιτική του Κόμματος μαρτυρεί την αλήθεια, αληθεύει γινόμενη πολιτική των προλετάρων.⁴⁰⁵

2.4.ε. «Ο νόμος της καρδιάς και ο ίλιγγος του ‘πράττειν’».⁴⁰⁶ Η επανάσταση και οι περιπέτειες της.

Την παραπάνω φράση χρησιμοποιεί ο Μερλώ-Ποντύ στην εκτενέστερη υποσημείωση όχι μόνο του κεφαλαίου που εξετάζουμε αλλά και ολόκληρου του βιβλίου. Αναφέρεται στη φιλοσοφία του Σαρτρ και την χρησιμοποιεί για να χαρακτηρίσει τη μορφή που παίρνει αυτή μέσα στην ιστορία ως μια φιλοσοφία που βούλεται με άμεσο τρόπο την αλλαγή του κόσμου και δεν στηρίζεται σε κάποιο ιστορικό κεκτημένο ούτε εμπεριέχει κάποια τακτική ή κάποια στρατηγική.⁴⁰⁷ Συνεπώς η βούληση για αλλαγή παίρνει τη μορφή αυτού του ζεύγους, «ο νόμος της καρδιάς και ο ίλιγγος του πράττειν», τουτέστιν τρομοκρατία και μάλιστα τρομοκρατία χωρίς αναφορά σε κάποια ανθρωπιστική προοπτική. Αντιθέτως ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι στο βιβλίο του *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* έδειξε ότι επειδή ακριβώς δεν υπάρχει μια υπερβατική οπτική μέσα στην ιστορία η οποία θα δικαιώνει την δράση εντός αυτής εφόσον θα μπορούσαμε μέσω αυτής της υπερβατικής οπτικής να δούμε το σύνολο της ιστορίας από έξω, η τρομοκρατία της επαναστατικής δράσης πρέπει να ανοίγεται σε μια ανθρωπιστική οπτική στο μέλλον, μέλλον που πρέπει να διαπιστώνουμε ότι αναγγέλλεται έστω και διά σημείων.⁴⁰⁸ Μόνο τότε μπορούμε να κάνουμε λόγο για μαρξιστική και επαναστατική πολιτική.

Στη συνέχεια του κειμένου θα ξαναγυρίσουμε σε αυτή την υποσημείωση γιατί θεωρούμε ότι έχει βαρύνουσα σημασία για την αποτίμηση της πολιτικής φιλοσοφίας του Σαρτρ και την ανάδειξη των διαφορών που έχει σε σχέση με αυτήν η πολιτική φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ. Πάντως το τρίτο μέρος του κεφάλαιο «Ο Σαρτρ και ο υπερμπολσεβικισμός», αποτελεί μια συνέχεια της προηγούμενης

⁴⁰⁵ AD, σ. 180, ΠΔ, σ. 132.

⁴⁰⁶ AD, σ. 188, ΠΔ, σ. 248. Αναφορά στον Έγελο και το έργο του *Φαινομενολογία του Νου*. Βλέπε την ενότητα: «Ο νόμος της καρδιάς, και η παραφροσύνη της οίησης» στο *Φαινομενολογία του Νου*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007, σσ. 341-350.

⁴⁰⁷ AD, σ. 188, ΠΔ, σ. 248. Τροποποιώ την ελληνική μετάφραση.

⁴⁰⁸ Όπως η βασιλεία του Θεού φανερώνεται δια σημείων μέσα στην ευαγγελική αφήγηση.

κριτικής περί «καθαρής δράσης» στη σαρτρική φιλοσοφία αφενός, αφετέρου εμβαθύνει στις διαφορές του Σαρτρ με το μαρξισμό με επίκεντρο το θέμα της επανάστασης.

Η βασική κριτική θέση, με την οποία αρχίζει αυτό το μέρος, σχετίζεται με την αλλαγή του νοήματος όσων μαρξιστικών εννοιών χρησιμοποιεί η φιλοσοφία του Σαρτρ που συμπορεύεται εν μέρει με την αντίληψη αυτών των εννοιών στο συγκαιρινό με τους δύο φιλοσόφους, κομμουνισμό. Αυτή η αλλαγή παρατηρείται παραδείγματος χάρη στην έννοια της Πράξης⁴⁰⁹, όπου ενώ στον Μαρξ σημαίνει μια «δραστηριότητα ενύπαρκτη στο αντικείμενο της ιστορίας» ο Σαρτρ την κατανοεί ως μια «καθαρή» δράση του προλεταριάτου μέσα στην ιστορία, μια ιλιγγιώδης ελευθερία να κάνουμε ως υποκείμενα οτιδήποτε και να μας κάνουν οτιδήποτε, μια άνευ όρων επινόηση αυτού που είμαστε. Δηλαδή η πράξη στον Σαρτρ αδειάζει από κάθε αντικειμενική δραστηριότητα και κατανοείται μόνο ως ριζική ελευθερία.⁴¹⁰

Η ίδια αλλαγή αναδεικνύεται και σε σχέση με την έννοια της επανάστασης και μια σειρά ζητήματα που πηγάζουν από αυτήν την έννοια. Καταρχάς ο Μερλώ-Ποντύ αναγνωρίζει στον Σαρτρ τη σωστή διαπίστωση ότι στην εποχή τους η επανάσταση δεν είναι ο ορίζοντας των καθημερινών διεκδικήσεων της εργατικής τάξης, ότι δηλαδή έχει αμβλυνθεί η διαλεκτική αυτών των διεκδικήσεων με την επανάσταση και επομένως η επανάσταση είναι πια εκτός πεδίου ορατότητας. Αλλά από αυτή τη σωστή διαπίστωση δεν συνάγει το συμπέρασμα ότι η επανάσταση όταν πια προβάλλεται ως κατάσταση μόνο στο μέλλον και «δεν είναι πια η αλήθεια της υπάρχουσας κοινωνίας και κάθε κοινωνίας», τότε παύει να είναι μια διαδικασία και μια ανάπτυξη των διεκδικητικών αγώνων και μετατρέπεται σε «ένα όνειρο που περνά ως αλήθεια, αλλά που για την καθημερινή ζωή, δεν είναι παρά ένα παρηγορητικό επέκεινα. Με μια λέξη ένας μύθος».⁴¹¹ Αυτή την παραδοχή δεν την πραγματοποιεί ο Σαρτρ. Αντίθετα ο Μερλώ-Ποντύ δεν διστάζει να θέσει το επαναστατικό πρόβλημα της εποχής τους: υπάρχουν επαναστάτες και επανάσταση με τη μαρξιστική έννοια όταν δεν υπάρχει η τάξη, δηλαδή η εργατική τάξη που αντικειμενικά, εκ της θέσης της μέσα στην κοινωνία δεν θέλει μόνο άλλα έχει και τα μέσα να αλλάξει τον κόσμο και να οικοδομήσει μια νέα κοινωνία;⁴¹² Αν δεν υπάρχει αυτή η εργατική τάξη τότε η

⁴⁰⁹ Ο Μερλώ-Ποντύ κάνει χρήση της ελληνικής λέξης. *AD*, σ. 185, *ΠΔ*, σ. 136

⁴¹⁰ *AD*, σ. 185, *ΠΔ*, σ. 136.

⁴¹¹ *AD*, σ. 189, *ΠΔ*, σ. 137.

⁴¹² *AD*, σ. 189, *ΠΔ*, σ. 138.

επανάσταση δεν μπορεί να κατανοηθεί υπό το σχήμα: ήδη παρούσα στην ιστορία αλλά ποτέ ολοκληρούμενη.⁴¹³ Επομένως εκπίπτει σε μια σειρά ανέλpidων ενεργειών ρήξης στην υπηρεσία της ουτοπίας. Ο Σαρτρ αν και βλέπει ότι το δεύτερο σχήμα μπορεί να σημαίνει απλώς έναν αυτό-εξαπατούμενο ριζοσπαστισμό, μη παραδεχόμενος την έλλειψη του πρώτου σχήματος στην συγκαιρινή τους εποχή, παραμένει σε μια σύλληψη της επανάστασης ως ουτοπία «με τη μόνη διαφορά ότι ένα σιδερένιο Κόμμα αναλαμβάνει την αποστολή να την πραγματώσει.»⁴¹⁴ Για τον Σαρτρ η επανάσταση γίνεται έργο του Κόμματος και μετατρέπεται σε ένα «καθορισμό σκοπών» από αυτό, ενώ ξεχνιέται η μαρξιστική της εννόηση ως «εσωτέρου μηχανισμού» της ταξικής πάλης. Με την πρωτοκαθεδρία του Κόμματος στην κατανόηση της επανάστασης αυτό που η μαρξική θεωρία ονόμαζε διαρκής επανάσταση μεταβάλλεται. Δεν είναι πια «η πρόωρη, μερικές φορές, δράση της επαναστατικής τάξης εναντίον της εξουσίας της κατέχουσας τάξης και η συνεχιζόμενη, πέρα από την εξέγερση, δράση της εναντίον της αδράνειας του ίδιου του μηχανισμού της.» Κατανοείται πια μόνο ως κατάσταση εντός του Κόμματος, ως η ανησυχία και ο τρόμος που επικρατεί σε αυτό. Η αυτοκριτική εκφυλίζεται σε μια γραφειοκρατική διαδικασία που διοργανώνει ο ίδιος ο μηχανισμός του Κόμματος. Αντίθετα στο μαρξισμό ήταν η αυτό-αναίρεση (*selbstaufhebung*) της ίδιας της εργατικής τάξης. Η αυτοκριτική από μια διαλεκτική διαδικασία που η εργατική τάξη ασκεί κριτική στον εαυτό της και κατευθύνεται προς την αυτό-εξάλειψη της ως τάξη. μετατρέπεται τελικά στο αντίθετο της, λόγω του γεγονότος ότι μια «καθαρή» αρχή, το Κόμμα κατανοημένο ως τέτοιο, είναι πια αυτό που ρυθμίζει τη λειτουργία της.⁴¹⁵ Τελικά στον Σαρτρ η επανάσταση παύει να είναι η αλήθεια και ο ορίζοντας της ιστορίας, η αναθεμελίωση των πάντων κάτω από την αιγίδα μιας τάξης που καταργώντας τις αντίπαλες τάξεις καταργεί και τον εαυτό της, «μια δημιουργική ανατροπή που, άπαξ και ξεκινήσει, δεν σταματά πια» και τελικά η ίδια «η ιστορία που στηρίζεται στον εαυτό της για να ανυψωθεί πάνω από τον εαυτό της» δηλαδή μια αυτό-αναίρεση της ίδιας της ανθρώπινης ιστορίας.⁴¹⁶

⁴¹³ Το σχήμα ήδη αλλά όχι ακόμη τελείως υπάρχει και στην χριστιανική σκέψη σε σχέση με την εγκαινίαση και την πραγμάτωση εντός της ιστορίας, της βασιλείας του Θεού.

⁴¹⁴ *AD*, σ. 190, *ΠΔ*, σ. 138

⁴¹⁵ Ο Μερλώ-Ποντύ θέτει κρίσιμα ερωτήματα για αυτή την εξέλιξη: «Τι συμβαίνει όμως όταν η άρνηση και η κριτική, αντί να περιπλανώνται διαμέσου του κοινωνικού σώματος, συγκεντρώνονται στην εξουσία; Όταν υπάρχουν επαγγελματικά στελέχη του αρνητικού;», *AD*, σ. 191, *ΠΔ*, σ. 249.

⁴¹⁶ *AD*, σ. 191-192, *ΠΔ*, σ. 138-139.

Ο Μερλώ-Ποντύ δεν μένει όμως σε αυτές τις διαπιστώσεις. Προσπαθεί να καταδείξει την ένταση που υπάρχει μέσα στην ίδια τη φιλοσοφική σκέψη του Σαρτρ, ένταση μεταξύ των φαινομενολογικών του περιγραφών και των τελικών θέσεων που προκρίνει στα ζητήματα που προαναφέρθηκαν.

Η βασική ένταση σχετίζεται με την έννοια του ιστορικού πεδίου στο οποίο μπορούμε να κάνουμε λόγο για επανάσταση και μαρξιστική πολιτική. Δηλαδή ενώ στα φιλοσοφικά του έργα περιγράφει φαινομενολογικά με σωστό τρόπο αυτό τον χώρο, τελικά η «σκέψη του εξεγείρεται εναντίον αυτού του χώρου», και ουσιαστικά ακυρώνει τη σημασία του. Αυτός ο χώρος είναι ο χώρος ανάμεσα στα πράγματα και στη συνείδηση, ο κοινωνικός κόσμος.⁴¹⁷ Αυτόν τον χώρο και τα αινίγματα του τον αναδεικνύει ο φαινομενολόγος Σαρτρ μέσα «από τις φρικαλέες εκείνες περιγραφές που τον κάνουν έναν ασύγκριτο αίνιγματο-δείκτη» παρότι ταυτόχρονα βιάζεται να διαγράψει τα αινίγματα αυτού του χώρου πριμοδοτώντας το καθαρό πράττειν με την ορμή του, συμπεραίνει ο Μερλώ-Ποντύ. Ο κοινωνικός κόσμος είναι το πεδίο που διαπιστώνω ότι η σκέψη μου και η δράση μου ως προς το νόημα τους είναι ανολοκλήρωτες εφόσον ανοίγονται σε αυτές των άλλων και σε αυτό που οι άλλοι βλέπουν στις δικές μου και εγώ στις δικές τους. Στον κοινωνικό κόσμο, ανάμεσα στα πράγματα και στις συνειδήσεις διάγουν την ζωή τους όλες αυτές οι ανοιχτές και ανολοκλήρωτες σημασίες, που ορίζονται ως μια ανώνυμη ζωή. Οι συνειδητοί στόχοι, οι συνειδητές προθέσεις μας και η δηλωμένη σημασία τους, δεν είναι παρά εξωτερικό χνάρι αυτής της ανώνυμης ζωής των σημασιών. Γι' αυτό το λόγο μέσα σε αυτό το χώρο μπορούμε να μιλήσουμε για προθέσεις χωρίς συνείδηση, δράση χωρίς υποκείμενο. Σε αυτήν την περιγραφή του ενδιάμεσου χώρου που είναι ο κοινωνικός κόσμος ο Μερλώ-Ποντύ κρίνει ότι ο Σαρτρ φαίνεται να προσεγγίζει αρκετά τη σκέψη του Μαρξ.⁴¹⁸

Παραταύτα όμως δεν αξιοποιείται αυτή η προσέγγιση πραγματικά γιατί ο Σαρτρ θεωρεί ότι αυτός ο ενδιάμεσος χώρος δεν μπορεί να αναιρέσει ουσιαστικά τη διάκριση ανάμεσα στη συνείδηση και τα πράγματα και εντέλει η λύση που προκρίνεται απέναντι στον ανοικτό, ανολοκλήρωτο, διαφορούμενο και αβέβαιο των σημασιών που περιέχει ο κοινωνικός κόσμος, είναι η απόλυτη πρωτοβουλία των

⁴¹⁷ Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι στη *Ναυτία* αυτός ο χώρος είναι αυτό που αποκαλεί ρίζα(racine), στο *Το Είναι και το Μηδέν* είναι αυτό που ονομάζει κατάσταση ή *le visqueux*. *AD*, σ. 192, *ΠΔ*, σ. 139

⁴¹⁸ *AD*, σ. 194-195, *ΠΔ*, σ. 140-141.

υποκειμένων που απέναντι στη «βαρύτητα» του κοινωνικού κόσμου «αποφασίζουν να πράζουν ακριβώς εκείνο που δεν υπήρχε και δεν φαινόταν ότι μπορεί να υπάρξει, έξω από κάθε προκείμενο κίνητρο, εναντίον κάθε λόγου.»⁴¹⁹ Κάθε προσπάθεια να βρεθεί κάτι ανάμεσα στο είναι και στο πράττειν, στο αντικείμενο και στο υποκείμενο, στο σώμα και στη συνείδηση απορρίπτεται τελικά από τον Σαρτρ. Ο Σαρτρ παραμένει σε μια αντίληψη για την αλήθεια ως αποτέλεσμα της πράξης της συνείδησης. Στην σκέψη του φορέας της αλήθειας είναι η ύπαρξη ως *être pour soi* (είναι καθ'εαυτό) απέναντι σε ένα σιωπηλό και παθητικό καθαρό είναι αυτό-τούτο (*en soi*). Κάθε ενδιαμέσος χώρος που μπορεί να γίνει μια προσπάθεια με διαλεκτικό τρόπο να συναχθεί από αυτόν κάποιο νόημα, ένας χώρος μέσα στον οποίο η δράση δεν θα είναι καθαρή δημιουργία αλλά φανέρωση και η φανέρωση θα είναι δράση, η ύπαρξη δηλαδή μιας μη συγκροτημένης ενότητας νοήματος στο είναι αυτό-τούτο, απορρίπτεται από τον Σαρτρ ως οργανικισμός. Ο Μερλώ-Ποντύ διαφωνεί με αυτή την κατηγορία περί οργανικισμού και απαντάει συνεπικουρούμενος και από τον Μαρξ:

Εντούτοις ο Μαρξ δεν ήταν οργανικιστής. Βέβαια και γι αυτόν ο άνθρωπος είναι εκείνος που κάνει την ενότητα του κόσμου, αλλά ο άνθρωπος είναι διαχυμένος παντού, γραμμένος σε όλους τους τοίχους και σε όλους τους μηχανισμούς που κατασκεύασε. Τίποτε δεν μπορούν να δουν οι άνθρωποι γύρω τους που να μην είναι η εικόνα τους. Δεν έχουν λοιπόν ανάγκη να συναθροίζονται και να αναπλάθονται κάθε στιγμή με αφετηρία μια παράλογη πολλαπλότητα, τα πάντα τους μιλούν γι' αυτούς τους ίδιους, και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο δεν έχει νόημα να ρωτούμε αν η κίνηση προέρχεται από αυτούς ή τα πράγματα, αν είναι ο αγωνιστής που κάνει την κοινωνική τάξη ή κοινωνική τάξη τον αγωνιστή. Και το τοπίο τους ακόμη είναι έμψυχο και σε τούτο όπως και σε εκείνους συσσωρεύονται εντάσεις. Γι' αυτό και η λάμψη, που θα δώσει σε όλα αυτά το αποφασιστικό τους νόημα, δεν είναι για τον Μαρξ ιδιωτικό γεγονός κάθε συνείδησης, αλλά πηγαίνει από τη μία στην άλλη, τις διαπερνά το ρεύμα, και εκείνο που αποκαλείται συνειδητοποίηση ή επανάσταση είναι η έλευση αυτή ενός διάκοσμου.⁴²⁰

Η έλευση του διάκοσμου ή ενδιαμέσου κόσμου (*intermonde*) είναι για τον Μερλώ-Ποντύ μια άλλη περιγραφή αυτού που ονομάζουμε συνειδητοποίηση ή επανάσταση και είναι δυνατή αυτή η έλευση μόνο αν δεχθούμε ότι εκτός από τα πράγματα και τις συνειδήσεις υπάρχει ο ενδιαμέσος χώρος, ο κοινωνικός κόσμος. Ο Μερλώ-Ποντύ προκρίνει μια ανάλυση της πολιτικής μέσα από αυτές τις έννοιες, έννοιες που στην

⁴¹⁹ AD, σ. 195, ΠΔ, σ. 141. Η έμφαση του Μερλώ-Ποντύ.

⁴²⁰ AD, σ. 200, ΠΔ, σ. 144

ανάλυση του Σαρτρ δεν περικλείονται (ενώ ο φαινομενολόγος Σαρτρ τις είχε διαισθανθεί). Την ανάλυση του Σαρτρ ο Μερλώ-Ποντύ την χαρακτηρίζει ως μια ανάλυση της αρνητικότητας, δηλαδή ως μια ανάλυση που πηγάζει από την καθαρή πρόθεση.

2.4.στ. Η ανάλυση της καθαρής πρόθεσης. Αδιέξοδα και εμμονές

Η ανάλυση της καθαρής πρόθεσης καταφεύγει σε αυτό που ονομάζει ο Μερλώ-Ποντύ, «ένα είδος μεθοδικής μυθολογίας». Επειδή το μοντέλο αυτής της ανάλυσης προϋποθέτει μια διαυγής συνείδηση που επιτελεί την ανάλυση μέσω σημασιών, δηλαδή σημασιών που αποφασίζει και επιβάλλει η ίδια στα γεγονότα, αυτό έχει ως συνέπεια να ανάγουμε τα ιστορικά γεγονότα στις μεμονωμένες πράξεις των ατόμων για να τα εξηγήσουμε.⁴²¹ Ο Σαρτρ υπό αυτήν τη λογική καταλήγει παραδείγματος χάρη να θεωρεί ότι για εκφέρουμε κρίση περί της επαναστατικότητας ή μη της πολιτικής της ΕΣΣΔ και του σοβιετικού κομμουνιστικού Κόμματος πρέπει να αναλύσουμε την πίστη ή μη των σοβιετικών ηγετών στην επανάσταση. Όμως μια ένσταση προκύπτει αβίαστα: μπορούμε να κρίνουμε ένα σύστημα στο αν λειτουργεί επαναστατικά μόνο βάσει των πεποιθήσεων ή των προθέσεων των ηγετών του; Δεν χρειάζεται για να κρίνουμε να καταφύγουμε στο περιεχόμενο του ιστορικού γεγονότος και επομένως να βγούμε από το πεδίο των βέβαιων προθέσεων και πεποιθήσεων των δρώντων και να βάλουμε στην ανάλυση μας τις έννοιες του πιθανού και του αμφίβολου, δηλαδή να επιλέξουμε τη μεθοδική αμφιβολία;

Η ανάλυση της καθαρής πρόθεσης καταλήγει επιπλέον σε μια ανάγνωση της ιστορίας που μπορεί να ονομαστεί «αποφασιστική», γιατί στην ιστορία υπάρχουν μόνο θεμελιώδεις επιλογές (παραδείγματος χάρη του προλεταριάτου και της αστικής τάξης) και ανάμεσα στις δύο «καμιά ανάγνωση της ιστορίας δεν προσκομίζει διαιτησία, δεν τις διαμοιράζεται».⁴²² Αυτές οι επιλογές λαμβάνουν με αυτόν τον τρόπο ένα περιεχόμενο μόνο προθεσιακό, δηλαδή είναι ουσιαστικά ηθικές επιλογές. Η πρόθεση της αστικής τάξης είναι η εκμετάλλευση ενάντια στην πρόθεση της εργατικής τάξης που είναι η χειραφέτηση. Πρέπει κάποιος να επιλέξει με βάση ποια πρόθεση θα είναι η θεμελιώδη επιλογή του.⁴²³ Όλες οι θελήσεις συγκεντρώνονται

⁴²¹ AD, σ. 200, ΠΔ, σ. 145.

⁴²² AD, σ. 204, ΠΔ, σ. 147.

⁴²³ Σε μια υποσημείωση σημειώνει ο Μερλώ-Ποντύ για την ανάλυση του Σαρτρ: «Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο Σαρτρ λέει πολλά για την εργατική τάξη, λίγα για τον κομμουνισμό ή την επανάσταση, τίποτα για τη σοβιετική κοινωνία. Του συμβαίνει μάλιστα να επικαλείται

μέσα σε αυτές τις επιλογές και κρίνονται με ηθικό τρόπο: «η πρόθεση δεν ποικίλει, είναι η αρετή ή το έγκλημα, η χειραφέτηση ή η εκμετάλλευση». Η ιστορία, εντέλει γίνεται ένα μελόδραμα, μια μάχη μεταξύ των θεμελιωδών επιλογών χωρίς καμία ζώνη άμβλυνσης, χωρίς ανακωχή.

Οι περίοδοι επιφανειακής ύφεσης, όταν ο ιστορικός κολακεύεται να συνθέσει τις προοπτικές, να κατανέμει εδώ και εκεί τον έπαινο και τον κόλαφο, να περνά από την αστική στην προλεταριακή άποψη και να τις συνθέτει εκ των υστέρων σε μια ευρύτερη προοπτική, οι περίοδοι αυτές είναι εξωπραγματικές από την άποψη εκείνου που είδε το δράμα: αν το προλεταριάτο δεν προχωρεί, αν είναι παθητικό, τότε η αστική τάξη είναι ενεργητική ή μάλλον είναι η μόνη τάξη στον κόσμο και το προλεταριάτο έχει κονιορτοποιηθεί, ο κόσμος είναι αστικός. Ακόμη και τότε, δεν υπάρχει αληθινά παρά μόνο η παράπλευρη ύπαρξη των αντιθέτων, της τάξης που υπάρχει και της τάξης που δεν υπάρχει.⁴²⁴

Η ηθικοποίηση που διαπιστώνεται στην ανάγνωση της ιστορίας επεκτείνεται και σε άλλες πλευρές της πολιτικής σκέψης του Σαρτρ. Μια από αυτές είναι το πώς σκέφτεται τη σχέση του Κόμματος με το προλεταριάτο. Η σχέση αυτή δομείται πάλι πάνω στην έννοια της δράσης μιας και «πάλι του προλεταριάτου και του Κόμματός του δεν είναι τίποτε έξω από τις υπογεγραμμένες και χρονολογημένες πράξεις που την διαβαθμίζουν».⁴²⁵ Το προλεταριάτο συγκροτείται μέσω αυτού που κάνει δηλαδή μέσω αυτού που δεν είναι, ενώ το Κόμμα είναι μια «στρατιωτική» αρχή στα χέρια της οποίας «εγκαταλείπεται» το προλεταριάτο. Το Κόμμα μέσω των ηγετών του αποκρυπτογραφεί την κατάσταση, εκπονεί σχέδια και το προλεταριάτο ακολουθεί τις εντολές του. Το Κόμμα είναι αυτοί που σκέφτονται και η κοινωνική τάξη αυτοί που εκτελούν. Καμία επικοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει μεταξύ των δύο και εφόσον δεν υπάρχει προλεταριακή κατάσταση(το προλεταριάτο είναι μόνο αυτό που πράττει δηλαδή ένα είναι προς κατασκευή), βάσει της οποίας θα μπορούσε να κριθεί η στρατηγική και η τακτική του Κόμματος, δεν υπάρχει σωστό και σφάλμα. Η

ως επιχείρημα υπέρ του κομμουνισμού την άγνοια που έχουμε της εσωτερικής ζωής της ΕΣΣΔ, την οποία άνετα συμμαρξίζετο και αυτός. Είναι γιατί, γι' αυτόν το ζήτημα δεν είναι εδώ: μπορούμε επ' άπειρον να συζητούμε για τη φύση της σοβιετικής κοινωνίας, για την αριστερή και δεξιά αντιπολίτευση, για τον μπολσεβικισμό, για την επανάσταση ως κοινωνικό γεγονός. Τίποτε από αυτά δεν είναι αποφασιστικό. **Το αποφασιστικό είναι η θεμελιώδης επιλογή που βρίσκεται πίσω από τις επιφάνειες αυτές.** Κατά τα υπόλοιπα, λέει γαλήνια, «είναι ανοιχτή η συζήτηση». Ο κομμουνισμός δεν είναι γι' αυτόν κάτι που το κάνουν ή το ζουν, είναι μια ανθρώπινη στάση απέναντι στην οποία είναι «συμπαθών»». Η υπογράμμιση δική μας. AD, σ. 204, ΠΔ, σ. 250.

⁴²⁴ AD, σ. 206, ΠΔ, σ. 149.

⁴²⁵ AD, σ. 206, ΠΔ, σ. 149.

στρατηγική και η τακτική που επιλέγονται είναι οι μόνες δυνατές και εκ των υστέρων κρίνονται και ως οι καλύτερες.⁴²⁶ Το Κόμμα και ο ηγέτης του «είναι το προλεταριάτο a priori ή εξ ορισμού, γιατί το προλεταριάτο δεν είναι τίποτε και δεν μπορεί να είναι κάτι παρά μέσω αυτού, γιατί ο δεσμός μεταξύ τους είναι παντοτινός και έξω από το χρόνο».⁴²⁷ Επιπλέον όλη αυτή η ανάλυση οδηγεί τον Σαρτρ και σε μια αντίληψη περί χαρισματικής εξουσίας με συνέπειες που θυμίζει φασιστικά καθεστώτα, αντίληψη η οποία τον απομακρύνει ακόμη περισσότερο από τον μαρξισμό.⁴²⁸

2.4.ζ. Η έννοια του κοινωνικού και η πολιτική κρίση

Το πώς κατανοείται η κρίση στο πολιτικό πεδίο σχετίζεται με την αντίληψη που διαμορφώνει μια φιλοσοφική θεωρία για την έννοια του κοινωνικού. Αυτό είναι το στοιχείο που αναδεικνύεται ως η θεμελιώδης και βασική διαφορά της πολιτικής φιλοσοφίας του Σαρτρ από το μαρξισμό προκαλώντας τη διαφοροποίηση των δύο σε όλες τις έννοιες που αναλύθηκαν μέχρι τώρα: πράξη, επανάσταση, Κόμμα, προλεταριάτο, ιστορία. Όμως ποια είναι αυτή η φιλοσοφική αντίληψη για το κοινωνικό του Σαρτρ;

Ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει ότι «το κοινωνικό παραμένει για τον Σαρτρ η σχέση “δύο ατομικών συνειδήσεων” που κοιτάζονται»⁴²⁹ δηλαδή ο κοινωνικός δεσμός παραμένει άμεσος και είναι πάντοτε «μια σχέση συνείδησης προς συνείδηση»⁴³⁰, μια σχέση που δεν διαμεσολαβείται από τα πράγματα αλλά «διαβάζεται άμεσα στην κατηγορία ενός βλέμματος». Στην κατηγορία αυτή του ενός

⁴²⁶ AD, σ. 209, ΠΔ, σ. 151.

⁴²⁷ AD, σ. 210, ΠΔ, σ. 152. Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ.

⁴²⁸ «Ο εργάτης δωρίζει τον εαυτό του στον αρχηγό του, για να υπάρξει η ομάδα “στο πρόσωπο του”. Ο αρχηγός έχει λοιπόν “χαρισματική εξουσία”, ζει στην ομάδα όπως η συνείδηση στο κορμί της, μέσω μιας χωρίς απόσταση παρουσίας, που δεν έχει καν ανάγκη να προστάζει για να την υπακούν. Ποιος προστάζει, αφού ο αρχηγός δεν είναι αρχηγός παρά μόνο μέσω της αφοσίωσης των αγωνιστών; Ποιος υπακούει αφού ο ίδιος ο αγωνιστής έκανε την εξουσία του αρχηγού; “Αν υπάρχει αρχηγός, ο καθένας είναι αρχηγός εν ονόματι του αρχηγού”. Όχι μόνο γιατί υπακούεται από τους άλλους, αλλά προπάντων γιατί, υπακούοντας στον αρχηγό του, υπακούει στον καλύτερο του εαυτού. Αναμφίβολα η αρχή αυτή φέρνει στο νου οδυνηρές αναμνήσεις.», AD, σ. 211, ΠΔ, σ. 152.

⁴²⁹ AD, σ. 212, ΠΔ, σ. 153.

⁴³⁰ Το κοινωνικό ως σχέση συνείδησης με συνείδηση εντοπίζεται και στον τρόπο που το συλλαμβάνει ο Σαρτρ στη θεωρία της λογοτεχνίας που έχει. Ο Μερλώ-Ποντύ αφιερώνει αρκετές σελίδες στις οποίες παρουσιάζει την εξέλιξη της θεωρίας του Σαρτρ για τη λογοτεχνία. Εξετάζει τις αλλαγές στην αντίληψη του Σαρτρ για την έννοια της ιστορικότητας στο λογοτεχνικό έργο και τη δράση του συγγραφέα (δράση φανέρωσης και καθαρή δράση). Αυτό που διαπιστώνει παρά τις αλλαγές και τις μετατοπίσεις του Σαρτρ στην λογοτεχνική θεωρία του, είναι η σταθερότητα στην αντίληψη του για το κοινωνικό. AD, σ. 219, ΠΔ, σ. 158.

βλέμματος, αν αυτό είναι το βλέμμα του λιγότερου ευνοημένου μέσα στην κοινωνία τότε ό,τι βλέπει αυτό το βλέμμα αποτελεί για τον Σαρτρ την αλήθεια της κοινωνίας.⁴³¹ Κρίνοντας όμως μια κοινωνία ως προς την αλήθεια της με αυτό το κριτήριο τότε ανάγουμε την πολιτική κρίση σε μια ηθική κρίση, μιας και η οπτική αυτή θεωρείται αντικειμενικότερη μόνο και μόνο γιατί είναι η οπτική του λιγότερο ευνοημένου. Αλλά αυτή η θέση σημαίνει ότι κάθε καθεστώς θα πρέπει να κρίνεται από το βλέμμα του λιγότερου ευνοημένου μέσα σε αυτό. Έχουμε επομένως στον Σαρτρ μια αναγωγή της πολιτικής κρίσης σε ηθική κρίση.

Όμως η πολιτική κρίση επιβάλλει πιο σύνθετα κριτήρια και το «βλέμμα του αδικημένου μπαίνει στο λογαριασμό με συνυπολογισμένες όμως και τις γεωγραφικές, ιστορικές και πολιτικές περιστάσεις» χωρίς όμως να σημαίνει ότι μπορεί να κατορθώσει μια θεωρητική ανάλυση που να δίνει την αντικειμενική και απόλυτη αλήθεια μιας κοινωνίας. Δεν ανήκει επομένως η πολιτική κρίση σε μια ηθική σφαίρα σε βαθμό που καταλήγει να είναι ανήθικο μια πολιτική διαδικασία και ειδικά μια επανάσταση να προσπαθεί κάποιος να την στηρίξει σε ηθικά κριτήρια. Ούτε όμως ανήκει και στο πεδίο της καθαρής γνώσης. Για τον Μερλώ-Ποντύ ανήκει στην κατηγορία της δράσης που επιτελεί το πηγαινέ-έλα ανάμεσα στην ηθική και την καθαρή γνώση.⁴³² Μια δράσης που είναι δράση μέσα στο πιθανό σύμφωνα με την μαρξιστική αντίληψη.

Το ζήτημα της πολιτικής κρίσης συνδέεται άρρηκτα με τη δομή του κοινωνικού και πρέπει να το σκεφτούμε μαζί με την έννοια της πολιτικής δράσης. Ένα κοινωνικό κατανοημένο ως καθαρή σχέση συνειδήσεων καταλήγει να ανάγει την πολιτική κρίση σε ηθικά σχήματα και να προκρίνει την καθαρή δράση δηλαδή μια δράση «που η συνείδηση παρεμβαίνει ως ηγεμονικός νομοθέτης, γιατί αυτή νοηματοδοτεί, γιατί το νόημα δεν είναι πλην ή συν, δεν διαιρείται, είναι όλο ή τίποτα.»⁴³³

⁴³¹ AD, σ. 214, ΠΔ, σ. 155.

⁴³² AD, σ. 216, ΠΔ, σ. 156.

⁴³³ AD, σ. 222, ΠΔ, σ. 161.

2.4.η. Το αληθινό πρόβλημα που θέτουν οι μελέτες του Σαρτρ: «Η επανάσταση με τη μαρξική έννοια είναι ακόμη στην ημερήσια διάταξη;»⁴³⁴

Ο ίδιος ο Σαρτρ, σύμφωνα με τα λόγια του Μερλώ-Ποντύ, δεν θέτει το αληθινό πρόβλημα των μελετών του. Ο Μερλώ-Ποντύ όμως αναλύοντας τις μελέτες του Σαρτρ προβαίνει σε μία ερμηνεία: η μαρξική έννοια της επανάστασης σήμερα είναι το διακύβευμα και το αληθινό πρόβλημα αυτών των μελετών. Το να δείξει τι είναι το νέο που φέρνει ο Σαρτρ με τις μελέτες του ήταν και η αιτία που ο Μερλώ-Ποντύ στην ανάλυση του επιχείρησε να συγκρίνει τη μαρξιστική σκέψη και τη σκέψη του Σαρτρ πάνω σε έννοιες που σχηματίζουν το εννοιολογικό πεδίο για να σκεφτούμε την επανάσταση. Μάλιστα η ανάλυση του Σαρτρ για τον υπάρχοντα κομμουνισμό και την αντιδιαλεκτική του φύση είναι σύμφωνη με την ανάλυση που έκανε ο Μερλώ-Ποντύ στο υπόλοιπο βιβλίο. Η ανάλυση αυτή κατέδειξε ότι μέσα από την επιθετική επιστροφή του δογματισμού υπό την επιστημονιστική μορφή στη μαρξιστική σκέψη,⁴³⁵ από την καταχώρηση της διαλεκτικής στο είναι και το τέλος του φιλοσοφικού μαρξισμού⁴³⁶, προέκυψαν ανυπέρβλητες δυσκολίες για τη μαρξιστική θεωρία και πρακτική. Παρόλο όμως ότι οι δύο συμφωνούν στην περιγραφή του προβλήματος, διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό στην στάση που πρέπει να τηρηθεί απέναντι σε αυτό τον αντιδιαλεκτικό κομμουνισμό; Η στάση του Σαρτρ είναι διαφορετική από αυτήν του Μερλώ-Ποντύ απέναντι στον υπάρχοντα κομμουνισμό και άρα και στο ερώτημα για την επικαιρότητα της μαρξικής έννοιας της επανάστασης.

Η πρώτη διαφορά βρίσκεται στην κατηγορηματική απόρριψη από τον Μερλώ-Ποντύ του αποκαλούμενου από τον ίδιο «προοδευτισμού». Ο «προοδευτισμός» είναι η κατανόηση της επανάστασης ως μια πρόοδος προς «μια ανθρωπινότερη τάξη πραγμάτων». Δηλαδή η σκέψη που αποβάλλει τη διαλεκτική ιδέα της επανάστασης και την προβάλλει στο μέλλον μέσα από αόριστες αναφορές. Η επανάσταση αντιληπτή ως μια γενική ιδέα.⁴³⁷ Αντίθετα η επανάσταση είναι η διαδικασία ρήξης γιατί σημαίνει κατάληψη της εξουσίας από το προλεταριάτο και η ρήξη πάντα ξαναρχίζει μέχρι την οριστική αυτοεξάλειψη του προλεταριάτου ως τάξης. Ο Μερλώ-Ποντύ συμπεραίνει αφοριστικά: «Αν πρέπει να κατατάξουμε τη

⁴³⁴ AD, σ. 229, ΠΔ, σ. 167.

⁴³⁵ Βλέπε το 3^ο κεφάλαιο με τίτλο: «Πράβντα», AD, σ. 86-105, ΠΔ, σ. 66-79.

⁴³⁶ Βλέπε το 4^ο κεφάλαιο με τίτλο: «Η διαλεκτική εν δράσει», AD, σ. 106-135, ΠΔ, σ. 80-101.

⁴³⁷ AD, σ. 232, ΠΔ, σ. 169.

διαλεκτική της επανάστασης ανάμεσα ‘‘στις οπτιμιστικές μωρίες’’, τότε ας μη μιλούμε πια για επανάσταση.»⁴³⁸

Η δεύτερη διαφορά είναι ότι στην ανάλυση του Σαρτρ ο κομμουνισμός είναι κάτι το τελείως απροσδιόριστο. Δεν τον τοποθετεί σε διαλεκτική σχέση με μια οπτική της ιστορίας, των δυνατοτήτων και των αιτιακών αρθρώσεων της. Το μόνο χαρακτηριστικό που του αποδίδει, και για το οποίο τον εκτιμά κιόλας είναι «ότι έχει στη καρδιά του το βλέμμα του λιγότερου ευνοημένου.»⁴³⁹ Για τον Σαρτρ ο κομμουνισμός δεν είναι ένα κοινωνικό σχηματισμός που για να το αξιολογήσουμε πρέπει να μελετήσουμε τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά του και να χρησιμοποιήσουμε κριτήρια με τα οποία κρίνουμε και τους άλλους κοινωνικούς σχηματισμούς. Το προλεταριάτο, σε αυτόν τον «απροσδιόριστο» κομμουνισμό που είναι ένα όν αρνητικό,⁴⁴⁰ είναι κάτι το μη- διαπιστώσιμο, το μη αμφισβητήσιμο, το μη ζωντανό, δεν είναι φαινόμενο, δεν είναι μια ιστορική κατηγορία με το ιδιαίτερο και μεταβλητό ιστορικό της ρόλο και σημασία, αλλά μια κατηγορία που ο Σαρτρ την εξουσιοδοτεί να εκπροσωπεί την έννοια της ανθρωπότητας στην πολιτική του φιλοσοφία. Το προλεταριάτο είναι μια ιδέα που παρακάμπτει τον ιστό της ιστορίας και είναι «αιτία του εαυτού του όπως όλες οι ιδέες.» Η ουσία του μπορεί να συλληφθεί μόνο μέσω της καθαρής δράσης του Κόμματος, αλλά αυτή η καθαρή δράση είναι γέννημα μόνο της σκέψης του Σαρτρ, σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μερλώ-Ποντύ.⁴⁴¹ Απέναντι σε αυτό τον κομμουνισμό ο Σαρτρ, με μόνη αιτία την επίκληση ενός «ανθρωπισμού της ανάγκης» όπως τον ονομάζει ο Μερλώ-Ποντύ, δεν μιλάει για μια στρατηγική αλλά για ένα αφηρημένο καθήκον σεβασμού και συμπάθειας. Αυτό το καθήκον όμως κατά την κρίση του Μερλώ-Ποντύ δεν οδηγεί σε μια συνεργασία ή μια δράση στην πράξη. Ο κομμουνισμός επομένως του Σαρτρ μένει στο πεδίο της καθαρής δράσης και δεν

⁴³⁸ AD, σ. 233, ΠΔ, σ. 169.

⁴³⁹ AD, σ. 233, ΠΔ, σ. 170.

⁴⁴⁰ Με αφορμή την άγνοια που επικαλείται ο Σαρτρ σε σχέση με πληροφορίες για τον κομμουνισμό στην ΕΣΣΔ γράφει ο Μερλώ-Ποντύ: «Αν ο Σαρτρ τοποθετείται με τόση άνεση, είναι γιατί δεν επιφορτίζεται με το καθήκον να αποδείξει υπέρ: του αρκεί ότι δεν μπορεί να αποδειχθεί κατά. Και όπως τίποτε δεν δείχνει, για μεγάλο χρονικό διάστημα τουλάχιστον, ότι θα αποκτήσουμε πληροφορίες, ο κομμουνισμός γίνεται ‘‘όν αρνητικό’’ ή ακόμη, όπως το φεγγάρι και ο ήλιος, ένα από τα ‘‘υπερπράγματα’’ εκείνα που μόνο από μακριά βλέπονται. Ή τέλος αποκομμένος από τον κόσμο, πλέοντας στη μέση της απόστασης από τα πράγματα και από το βλέμμα του Σαρτρ, μοιάζει με εκείνες τις σταθερές φαινομενικότητες που καμία κρίση δεν μπορεί να προσδιορίσει. Όπως αυτές κατοικοεδρεύουν εντεύθεν του διαρθρωμένου χώρου, έτσι και αυτός βρίσκεται εντεύθεν της αποδείξεως.», AD, σ. 234, ΠΔ, σ. 170.

⁴⁴¹ AD, σ. 236, ΠΔ, σ. 172.

βάζει το ζήτημα της εφαρμοσμένης δράσης. Όπως πολύ ωραία γράφει ο Μερλώ-Ποντύ:

Η στάση του Σαρτρ- συγκατάθεση αρχής στην καθαρή δράση και συμφωνία σε επί μέρους στοιχεία- τον αφήνει ελεύθερο απέναντι σε εκείνο που είναι το ουσιώδες του κομμουνισμού, δηλαδή την κομμουνιστική δράση, την προσπάθεια που μεταφράζει την καθαρή δράση σε δράση εφαρμοζόμενη. Και ακριβώς για το λόγο αυτό του επιτρέπεται μόνο να ταλαντεύεται ανάμεσα στην ανταρσία και την επιείκεια. Η συμφωνία πάνω στην αρχή της καθαρής δράσης τοποθετείται στη ρίζα της ιστορίας, εκεί όπου το προλεταριάτο και το Κόμμα δεν είναι παρά άλλα ονόματα του Εγώ, της ελευθερίας και του Άλλου, κοντολογίς δεν βγάζει τον φιλόσοφο από την σκέψη του. Στην πραγματικότητα, η πολιτική αρχίζει κατόπιν, όταν πρόκειται να δούμε πως θα ενσαρκωθεί η καθαρή δράση.⁴⁴²

Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί ότι ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει μια μετατόπιση του Σαρτρ στο τρίτο κατά σειρά άρθρο της μελέτης «Οι κομμουνιστές και η ειρήνη» και στο άρθρο «Απάντηση στον Λεφόρ». Η μετατόπιση αυτή φανερώνει μια άμβλυνση των προηγούμενων θέσεων του, που εκπορεύονταν από το ερμηνευτικό σχήμα της καθαρής δράσης. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι αυτά τα κείμενα φανερώνουν μια έγνοια για μια ιστορική ανάλυση. Αυτή η έγνοια φαίνεται στο ότι εμφανίζονται στο λόγο του Σαρτρ παραδοχές περί διαλεκτικής των μαζών και του κόμματος, αντίδρασης των μαζών στο μηχανισμό, σχετικής πολιτικής νομιμοποίησης του συνδικαλιστικού πλουραλισμού, αποδοχής της διάκρισης πολιτικού- οικονομικού ως ένα «τέχνημα που εφευρίσκει το Κόμμα για να συνενώσει ό,τι έχει χωρίσει η ιστορία.»⁴⁴³ Επίσης αποδέχεται την γραφειοκρατία ως ένα χαρακτηριστικό όλων των σύγχρονων κοινωνιών, αποδεχόμενος συνεπώς ότι υπάρχει μια κάποια ιστορία κοινή στο προλεταριάτο και στην αστική τάξη. Ο Μερλώ-Ποντύ κρίνει ότι ο Σαρτρ με αυτές τις μετατοπίσεις «επιτέλους μιλάει για πολιτική», δηλαδή βγαίνει από τη βεβαιότητα της συνείδησης, βγαίνει από τις αρχές και τις προθέσεις και προσπαθεί να κατανοήσει τις συγκεκριμένες πολιτικές καταστάσεις.⁴⁴⁴ Παράλληλα με αυτές τις μετατοπίσεις ο Σαρτρ κατανοεί ότι αυτό που ονομάζει συμπάθεια από απόσταση στον κομμουνισμό, ενώ την εκφράζει σε επί μέρους κρίσεις του υπέρ θέσεων της κομμουνιστικής πολιτικής, τελικά δεν τον εξασφαλίζει ότι θα βρίσκεται στην ίδια πλευρά με αυτήν την πολιτική λόγω του

⁴⁴² AD, σ. 238, ΠΔ, σ. 174.

⁴⁴³ AD, σ. 241, ΠΔ, σ. 175.

⁴⁴⁴ AD, σ. 243, ΠΔ, σ. 177.

γεγονότος ότι η κομμουνισμός έχει μια γραμμή δράσης η οποία οδηγεί πολλές φορές σε αλλαγή ή εγκατάλειψη προηγούμενων θέσεων του. Έτσι ο συμπαθών μένει μόνος με τις αρχές του στις προηγούμενες θέσεις που εγκατέλειψε ο κομμουνισμός. Με αφορμή αυτή την ξαφνικώς προκύπτουσα μοναξιά του ο συμπαθών ή ο συμπορευόμενος εξ αποστάσεως φιλόσοφος δίνει αφορμή για να αντιληφθούμε και την υπεροχή της μεγάλης πολιτικής απέναντι στη νόηση καθώς και την αυτοϋπονόμευση της ίδιας της νόησης:

Με αυτόν τον τρόπο μια μεγάλη πολιτική κολλά στον τοίχο τη νόηση. Ή μάλλον η ίδια η νόηση στήνει τις παγίδες στις οποίες θα πέσει, γιατί δεν πιστεύει στη διαλεκτική, συναιρεί την δράση σε κρίσεις, όπως ο Ζήνων την κίνηση σε θέσεις, και προσφέρεται έτσι από τα πριν σε μια δράση που δεν είναι δική της και σε κρίσεις που χρησιμοποιεί για άλλους σκοπούς. Είτε υπέρ κρίνει είτε κατά, λίγο ενδιαφέρει, ο συμπαθών είναι εκτός δράσης, αν η δράση δεν είναι μια σειρά κεραυνοβόλων ετυμηγοριών αλλά η τέχνη της διοργάνωσης της συγκυρίας.⁴⁴⁵

Η συμπάθεια ως πολιτική στάση θεωρείται από τον Μερλώ-Ποντύ ως η δράση όσων βρίσκονται παντού και πουθενά. Ενώ ο συμπαθών τάσσεται επί της αρχής υπέρ του Κόμματος και επομένως ηθικά είναι εντός αυτού, επειδή συζητά τις λεπτομέρειες είναι έξω από αυτό. Η συμπάθεια υπό αυτά τα χαρακτηριστικά είναι μια φανταστική δράση. Θα ήταν πραγματική αν αυτός που ασκούσε κριτική ενώ είναι αλληλέγγυος ήταν μέλος της αντιπολίτευσης εντός του κόμματος. Επιπλέον είναι μια φανταστική δράση γιατί είναι μια σκέψη και όχι μια δράση. Εκτός του ότι είναι μια σκέψη και μια φανταστική δράση είναι τελικά και αυτή η δράση που μπορεί να ονομαστεί αποκαλυπτική δράση σε αντίθεση με τη δράση διακυβέρνησης ή αλλιώς την κομματική δράση.⁴⁴⁶

Η αποκαλυπτική δράση αναφέρεται στη δράση του συγγραφέα και του δημοσιογράφου (ιδιότητες του Σαρτρ και οι δύο). Εξίσου οι δύο έχουν ως ρόλο να αποκαλύπτουν την αλήθεια των γεγονότων, να τα αναλύουν και να τα κρίνουν. Είναι μια στάση θεώρησης (*spéculation*) και η δράση της περιορίζεται στην κατάδειξη της αλήθειας. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι αυτή η δράση συνοψίζει το μύθο του μανδαρίνου, του ανθρώπου δηλαδή που στη στάση του συνενώνει «τη φαντασίωση της απόλυτης γνώσης και της καθαρής δράσης».⁴⁴⁷ Ο μανδαρίνος είναι η συνείδηση

⁴⁴⁵ AD, σ. 244, ΠΔ, σ. 178.

⁴⁴⁶ AD, σ. 246, ΠΔ, σ. 179.

⁴⁴⁷ «Ο μανδαρίνος υποτίθεται παρών, μέσω της επιστήμης του, παντού όπου τίθεται ένα πρόβλημα και ικανός να δράσει αμέσως και παντού, από απόσταση, καθαρά ποιητικός

που θεάται, ο άνθρωπος δηλαδή που γνωρίζει τα πάντα, ξέρει ότι κάποιοι άνθρωποι θέλουν να αλλάξουν τον κόσμο, μπορεί να συμφωνεί μαζί τους, αλλά δεν μπορούμε να τους ακολουθήσει στην πράξη, τους ακολουθεί μόνο στη σκέψη. Τελικά καταλήγει να μην ξέρει τι να κάνει. Μπορεί η δομή αυτή του μανδαρίνου να είναι δραματική αλλά για το Μερλώ-Ποντύ το δράμα αυτό υπάρχει τελικά στο κάθε άνθρωπο. Είναι το δράμα «ενός όντος που βλέπει και πράττει»⁴⁴⁸ και ο άνθρωπος είναι αυτό το ον. Οι δύο ιδιότητες της όρασης και της δράσης σημαίνουν δύο διαφορετικούς τρόπους αλλά ταυτόχρονα συνδεδεμένους. Ο άνθρωπος που βλέπει μπορεί να μετατρέψει ό,τι βλέπει σε ορώμενο πράγμα και επομένως μπορεί να είναι παρών παντού χωρίς απόσταση, αλλά θέλει να είναι και μεταξύ αυτών που πράττουν. Ο άνθρωπος όμως που πράττει αναγκαστικά υιοθετεί και κάποια προοπτική, και χρειάζεται και μέσα στην δράση να αιτιολογήσει την προοπτική που επιλέγει. Η πράξη έχει τις απαιτήσεις αλλά ταυτόχρονα και η όραση έχει τις δικές της. Η δυσκολία είναι ο συνδυασμός αυτών των απαιτήσεων. Ο Μερλώ-Ποντύ είναι απαισιόδοξος θεωρώντας ότι η πρόταση του μαρξισμού για το συνδυασμό αυτών των απαιτήσεων μέσα στην ζωή του κόμματος αποδείχθηκε μια αυταπάτη.⁴⁴⁹ Οι τρόποι που μένουν είναι δύο και παραμένουν διαφορετικοί: «ο ένας, άμεσος, συνίσταται στο να τα κάνουμε όλα λέξεις, ο άλλος στο να μπούμε στο σκότος του παιχνιδιού και να δημιουργήσουμε εκεί λίγη αλήθεια με την τόλμη.»⁴⁵⁰

2.4.θ. Η έννοια της στράτευσης.⁴⁵¹

Το τελικό ζήτημα που απασχολεί το κεφάλαιο του Μερλώ-Ποντύ για τον Σαρτρ είναι αυτό της στράτευσης. Η έννοια της στράτευσης είναι μια έννοια που

(efficient), σα να πέφτει σε αδρανή χώρο αυτό που πράττει, σαν να είμαι ταυτόχρονα θέατρο, εκδήλωση, αντικείμενο σκανδάλου ή ενθουσιασμού. Η συνείδηση που θεάται είναι πολύ απασχολημένη με τη θέαση, για να μπορεί να δει τον ίδιο της τον εαυτό ως συνείδηση “ειδική” και ονειρεύεται μια δράση που θα ήταν μια άλλη πανταχού παρούσα», *AD*, σ. 247, *ΠΔ*, σ. 180.

⁴⁴⁸ Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ, *AD*, σ. 247, *ΠΔ*, σ. 180.

⁴⁴⁹ «Ο μαρξισμός είχε συλλάβει όχι μια λύση, αλλά ένα ξεπέραςμα του προβλήματος στη ζωή του Κόμματος που θα έπρεπε να παίρνει τον καθένα εκεί όπου είναι τοποθετημένος και να του προσφέρει μια όψη του συνόλου, να διορθώνει τις προοπτικές μέσω της δράσης και τη δράση μέσω των προοπτικών.», *AD*, σ. 247, *ΠΔ*, σ. 180

⁴⁵⁰ *AD*, σ. 247, *ΠΔ*, σ. 180.

⁴⁵¹ Για την έννοια της στράτευσης δες και Gulli Florian, « L'engagement en résistance », *Cités*, 2004/1 n° 17, p. 87-99.

συμπυκνώνει και τη διερώτηση για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής.⁴⁵²

Ο Μερλώ-Ποντύ παραδέχεται καταρχάς ότι την εποχή της ίδρυσης του *Les Temps Modernes* οδηγήθηκαν από κοινού με τον Σαρτρ στην διατύπωση ενός προγράμματος που περιλάμβανε την έκκληση σε μια έννοια στράτευσης που εν μέρει συμμεριζόταν και οι δύο. Τα χαρακτηριστικά αυτής της στράτευσης ήταν ένα είδος «ειλικρίνειας» εφόσον έπρεπε να δείχνεσαι έξω όπως είσαι μέσα, να κρίνεις τις συμπεριφορές βάσει αρχών, να αντιπαραθέτεις στο όλο του κόσμου μια στάση συνολική, να μην προσχωρήσεις σε καμιά πολιτική ή θρησκευτική οργάνωση. Το πρόβλημα, αυτό δηλαδή που έκανε σαθρό το πρόγραμμα σύμφωνα με το Μερλώ-Ποντύ, ήταν η αντίληψη του Σαρτρ για τη σχέση της ελευθερίας και της πράξης.⁴⁵³ Η απόλυτη ελευθερία είναι αυτή που καταξιώνει και καταξιώνεται μέσα από την στράτευση: «είμαι ελεύθερος για να στρατευθώ και *στρατεύομαι για να είμαι ελεύθερος*».⁴⁵⁴ Το πράττειν στο οποίο δεσμεύομαι μέσω της στράτευσης έχει αξία μόνο ως μέσο για να επιβεβαιώσουμε και να καταφάσκουμε την ελευθερία μας και δεν κοιτάμε τα αποτελέσματα που παράγει. Η παρουσία του άλλου μας θέτει φυσικά τη διάκριση μεταξύ μιας πράξης που τον απελευθερώνει και μιας πράξης που τον υποδουλώνει και μας θέτει το ζήτημα της επιλογής και άρα της ενσαρκώσεως της ελευθερίας στο πεδίο πέραν από μας, αλλά αυτή η ελευθερία είναι μια ελευθερία που απορρέει από την απόλυτη ελευθερία μας.⁴⁵⁵ Η στράτευση αυτή, που μπορεί να ονομαστεί «στράτευση της ριζικής ελευθερίας», που ήταν και η βασική έννοια στράτευσης που αποτυπωνόταν στα κείμενα του *Les Temps Modernes* οδηγούσε σε μια ελευθερία που δεν ήθελε να αναλάβει την ευθύνη κάποιας πολιτικής γραμμής, μια ελευθερία που δεν ισοδυναμούσε με κάποια δράση, με κάποιο ιστορικό εγχείρημα. Ήταν μια στράτευση που οδηγούσε ουσιαστικά σε μια αποκόλληση από τον κόσμο⁴⁵⁶

⁴⁵² Είναι μια έννοια για την οποία γίνεται λόγος και στην αλληλογραφία τους όπως δείξαμε στη προηγούμενη ενότητα του κεφαλαίου.

⁴⁵³ AD, σ. 264, ΠΔ, σ. 193.

⁴⁵⁴ AD, σ. 264, ΠΔ, σ. 193.

⁴⁵⁵ AD, σ. 264, ΠΔ, σ. 193.

⁴⁵⁶ «Όλα όσα θα ‘‘μπορούσαμε να μάθουμε πάνω στην ιστορία και τους ανθρώπους, η εγκυκλοπαίδεια αυτή των καταστάσεων, το καθολικό εκείνο ευρετήριο που επιχειρούσαν να διαμορφώσει το «*Les Temps Modernes*», δεν μπορούσαν να σμικρύνουν ούτε κατά μία σπιθαμή την απόσταση της ριζικής και άγριας απεργίας από τις ενσαρκώσεις της στον κόσμο, να καθιερώσουν μιας ισοδυναμίας ανάμεσα σε αυτήν και τον τάδε πολιτισμό, την τάδε δράση, το δείνα ιστορικό εγχείρημα. Γιατί δεν στρατεύεσαι παρά για να αποκολληθείς από τον κόσμο. Η ελευθερία δεν *εργάζεται* σε αυτόν, κάνει όμως φανερώσεις συνεχείς αλλά στιγμιαίες, και, εκτός από το φασισμό που την καταπολεμά σε όλα τα πεδία, αναγνωρίζεται πάντοτε σε κάποια όψη ενός πολιτικού συστήματος, είτε στο επίπεδο των προθέσεων, είτε σε

μιας και ο κόσμος δεν μπορούσε να είναι το πεδίο εργασίας αυτής της ριζικής ελευθερίας. Η στράτευση δεν ανήκε στην κατηγορία της πολιτικής και της ιστορικής δράσης γιατί δεν συμφωνούσε να τεθεί υπό το πρίσμα των καταστάσεων και των γεγονότων, να μπει στη λογική να υποχωρήσει σε κάτι για να κερδίσει κάτι άλλο, να δει τις λεπτομέρειες υπό την προοπτική του συνόλου. Η στράτευση αυτή αμφιταλαντεύεται από τη μια σε μια στάση αδιαφορίας απέναντι σε όλα τα πολιτικά καθεστώτα και στην λειτουργία τους μιας και υπό το πρίσμα της απόλυτης ελευθερίας όλα αποδεικνύονται λειψά και από την άλλη, εφόσον αδιαμεσολάβητα θέλει να επιβάλλει στην πολιτική ζωή τη στάση της οδηγείται σε προτάσεις συγκερασμού και διόρθωσης του ενός καθεστώτος με το άλλο, επιλέγοντας να σκεφτεί πάλι τα πράγματα μέσα από τις αρχές της και όχι όπως είναι αυτά στην πραγματικότητα. Όμως και στις δύο στάσεις η ελευθερία που νοηματοδοτεί την στράτευση δεν γίνεται:

σάρκα, ιστορική δράση. Ανάμεσα σε αυτήν και σε αυτό που κάνει, η απόσταση παραμένει ίδια. Η στράτευση είναι πάντοτε η ίδια σύντομη επαφή με τον κόσμο, δεν επιφορτίζεται πάντοτε με αυτόν, αποφαίνεται πάνω σε αρχές γενικές ή γεγονότα, δηλαδή ειδικές πλευρές της δράσης... μέσα στο πλαίσιο μιας αντίληψης της ελευθερίας, που δεν επιτρέπει παρά μόνο στιγμιαίες παρεμβάσεις στον κόσμο, στιγμιότυπα και φλας. Σήμερα και χτες η στράτευση είναι δράση και απόσταση, πολιτική κατ' εντολή, τρόπος να ευθυγραμμισθούμε με τον κόσμο και όχι να μπούμε σε αυτόν, και περισσότερο τέχνη περιγραφής της παρέμβασης και όχι τέχνη παρέμβασης.⁴⁵⁷

Η «στράτευση της απόλυτης ελευθερίας» σημαίνει τελικά παράλυση για τη δράση και φίμωτρο για τη φιλοσοφία ταυτόχρονα. Δηλαδή συγκεκριμένα στην περίπτωση του Σαρτρ η στάση συμπάθειας του προς τον κομμουνισμό αλλά χωρίς προσχώρηση σε αυτόν σημαίνει αφενός την πριμοδότηση του κομμουνισμού και ορισμένων πλευρών του γιατί κατανοείται μόνο ως μια προβολή της ουσιώδους

εκείνο των καθημερινών πράξεων και δεν ταυτίζεται με κανένα από αυτά, μια και δεν έχει κανένα τρόπο να κάνει το άθροισμα και τον ισολογισμό ενός εγχειρήματος, καθώς ένα καλό δεν μπορεί να εξαγοράσει ένα κακό ούτε να συνεισέλθει με αυτό σε μια συνολική εκτίμηση. Ήταν λοιπόν δυνατόν να καταγγέλλουμε μορφές καταπίεσης, να αναφέρουμε τους Μαύρους, τους Εβραίους, τα σοβιετικά στρατόπεδα, τις δίκες της Μόσχας, τις γυναίκες, τους ομοφυλόφιλους, ήταν δυνατό να κατοικούμε διανοητικά όλες αυτές τις καταστάσεις, να γινόμαστε προσωπικά υπεύθυνοι, να δείχνουμε πως προπηλακίζεται στην καθεμία τους η ελευθερία- όχι όμως και να βρούμε στην ελευθερία μια πολιτική γραμμή, γιατί η ελευθερία ενσαρκώνεται τόσο ή το ίδιο λίγο στις διάφορες πολιτικές δράσεις που διαμφισβητούν τον κόσμο, στη σοβιετική κοινωνία όπως και στην αμερικάνικη». *AD*, σ. 264-265, *ΠΔ*, σ. 194.

⁴⁵⁷ *AD*, σ. 267-268, *ΠΔ*, σ. 196.

αρνητικότητας της απόλυτης ελευθερίας, αφετέρου τη μη δυνατότητα αποδοκιμασίας ή επιδοκιμασίας (μη προσχώρηση) της κομμουνιστικής πρακτικής στο σύνολο της.⁴⁵⁸ Είναι ένα ομοίωμα δράσης με μόνο στόχο να μείνει ο ίδιος πιστός στις αρχές του.

Επομένως οι δυσκολίες της θέσης του Σαρτρ απέναντι στον κομμουνισμό (συμπάθεια χωρίς προσχώρηση) δεν οφείλονται στην εξέλιξη των πραγμάτων όπως νομίζει ο ίδιος, αλλά στις φιλοσοφικές προκείμενες της στάσης του. Για τον Μερλώ-Ποντύ η στάση του μαρτυρεί μια φιλοσοφία που δυσφορεί σε κάθε απόπειρα γνώσης της σχέσης με τον κόσμο, της σχέσης με την ιστορία και τη δράση. Είναι μια φιλοσοφία που αρνείται το δεσμό της με τον κόσμο, που αγανακτεί απέναντι στο γεγονός ότι είμαστε ριγμένοι ως υποκείμενα δράσης σε ένα συγκεκριμένο κόσμο και μέσα στην ιστορία, που συγκροτείται από την επιθυμία του φιλοσόφου να ξαναρχίσει τον εαυτό του και την ιστορία μαζί και ριζικά. Η στράτευση εντός αυτής της φιλοσοφίας δεν είναι αυτοκατανόηση και αυτοκριτική σε επαφή με την ιστορία αλλά αναδημιουργία από τον ίδιο το φιλόσοφο της σχέσης του με αυτήν, είναι η φαντασίωση να θεωρεί ο φιλόσοφος «ως απόλυτο, το νόημα που βρίσκει να δώσει στην ιστορία του και στη δημόσια ιστορία.»⁴⁵⁹ Θεμέλιο γι' αυτήν τη στάση του φιλοσόφου είναι η ανεξαρτησία της θέλησης και μοναδικό αποτέλεσμα είναι η επιβεβαίωση της. Τελικά σε αυτή την στράτευση οι άλλοι παίζουν το ρόλο που ο φιλόσοφος αποφασίζει να τους επιτρέψει να παίζουν.

Ποια όμως είναι η έννοια της στράτευσης που αντιτίθεται στην παραπάνω και συγκεκριμένα η έννοια που προκρίνει ο Μερλώ-Ποντύ; Καταρχάς αυτή η έννοια προϋποθέτει μια άλλη σύλληψη της ιστορίας και μια άλλη σύλληψη της ελευθερίας. Επιπλέον οδηγεί σε μια άλλη σχέση με τις αρχές και τη δράση.⁴⁶⁰

Η ελευθερία αυτή δεν είναι η καθαρή δυνατότητα του πράττειν ή του μη-πράττειν, δηλαδή μια ελευθερία που είναι ανεξάρτητη από αυτό που πράττει, που είναι η ελευθερία της κρίσης. Αντιθέτως η ελευθερία στην έννοια της στράτευσης που προκρίνει ο Μερλώ-Ποντύ είναι ελευθερία που παίρνει σάρκα από αυτό που πράττει,

⁴⁵⁸ AD, σ. 268, ΠΔ, σ. 196.

⁴⁵⁹ AD, σ. 270-271, ΠΔ, σ. 198

⁴⁶⁰ Ως συγκροτητικές έννοιες για την στράτευση και τις διαφορές που προκύπτουν μεταξύ Σαρτρ και Μερλώ-Ποντύ η Lydia Goehr θεωρεί την ελευθερία, την δράση και την επιλογή. Η επιλογή αναλύεται και από μας άμεσα σχετιζόμενη με την ελευθερία. Για την άποψη αυτή της Goehr βλέπε: Lydia Goehr, «Understanding the engaged philosopher», *The Cambridge Companion to MERLEAU-PONTY*, edited by Taylor Carman and Mark B. Hansen, Cambridge University Press 2005, σ. 321.

που δεν παραμένει ανεξάρτητη από αυτό που πράττει αλλά αντιθέτως αυτό την κατέχει. Η ελευθερία εδώ λαμβάνει σε ελάχιστο βαθμό τη σημασία αυτού που θα ονομάζαμε επιλογή

όχι γιατί οι πράξεις μας είναι γραμμένες στην αφετηριακή μας κατάσταση, αλλά γιατί η ελευθερία δεν κατεβαίνει από μια δυνατότητα επιλογής σε εξειδικεύσεις που δεν θα ήταν γι' αυτή παρά μια άσκηση, γιατί δεν είναι μια καθαρή εστία σχεδίων που διαρρηγνύει το χρόνο προς το μέλλον, γιατί είναι διάχυτη σε όλο το παρόν μου, αποκρυπτογραφημένο και κατανοημένο όσο μπορεί να είναι, όταν γίνεται αυτό που θα είμαι. Το νόημα του μέλλοντος μου δεν αναδύεται με διάταγμα, είναι η αλήθεια της εμπειρίας μου και δεν μπορώ να την μεταδώσω αλλιώς παρά διηγούμενος την ιστορία που με έκανε να γίνω η αλήθεια αυτή. Πως λοιπόν θα χρονολογήσω τις επιλογές μου; Δεν παύω να τους βρίσκω προηγούμενα στη ζωή μου, στο βαθμό τουλάχιστον που δεν είναι κούφιας αποφάσεις.⁴⁶¹

Η ελευθερία αυτή επομένως δεν είναι επί της αρχής, αξιωματικά, επιλογή και κρίση. Είναι μια επιλογή και μια κρίση ως συνέπεια, απολογισμός, διατύπωση της ίδιας της δράσης και το νόημα της σχηματίζεται σταδιακά, μέσα από την εξέλιξη της δράσης. Δεν είναι επομένως μια δεδηλωμένη επιλογή, μιας και η δράση είναι σε μεγάλο βαθμό παρούσα σε όποιον δρα και δεν μπορεί να πει ότι την επιλέγει.⁴⁶² Στην στράτευση αυτή, οι σχέσεις με την ιστορία δεν είναι άμεσες, είναι έμμεσες και οι πράξεις εντός αυτής συμβολικές. Η ιστορία, για το Μερλώ-Ποντύ γίνεται αντιληπτή ως διάκοσμος που παρεμβαίνει με την πυκνότητα του, το συμβολισμό του, την αλήθεια προς συγκρότηση. Δηλαδή συνειδητοποιώ ότι υπάρχει ένα πεδίο ύπαρξης που είναι ένας ιστός (γεμάτος με νοήματα και αισθητά πράγματα) με πυκνότητα και ο οποίος διαμεσολαβεί κάθε αυτογνωσία που έχει το υποκείμενο ως συνείδηση. Η ιστορία είναι αυτό που πιο πάνω αναλύθηκε ως διαμεσότητα/διαμεσολάβηση των ανθρώπινων σχέσεων⁴⁶³. Εντέλει το πεδίο της ιστορίας κατανοείται ως το πεδίο της πράξης.

Η στράτευση που προκύπτει φανερώνεται ως μια δράση που εγκαταλείπει

⁴⁶¹ AD, σ. 274, ΠΔ, σ. 200-201.

⁴⁶² Πάντως ο Μερλώ-Ποντύ δεν αποκρύβει ότι αυτή η έννοια της ελευθερίας ως μη-επιλογή υπάρχει και στον Σαρτρ: « Βρίσκουμε και στον Σαρτρ κάτι παρόμοιο όταν γράφει ότι η ελευθερία δεν βρίσκεται στην απόφαση, ότι οι επιλογές κυριαρχούνται από μια θεμελιώδη επιλογή που δεν έχει χρονολογία και που συμβολίζει το μύθο του νοητού χαρακτήρα. Είναι όμως σαν να μην παρεμβαίνουν οι σκέψεις αυτές όταν ο Σαρτρ πρόκειται να πάρει θέση στο παρόν: τότε επιστρέφει στην ιδεολογία της επιλογής και του "φουτουρισμού"», AD, σ. 275, ΠΔ, σ. 201.

⁴⁶³ AD, σ. 275-279, ΠΔ, σ. 201-204.

την αυταρέσκεια των αρχών και γίνεται και πιο εύθραυστη και πιο απαιτητική. Είναι μια στράτευση που δεν αναφέρεται σε «αρχές ή σε ειδικά σημεία» αλλά σε ένα εγχείρημα που συμμετέχει ο δρώντας συνολικά. Η στράτευση φανερώνει μία Πράξη όπου οι σχέσεις που έχει το στρατευμένο υποκείμενο με την εξωτερική πραγματικότητα δεν παίρνουν το νόημα τους από τις σκέψεις του υποκειμένου αλλά τα κριτήρια και οι αποφάσεις του υποκειμένου σχετικοποιούνται και εντάσσονται σε μια δοκιμασία που θα τα διαψεύσει ή θα τα επαληθεύσει. Είναι η στράτευση ως δράση που εμπεριέχει αρετές και επιτάσσει μορφές τελείως διαφορετικές από μια στράτευση που κατανοείται απλώς ως επέκταση της προσωπικής ζωής⁴⁶⁴. Σε αυτήν τη στράτευση η δράση δεν είναι καθαρή δράση μιας και είναι πάντοτε δράση συμβολική. Το τελευταίο σημαίνει ότι η πολιτική ως δράση διακυβέρνησης και η συγγραφή ως δράση φανέρωσης μπορούν να συναρμολογηθούν λόγω του γεγονότος ότι είναι δύο διαφορετικές εκφάνσεις του συμβολικού χαρακτήρα της δράσης:

Αν πραγματικά κάθε δράση είναι συμβολική, τότε τα βιβλία είναι με τον τρόπο τους δράσεις και αξίζουν να γράφονται με τους κανόνες του επαγγέλματος, χωρίς τίποτε να εξαιρούμε από το καθήκον της φανέρωσης. Αν η πολιτική δεν είναι άμεση και ολική ευθύνη, αν συνίσταται στη χάραξη μιας γραμμής, μέσα στο σκότος του ιστορικού συμβολισμού, τότε κι αυτή είναι ένα επάγγελμα που έχει τη τεχνική του. Πολιτική και κουλτούρα συναρμολογούνται, όχι γιατί υπερτίθενται άμεσα και κολλούν και οι δύο στο γεγονός αλλά γιατί τα σύμβολα της τάξης της γραφής και της τάξης της πολιτικής έχουν μεταξύ τους αντηχήσεις, αντιστοιχίες, επαγωγικά αποτελέσματα.⁴⁶⁵

Μέσα από αυτήν την οπτική ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι χωρίς να τις διαχωρίζουμε απόλυτα (εφόσον είναι και οι δύο συμβολικές δράσεις), πρέπει να σκεφτούμε την πολιτική και την συγγραφή, ας εννοήσουμε και την φιλοσοφία μέσα στην δραστηριότητα της συγγραφής, ως ξεχωριστών δραστηριοτήτων. Δεν μπορούν να ενοποιηθούν στην δράση. Μια τέτοια ενοποίηση προκαλεί ο Σαρτρ λόγω της φιλοσοφικής του θέσης να τις σκέφτεται και τις δύο μόνο στο επίπεδο του υποκειμένου και των σημασιών που αυτό καθορίζει για τα πράγματα. Αντίθετα η πολιτική και η συγγραφή/ η φιλοσοφία είναι συνδεδεμένες μεταξύ τους αλλά και με την τάξη των γεγονότων με διαφορετικό τρόπο από αυτό που προβάλλει ο Σαρτρ.

⁴⁶⁴ Αυτές οι αρετές οφείλουν να εξερευνηθούν από την φιλοσοφία, *AD*, σ. 263, *ΠΔ*, σ. 192.

⁴⁶⁵ Η μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη από εμάς. *AD*, σ. 279, *ΠΔ*, σ. 204.

Συνδέονται ως «δύο στρώματα μια ενιαίας συμβολικής ζωής ή ιστορίας».⁴⁶⁶ Διαφορετικά κάθε αίτημα ενότητας της πολιτικής με την συγγραφή μέσα στην πολιτική δράση στο μόνο που οδηγεί είναι σε «μια εκχώρηση εξουσίας» από την δεύτερη στην πρώτη και συνεπώς μια πολιτική εργαλειοποίηση της.

2.4.1. Το ζήτημα του άλλου και η ιστορία

Ο Μερλώ-Ποντύ στο κεφάλαιο που μελετάμε κάνει την εξής διαπίστωση για τη θέση του άλλου στην εξέλιξη της φιλοσοφίας του Σαρτρ :

ο άλλος ήταν το αδύνατο εκείνο που εντούτοις το “σκέπτομαι” δεν μπορεί να το αποποιηθεί, ήταν ο εχθρός εκείνος που όμως η ελευθερία τρέφει με την ίδια την υπόσταση της και από τον οποίο περιμένει απάντηση και κατάφαση. Περνώντας από την προσωπική ιστορία ή από την λογοτεχνία στην ιστορία, ο Σαρτρ προς το παρόν δεν πιστεύει ότι συναντά καινούργια φαινόμενα που απαιτούν καινούργιες κατηγορίες. Χωρίς αμφιβολία πιστεύει για την ιστορία, το έλεγε και για τη γλώσσα, ότι δεν θέτει μεταφυσικά ζητήματα που να μην έχουν ήδη δοθεί μαζί με το πρόβλημα του άλλου: δεν πρόκειται παρά για μία επιμέρους περίπτωση που την στοχάζεται με τα ίδια μέσα με τα οποία πραγματεύεται το πρόβλημα του άλλου.⁴⁶⁷

Ο Μερλώ-Ποντύ εντοπίζει μια ομοιογενή αντίληψη του Σαρτρ απέναντι στα φαινόμενα της ιστορίας και της γλώσσας και απέναντι στο πρόβλημα του άλλου. Μάλιστα κρίνει ότι το πρόβλημα του άλλου είναι το πρόβλημα που έχει την πρωτοκαθεδρία και τα μέσα που χρησιμοποιούμε για να το πραγματευθούμε προσφέρονται και για την πραγμάτευση της ιστορίας. Η ιστορία όμως μπορεί να είναι μια επιμέρους περίπτωση του προβλήματος που θέτει ο άλλος για το εγώ; Ο Μερλώ-Ποντύ αναρωτιέται αν ειδικά σε αυτόν που πράττει στην ιστορία δεν προϋποτίθεντο μια σχέση με τον κόσμο και κατηγορίες σκέψης που η φιλοσοφία του εγώ και του άλλου δεν αποδέχεται αφενός και δεν μπορεί να παράσχει αφετέρου. Οι δυνατότητες συνεπώς είναι δύο και αλληλοαποκλειόμενες: ή η ιστορία είναι ένα πεδίο που έχουμε μια συναρμογή της δικής μου εμπειρίας με την εμπειρία του άλλου δηλαδή δεν ισχύει το «ή εκείνος ή εγώ» ή ορίζουμε την ιστορία ως αναμέτρηση δύο *a priori* κατασκευασμένων είναι καθ'εαυτών (*pour-soi*) , του Εγώ και του Άλλου. Το πρόβλημα με τον Σαρτρ είναι ότι συγκροτώντας τον Άλλο ως μια καθαρή άρνηση του Εγώ και αποδεχόμενος την πολλαπλότητα των υποκειμένων και όχι τη

⁴⁶⁶ AD, σ. 280, ΠΔ, σ. 205.

⁴⁶⁷ AD, σ. 262, ΠΔ, σ. 191.

διυποκειμενικότητα επιλέγει να δει την ιστορία ως «μια δέσμη ασυμφιλίωτων προοπτικών που δεν συνυπάρχουν ποτέ και που τις συγκρατεί ενωμένες μόνο ο άπελπις ηρωισμός του Εγώ.»⁴⁶⁸ Αντίθετα η ιστορία είναι για τον Μερλώ-Ποντύ εκείνος ο τύπος του είναι «που γίνεται η ζεύξη των υποκειμένων και που δεν είναι μόνο θέαμα που έχει το καθένα για τον εαυτό του αλλά η κοινή τους κατοικία, ο χώρος της συναλλαγής τους και της αμοιβαίας τους παρεμβολής.»⁴⁶⁹

2.5. Συμπεράσματα

Όλη αυτή η ανάλυση της φιλοσοφίας του Σαρτρ και ειδικά των εννοιών που είναι κρίσιμες για τον τύπο της στράτευσης που επιλέγει, δείχνει με ανάγλυφο τρόπο την κρισιμότητα του ερωτήματος για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στην αναμέτρηση του Μερλώ-Ποντύ με τη σκέψη του Σαρτρ. Το κεφάλαιο «Ο Σαρτρ και ο υπερμπολσεβικισμός» είναι εν μέρει το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ που το ερώτημα αυτό τίθεται ρητά αλλά και υποκρύπτεται πίσω από όλη την υπόλοιπη ανάλυση στην οποία δεν το θέτει ρητώς. Θα λέγαμε ότι είναι το κυρίαρχο ερώτημα. Η ύπαρξη της αλληλογραφίας των δύο την ίδια περίπου εποχή που γράφτηκε αυτό το κεφάλαιο, και ειδικά η θεματική του γράμματος του Μερλώ-Ποντύ, έρχεται να ενισχύσει το συμπέρασμα μας. Αυτό βέβαια που πρέπει να υπογραμμισθεί είναι η σημασία αυτού του ερωτήματος για να ξανασκεφτούμε από την αρχή το τί είναι φιλοσοφία και το τί είναι πολιτική. Ο Μερλώ-Ποντύ αναζητώντας να σκεφτεί διαφορετικά την έννοια της στράτευσης καταδεικνύει σε πολλά σημεία του κειμένου του μια φιλοσοφία διαφορετική απέναντι στον κόσμο και τα πράγματα, την πράξη και τα υποκείμενα. Ο χώρος της ιστορίας, η διαμεσότητα του κοινωνικού αποτελούν απόρροια της φιλοσοφικής ανάλυσης του Μερλώ-Ποντύ. Εν τέλει η φιλοσοφία αυτή αναγνωρίζει το διαφορετικό της πολιτικής δράσης που προκαλεί μια στάση απορίας, αγνωστικισμού στον φιλόσοφο. Όμως το διαφορετικό της πολιτικής για μια φιλοσοφία που παραδέχεται την ένσαρκη κατάστασή της εντός της πυκνότητας και του συμβολικού ιστού του κοινωνικού κόσμου, δεν είναι κάτι το ριζικά ξένο και συνεπώς αδιάφορο. Η φιλοσοφία και η πολιτική διαχωρίζονται όχι για να τις

⁴⁶⁸ AD, σ. 284, ΠΔ, σ. 209.

⁴⁶⁹ AD, σ. 282, ΠΔ, σ. 207.

κρατήσουμε για πάντα χωριστές, αλλά για να μπορέσουμε να σκεφτούμε την αληθινή διαμεσολάβηση τους, την αληθινή σχέση τους. Απέναντι σε μια ψευδή ταύτιση της φιλοσοφίας και της πολιτικής αλλά και απέναντι σε ένα χωρισμό ριζικό που καταργεί κάθε σχέση των δύο, επιλογές που δημιουργούν τελικά μορφές φιλοσοφίας και πολιτικής χωρίς καμία αλήθεια, το ζητούμενο είναι ένας χωρισμός που θα φανερώνει τόσο την αληθινή τους σχέση όσο και την αληθινή μορφή της κάθε μίας.⁴⁷⁰

Όμως ο Μερλώ-Ποντύ δεν παραλείπει να συνδέσει τις φιλοσοφικές του αναλύσεις για την έννοια της στράτευσης και για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής με τα κρίσιμα ερωτήματα που φέρει η συγκαιρινή του πολιτική κατάσταση. Όπως είδαμε άλλωστε αναγνωρίζει ως βασικό ερώτημα των μελετών του Σαρτρ το ερώτημα για την επικαιρότητα ή μη της μαρξιστικής έννοιας της επανάστασης. Οι αναλύσεις του ενδιαφέρονται για την πρακτική του σύγχρονου του κομμουνισμού, για την φύση του καθεστώτος στη χώρα της επανάστασης, την κατάσταση του προλεταριάτου, το ρόλο του κομμουνιστικού Κόμματος. Άλλωστε δείξαμε εν μέρει και στις προηγούμενες σελίδες πως η ανάλυση για τις κρίσιμες φιλοσοφικές έννοιες του Σαρτρ κάθε φορά συνδέεται με τις πολιτικές επιλογές του φιλοσόφου. Επιπροσθέτως η ανάλυση της έννοιας της στράτευσης είναι μια ανάλυση που μαζί με τις φιλοσοφικές προκείμενες της έννοιας φέρει στο φως και όλα τα εκάστοτε πολιτικά συμφραζόμενα της έννοιας. Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ την έννοια της στράτευσης που απορρέει από τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις που αυτός αποδέχεται, την συνδέει και με την απόπειρα να απαντήσει στο συγκεκριμένο και αμείλικτο πολιτικό και ιστορικό ερώτημα: Τι πρέπει να κάνουμε; Οι αναλύσεις του για μια, όπως την ονομάζει, εκκοσμίκευση του κομμουνισμού⁴⁷¹, για έναν αγνωστικισμό απέναντι στην ΕΣΣΔ⁴⁷², για τον α-κομμουνισμό και την πολιτική που απορρέει από αυτόν⁴⁷³, για την μη-κομμουνιστική αριστερά και την πολιτική της συνύπαρξης⁴⁷⁴, προσπαθούν να ανιχνεύσουν κάποιες απαντήσεις στο παραπάνω ερώτημα. Με αυτές τις απαντήσεις του καταπιανόμαστε στο κεφάλαιο που εστιάζουμε κατά κύριο λόγο στις αναλύσεις του Μερλώ-Ποντύ με αφορμή πιο συγκεκριμένα πολιτικά συμφραζόμενα, αναλύσεις που περιλαμβάνονται και στα πιο φιλοσοφικά του κείμενα αλλά και σε αυτά που

⁴⁷⁰ Δες αναφορά του Μερλώ-Ποντύ για ψευδή και αληθινό χωρισμό μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής στην εισαγωγή του στα *Σημεία*.

⁴⁷¹ Βλέπε: *AD*, σ. 254, *ΠΔ*, σ. 185, και αλλού.

⁴⁷² *AD*, σ. 256, *ΠΔ*, σ. 187

⁴⁷³ *AD*, σ. 257, *ΠΔ*, σ. 188.

⁴⁷⁴ *AD*, σ. 260, *ΠΔ*, σ. 190.

ονομάσε επίκαιρα γραπτά.⁴⁷⁵ Στο κεφάλαιο αυτό προκρίνουμε ως κρίσιμη σχέση τη σχέση αντιπολίτευσης και επανάστασης. Η δυνατότητα συνύπαρξης ή η μη-δυνατότητα συνύπαρξης, της επαναστατικής πολιτικής με ένα είδος αντιπολίτευσης και κριτικής διαπερνάει ως ζήτημα, από την απαρχή ως και τελευταία έργα, την σκέψη του φιλοσόφου Μερλώ-Ποντύ πάνω στα πολιτικά προβλήματα του καιρού του. Η στράτευση, η ελευθερία, το νόημα της ιστορίας, η κριτική, έννοιες που στην αναμέτρηση με τον Σαρτρ επιχειρήθηκε να αναλυθούν με άξονα φιλοσοφικό, είναι έννοιες που λαμβάνουν συγκεκριμένες πολιτικές μορφές και καθορίζουν τη φύση του πολιτικού βίου. Η θεσμική διάσταση τους είναι επομένως το πεδίο ανάλυσης.

Τέλος η αναμέτρηση με τη φιλοσοφία του Σαρτρ δεν περιορίζεται μόνο στα πλαίσια αυτού του κεφαλαίου. Η αναφορά σε θέσεις του Σαρτρ γίνεται και σε άλλα κεφάλαια της διατριβής μας. Αυτό σημαίνει ότι η σκέψη του Μερλώ-Ποντύ είτε αναφέρεται ρητώς είτε όχι, είναι σε μεγάλο βαθμό προσδιορισμένη, αρνητικά ή θετικά, από την φιλοσοφία του Σαρτρ. Η επιρροή της φιλοσοφίας του Σαρτρ, μέσω επιδοκιμασίας ή μέσω αποδοκιμασίας και ανακατασκευής, εντοπίζεται σε πολλά κείμενα του Μερλώ-Ποντύ. Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, το βασικό ερώτημα που έθεσε αυτό το κεφάλαιο μέσα από μια μερική γενεαλογία της αναμέτρησης των δύο φιλοσόφων, το ερώτημα της σχέσεως φιλοσοφίας και πολιτικής μολονότι δεν εξαντλείται σε αυτό το κεφάλαιο, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η παρουσίαση που προηγήθηκε είναι καθοριστική λόγω της βαρύνουσας σημασίας του θέματος αυτό στην αναμέτρηση των δύο αλλά και προϋποτίθεται σε όποια άλλη ανάλυση περιλαμβάνεται για το εν λόγω θέμα στη διατριβή μας.

⁴⁷⁵ Βλέπε την εισαγωγή στα *Σημεία*. Τα κείμενα αυτά περιλαμβάνονται στο τόμο των *Σημείων* καθώς και σε άλλες συλλογές κειμένων του.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο

Το ζήτημα της αντιπολίτευσης. Αρνητικότητα και τα όρια της επαναστατικής εξουσίας.

*Οι δίκες της Μόσχας δεν δημιουργούν καινούργια νομιμότητα, μιας και εφαρμόζουν στους κατηγορούμενους νόμους προϋπάρχοντες, είναι όμως επαναστατικές στο βαθμό που τοποθετούν σαν απόλυτα σωστή τη σταλινική προοπτική της σοβιετικής ανάπτυξης, σαν απόλυτα αντικειμενική μια άποψη του μέλλοντος που, αν και πιθανή, είναι υποκειμενική, απ' τη στιγμή που το μέλλον ακόμη υπάρχει μόνο για μας και κοστολογούν τις πράξεις της αντιπολίτευσης μέσα σε αυτό το πλαίσιο.*⁴⁷⁶

*Στην έκκληση των Ούγγρων διανοουμένων, δεν θα οφείλαμε, ακόμη και αν αυτό εξαρτιόνταν από εμάς, να απαντούσαμε δια του πολέμου.*⁴⁷⁷ *Αλλά τους οφείλουμε πολλά περισσότερα από ένα «ναι», μια υπογραφή και τη συμπάθεια μιας στιγμής. Οι διανοούμενοι δεν βρίσκονται εδώ για να συγκροτούν ένα μπλοκ, είναι εδώ, αν αυτό το μπορούν, για να ρίξουν φως. Ο σεβασμός που οφείλουμε στους Ούγγρους συνίσταται στο να καταλάβουμε και να εξηγήσουμε μεγάλωφωνα την θυσία τους, για να μην καταστεί αυτή μάταιη.*⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ ΗΤ, σ. 228, ΑΤ, σ. 75.

⁴⁷⁷ Εννοεί εδώ μια κήρυξη πολέμου ενάντια στην ΕΣΣΔ εξαιτίας της εισβολής της στην Ουγγαρία.

⁴⁷⁸ «Sur la déstalinisation», SG, σ. 472.

Το ερώτημα, έπειτα, αν εκείνο το όχι που είναι ένα ναι, ο φιλοσοφικός τύπος της επανάστασης, νομιμοποιεί μια άνευ όρων αυταρχική πρακτική, εξαιρώντας τους επιφορτισμένους με τον ιστορικό ρόλο του αρνητικού μηχανισμού από κάθε ορίσιμο κριτήριο και ακυρώνοντας εξ ορισμού κάθε εναντίον τους αντίφαση, ως κι εκείνη της Βουδαπέστης.⁴⁷⁹

Η ρήση του Μπρεχτ, ότι το κόμμα έχει χίλια μάτια, το άτομο μόνο δύο, είναι ψευδής όπως κάθε κοινοτυπία. Η ακριβής φαντασία ενός διαφωνούντος μπορεί να δει περισσότερα πράγματα από όσο βλέπουν χίλια μάτια που τους φόρεσαν τα ενιαία ρόδινα γυαλιά και τα οποία συγχέουν όσα βλέπουν με τη γενικότητα της αλήθειας και υφίστανται μια επαναστροφή.⁴⁸⁰

3.1. Εισαγωγή

Στα πρώτα τρία παραθέματα σκιαγραφείται με τον καλύτερο τρόπο η πορεία της σκέψης και της πολιτικής στάσης του φιλοσόφου απέναντι στο ζήτημα της αντιπολίτευσης καταρχάς στην ΕΣΣΔ και γενικότερα σε κάθε πολιτική εξουσία, επαναστατική ή μη. Το πρώτο παράθεμα περιέχεται στο βιβλίο του *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία*, γραμμένο το 1947, ενώ μέσω του δευτέρου που είναι από άρθρο του το 1956, καταλήγουμε στο τρίτο που περιέχεται στο πρόλογο των *Σημείων*, πρόλογος γραμμένος το 1960. Το αρχικό παράθεμα είναι επομένως μια απόπειρα να σκεφτεί το ζήτημα της αντιπολίτευσης μέσα στις επαναστατικές συνθήκες της ΕΣΣΔ αλλά ο φιλόσοφος καταλήγει, όπως βλέπουμε στο τρίτο παράθεμα, στην τελική αναμέτρηση με το ζήτημα αυτό ύστερα από την εμπειρία της εξέγερσης της Βουδαπέστης και τα αδιέξοδα της επανάστασης.⁴⁸¹ Το τελευταίο παράθεμα, ενός άλλου φιλοσόφου του δυτικού μαρξισμού, δείχνει τους παράλληλους δρόμους φιλοσόφων που θέλησαν, χωρίς να παραιτηθούν από τον μαρξισμό, να σκεφτούν με αληθή διαλεκτικό τρόπο τη δημοκρατία και την επανάσταση.

Το ζήτημα που εμβληματικά ονομάζουμε «το ζήτημα της αντιπολίτευσης» συνδέεται με την εκτύλιξη της επαναστατικής διαδικασίας και την αποκρυστάλλωση

⁴⁷⁹ SG, σ. 18, ΣΗ, σ. 20.

⁴⁸⁰ Theodor. W. Adorno, *Αρνητική διαλεκτική*, μετ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, 2006, σ. 67.

⁴⁸¹ Στον ίδιο πρόλογο γράφει: «Το συμπέρασμα δεν είναι η εξέγερση αλλά η εντελώς ανυποχώρητη virtù», SG, σ. 61, ΣΗ, σ. 60.

της μορφής του επαναστατικού κράτους και των εξουσιαστικών δομών του. Η δημοκρατία και η επαναστατική εξουσία αποτελούν ένα ζεύγος πολιτικών μορφών που μπορεί να πάρει διάφορες μορφές μέσα στην ιστορία. Η μία δεν προϋποθέτει απόλυτα την άλλη. Μπορεί να έχουμε δημοκρατική δομή πολιτεύματος με μια μη επαναστατική εξουσία αλλά επίσης μια επαναστατική εξουσία ιστορικά μπορεί να θέσει υπό περιορισμό τις δημοκρατικές δομές και να λάβει μορφές εξουσίας μη-δημοκρατικές. Αυτή η θέση είναι έκδηλη στα γραπτά του Μερλώ-Ποντύ τα πρώτα χρόνια μετά τον πόλεμο. Σε παρέμβαση του η οποία καταγράφηκε στις 22 Οκτωβρίου 1947 υποστηρίζει ότι:

Η γαλλική εξωτερική πολιτική θα έπρεπε να απευθυνθεί στην αμερικάνικη δημοκρατία που είναι σε μια διαδικασία εξέλιξης πολύ ανησυχητική, αλλά την ίδια στιγμή παραμένει, ονομαστικά, και σε πολλούς θεσμούς της, μια δημοκρατία.⁴⁸²

Ταυτόχρονα, γράφει αναφορικά με την δικτατορία του προλεταριάτου στα πλαίσια της μαρξιστικής πολιτικής που προμοδοτεί την επανάσταση:

Η απάτη, το ψέμα, η αιματοχυσία και η δικτατορία δικαιολογούνται [από τον Μαρξ] μόνο αν κάνουν και στο βαθμό που κάνουν δυνατή την εξουσία του προλεταριάτου. Η μαρξιστική πολιτική είναι στη μορφή της δικτατορική και ολοκληρωτική. Η δικτατορία όμως αυτή είναι η δικτατορία των πιο ανθρώπινων ανθρώπων, ο ολοκληρωτισμός αυτός είναι ο ολοκληρωτισμός των κάθε μορφής εργαζομένων που ξαναπαίρνουν στην κατοχή τους το Κράτος και τα μέσα παραγωγής.⁴⁸³

Αυτό που πρέπει να έχουμε κατά νου προς ώρας, είναι ότι ο Μερλώ-Ποντύ επιχειρεί να σκεφτεί τα όποια πολιτικά συστήματα στο ιστορικό τους πλαίσιο και άρα να τα κρίνει με πολιτικούς και ιστορικούς όρους, παρά το γεγονός ότι ήδη στα γραπτά της δεκαετίας του 40, το ζήτημα της δημοκρατίας και επομένως και της αντιπολίτευσης τον οδηγεί στην θέση ότι δεν μπορεί να είναι κάποιος κομμουνιστής.

Το ζήτημα της δημοκρατίας όμως μπορούμε να το μεταφράσουμε και ως το ζήτημα που προκαλεί η πολιτική ζωή με τη σχετικότητα της. Η πολιτική κρίση ως κρίση που αποφαινεται για την πολιτική δεν μπορεί παρά να είναι σχετική και βάσει αυτής της «σχετικής» φύσης της πολιτικής τίθενται όλα τα ζητήματα που αναφέρθηκαν ήδη. Το διατυπώνει με εύστοχο τρόπο ο ίδιος:

⁴⁸² *PD*, σ. 98.

⁴⁸³ *HT*, σ. 188-189, *AT*, σ. 13.

Η πολιτική ζωή ενώ κάνει δυνατό έναν πολιτισμό που δεν υπάρχει θέμα απόρριψης του, δεν εμπεριέχει και ένα θεμελιακό κακό, που αφενός δεν εμποδίζει να διακρίνουμε ανάμεσα στα πολιτικά συστήματα και να επιλέγουμε αυτό ή το άλλο, άλλα αφετέρου απαγορεύει να συγκεντρώνεται η αποδοκιμασία μας πάνω σ' ένα μόνο και «σχετικοποιεί» την πολιτική κρίση;⁴⁸⁴

Βέβαια, το ερώτημα που προκύπτει, είναι ποιο είναι αυτό το θεμελιακό κακό που υπονοεί ο Μερλώ-Ποντύ. Στόχος αυτού του κεφαλαίου επομένως είναι να στοχασθεί μέσω της σκέψης του φιλοσόφου αυτό το θεμελιακό κακό της πολιτικής και να καταδείξει τη σημασία που παίρνει το ζήτημα της αντιπολίτευσης, της κριτικής, του διαλόγου για την πολιτική ζωή και ειδικά για την επαναστατική πολιτική ζωή, ως αντιστάθμισμα στο πολιτικό κακό. Αυτή τη φορά σε αντίθεση με το προηγούμενο κεφάλαιο δεν θα παρακολουθήσουμε με χρονολογική σειρά τη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ. Θα ξεκινήσουμε από τον πρόλογο στα *Σημεία* και κυρίως την εισαγωγή αυτού του έργου που γράφει ο Μερλώ-Ποντύ το 1960, ένα χρόνο πριν το θάνατο του, καθώς και από το εναρκτήριο μάθημα του στο Κολλέγιο της Γαλλίας, το περίφημο «*Εγκώμιο για τη φιλοσοφία*». Έπειτα θα στραφούμε στα μέσα της δεκαετίας του 50, αφενός δηλαδή στις *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* και αφετέρου στα επίκαιρα πολιτικά κείμενα που αναδημοσιεύθηκαν στο τόμο των *Σημείων* και καλύπτουν μια χρονική περίοδο από τέλη της δεκαετίας του 40 μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 50. Αν εξαιρέσουμε τα τελευταία κείμενα που είναι, όπως ο ίδιος τα ονομάζει, επίκαιρα πολιτικά γραπτά, και στα οποία το ζητούμενο είναι η άρθρωση της σκέψης του φιλοσόφου εντός της διάστασης της επικαιρότητας, στο υπόλοιπο μέρος του κεφαλαίου η ανάλυση μας γίνεται με αφορμή τα κατεξοχήν πολιτικό-φιλοσοφικά έργα του. Βέβαια και σε αυτά, αυτό που πρωτίστως μας ενδιαφέρει είναι η αποκρυστάλλωση των φιλοσοφικών του σκέψεων στο ζήτημα της αντιπολίτευσης και της επανάστασης, που είναι εκ των πραγμάτων αλλά και για την ίδια την σκέψη του φιλοσόφου ένα κεντρικό πολιτικό ζήτημα. Στο *Οι Περιπέτειες της διαλεκτικής* θα εξετάσουμε το ζήτημα μέσα από τις αναλύσεις του Μερλώ-Ποντύ σχετικά με αυτό που ονομάζει «εκκοσμίκευση του κομμουνισμού», την έννοια του α-κομμουνισμού που προτείνει ή τις σκέψεις που κάνει για μία μη-κομμουνιστική αριστερά και τη δυνατότητα μιας πολιτικής της «συνύπαρξης».

Ένα άλλο ερώτημα που προκύπτει στην βιβλιογραφία είναι το εάν ο Μερλώ-

⁴⁸⁴ *HT*, σ. 201, *AT*, σ. 31.

Ποντύ μετατοπίστηκε πολιτικά με το πέρασμα των χρόνων απέναντι στο επαναστατικό ζήτημα. Είμαστε της άποψης ότι από το *Ο Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* ήδη, το ζήτημα της αντιπολίτευσης σε ένα πολιτικό καθεστώς είναι κάτι που τον απασχολεί. Η αντίληψη που έχει για την επανάσταση δεν είναι ρομαντική. Το ζήτημα της κριτικής και της αντιπολίτευσης είναι άλλωστε το περιεχόμενο μιας από τις βασικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις που κάνει για τις περίφημες δίκες της Μόσχας. Η μη αναγνώριση της τραγικότητας της πολιτικής αντιπολίτευσης σε ένα επαναστατικό καθεστώς και το μασκάρωμα της ως ένα απλώς ποινικό έγκλημα δολιοφθοράς και προδοσίας, αποτελεί και την κύρια κριτική του στο σοβιετικό καθεστώς που διεξήγαγε αυτές τις δίκες. Συν τοις άλλοις η θέση του για τη διπλή αδυνατότητα που διατυπώνεται στο ίδιο έργο, δηλαδή την αδυνατότητα να είσαι κομμουνιστής και την αδυνατότητα να είσαι αντί-κομμουνιστής, μπορεί να ερμηνευθεί, η πρώτη ως η αδυνατότητα που ορίζει η αντιπολιτευτική προβληματική και η δεύτερη ως η αδυνατότητα που ορίζει η επαναστατική προβληματική. Φυσικά στο αρχικό ερώτημα μπορούμε να απαντήσουμε ότι με το πέρασμα των χρόνων ενώ η διπλή αυτή αδυνατότητα παραμένει, δηλαδή ο Μερλώ-Ποντύ φαίνεται να μην την εγκαταλείπει ποτέ για να υιοθετήσει τη μία μονάχα αδυνατότητα, μολαταύτα η επαναστατική προβληματική εάν δεν εγκαταλείπεται τελείως, τουλάχιστον αμβλύνεται και υποβαθμίζεται ως προς την αξία της. Αυτό σημαίνει ότι η πολιτική μορφή της αντιπολίτευσης, δηλαδή της δημοκρατίας κρίνεται από τον Μερλώ-Ποντύ ως βασικό στοιχείο για να σκεφτούμε μια πολιτική ζωή και ένα καθεστώς που θα αφήνει ανοιχτή τη δυνατότητα της αλήθειας και της ελευθερίας. Η δυνατότητα της αλήθειας, ή καλύτερα η ιδέα της αλήθειας, αν και όπως γράφει ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ «τα ελαττώματα της πολιτικής οφείλονται σε τελική ανάλυση σε αυτό το οποίο είναι το πιο πολύτιμο μεταξύ των ανθρώπων, την ιδέα της αλήθειας», δεν σημαίνει ότι η αλήθεια στο πολιτικό πεδίο δεν παραμένει μια εμπειρία αναμφίλεκτη και δεν συνδέεται με τον ορίζοντα μιας επιθυμίας που όλοι οι άνθρωποι μοιράζονται, όπως συμπεραίνει και η Revault D' Allones στην τελευταία σελίδα του βιβλίου της για τον Μερλώ-Ποντύ.⁴⁸⁵ Η πολιτική ίσως να μην πρέπει και να μην μπορεί να ειπωθεί στην «πρόζα του αληθούς» αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η αλήθεια είναι οριστικά αποκλεισμένη από το πεδίο της πολιτικής ή ότι η πολιτική δεν έχει να κάνει ολωσδιόλου με την αλήθεια.

⁴⁸⁵ Myriam Revault d'Allones, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Editions Michalon, 2001, Paris , σ.120.

Όσο για την αινιγματική φράση του «το συμπέρασμα δεν είναι η εξέγερση αλλά η εντελώς ανυποχώρητη *virtu*» μπορεί να ερμηνευθεί επίσης και υπό το πρίσμα αυτού του δύσκολου ζητήματος, της σχέσεως αντιπολίτευσης/δημοκρατίας και επανάστασης.

3.2. Τα σημεία και το εγκώμιο της δυσκολής ελευθερίας

3.2.α. «Σημεία»

Ο Μερλώ-Ποντύ στον πρόλογο του στα *Σημεία*, γραμμένος το Φεβρουάριο και Σεπτέμβριο του 1960, επικαλείται μια πρόσφατη εμπειρία. Την εποχή εκείνη κάποιοι «μαρξιστές λόγιοι», όπως τους ονομάζει, ενώ ήταν παλιοί κομμουνιστές έφυγαν ή διαγράφηκαν από το Κομμουνιστικό Κόμμα. Η πράξη τους αυτή συνοδευόταν από ένα ερώτημα: αναγκάστηκαν να φύγουν από το Κόμμα λόγω της μαρξιστικής τους ιδιότητας ή λόγω της άρνησης τους να παραμείνουν μαρξιστές; Η ορθοδοξία των Κομμουνιστικών Κομμάτων τότε, βάφτιζε την καταστολή της εξέγερσης της Βουδαπέστης ως νίκη του προλεταριάτου και μετατρέπονταν σε μια θεωρία-δόγμα που ήθελε να υπερισχύσει των πραγμάτων. Αυτοί οι μαρξιστές λόγιοι πίστευαν όμως ότι καμία θεωρία δεν μπορεί να υπερισχύσει της πραγματικότητας ενώ παράλληλα η πράξη ρήξης με το Κομμουνιστικό Κόμμα δεν έγινε λόγω μιας αφηρημένης έννοιας ελευθερίας και στο όνομα «μιας φιλοσοφικής ιδεοκρατίας». Στην κομμουνιστική ορθοδοξία δεν γινότανε να μην καταλογιστεί η καταρράκωση ενός προλεταριάτο, του ουγγρικού στην συγκεκριμένη περίπτωση, η ώθηση του στην εξέγερση και την κριτική των όπλων και η καταρράκωση της «ζωής των συνδικάτων του και της οικονομίας του, της βαθύτερης αλήθειας και ζωής της επιστήμης και της τέχνης». Για αυτούς τους λόγους διέκοψαν με το Κόμμα και άρα μπορούσε να ειπωθεί ότι παρέμειναν μαρξιστές διαπιστώνοντας στην πρακτική των κομμουνιστών μια άρνηση του μαρξισμού.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ SG, σ. 22, ΣΗ, σ. 24.

Ο Μερλώ-Ποντύ δεν μένει όμως σε αυτό το συμπέρασμα. Αναφέρει μια ένσταση που μπορεί να προβληθεί από επικριτές αυτής της διακοπής της σχέσης με το Κόμμα που πριν θεωρήθηκε ότι δεν αντιδιαστέλλεται από το μαρξισμό.

Και όμως διακόπτοντας παραβίασαν τον επίσης μαρξιστικό κανόνα ότι εκάστοτε υπάρχει το στρατόπεδο του προλεταριάτου και αυτό των αντιπάλων του, ότι κάθε εγχείρημα αξιολογείται αναφορικά με αυτήν τη ρωγή της ιστορίας και δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να *κάνεις το παιγνίδι του εχθρού*.⁴⁸⁷

Ο Μερλώ Ποντύ αποδέχεται αυτήν την ένσταση. Ναι όντως αυτός είναι ένας μαρξιστικός κανόνας και υπάρχει παραβίαση αυτού του κανόνα. Αλλά ταυτόχρονα οι μαρξιστές αυτοί λόγοι παραμένουν μαρξιστές και δεν μας εξαπατούν υπό την προϋπόθεση ότι ο μαρξισμός τους αποστασιοποιείται από κάθε μηχανισμό και είναι μια θεώρηση της ιστορίας, «κοντολογίς μια φιλοσοφία».⁴⁸⁸ Μια φιλοσοφία και μια θεώρηση της ιστορίας που την καθιστά πολυεστιακή και πολυδιάστατη και η οποία εκβάλλει και σε μια νέα οντολογική θεώρηση:

η ιστορία κινείται με άλλα μέσα, με άλλους ρυθμούς στο επίπεδο της πολιτικής οργάνωσης και στο προλεταριάτο, και στα συνδικάτα, και στην τέχνη και την επιστήμη, ότι υπάρχουν άνω της μίας εστίες της ιστορίας, ή άνω της μίας διαστάσεις, άνω του ενός επίπεδα αναφοράς, άνω της μίας πηγές νοήματος. Έτσι απέρριψαν μιαν ορισμένη αντίληψη του Όντος ως αντικειμένου, όπως της ταυτότητας και της διαφοράς. Υιοθέτησαν μια άποψη περί πολυεστιακού ή πολυδιάστατου συνεκτικού Όντος.⁴⁸⁹

Τελικά μαζί με αυτούς τους μαρξιστές διανοούμενους ο Μερλώ-Ποντύ αντιλαμβάνεται τον μαρξισμό ως «ένα τεράστιο πεδίο ποτισμένο από ιστορία και σκέψη» στο οποίο προσέρχεται κανείς για να ασκηθεί και να μάθει να σκέφτεται, επιχειρώντας όχι να ξαναπεί τα ειρημένα του μαρξισμού αλλά μέσω αυτών να κατανοήσει τον εαυτό του και ό,τι υπάρχει έξω από αυτόν. Αντίθετα ο μαρξισμός ως η αποτυπωμένη σε λέξεις πράξη της ιστορίας απορρίπτεται, μιας και αυτό θεωρείται ότι ήταν το «άκρον άωτον της φιλοσοφικής έπαρσης».⁴⁹⁰

Οι λόγοι που μας έκαναν να ξεκινήσουμε την παρούσα ενότητα με την παραπάνω αναφορά είναι δύο. Πρώτον, η ξεκάθαρη από τη μεριά του Μερλώ-Ποντύ

⁴⁸⁷ SG, σ. 22, ΣΗ, σ. 24. Η υπογράμμιση του Μερλώ Ποντύ.

⁴⁸⁸ SG, σ. 22, ΣΗ, σ. 24.

⁴⁸⁹ SG, σ. 23, ΣΗ, σ. 24-25.

⁴⁹⁰ SG, σ. 24, ΣΗ, σ. 25.

εναντίωση του στην καταστολή της εξέγερσης του ουγγρικού προλεταριάτου⁴⁹¹ λόγω του γεγονότος ότι το προλεταριάτο εξωθήθηκε στην εξέγερση, δηλαδή στην κριτική των όπλων, βάζει το ζήτημα της κριτικής, δηλαδή της αντιπολίτευσης σε μια εξουσία και ιδίως σε μια εξουσία που δηλώνει επαναστατική, όπως συνέβαινε στις χώρες που είχαν καταλάβει την εξουσία οι κομμουνιστές. Δεύτερον, το δεδομένο ότι αποδέχεται, ακόμη και το 1960, ένα χρόνο πριν το θάνατο του, τη ρωγή της ιστορίας που είναι η ύπαρξη των δύο στρατοπέδων, του προλεταριάτου και των αντιπάλων του, φανερώνει ότι το ζήτημα της αντιπολίτευσης για τον Μερλώ-Ποντύ είναι ζωτικής σημασίας μιας και συνορεύει με το κίνδυνο, τελικά η αντιπολίτευση να είναι εκ των πραγμάτων, μια συμμετοχή στο παιχνίδι των εχθρών. Δηλαδή η αντιπολίτευση ως μια πολιτική πράξη κρίνεται όχι μόνο στο επίπεδο των προθέσεων αλλά και στο επίπεδο των συνεπειών, συνέπειες που βαρύνουν ακόμη περισσότερο αν ερμηνεύουμε την ιστορία με όρους πάλης και αγώνα και δη πάλης του προλεταριάτου απέναντι στους εχθρούς του.⁴⁹²

Στον ίδιο πρόλογο ο Μερλώ-Ποντύ ομολογεί το γκρέμισμα πραγμάτων που αυτός όπως και άλλοι, τους οποίους δεν κατονομάζει, νόμιζαν ότι είχαν σκεφθεί και καλοσκεφθεί. Όμως σχεδόν αμέσως, σαν να τρομάζει η γραφή από την ίδια της την ομολογία λίγες σειρές πριν, μιλάει έπειτα για ενδοιασμούς, μέμφεται και κατηγορεί τον εαυτό του που μιλάει «τόσο ψυχρά γι' αυτά».⁴⁹³ Ποια είναι όμως τα πράγματα αυτά; Ο ίδιος γράφει:

η ελευθερία και οι εξουσίες, ο πολίτης κατά των εξουσιών, ο ηρωισμός του πολίτη, ο φιλελεύθερος ανθρωπισμός. Έπειτα η τυπική δημοκρατία και η πραγματική που την αίρει και την πραγματώνει, ο επαναστατικός ηρωισμός και ανθρωπισμός.⁴⁹⁴

Καθένα από αυτά συμπυκνώνουν το πολιτικό φαινόμενο σε όλη την ένταση του, ένταση που κάνει τον Μερλώ-Ποντύ να τρέφει ενδοιασμούς για τη δική του ψυχρή ομολογία περί γκρεμίσματος των όσων είχαν σκεφθεί, είχε σκεφθεί, γύρω από αυτά. Πέραν τούτων όμως των ενδοιασμών, ο ίδιος δεν αποκλείει αυτές οι σκέψεις να ήταν εν μέρει και «σκυθρωπά πάθη, πολλές υποκρισίες ή τρέλες, πολλά

⁴⁹¹ Εναντίωση που φαίνεται και από το παράθεμα στην έναρξη του κεφαλαίου μας.

⁴⁹² Την άποψη αυτή της ιστορίας την βρίσκει ο Μερλώ-Ποντύ, πέραν από τον Μαρξ και στον Μακιαβέλι: «Αποκρουστική σ' αυτόν θεωρείται η άποψη του ότι η ιστορία είναι ένας αγώνας και η πολιτική μάλλον σχέση με ανθρώπους παρά με αρχές... Βέβαια η σκληρή σοφία του Μακιαβέλι δεν θα τις μεμφθεί για αυτό. Η ιστορία είναι αγώνας, αν οι δημοκρατίες δεν πολεμούσαν, θα εξαφανίζονταν.», *SG*, σ. 357 και σ. 359, *ΣΗ*, σ. 361 και σ. 363.

⁴⁹³ *SG*, σ. 41, *ΣΗ*, σ. 41.

⁴⁹⁴ *SG*, σ. 41, *ΣΗ*, σ. 41.

ψευδοδιλλήματα.»⁴⁹⁵

Οι σκέψεις γι' αυτά τα πράγματα, η ομολογία και οι ενδιαρμοί γι' αυτά, η αξιολόγηση τους ,θετική ή αρνητική, δεν μειώνει σε τίποτε την ίδια την ύπαρξη τους στη σκέψη και στην πραγματικότητα. Σε όλα αυτά, η ελευθερία του ανθρώπου, όποια ιδιότητα και αν έχει αυτός, πολίτης, ήρωας ή επαναστάτης, σχετίζεται με την έννοια της εξουσίας, ό,τι και να είναι αυτή, δημοκρατική ή επαναστατική, φιλελεύθερη ή μη. Συν τοις άλλοις σε όλα αυτά παρεμβαίνει το ερώτημα του ανθρωπισμού και τί μπορεί να σημαίνει αυτός κάθε φορά. Η αντιπολίτευση και η κριτική μπορεί όμως να είναι και μια άλλη ονομασία για αυτήν τη σχέση που προαναφέρθηκε. Δεν φανερώνεται ο ανθρωπισμός μιας εξουσίας άραγε και από το πώς αντιμετωπίζει την αντιπολίτευση που τολμά να την εγκαλέσει επί των αρχών της που έχει επικαλεστεί αυτή η εξουσία, ασκώντας της κριτική για τον τρόπο που πραγματώνει αυτές τις αρχές της στην καθημερινή της πράξη ή ακόμη περισσότερο για το πώς αντιμετωπίζει την αντιπολίτευση που θα αντιστρατευθεί την ίδια την αξίωση ιστορικής αλήθειας που επικαλείται η εξουσία για τις αρχές της;

Στην περίπτωση του Μαρξισμού και το αίτημα του να πραγματώσει έναν επαναστατικό ανθρωπισμό, το πολιτικό πρόβλημα ήταν να «συγκροτηθεί μια εξουσία των δίχως εξουσία». Αυτοί οι δίχως εξουσία ήταν το προλεταριάτο, οι άνθρωποι που υφίστανται τη μεγαλύτερη καταπίεση και τη μεγαλύτερη εκμετάλλευση. Μια εξουσία που θα είχε ως θεμέλιο αυτούς θα ήταν εύλογο να αναμένουμε ότι θα καταργήσει την εκμετάλλευση και την καταπίεση.⁴⁹⁶ Όμως η εξουσία είναι πάντα κάτι διαφορετικό από το θεμέλιο της και με κλασικούς όρους πολιτικής θεωρίας υπάρχουν δύο ενδεχόμενα για την επαναστατική εξουσία. Είτε να μην προδώσει αυτούς που αντιπροσωπεύει και στους οποίους στηρίζεται, δηλαδή να ακολουθήσει τη διακύμανση της συνείδησης αυτών απέναντι της, στάση που θα σήμαινε εν προκειμένω για την επαναστατική εξουσία: σχέση με τη συνείδηση των προλεταριακών μαζών και πιθανός κίνδυνος ανατροπής της. Είτε να αναλάβει το ρόλο του κριτή των συμφερόντων αυτών που αντιπροσωπεύει και «να συγκροτηθεί ως εξουσία με την παραδεδομένη έννοια, να γίνει το πρόπλασμα ενός νέου ιθύνοντος

⁴⁹⁵ SG, σ. 41, ΣΗ, σ. 41.

⁴⁹⁶ Το ερώτημα που μπαίνει είναι το εξής: Αν για την εκμετάλλευση ως οικονομική σχέση εξουσίας θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι μια επαναστατική εξουσία δύναται να την καταργήσει, για την καταπίεση ως πολιτική σχέση εξουσίας μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο;

στρώματος⁴⁹⁷». Κάτι που συνέβη τελικά στις κομμουνιστικές χώρες. Για να αποφύγουμε την επιλογή μεταξύ των δύο εξελίξεων, θα έπρεπε να σκεφτούμε μια «απόλυτα καινούργια σχέση της εξουσίας με τους από κάτω».⁴⁹⁸ Πως θα μπορούσε να γίνει αυτό; Για τον Μερλώ-Ποντύ απαντάται εν μέρει στο παρακάτω χωρίο:

Έπρεπε να επινοηθούν πολιτικές μορφές ικανές να ελέγχουν την εξουσία χωρίς να την ακυρώνουν, χρειάζονται ηγέτες ικανοί να εξηγούν στους από κάτω τους λόγους μιας πολιτικής και να καταφέρνουν αυτούς να κάνουν από μόνοι τους – αν ήσαν αναγκαίες- τις θυσίες που η εξουσία συνήθως τους επιβάλλει.⁴⁹⁹

Ποιες πολιτικές μορφές θα έχει αυτή η αντιπολίτευση, που θα ελέγχει χωρίς να ακυρώνει και θα συμπληρώνει την λειτουργία των ηγετών οι οποίοι με τη σειρά τους θα εξηγούν τις πολιτικές αποφάσεις και το νόημα μιας πολιτικής; Ιστορικά, αυτές οι μορφές όπως και οι πολιτικές ηγέτες εμφανίστηκαν στην επανάσταση του 1917 αλλά ήδη κιόλας με την εξέγερση της Κρονστάνδης η επαναστατική εξουσία συγκρούεται με ένα τμήμα του προλεταριάτου και χρησιμοποιεί την προσφιλή τακτική κάθε εξουσίας πριν από αυτή, ήτοι την καταδίκη της αντιπολίτευσης ως εχθρική ενέργεια προς το επαναστατικό καθεστώς: «η διαφωνία βαπτίζεται ήδη υπονόμευση, η αντιπολίτευση κατασκοπεία».⁵⁰⁰ Για το ίδιο γεγονός ωστόσο ο Μερλώ-Ποντύ δεν παραλείπει να σημειώσει ότι πέραν της χρησιμοποίησης από την επαναστατική κυβέρνηση των παραδοσιακών τεχνασμάτων κάθε εξουσίας, εμφανίζεται – προς δικαίωση άραγε του Μακιαβέλι αναρωτιέται- το φαινόμενο να έχει η αντιπολίτευση «συμπάθειες μέχρι και στους εχθρούς της Επανάστασης». Εν κατακλείδι το πρόβλημα που τίθεται με το παραπάνω παράδειγμα της Κρονστάνδης διατυπώνεται ως εξής από τον ίδιο τον φιλόσοφο:

Τείνει τάχα κάθε εξουσία να “αυτονομείται”, είναι αυτό άφευκτη μοίρα για κάθε κοινωνία ανθρώπων, ή μια τυχαία εξέλιξη σχετική με τις ιδιαίτερες συνθήκες της επανάστασης στην Ρωσία, με την παρανομία του επαναστατικού κινήματος προ του 1917, με το μέγεθος του ρώσικου προλεταριάτου, η οποία δεν θα είχε προκύψει σε μια δυτική επανάσταση;⁵⁰¹

⁴⁹⁷ SG, σ. 362, ΣΗ, σ. 366.

⁴⁹⁸ SG, σ. 362, ΣΗ, σ. 366.

⁴⁹⁹ SG, σ. 362, ΣΗ, σ. 366. Το ζήτημα για μια παιδαγωγική της εξουσίας θα δούμε ότι τίθεται σε πολλά κείμενα του Μερλώ-Ποντύ. Μια σχετική αναφορά θα γίνει και στο τέλος αυτού του κεφαλαίου.

⁵⁰⁰ SG, σ. 362, ΣΗ, σ. 367.

⁵⁰¹ SG, σ. 363, ΣΗ, σ. 367.

Η δυναμική «αυτονόμησης» της εξουσίας και δη της επαναστατικής εξουσίας είναι ένα φαινόμενο που οφείλεται στις ιδιαίτερες κάθε φορά ιστορικές συνθήκες μέσα στις οποίες ξεσπάει μια επανάσταση ή το φαινόμενο αυτό μπορεί να παρατηρηθεί και σε κάθε μορφή εξουσίας που συνδέεται με ένα μαζικό κίνημα τη στιγμή της γέννησης της, δηλαδή εξηγείται με όρους μιας αναπόφευκτης και άτεγκτης μοίρας της ανθρώπινης εξουσίας; Συν τοις άλλοις, το ερώτημα αυτό σχετίζεται και με τους όρους που κατανοεί το πρόβλημα του ανθρωπισμού ο Μερλώ-Ποντύ. Γιατί ο ανθρωπισμός δεν συνίσταται στο να παρακάμψουμε τη δυσκολία που εμπεριέχουν οι σχέσεις εξουσίας στην ανθρώπινη κοινωνία, δεν είναι απλώς η επίταση ηθικών παραινήσεων στη θέση της ενδελεχούς διερεύνησης της πολιτικής κουλτούρας. Ανθρωπισμός, και υπό αυτήν την έννοια εύλογα μπορεί να αποδοθεί και ο χαρακτηρισμός του ανθρωπιστή στον Μακιαβέλι, είναι «μια φιλοσοφία που αντιμετωπίζει ως πρόβλημα τη σχέση ανθρώπου με τον άνθρωπο και την συγκρότηση μεταξύ τους μιας κατάστασης και μιας ιστορίας που να τους είναι κοινές».⁵⁰² Η έννοια της κοινής εξουσίας ως κατάσταση εντός της ιστορίας είναι επί της ουσίας και το πλαίσιο που θα θέσει τους όρους για την ανάγκη ή μη αντιπολίτευσης. Πάντως για την επαναστατική εξουσία στη Σοβιετική Ένωση την εποχή που γράφει το κείμενο «Σημείωμα για το Μακιαβέλι» ο Μερλώ-Ποντύ τοποθετείται ξεκάθαρα:

Το τέχνασμα της Κρονστάνδης έγινε σύστημα κι η επαναστατική εξουσία μπήκε σίγουρα στην θέση του προλεταριάτου ως ιθύνον στρώμα, με τα γνωρίσματα ισχύος μιας ανεξέλεγκτης ελίτ...⁵⁰³

3.2.β. «Το εγκώμιο»

Ο Σωκράτης υπάκουε όταν έπρεπε. Ήταν στρατιώτης και συμπεριφέρθηκε εντίμως. Σκεφτόταν ότι όταν ένας στρατηγός διατάζει, εάν έχει να κάνει με το στράτευμα, ο στρατιώτης πρέπει να υπακούσει. Αλλά, σκέφτονταν επίσης ότι ο στρατιώτης, από την στιγμή που γυρίζει στο σπίτι του ή πριν τη μάχη μπορεί να αμφισβητήσει τους στρατηγούς, και εδώ μπαίνει το ερώτημα: Μέχρι που οφείλουμε να υπακούμε και μέχρι που να αμφισβητούμε; Οι κομμουνιστές ήταν απλουστευτικοί, σκέφτηκαν ότι πρέπει να μην υπακούμε σε κάποιους στρατηγούς και να υπακούμε σε άλλους. Δεν είναι τόσο απλό. Ένας επαναστάτης ρώσος, εάν βρισκόταν στην Βουδαπέστη, όφειλε να υπακούσει στον στρατηγό

⁵⁰² SG, σ. 363, ΣΗ, σ. 367.

⁵⁰³ SG, σ. 363, ΣΗ, σ. 367.

του ή όχι; Δεν είναι τόσο εύκολο να γνωρίζουμε που είναι η επανάσταση, και το ερώτημα του Σωκράτη παραμένει ακέραιο: πότε πρέπει να υπακούμε; Πότε πρέπει να ασκούμε κριτική;⁵⁰⁴

Σε ένα στοχασμό της φιλοσοφικής πρακτικής θα μπορούσαμε να πούμε ότι η φιλοσοφία με την χρήση της αρνητικότητας ενδύεται το ρόλο της αμφισβήτησης και άρα μιας οιονεί υπό αφηρημένους όρους θεμελιακής αντιπολίτευσης.⁵⁰⁵ Ένα κεντρικό χωρίο για να κατανοήσουμε την αντιπολίτευση και την φιλοσοφική της θεματοποίηση, είναι ένα χωρίο προς το τέλος του *Εγκωμίου της φιλοσοφίας* όπου ο Μερλώ-Ποντύ στοχαζόμενος τη διαφορά μεταξύ φιλοσόφου που φιλοσοφεί σχετικά με τη δράση και ανθρώπου της δράσης, καταλήγει να γράψει:

Ο φιλόσοφος της δράσης είναι ίσως ο πιο απομακρυσμένος από τη δράση: όταν μιλάς για δράση, ακόμα και αυστηρά και βαθυστόχαστα, είναι σαν να δηλώνεις ότι δεν θέλεις να δράσεις, και ο Μακιαβέλλι είναι το άκρο αντίθετο του μακιαβελικού, εφόσον περιγράφει τα τεχνάσματα της εξουσίας, εφόσον, όπως ειπώθηκε, “μας σκάει το μυστικό”. Ο γητευτής ή ο πολιτικός, που ζουν εντός της διαλεκτικής και διαθέτουν την σχετική αίσθηση ή το ένστικτο, τα χρησιμοποιούν μόνο και μόνο για να την κρύψουν. Ο φιλόσοφος είναι εκείνος που εξηγεί ότι διαλεκτικά, σε κάποιες δεδομένες συνθήκες, ένας αντιπολιτευόμενος αποβαίνει το ισοδύναμο του προδότη.⁵⁰⁶ Μια τέτοια γλώσσα είναι ακριβώς το αντίθετο της γλώσσας που χρησιμοποιεί η παντός είδους εξουσία. Διότι η εξουσία, από την πλευρά της λέει πιο συνοπτικά: Έχουμε να κάνουμε απλώς με εγκληματίες. Οι μανιχαϊστές που συγκρούονται στη δράση συνεννοούνται καλύτερα μεταξύ τους παρά με τον φιλόσοφο: υπάρχει ανάμεσα τους συνενοχή, καθένας τους είναι ο λόγος ύπαρξης του άλλου. Σε αυτή την αδελφική συμπλοκή, ο φιλόσοφος είναι ξένος. Ακόμα και αν δεν έχει προδώσει ποτέ, αισθάνεται κανείς, στον τρόπο του να είναι πιστός, ότι θα μπορούσε να προδώσει, δεν παίρνει μέρος σαν τους άλλους, λείπει από τη συγκατάθεση του κάτι μαζικό και σαρκικό... Δεν είναι εντελώς ένα πλάσμα πραγματικό.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ «Entretien avec Madeleine Chapsal, réalisé le 17 février 1958» εις *Les écrivains en personne*, Julliard, 1960. Εδώ παραπέμπουμε από *PD*, σ. 287-288.

⁵⁰⁵ Το *Εγκώμιο της Φιλοσοφίας* είναι ένα κείμενο που στα τελευταία μέρη του, με την αναφορά στον Σωκράτη, με το ζήτημα του Θεού και το ζήτημα της ιστορίας, παρουσιάζει ανάγλυφα αυτήν την αρνητικότητα της φιλοσοφίας και μας οδηγεί να σκεφτούμε και την σχέση αντιπολίτευσης και φιλοσοφίας. Βλ., *EL*, σ. 38-59, *EKA*, σ. 62-87.

⁵⁰⁶ Αυτό είναι το εγχείρημα του στο βιβλίο του *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία*.

⁵⁰⁷ *EL*, σ. 59-60, *EKA*, σ. 88-89.

3.3. Το ζήτημα της αντιπολίτευσης στο *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία*.

Ο Μερλώ-Ποντύ ήδη στον πρόλογο του στο *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία* αποφαινεται για την ύπαρξη μιας διπλής πολιτικής αδυνατότητας την εποχή εκείνη για όσους θεωρούσαν ότι η μαρξιστική κριτική του καπιταλισμού παρέμενε σωστή: «Δεν μπορούμε να είμαστε αντικομμουνιστές, αλλά δεν μπορούμε να είμαστε και κομμουνιστές».⁵⁰⁸ Η δεύτερη αδυνατότητα οφείλεται σε μια πολιτική διαπίστωση που κάνει ο Μερλώ-Ποντύ για τις πολιτικές εξελίξεις στη Σοβιετική Ένωση: «η επανάσταση βρίσκεται σε θέση αναδίπλωσης: διατηρεί και οξύνει το δικτατορικό μηχανισμό καταργώντας ταυτόχρονα την επαναστατική ελευθερία του προλεταριάτου στα Σοβιέτ και στο Κόμμα του την ανθρώπινη ιδιοποίηση του Κράτους.»⁵⁰⁹ Συνεπώς το ζήτημα της εξουσίας και της θεσμικής ελευθερίας που υφίσταται μέσα σε αυτήν ή ούτως ειπείν της ελευθερίας εντός των πολιτικών μορφών με δυνατότητα άσκησης εξουσίας, στην προκειμένη περίπτωση είναι η πολιτική μορφή των Σοβιέτ, προκαλεί την άρνηση του να δηλώσει κομμουνιστής.⁵¹⁰ Η μη δυνατότητα ύπαρξης αντιπολίτευσης ακόμη και σε επαναστατικά όργανα όπως τα Σοβιέτ, οδηγούν στην κατάργηση της επαναστατικής ελευθερίας. Η επαναστατική ελευθερία δεν είναι επομένως κάτι αφηρημένο αλλά διαπιστώνεται η ύπαρξη της από την έμπρακτη μορφή που αυτή παίρνει στην καθημερινή πολιτική πρακτική των αρμόδιων θεσμικών μορφών που ασκούν την εξουσία. Η ύπαρξη αντιπολίτευσης δεν είναι μονάχα το πολιτικό κριτήριο για να κρίνουμε την πολιτική μορφή της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Αποτελεί κριτήριο και για τις επαναστατικές πολιτικές μορφές. Θα μπορούσε κανείς να εγείρει την ένσταση ότι η αντιπολίτευση είναι μια τυπική ελευθερία η οποία δεν έχει καμία σχέση με την επαναστατική ουσιαστική ελευθερία, άρα δεν μπορούμε να καταδικάσουμε τον κομμουνισμό ταυτίζοντας την επαναστατική ελευθερία με την τυπική ελευθερία και θρηνώντας για την κατάργησή της. Ο Μερλώ-Ποντύ συμφωνεί ως προς την διάκριση και δεν ταυτίζει τις δύο ελευθερίες. Αυτό όμως που διαπιστώνει και είναι και αφορμή για την αποστασιοποίηση του από τον κομμουνισμό, είναι μια ιστορική αποτυχία του κομμουνισμού για την οποία αποτυχία έχει τη βεβαιότητα ότι θα συνεχιστεί και στο μέλλον: «το μαρξιστικό πέρασμα από την τυπική στην πραγματική ελευθερία δεν

⁵⁰⁸ *HT*, σ. 190, *AT*, σ. 16.

⁵⁰⁹ *HT*, σ. 190, *AT*, σ. 16.

⁵¹⁰ Η φράση «ανθρώπινη ιδιοποίηση του Κράτους» θίγει και αυτή το ζήτημα της εξουσίας. Μένει όμως να δούμε πως συνδέεται με το ζήτημα της αντιπολίτευσης.

έγινε και δεν έχει, στο άμεσο μέλλον καμία δυνατότητα να γίνει.»⁵¹¹ Αυτό το πέρασμα το κατανοεί ο Μερλώ-Ποντύ ως κατάργηση των αξιών του εσωτερικού ανθρώπου τη συγκεκριμένη στιγμή που θα καταστεί εφικτή η «πραγμάτωση» των αξιών από όλους. Η κατάργηση των τυπικών ελευθεριών δεν αντισταθμίζεται από την κατάργηση της κοινωνικής εκμετάλλευσης ή την εξάλειψη της ανεργίας.⁵¹² Ως εκ τούτου ο Μερλώ-Ποντύ καταλήγει:

Αν η ολοκλήρωση αυτή έχει γίνει προβληματική [εννοεί το πέρασμα από την τυπική στην πραγματική ελευθερία] τότε είναι απαραίτητο να διατηρήσουμε τις συνήθειες της συζήτησης, της κριτικής και της έρευνας καθώς και τα όργανα της πολιτικής και κοινωνικής κουλτούρας. Πρέπει να διαφυλάξουμε την ελευθερία, περιμένοντας ένα καινούργιο κραδασμό της ιστορίας που θα μας επιτρέψει να την ενσωματώσουμε σε ένα χωρίς θολούρα λαϊκό κίνημα.⁵¹³

Εκτός της ακύρωσης της επαναστατικής ελευθερίας ο Μερλώ-Ποντύ κάνει λόγο και για τη μη πραγμάτωση από το Κόμμα του προλεταριάτου μιας ανθρώπινης ιδιοποίησης του κράτους. Το ζήτημα του κράτους δεν είναι αδιάφορο για την πολιτική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ. Θα τον απασχολήσει σε πολλά έργα του και θα γίνει ένα από τα κριτήρια για να κρίνει πολιτικά τον μαρξισμό και τις κομμουνιστικές χώρες. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρούσε ότι η θέση του μαρξισμού πάνω στο ζήτημα του κράτους ήταν η θέση περί «μαρασμού του κράτους».⁵¹⁴ Με βάση αυτή την αρχική ιδεολογία περί κράτους του μαρξισμού ο Μερλώ-Ποντύ διαπίστωνε μία αντίφαση στα κομμουνιστικά κράτη, παραδείγματος χάρη τα κράτη της Κεντρικής Ευρώπης. Σε μια συζήτηση που συμμετείχε το 1951 διατυπώνει την εξής θέση σχετικά με το κράτος στα «επαναστατικά» καθεστώτα:

Στις χώρες όπου η ρώσικη επιρροή εγκαθιδρύεται, δεν ενεργεί σύμφωνα με τις έννοιες του Μαρξ που συνίστατο στο να θέσουν στην εξουσία την προλεταριακή τάξη. Επιφέρει, όπως στις χώρες της Κεντρικής Ευρώπης, μεταβιβάσεις των ιδιοκτησιών, οι οποίες, πράγματι, καθαιρούν τους παλιούς ιδιοκτήτες, αλλά δεν δίνουν την κατοχή της ενεργούς εξουσίας στο προλεταριάτο. Εγκαθιστά κράτη, εκεί που η αρχική ιδεολογία του μαρξισμού προέβλεπε αυτό που ονομάστηκε ο «μαρασμός του Κράτους». Φαίνεται επομένως ως αποτέλεσμα όλων

⁵¹¹ *HT*, σ. 191, *AT*, σ. 18.

⁵¹² Η Σοβιετική Ένωση ήταν ένα καθεστώς που εκπλήρωνε αυτές τις συγκεκριμένες ελευθερίες την εποχή εκείνη.

⁵¹³ *HT*, σ. 191, *AT*, σ. 18.

⁵¹⁴ *PD*, σ. 359.

αυτών των πραγμάτων ότι το σύνολο των ιδεών του κλασικού μαρξισμού δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκές για να στοχαστούμε την κατάσταση έτσι όπως έχει.⁵¹⁵

Επιπλέον όμως το έργο του *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία* είναι ένα έργο που βάζει στο επίκεντρο το ζήτημα της αντιπολίτευσης και υπό μια άλλη διάσταση. Αυτή η διάσταση είναι αυτό που συνέβη στις δίκες της Μόσχας, ο ψευδής τρόπος με τον οποίο χαρακτηρίστηκαν οι αντιπολιτευόμενοι και κατηγορούμενοι στις συγκεκριμένες δίκες. Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ δεν διστάζει να χαρακτηρίσει αυτό το ψεύδος ως ουσιαστική απάρνηση από την επανάσταση του ίδιου της αληθινού χαρακτήρα.⁵¹⁶

3.4. Η διαλεκτική της αντιπολίτευσης και της επανάστασης

Όταν συγκεντρώνεται ολόκληρο το νόημα της ιστορίας σε έναν υπάρχοντα ιστορικό σχηματισμό, την προλεταριακή τάξη, πρέπει να δοθεί άδεια εν λευκώ σε αυτούς που την εκπροσωπούν στην εξουσία, **μιας και κάθε τι άλλο είναι εχθρικό**. Τότε δεν υπάρχει πια αντιπολίτευση ούτε έκδηλη διαλεκτική. Η αλήθεια και η δράση δεν θα επικοινωνήσουν ποτέ, αν δεν υπάρχουν πλάι σε εκείνους που δρουν αυτοί που τους κοιτάζουν, οι οποίοι τους αντιτάσσουν την αλήθεια της δράσης τους, επιδιώκουν να τους αντικαταστήσουν στην εξουσία. Δεν υπάρχει διαλεκτική χωρίς αντιπολίτευση και χωρίς ελευθερία και δεν υπάρχει για πολύ αντιπολίτευση και ελευθερία σε μια επανάσταση.⁵¹⁷

Για τον Μερλώ-Ποντύ το *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* αποτελεί το έργο στο οποίο, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, αποπειράται να απαντήσει στο ερώτημα για την επικαιρότητα της μαρξιστικής επανάστασης. Το ίδιο ερώτημα θεωρεί ότι θέτουν και οι μελέτες του Σαρτρ τις οποίες συζητάει εκτενώς στο πέμπτο κεφάλαιο του ίδιου βιβλίου. Σε αυτό το ερώτημα η απάντηση του Μερλώ-Ποντύ δεν είναι καταφατική. Αν στο *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία*, γραμμένο σχεδόν μια δεκαετία πριν, ο Μερλώ-Ποντύ στο ίδιο ερώτημα επέλεγε ουσιαστικά μια στάση εποχής από

⁵¹⁵ PD, σ. 359.

⁵¹⁶ HT, σ.192, AT, σ. 20. Βλέπε την πρώτη υποσημείωση.

⁵¹⁷ AD, σ. 287, ΠΔ, σ. 211.

μια ρητά καταφατική ή αρνητική απάντηση,⁵¹⁸ ελπίζοντας ίσως ακόμη στην ανθρωπιστική προοπτική της επανάστασης, στις *Περιπέτειες* η ίδια η προοπτική της επανάστασης πρέπει να εγκαταλειφθεί λόγω των αδιεξόδων της. Το πιο βασικό αδιέξοδο αυτής της προοπτικής φανερώνεται στην εξάλειψη της αντιπολίτευσης μέσα στους κόλπους της επανάστασης. Εξάλειψη που ο Μερλώ-Ποντύ επιχειρηματολογεί ότι οφείλεται όχι μόνο στην ιστορική τροπή που πήραν τα πράγματα κυρίως στην χώρα της επανάστασης, την ΕΣΣΔ, αλλά κυρίως στην ίδια τη διαλεκτική εννοιολόγηση της επανάστασης που έχει πολλά προβλήματα ήδη μέσα στη σκέψη του Μαρξ. Η πρωτοκαθεδρία της προλεταριακής τάξης ως φορέας του νοήματος στην ιστορία είναι ένα από αυτά τα προβλήματα της σκέψης του Μαρξ και συνδέεται άμεσα με την εξάλειψη της αντιπολίτευσης. Ο Μερλώ-Ποντύ ρητά τα συνδέει στο χωρίο που παραθέσαμε στην αρχή της ενότητας αυτής. Η μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας δεν μπορεί παρά να βγει από το απυρόβλητο και να γίνει και αυτή αντικείμενο κριτικής για την εξέλιξη της επαναστατικής διαδικασίας μέσα στην ιστορία. Η κριτική στο επίπεδο της πρακτικής της επαναστατικής διαδικασίας συνδέεται με την κριτική και στο θεωρητικό πεδίο της μαρξιστικής υλιστικής διαλεκτικής.⁵¹⁹ Ο Μερλώ-Ποντύ καταλήγει μέσα από αυτή τη διπλή κριτική σε θέσεις περί μιας εκκοσμίκευσης του κομμουνισμού, περί ενός α-κομμουνισμού και εν τέλει υπέρ ενός «πεδίου συνύπαρξης» που πρέπει να διαμορφωθεί από τη μη-κομμουνιστική αριστερά. Όλες αυτές οι θέσεις απορρέουν από την πολιτικό-πρακτική αλλά και την θεωρητική ανάγκη της υπεράσπισης της αντιπολίτευσης και της ελευθερίας της κριτικής και του διαλόγου στο πεδίο της πολιτικής δράσης.

3.4.α. Από την διαλεκτική στον δογματισμό

Η διανοητική ιστορία του κομμουνισμού, ιδιαίτερα και προπάντων για ένα μαρξιστή, δεν μπορεί να του είναι αδιάφορη. Αποτελεί ένα από τα όργανα ανίχνευσης της κομμουνιστικής πραγματικότητας. Και, τελικά, ίσως ο “ελιγμός” μέσω της φιλοσοφίας να είναι πολύ

⁵¹⁸ Η στάση του όπως ο ίδιος την ονομάζει ήταν μια στάση μαρξιστικής αναμονής (*attentisme marxiste*). Συνίστατο σε μια θεωρητικό-πρακτική εκτίμηση ότι η μαρξιστική διαλεκτική συνέχιζε να λειτουργεί μέσα στα ιστορικά γεγονότα και σε μια πολιτική απόφαση που αφενός σήμαινε μη-προσχώρηση στο κομμουνιστικό κόμμα και αφετέρου μια «στάση συμπάθειας που να διαφυλάσσει τις πιθανότητες ενός νέου επαναστατικού κινήματος.», *AD*, σ. 316-317, *ΠΔ*, σ. 232-233.

⁵¹⁹ *AD*, σ. 319, *ΠΔ*, σ. 235.

λιγότερο “εικασία” από μια πολιτική, κοινωνική ή οικονομική ανάλυση, η οποία με την απουσία επαρκούς πληροφόρησης δεν είναι συχνά παρά μεταμφιεσμένη κατασκευή.⁵²⁰

Αυτή η διανοητική ιστορία του κομμουνισμού πραγματοποιείται στις *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* και ιδιαίτερα σε δύο από τα έξι κεφάλαια αυτού του έργου. Ο Μερλώ-Ποντύ διατυπώνοντας τη θέση του ότι αυτό είναι ένα βιβλίο που μελετάει την εμπειρία στο στίβο της πολιτικής φιλοσοφίας, ξετυλίγει την διαλεκτική σχέση υποκειμένου και ιστορίας μέσα από τις διαδρομές της μαρξιστικής φιλοσοφίας και παρακάμπτει όπως λέει ο ίδιος προς ώρας «την πολιτική ιστορία».

Ο Μερλώ-Ποντύ αφιερώνει το δεύτερο κεφάλαιο των *Περιπετειών* σε ένα φιλόσοφο που το έργο του κρίνεται ως συνώνυμο ενός ολόκληρου ρεύματος. Το κεφάλαιο τιτλοφορείται «Δυτικός Μαρξισμός» και εξ ολοκλήρου είναι ένα κεφάλαιο για τη φιλοσοφία του Λούκατς.⁵²¹ Το τρίτο κεφάλαιο έχει το αινιγματικό τίτλο «Πράβντα» και αντιπαραβάλλει στη μαρξιστική διαλεκτική του Λούκατς έναν αντιδιαλεκτικό μαρξισμό που έγινε η επίσημη «αλήθεια» και φιλοσοφία του Κομμουνιστικού Κόμματος. Ο Μερλώ-Ποντύ θέτει στο επίκεντρο τη φιλοσοφική ανάγνωση της ιστορίας που επιχειρεί ο Λούκατς και την αντιπαραθέτει στην ανάγνωση της ιστορίας από την επικρατούσα κομμουνιστική φιλοσοφία. Τα θέματα που τίγονται με αφορμή αυτήν την αντιπαράθεση είναι πολλά. Εμείς θα εστιάσουμε σε αυτά που είναι πλησιέστερα στον προβληματισμό του κεφαλαίου μας.

Πρωταρχικά, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η έννοια της ιστορικής προόδου και πως αυτή κατανοείται φιλοσοφικά είναι ένα κρίσιμο ζήτημα για την σχέση αντιπολίτευσης και επανάστασης. Ο μαρξισμός θεωρεί ότι ο καπιταλισμός, πέραν των άλλων, είναι μια «κοινωνιοποίηση της κοινωνίας», δηλαδή η κοινωνία αυτό-μετασχηματίζεται σε μια δομή που αρχίζει να έχει συνείδηση⁵²² και να αναστοχάζεται τον εαυτό της, δηλαδή σε μια αυτοσυνειδησία. Μέσω αυτής της αυτοσυνειδησίας αναγνωρίζεται η ύπαρξη, πέραν των ανθρώπων και των πραγμάτων, των διανθρώπινων σχέσεων «των εγγεγραμμένων στα εργαλεία ή τα κοινωνικά σύμβολα» και οι σχέσεις αυτές «έχουν την ανάπτυξη τους, τις προόδους και τις παλινδρομήσεις

⁵²⁰ AD, σ. 84-85, ΠΔ, σ. 65.

⁵²¹ AD, σ. 46-85, ΠΔ, σ. 38-65.

⁵²² Αυτή η συνείδηση δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως συλλογική συνείδηση, υποστηρίζει ο Μερλώ-Ποντύ: «Δεν πρόκειται, εννοείται, για την κύηση από το κοινωνικό σύνολο μιας συλλογικής συνείδησης: η συνείδηση προϋποτίθεται στην περιγραφή αυτή, και ποτέ η κοινωνία δεν θα γινόταν αυτοσυνείδηση, αν δεν την αποτελούσαν υποκείμενα ήδη ενσυνείδητα.», AD, σ. 56, ΠΔ, σ. 45.

τους.»⁵²³ Οι διανθρώπινες σχέσεις είναι η κοινωνική δομή που η ίδια η κοινωνία μπορεί να θέσει το ζήτημα του νοήματός της εντός της ιστορίας. Η κοινωνική αυτή δομή είναι μια «γενικευμένη ζωή» που μπορούμε να διαπιστώσουμε στοχεύσεις, αποτυχίες, επιτυχίες, το αποτέλεσμα να επιδρά με τη σειρά του πάνω στην στόχευση, δηλαδή μια σειρά φαινομένων που αποτελούν την ιστορία. Στην ιστορία αυτή ο μαρξισμός διαπιστώνει μια πρόοδο υπό την έννοια ότι στη συγκαιρινή του κοινωνία, την καπιταλιστική η οποία είναι στηριγμένη στην εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, διαπιστώνεται μια αύξουσα σχέση ανθρώπου με άνθρωπο⁵²⁴, δηλαδή μια μεγαλύτερη αναγνώριση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Όμως η πρόοδος αυτή με τις αλλαγές που φέρει θέτει άμεσα και το πρόβλημα της παρακμής αυτής της κοινωνίας. Το ίδιο πρόβλημα εντοπίζει και στην επανάσταση ο Μερλώ-Ποντύ: «Η επανάσταση που γίνεται θεσμός είναι ήδη παρακμή αν αυτοθεωρηθεί τελειωμένη.» Η υπογράμμιση από τον φιλόσοφο της αμφιλογίας της ιστορικής προόδου αλλά και της επανάστασης, όπως θα δούμε και πιο κάτω, είναι ένα επιχείρημα που νομιμοποιεί την ύπαρξη της κριτικής. Ρόλος της κριτικής είναι να θυμίζει την ύπαρξη αυτής της αμφιλογίας.

Επίσης υπάρχει στην μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας η αναίρεση του χωρισμού μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου μέσα από την έννοια της Πράξης. Η έννοια της Πράξης φανερώνει ένα καινούργιο τρόπο ύπαρξης και νοήματος όπου συνίσταται στην κριτικο-πρακτική δραστηριότητα ως σχέση ενός υποκειμένου με τον κόσμο. Στην περίπτωση του προλεταριάτου η Πράξη είναι:

η κοινή κατάσταση των προλετάρων, η συστηματοποίηση αυτού που κάνουν σε όλα τα επίπεδα δράσης, λεπτή και παραμορφώσιμη συστηματοποίηση, που αποδέχεται κάθε μορφής ατομικές αποκλίσεις και συλλογικές πλάνες ακόμη, αλλά που καταλήγει πάντοτε να κάνει αισθητό το βάρος της, γίνεται επομένως αγωγός, αίτημα, δυνατότητα, αξίωμα ιστορικής επιλογής, σχήμα ύπαρξης.⁵²⁵

Το προλεταριάτο επομένως δεν είναι υποκείμενο της ιστορίας αλλά ούτε και αντικείμενο αυτής. Εγκαθίσταται ως ύπαρξη σε ένα χώρο που «δεν είναι ο χώρος της

⁵²³ *AD*, σ. 56, *ΠΑ*, σ. 45.

⁵²⁴ Πάντως αυτή η αύξουσα σχέση δεν πρέπει να μεταφραστεί άμεσα και να πέσουμε στην παγίδα ενός θετικισμού της προόδου. Ο Μερλώ-Ποντύ το υπογραμμίζει λέγοντας ότι η αύξουσα αυτή σχέση ανθρώπου με άνθρωπο δεν σημαίνει «ότι σε άμεσο επίπεδο ένα έπιπλο φτιαγμένο από κάποιο μάστορα δεν μπορεί να μιλά πιο εύγλωττα για τον άνθρωπο από όσο τα έπιπλα τα κατασκευασμένα στη μηχανή», *AD*, σ. 58, *ΠΑ*, σ. 46.

⁵²⁵ *AD*, σ. 72, *ΠΑ*, σ. 56-57.

γνώσης αλλά ο χώρος της επικοινωνίας, της ανταλλαγής, της συναναστροφής.»⁵²⁶
Αυτός ο χώρος είναι ο χώρος της Πράξης. Η πράξη του προλεταριάτου δίνει τη γνώση και στο ίδιο το προλεταριάτο για το τι είναι. Η γνώση όμως αυτή δεν είναι κλειστή στον εαυτό «δέχεται και μάλιστα ζητά κριτική, επεξεργασία, διορθώσεις».⁵²⁷
Αυτή η παρατήρηση οδηγεί να φανερωθεί μια άλλη Πράξη που συντελείται στη ζωή του προλεταριάτου εντός του Κόμματος. Σε αυτή την Πράξη με βάση τη μαρξιστική φιλοσοφία πρέπει το προλεταριάτο να αναγνωρίσει στο Κόμμα την έκφραση του και το Κόμμα να αναγνωρίσει το προλεταριάτο οδηγώντας το στο επίπεδο της πολιτικής ζωής. Σε αυτή τη σχέση αναγνώρισης πρέπει κανείς να μην άρχει και κανείς να μην υπακούει. Το Κόμμα και το προλεταριάτο μόνο ως παρέκκλιση από την αλήθεια της μαρξιστικής ανάγνωσης της ιστορίας κατανοούνται ως ο αρχηγός και τα στρατεύματα του. Ο μαρξισμός γίνεται ιδεολογία αν επικρατήσει αυτή η κατανόηση. Ο Μερλώ-Ποντύ επομένως προϋποθέτει όλη αυτήν την αντίληψη για την προλεταριακή Πράξη και την Πράξη του κόμματος όταν αποπειράται να θέσει το πρόβλημα της αντιπολίτευσης και της επανάστασης. Αν «η έγκυρη πολιτική είναι η πολιτική που γίνεται αποδεκτή από αυτούς» και αν οι μάζες των προλετάρων «οδηγούμενες αλλά όχι χειραγωγούμενες, προσκομίζουν στην κομματική πολιτική τη σφραγίδα της αλήθειας»⁵²⁸ τότε η συζήτηση περί αντιπολίτευσης φαίνεται απολύτως απαραίτητη για να εξακριβώσει κανείς αν ισχύουν ή και πραγματώνονται αυτά τα αιτήματα της κομμουνιστικής πολιτικής.⁵²⁹

Ένα άλλο σημείο που συμπληρώνει τα προηγούμενα και μας ενδιαφέρει είναι η σύνδεση που γίνεται στην φιλοσοφία του Λούκατς, του προλεταριάτου με το επαναστατικό εγχείρημα. Ο Μερλώ-Ποντύ τονίζει ότι τελικά ο Λούκατς προσπάθησε να δείξει ότι το εμπειρικό προλεταριάτο είναι αυτό τούτο(en soi) το καθολικό

⁵²⁶ *AD*, σ. 74, *ΠΑ*, σ. 58.

⁵²⁷ *AD*, σ. 74, *ΠΑ*, σ. 58.

⁵²⁸ *AD*, σ. 76, *ΠΑ*, σ. 59-60.

⁵²⁹ Ο Μερλώ-Ποντύ τοποθετεί τη σχέση αλήθειας και αυτής της πολιτικής μέσα στα πλαίσια της μαρξιστικής φιλοσοφίας αλλά όπως φανερώνει και το απόσπασμα υπενθυμίζει το κριτήριο για να αποφύγουμε το δογματισμό της βίας που υποκρύπτει αυτή η σχέση. Το κριτήριο αυτό είναι η γενικευμένη αυτοκριτική. «Η αλήθεια λοιπόν η ίδια νοείται ως μια διαδικασία συνεχούς επαλήθευσης, και ο μαρξισμός είναι ταυτόχρονα μια φιλοσοφία της βίας και μια φιλοσοφία χωρίς δογματισμό: η βία είναι απαραίτητη ακριβώς επειδή δεν υπάρχει έσχατη αλήθεια του θεώμενου κόσμου, δεν μπορεί λοιπόν να διεκδικήσει χαρακτήρα απόλυτης αλήθειας. Βέβαια, στη δράση, σε επαναστατική περίοδο, η βία έχει όψη δόγματος. Υπάρχει όμως μια διαφορά, που διαφαίνεται μακροπρόθεσμα, ανάμεσα σε ένα νέο δογματισμό και σε μια πολιτική που φέρνει στην εξουσία τη γενικευμένη αυτοκριτική.», *AD*, σ. 77-78, *ΠΑ*, σ. 60.

υποκείμενο που δεν θα γίνει καθεαυτό (*pour soi*) παρά μόνο μέσω της απεριόριστης ανάπτυξης της αταξικής κοινωνίας. Αυτό απορρέει από το γεγονός ότι το προλεταριάτο είναι αυτοκριτική και ξεπέραςμα του εαυτού του. Το προλεταριάτο επιτελεί τη διεργασία της αρνητικότητας.⁵³⁰ Αλλά αυτό σημαίνει ότι και το νόημα του επαναστατικού εγχειρήματος το οποίο αναλαμβάνει το προλεταριάτο δεν μπορεί παρά να είναι η ίδια επιτέλεση της αρνητικότητας: « το νόημα της επανάστασης είναι να είναι η επανάσταση, δηλαδή καθολική κριτική και ιδιαίτερα κριτική του εαυτού της».⁵³¹ Η αρνητικότητα επομένως είναι το ιδιαίτερο στοιχείο της επαναστατικής πολιτικής εφόσον είναι η φύση της ίδιας της επανάστασης και η φύση του ίδιου προλεταριάτου.⁵³²

3.4.β. Δογματισμός

Το κρίσιμο χαρακτηριστικό του νέου δογματισμού που προκύπτει στην κομμουνιστική φιλοσοφία, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ είναι η επανατοποθέτηση του γνωρίζοντος υποκειμένου έξω από την ιστορία. Αυτό έχει ως συνέπεια την απαλλαγή αυτής της νέας δογματικής γνώσης από κάθε είδους αυτοκριτική, την αποδέσμευση του μαρξισμού από κάθε προσπάθεια να εφαρμόσει στην ίδια του τη γνωσιολογική πρακτική τις δικές του αρχές σκέψης, αρχές σκέψης διαλεκτικές, που τώρα εγκαθίστανται μέσα σε μια «μαζική θετικότητα».⁵³³ Προκύπτει βάσει των παραπάνω μια αντίθεση μεταξύ «δυτικού μαρξισμού» και αυτού του νέου δογματισμού, μεταξύ της διαλεκτικής σκέψης και αυτού του νέου νατουραλισμού, μεταξύ της φιλοσοφίας του Λούκατς και των άλλων εκπροσώπων του δυτικού μαρξισμού και του νέου δογματισμού που στηρίζεται στη λενινιστική φιλοσοφία του *Υλισμού και Εμπειριοκριτικισμού*.⁵³⁴ Επιπροσθέτως την ίδια αντίθεση διαλεκτικής και

⁵³⁰ «... το παρόν διεργασμένο από την αυτοκριτική, από μια δυνατότητα άρνησης και ξεπεράσματος, των οποίων ιστορικός εκφραστής είναι το προλεταριάτο», *AD*, σ. 83, *ΠΔ*, σ. 64.

⁵³¹ *AD*, σ. 80, *ΠΔ*, σ. 62.

⁵³² «...ο μαρξισμός, όταν ποντάρει στην προοπτική του προλεταριάτου, ποντάρει στην προοπτική μιας αρχής καθολικής αμφισβήτησης και βαθιάίνει την ανθρώπινη αναρότηση αντί να την σταματά», *AD*, σ. 85, *ΠΔ*, σ. 65.

⁵³³ *AD*, σ. 88, *ΠΔ*, σ. 67.

⁵³⁴ Ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρεται στην φιλοσοφία τόσο της σοσιαλδημοκρατικής ορθοδοξίας (Κάουτσκι) όσο και του ρώσικου κομμουνιστικού κόμματος. Όμως πίσω από αυτές επισημαίνει ήδη την ύπαρξη ενός δογματικού υλισμού στις θέσεις του Λένιν στο βιβλίο του τελευταίου *Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός*. Να πως διατυπώνει ο Μερλώ-Ποντύ το αλφαβητάρι αυτού του δογματισμού και την αντίθεση του με την φιλοσοφία του Λούκατς: «*Η Πράβντα* της 25^{ης} Ιουλίου 1924 συνενώνει στην ίδια αποδοκιμασία τους Λούκατς, Κορς,

νατουραλισμού ο Μερλώ-Ποντύ εντοπίζει στη φιλοσοφία του Μαρξ, θεωρώντας ότι η πριν το 1850 μαρξιστική σκέψη είναι μια φιλοσοφία διαλεκτική ενώ έπειτα η σκέψη του Μαρξ προκρίνει για την αυτοκατανόηση της τον επιστημονικό σοσιαλισμό.⁵³⁵ Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι εμφανίζεται ήδη ως μια εσωτερική δυσκολία στη μαρξιστική σκέψη, αυτό που με άλλη διατύπωση ονομάζει ως «ασυμφωνία αφελούς ρεαλισμού και διαλεκτικής έμπνευσης.»⁵³⁶

Πάντως το κρίσιμο είναι ότι ο Μερλώ-Ποντύ ερμηνεύει αυτές τις διακυμάνσεις στην κομμουνιστική φιλοσοφία, από το φιλοσοφικό και διαλεκτικό μαρξισμό (είτε του πρώιμου Μαρξ είτε του Δυτικού μαρξισμού) στον επιστημονισμό (είτε του επιστημονικού σοσιαλισμού του Μαρξ είτε του νέου δογματισμού) μέσα από τις διακυμάνσεις της ίδιας της πολιτικής ιστορίας του επαναστατικού κινήματος. Στις περιόδους ανάτασης του επαναστατικού κινήματος αντιστοιχεί η διαλεκτική φιλοσοφία (διαλεκτικός Μαρξ και έπειτα «δυτικός» μαρξισμός) ενώ στις περιόδους κάμψης του, εμφανίζεται ο επιστημονισμός (επιστημονικός σοσιαλισμός του Μαρξ και έπειτα δογματική κομμουνιστική φιλοσοφία). Στις περιόδους της κάμψης:

το “υποκείμενο” και το “αντικείμενο” διασπώνται, η επαναστατική αισιοδοξία παραχωρεί τη θέση της σε μια ανελέητη βουλησιοκρατία και ο οικονομικός μηχανισμός, προς ανατροπή ή οικοδόμηση, που για το Μαρξ ήταν “μια σχέση προσώπων διαμεσοποιημένη από τα πράγματα” παύει αμέσως να εκδηλώνεται ως σχέση προσώπων και γίνεται σχεδόν ολοκληρωτικώς πράγμα.⁵³⁷

Όλες αυτές οι εξελίξεις δημιουργούν το πλαίσιο για την άμβλυνση της επαναστατικής λειτουργίας της κριτικής και της αυτοκριτικής. Η άμβλυνση της κριτικής και της αυτοκριτικής αποτυπώνεται στην κατανόηση αλλά και αποτυπώνει μια κατανόηση της ιστορίας όχι ως διαπροσωπική σχέση ενσαρκωμένη στα πράγματα αλλά ως μια «δεύτερη φύση». Η ιστορία γνωρίζεται μονάχα ως φυσικό αντικείμενο και δεν κατανοείται ως η ίδια η δραστηριότητα των ανθρώπων μέσα στα πράγματα. Στο πεδίο

Φογκαράζι, Ρεβαί και τους αντιτάσσει αυτό που αποκαλεί το *αλφαβητάρι* της μαρξιστικής φιλοσοφίας: τον ορισμό της αλήθειας ως “συμφωνίας της παράστασης με τα έξω από αυτήν αντικείμενα”, δηλαδή τον χυδαίο εκείνο μαρξισμό στον οποίο ο Λούκατς έβλεπε ένα προϊόν της καπιταλιστικής πραγμοποίησης. Ο Λούκατς συγκρουόταν εδώ με τον *Υλισμό και τον Εμπειριοκριτικισμό* που πήγαινε πια να γίνει η Χάρτα του ρώσικου μαρξισμού. Οι αντίπαλοι του δεν έσφαλλαν όταν αντιπαρέτασαν ως ασυμφιλίωτες μεταξύ τους τις φιλοσοφικές ιδέες του Λένιν και αυτό που ίδιοι αποκαλούσαν, όπως λέει ο Κορς, δυτικό μαρξισμό.», *AD*, σ. 86-87, *ΠΔ*, σ. 66.

⁵³⁵ *AD*, σ. 89-92, *ΠΔ*, σ. 68-70.

⁵³⁶ *AD*, σ. 89, *ΠΔ*, σ. 68.

⁵³⁷ *AD*, σ. 93, *ΠΔ*, σ. 70.

της πρακτικής η ιστορική δράση δεν συλλαμβάνεται πια ως η «ολική Πράξη» του προλεταριάτου αλλά αντιθέτως σημαίνει την τεχνικιστική δράση του εξ επαγγέλματος επαναστάτη.⁵³⁸ Η αντίληψη της ιστορίας και του κοινωνικού ως δεύτερης φύσης, ο νατουραλισμός και ο αφελής ρεαλισμός της δογματικής κομμουνιστικής φιλοσοφίας που υποκαθιστά τη διαλεκτική, οδηγούν στο να εγκαταλειφθεί η αυτοαμφισβήτηση της επαναστατικής κοινωνίας και όλα να αντιμετωπισθούν υπό την προοπτική μιας απλής προόδου. Έσχατο και αποκλειστικό σημείο αναφοράς και αιτιακού προσδιορισμού όλων των υπολοίπων ιστορικών δραστηριοτήτων γίνεται η κοινωνική διαδικασία στην ΕΣΣΔ και η προσπάθεια ολοκλήρωσης της. Όπως διαπιστώνει ο Μερλώ-Ποντύ: « Η ρεαλιστική και αιτιακή σκέψη καταλήγει πάντοτε να παραμερίζει κάθε αναφορά σε κάποια εσωτερικότητα της ιστορίας, καθώς και σε όποια εσωτερικότητα της λογοτεχνίας και της φιλοσοφίας.»⁵³⁹

Εν κατακλείδι ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι ο δογματικός κομμουνισμός αποπλίζει την διαλεκτική εφόσον το υποκείμενο δεν μπορεί να κρίνει στο πεδίο της ιστορίας, της λογοτεχνίας και της πολιτικής με ενδογενή κριτήρια και οδηγεί την επανάσταση να δημιουργήσει μια σειρά εξουσιών, μηχανισμών και κοινωνικών θεσμών που την μετατρέπουν σε κάτι άλλο από αυτό που θα έπρεπε να είναι, ήτοι μια διαδικασία συνεχούς κριτικής και αυτοκριτικής.

3.4.γ. Τα αδιέξοδα της υλιστικής διαλεκτικής: η περίπτωση Τρότσκι

Ένας πολιτικός μηχανισμός που λειτουργεί καθημερινά, ανάμεσα σε ανθρώπους που δεν είναι όλοι φιλόσοφοι και θέλουν πάρα πολύ να πιστεύουν στους αρχηγούς τους, ή να τα βάζουν μαζί τους, που τελικά δρα μέσα στο θετικό και το άμεσο, ξαναπέφτει σε αυτό με όλο του το βάρος.⁵⁴⁰

Το ζήτημα της σχέσεως αντιπολίτευσης και επανάστασης βρίσκεται στο επίκεντρο και του τέταρτου κεφαλαίου των *Περιπετειών της Διαλεκτικής* που είναι αφιερωμένο στα αδιέξοδα της υλιστικής διαλεκτικής όπως αυτά αποτυπώνονται στην πολιτική πρακτική του Τρότσκι. Από μια άποψη το κεφάλαιο αυτό ασχολείται πιο πολύ με την

⁵³⁸ AD, σ. 95, ΠΔ, σ. 72.

⁵³⁹ AD, σ. 103, ΠΔ, σ. 77.

⁵⁴⁰ AD, σ. 127, ΠΔ, σ. 95

πολιτική ιστορία του κομμουνισμού, μέρος της οποίας υπήρξε ο ίδιος ο Τρότσκι και η δράση του. Αλλά από μια άλλη άποψη παραμένει στο πεδίο της διανοητικής ιστορίας του κομμουνισμού εφόσον το θέμα του, όπως φανερώνει και ο τίτλος του είναι η υλιστική διαλεκτική ή διαλεκτικός υλισμός μέσα στην δράση.⁵⁴¹ Ο Μερλώ-Ποντύ με αφορμή την πολιτική πρακτική του Τρότσκι επισημαίνει και αναλύει τις πολιτικές συνέπειες του διαλεκτικού υλισμού ως φιλοσοφίας της ιστορίας συνολικότερα. Συνεπώς οι αντιφάσεις στην πολιτική πρακτική του Τρότσκι δεν ερμηνεύονται μόνο ως αντιφάσεις της πολιτικής πρακτικής του μπολσεβικισμού και της φιλοσοφίας του⁵⁴² αλλά αποτελούν αντιφάσεις της πολιτικής πρακτικής που συνάγεται από την ίδια την φιλοσοφία του Μαρξισμού⁵⁴³.

Ο Μερλώ-Ποντύ θέλει καταρχάς να απαντήσει σε μια εμφανή αναντιστοιχία. Η αναντιστοιχία αυτή υφίσταται μεταξύ των πολιτικών αναλύσεων του Τρότσκι και της συγκεκριμένης πολιτικής του πρακτικής. Ο Τρότσκι σε μια σειρά ζητημάτων της πολιτικής εκφράζει «ακριβείς θέσεις» μιας μη-μυθοποιημένης και συγκεκριμένης διαλεκτικής.⁵⁴⁴ Τέτοια ζητήματα είναι η διαμάχη για τη σχέση μέσων και σκοπού, η σύλληψη της καθολικότητας εντός της ιστορίας, η θέση του Κόμματος και η σχέση του με το προλεταριάτο.⁵⁴⁵ Παραδείγματος χάρι ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι ο επαναστατικός ρεαλισμός του Τρότσκι συλλαμβάνει σωστά τη διαμάχη σκοπού και μέσων στο πολιτικό πεδίο. Η διαμάχη αυτή συνοψίζεται στο ερώτημα αν ένας επαναστατικός σκοπός πρέπει να επιτευχθεί με όλα τα μέσα ή πρέπει να υιοθετηθεί μια λογική «καθαρών» μέσων; Η επαναστατική πολιτική δεν πρέπει να επιλέξει ανάμεσα στις δύο λογικές. Δεν μπορεί να αποφύγει τη βία (δηλαδή ένα μη καθαρό μέσο) αλλά δεν νομιμοποιεί και όλα τα μέσα μέσω της επίκλησης των καλών προθέσεων (επαναστατικός σκοπός). Η επαναστατική πολιτική λαμβάνει υπόψη της την διαλεκτική αλληλεξάρτηση σκοπών και μέσων, «οι σκοποί περνούν στα μέσα

⁵⁴¹ Ο τίτλος του κεφαλαίου είναι «Η διαλεκτική εν δράσει», *AD*, σ. 106-135, *ΠΔ*, σ. 80-101.

⁵⁴² Ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί κριτική σε αυτήν την ερμηνεία, που χρησιμοποιεί ο Λεφόρ στο κείμενο του «La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire», *Les Temps modernes*, n.39.

⁵⁴³ «Ναι η μπολσεβίκικη τακτική και ο τροτσκισμός βρίσκονται στην ίδια γραμμή και είναι νόμιμες συνέπειες του Μαρξ. Αμφισβήτηση του μπολσεβικισμού συνεπάγεται και αμφισβήτηση της αντικειμενιστικής-υποκειμενιστικής φιλοσοφίας της Πράξης. Ο Τρότσκι ακριβώς γιατί η φιλοσοφία αυτή ήταν δική του, έγινε μπολσεβίκος και παρέμεινε μπολσεβίκος όσο καιρό μπόρεσε μέσα στο ρωσικό κόμμα», *AD*, σ. 124, *ΠΔ*, σ. 93.

⁵⁴⁴ Ο Μερλώ-Ποντύ σε άλλο σημείο κάνει λόγο για «ωραία διαλεκτική ευθύτητα» του Τρότσκι, την οποία όμως «τσαλάκωσε στην δράση», *AD*, σ. 125, *ΠΔ*, σ. 94.

⁵⁴⁵ *AD*, σ. 108-113, *ΠΔ*, σ. 80-84

όπως και τα μέσα στους σκοπούς.»⁵⁴⁶ Με γνώμονα τη διαλεκτική αλληλεξάρτηση, το κριτήριο για την επαναστατική πολιτική γίνεται η προλεταριακή εξουσία και ό,τι συμβάλει σε αυτήν. Είναι ένα κριτήριο όμως που δεν νομιμοποιεί κάθε μέσο μιας και η εξουσία του προλεταριάτου σημαίνει ότι το προλεταριάτο πρέπει να κατανοεί σε κάθε στιγμή την επαναστατική πολιτική που γίνεται στο όνομα του και να την αποδέχεται. Η επαναστατική πολιτική δεν αντιλαμβάνεται την εξουσία του προλεταριάτου μόνο ως έναν εξωτερικό σκοπό της δράσης της⁵⁴⁷ αλλά τα μέσα αυτής της δράσης βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση με αυτόν το σκοπό. Αυτή η λύση συνεπάγεται επομένως την ανάγκη αναγνώρισης από το προλεταριάτο της ίδιας της δράσης που πηγάζει από την ταυτότητα του στην πολιτική του επαναστατικού κινήματος ή του επαναστατικού κόμματος.

Όμως στην πολιτική δράση του ίδιου του Τρότσκι ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει μια μεγάλη αναντιστοιχία με τις προηγούμενες θέσεις, αναντιστοιχία που φαίνεται σε πολλές πολιτικές επιλογές του τη δεκαετία του 20, όπως η παραγνώριση των κινδύνων της ανόδου του Στάλιν στην εξουσία, η μη διάγνωση εγκαίρως του περάσματος του Σοβιετικού καθεστώτος σε μια Θερμιδωριανή περίοδο, η μη επίκληση της «εσωκομματικής δημοκρατίας» έναντι των ελιγμών της κεντρικής επιτροπής του Κόμματος. Κατά συνέπεια ο Τρότσκι δεν προσπάθησε να θέσει σε εφαρμογή στην ίδια του την πολιτική δράση τις θέσεις που είχε συλλάβει με το σωστό διαλεκτικό τρόπο στις πολιτικές του αναλύσεις.⁵⁴⁸

Ο Μερλώ-Ποντύ ερμηνεύει αυτή την αναντιστοιχία ως αποτέλεσμα της μη αμφισβήτησης από τον Τρότσκι του γενικότερου θεωρητικού/φιλοσοφικού πλαισίου των πολιτικών αναλύσεων όσο και της δράσης του. Αυτό το θεωρητικό/φιλοσοφικό πλαίσιο ήταν η υλιστική διαλεκτική. Στο πλαίσιο αυτό δεν μπορεί να τεθεί επί της αρχής το ζήτημα του Θερμιδώρ μέσα στην επανάσταση γιατί αυτή είναι εξ ορισμού προλεταριακή και δεν μπορεί να νοηθεί διάζευξη του προλεταριάτου και του κόμματος του εντός αυτής. Συνεπώς στη δράση είμαστε τυφλοί απέναντι του φαινομένου του Θερμιδώρ παρά το γεγονός ότι συμβαίνει η επανάσταση να μπαίνει

⁵⁴⁶ *AD*, σ. 108, *ΠΔ*, σ. 81.

⁵⁴⁷ «Ο επαναστατικός ρεαλισμός δεν αποσκοπεί ποτέ, όπως η τεχνική πράξη, στα εξωτερικά αποτελέσματα μόνο, ζητά ένα αποτέλεσμα που να μπορεί να κατανοηθεί, διαφορετικά επανάσταση δεν θα υπάρξει. Κάθε επαναστατική πράξη είναι αποτελεσματική όχι μόνο μέσω αυτού που πράττει αλλά και μέσω της σκέψης που δημιουργεί. Η δράση είναι παιδαγωγική των μαζών και η εξήγηση στις μάζες αυτού που κάνουν είναι και αυτή δράση», *AD*, σ. 109, *ΠΔ*, σ. 82

⁵⁴⁸ *AD*, σ. 117, *ΠΔ*, σ. 87.

πραγματικά σε μια περίοδο παρόμοια τη δεκαετία του 20. Ο Μερλώ-Ποντύ εντοπίζει την ύπαρξη της υλιστικής διαλεκτικής ως φιλοσοφικής αντίληψης ήδη στον επιστημονικό σοσιαλισμό του Μαρξ, τον οποίο ερμηνεύει ως η ιδέα ενός «σοσιαλισμού εγγεγραμμένου στα γεγονότα». Αυτή η ιδέα μας οδηγεί να δεχθούμε ότι και η επανάσταση και ο επαναστατικός ρόλος του προλεταριάτου είναι προκαθορισμένος από την ίδια την ιστορική πραγματικότητα. Αυτό όμως σημαίνει ότι η πολιτική δράση του Κόμματος που εκφράζει τον επαναστατικό ρόλο του προλεταριάτου νομιμοποιείται από την ίδια την πραγματικότητα και κάθε αντίδραση απέναντι σε αυτήν την δράση δεν δικαιολογείται⁵⁴⁹. Συνεπώς καθίσταται προφανές γιατί ο Τρότσκι δεν μπορεί να αμφισβητήσει το κόμμα και επιλέγει την παθητικότητα απέναντι του, δηλαδή τη «μορφή που παίρνει η πειθαρχία και ο συγκεντρωτισμός όταν το Κόμμα παύει να είναι δημοκρατικό».⁵⁵⁰

Για τον Μερλώ-Ποντύ η φιλοσοφική οπτική της υλιστικής διαλεκτικής δεν μπορεί να διαφοροποιηθεί από την αντικειμενικιστική-υποκειμενιστική φιλοσοφική οπτική της πράξης μέσα στο έργο του Μαρξ. Η φιλοσοφική αυτή οπτική οδηγεί και τον Τρότσκι σε αρχές στη δράση του, που αντιτίθενται και αντιφάσκουν αν δεν αναιρούν τελείως θέσεις που εμπεριέχονται στις πολιτικές του αναλύσεις. Παραδείγματος χάρη, μέσα στη δράση ο Τρότσκι αποδέχεται με βάση αυτήν τη φιλοσοφική οπτική την αρχή ότι «μπορεί να υπάρχει σημαντική διάσταση ανάμεσα στα μέσα και στους σκοπούς, ότι δεν υπάρχουν ακριβή κριτήρια που να καθορίζουν το πλάτος της διάστασης»⁵⁵¹, αρχή που έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την θέση του, που παραθέσαμε παραπάνω, σχετικά με αυτό το ζήτημα.

Η φιλοσοφική αυτή οπτική αποκλείει επί της αρχής ότι μέσα στην ιστορία της επαναστατικής διαδικασίας το κόμμα που προκύπτει μέσα από το προλεταριακό κίνημα και πετυχαίνει με την ορμή του κινήματος αυτού να καταλάβει την εξουσία μπορεί κάποια στιγμή να στραφεί εναντίον της επανάστασης. Επί της αρχής, γιατί η αρχή αυτής της φιλοσοφικής οπτικής είναι η ιδέα ότι η αταξική, ομογενής και δίχως κράτος κοινωνία είναι απλώς μια συνέπεια του τέλους του καπιταλισμού, δηλαδή θα προκύψει αναγκαστικά και αναπόφευκτα ακόμη και αν η επαναστατική πολιτική

⁵⁴⁹ Ο Μερλώ-Ποντύ γράφει χαρακτηριστικά: «Γιατί, αν η επανάσταση βρίσκεται μέσα στα πράγματα, τότε πρέπει χωρίς δισταγμό να παραμερίζονται με όλα τα μέσα αντιδράσεις που είναι απλώς επιφανειακές. Αν ο επαναστατικός ρόλος του προλεταριάτου είναι χαραγμένος στις υποδομές του κεφαλαίου, τότε η πολιτική δράση που το εκφράζει δικαιώνεται όπως η Ιερή Εξέταση από τη Θεία Πρόνοια.», *AD*, σ. 122, *ΠΑ*, σ. 91.

⁵⁵⁰ *AD*, σ. 121, *ΠΑ*, σ. 90.

⁵⁵¹ *AD*, σ. 125, *ΠΑ*, σ. 93.

περάσει από κάποιες φάσεις υποχώρησης και άμβλυνσης του προλεταριακού της χαρακτήρα. Ο Τρότσκι επομένως και οι αντιφάσεις του εξηγούνται από αυτό το «διαρκές πλαίσιο της δράσης και της σκέψης του», κατά τον Μερλώ-Ποντύ. Αν ο Τρότσκι απέρριπτε αυτό το πλαίσιο και αποδεχόταν την ανάλυση, ανάλυση την οποία υιοθετεί ο Μερλώ-Ποντύ, ότι η επαναστατική εξάλειψη του κεφαλαίου δεν συνεπάγεται αναπόφευκτα την έλευση του προλεταριάτου στην εξουσία, τότε θα μπορούσε να αμφισβητήσει τόσο την νομοτελειακή πορεία της επανάστασης προς την επίτευξη των στόχων της όσο και την αυθεντία του επαναστατικού Κόμματος.

3.4.δ. Η επανάσταση ως αρνητικότητα και ως θετικότητα

Όλη η παραπάνω ανάλυση για τις αντιφάσεις της δράσης του Τρότσκι καθώς και για τα προβλήματα της ίδιας της φιλοσοφίας του Μαρξ όπως λέει ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ, μπορεί και να διατυπωθεί με μία άλλη ορολογία. Ενώ η ιδέα της διαρκούς επανάστασης κατανοείται ως μια αρνητικότητα(με την έννοια της συνεχούς άρνησης του υπάρχοντος) που ενυπάρχει στην ιστορία, το Κόμμα και η εξουσία του ακόμη και αν είναι επαναστατικά, εκ των πραγμάτων, επειδή θέλουν να «εδραιωθούν στο πεδίο της ιστορίας πρέπει να υπάρχουν θετικά. Αυτό που κάνουν δεν το κάνουν quatenus, το κάνουν απολύτως, και τουλάχιστον προς το παρόν, μόνο δικτατορία του θετικού υπάρχει».⁵⁵² Η επανάσταση επομένως γίνεται θετική, παίρνει θεσμικές μορφές, γίνεται πολιτικό καθεστώς, παύει να είναι απόλυτη άρνηση. Η επανάσταση επομένως αποκτά βάρος και θετικότητα και προκύπτει το πρόβλημα της βίας. Γιατί η βία είναι απαραίτητη μεν για εδραιωθεί η επανάσταση αλλά στο βαθμό που την ασκεί η επανάσταση, η επανάσταση «παύει να είναι αυτοκριτική». Εδώ ο φιλόσοφος δεν εννοεί τη βία τη στιγμή του επαναστατικού ξεσπάσματος, τις προνομιακές στιγμές όπου η αρνητικότητα ενσαρκώνεται αληθινά στην ιστορία ως τρόπος ζωής(π.χ. οι μέρες της οκτωβριανής εξέγερσης), αλλά τη βία που παράγεται ακριβώς από την θετικότητα στην οποία μετασχηματίζεται η επανάσταση, την βία των υπαλλήλων που πια εκπροσωπούν την αρνητικότητα.⁵⁵³ Η φιλοσοφία, ο Μερλώ-Ποντύ εντάσσει και τον Μαρξ σε αυτή, που ερμήνευσε την επανάσταση ως «μια άρνηση πραγματωμένη στην ιστορία και την “ύλη” της» και παρουσίασε το «μη-καπιταλιστικό μέλλον ως το απόλυτο Άλλο», δεν μπορεί παρά να τεθεί σε αμφισβήτηση από την

⁵⁵² AD, σ. 127, ΠΔ, σ. 95.

⁵⁵³ AD, σ. 129, ΠΔ, σ. 96

πραγματικότητα της επαναστατικής κοινωνίας που αποδείχθηκε ότι δεν είναι ο απόλυτος άλλος σε σχέση με την καπιταλιστική κοινωνία, και έχει και αυτή όλα τα προβλήματα της θετικότητας της. Επομένως αφού η επαναστατική κοινωνία δεν είναι η ομοιογενής και η έσχατη κοινωνία που περιέγραφε αυτή η φιλοσοφία, πρέπει αυτό να συνυπολογισθεί στην αποτίμηση μας και στη στάση μας τόσο απέναντι στην επαναστατική κοινωνία που απλώς χρησιμοποιεί για ιδεολογικό άλλοθι την υπόσχεση πραγμάτωσης στο μέλλον της αληθινής κοινωνίας που ευαγγελίζεται, όσο και απέναντι σε αυτή τη φιλοσοφία που ευθύνεται για αυτήν την επαναστατική «αποτυχία».⁵⁵⁴

3.4.ε. Η εκκοσμίκευση του κομμουνισμού και ο α-κομμουνισμός. Η μη-κομμουνιστική αριστερά.

Ο Μερλώ-Ποντύ μέσα από αυτή την ανάλυση των αδιεξόδων της διαλεκτικής, αδιέξοδα που εμφανίζονται με ανάγλυφο τρόπο στη δράση του Τρότσκι και στις μορφές που παίρνει η επαναστατική κοινωνία, καταλήγει να ισχυρισθεί ότι η στάση της μαρξιστικής αναμονής που είχε προτείνει και επιλέξει μετά την λήξη του πολέμου ήταν πια ένα ονειροπόλημα. Συνεπεία αυτού καταλήγει να υιοθετήσει αυτό που ονομάζει α-κομμουνισμό, δηλαδή μια στάση διπλής άρνησης.⁵⁵⁵ Επίσης κάνει λόγο για την ανάγκη εκκοσμίκευσης του κομμουνισμού και για την πολιτική συνύπαρξης που προτείνει η μη-κομμουνιστική αριστερά. Τι εννοεί καταρχήν ως εκκοσμίκευση του κομμουνισμού; Για τον Μερλώ-Ποντύ αυτή η διαδικασία σημαίνει το εξής:

Εκκοσμίκευση του κομμουνισμού σημαίνει αποστέρηση του από την ευμενή αντιμετώπιση στην οποία θα είχε δικαίωμα αν υπήρχε μια φιλοσοφία της ιστορίας, και σημαίνει ακόμη

⁵⁵⁴ *AD*, σ. 129, *ΠΔ*, σ. 97

⁵⁵⁵ «Η μαρξιστική αναμονή υπήρξε μια τοποθέτηση την επ' αύριο του πολέμου, γιατί είχε τις αντικειμενικές της συνθήκες: τις σοφότερες εκείνες ζώνες ανά τον κόσμο, στην Τσεχοσλοβακία και την Κορέα, όπου οι δύο δράσεις βρίσκονταν σε ανακωχή. Καθώς αυτές εξαφανίζονταν, η μαρξιστική αναμονή ήταν για εμάς ονειροπόλημα, και στρεβλό μάλιστα ονειροπόλημα. Ήταν αναγκαίο να υπογραμμίσουμε ότι η ανεξαρτησία μας τοποθετούσε από μόνη της εκτός κομμουνισμού. Δεν ήταν πια δυνατό να αρκεσθούμε στη μη επιλογή: σε μια προοπτική πολέμου, έπρεπε να είμαστε σαφείς, η άρνηση της επιλογής να γίνει επιλογή μιας διπλής άρνησης. Αυτές είναι κατά την άποψη μας οι υποχρεώσεις της στράτευσης.», *AD*, σ.318-319, *ΠΔ*, σ.234.

τόσο περισσότερο ισότιμη αξιολόγηση του όσο λιγότερο αναμένεται το τέλος της ιστορίας.⁵⁵⁶

Ο Μερλώ-Ποντύ κρίνει ότι ως επακόλουθο της διάψευσης της μαρξιστικής διαλεκτικής για την επανάσταση και τη νέα κοινωνία που θα προέκυπτε από αυτή, ο κομμουνισμός και η σοβιετική κοινωνία πρέπει να μπουν υπό την κρίση μας όπως μπαίνουν και οι άλλες κοινωνίες. Δεν είναι δυνατό να συντηρούμε για αυτόν μια στάση εξαίρεσης, προβάλλοντας πάνω του την αύρα της επανάστασης. Επομένως ο κομμουνισμός δεν μπορεί να κριθεί μέσα από μια φιλοσοφία της ιστορίας που έδινε προνομιακή θέση στην προλεταριακή επανάσταση. Ο κομμουνισμός πρέπει να κριθεί ισότιμα ως ένα καθεστώς όπως και ο καπιταλισμός, δηλαδή δεν αναγνωρίζεται καμία υπεροχή στον κομμουνισμό λόγω της επαναστατικής του απαρχής. Μπορεί ο καπιταλισμός να στηρίζεται στην εκμετάλλευση της εργατικής τάξης αλλά και ο κομμουνισμός αποδείχθηκε ότι δεν είναι το καθεστώς που θα έφερνε στην εξουσία την προλεταριακή τάξη και θα οδηγούσε στην αυτό-εξάλειψη της. Αντίθετα, όπως ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει, αυτό που υπάρχει σε αυτό το καθεστώς είναι «η αυθεντία των αρχηγών, η χειραγώγηση των μαζών, η νοθεία των συνεδρίων, η εξόντωση των μειοψηφιών, η μασκαράτα των ομόφωνων πλειοψηφιών», δηλαδή είναι ένα καθεστώς που «δεν είναι αυτό που διατείνεται ότι είναι και που πιθανότητα δεν έχει αυτογνωσία.»⁵⁵⁷

Η εκκοσμίκευση του κομμουνισμού, όπως αναλύθηκε, οδηγεί τον Μερλώ-Ποντύ στον α-κομμουνισμό δηλαδή μια πολιτική στάση αγνωστικισμού απέναντι στην ΕΣΣΔ. Αυτός ο πολιτικός αγνωστικισμός συνίσταται σε μια υπόσχεση, σε μια θετική πολιτική στάση και σε ένα κανόνα που είναι χαρακτηριστικό μια ειλικρινούς πολιτικής. Η υπόσχεση είναι υπόσχεση διερεύνησης χωρίς ζήλο (χαρακτηριστικό των κομμουνιστών) και χωρίς εμπάθεια (αντικομμουνισμός) όλων όσων γίνονται γνωστά για το σοβιετικό καθεστώς. Μια θετική πολιτική είναι η πολιτική που θέτει και λύνει συγκεκριμένα κάθε φορά προβλήματα και δεν υποχρεώνει να ζούμε «με το ένα μάτι καρφωμένο στην ΕΣΣΔ και το άλλο στις Ηνωμένες Πολιτείες», ενώ ο κανόνας είναι να διακρίνεται κάθε φορά ο δόλος των πραγμάτων και να ξεσκεπάζεται ο δόλος των ανθρώπων.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ *AD*, σ. 254, *ΠΔ*, σ. 186

⁵⁵⁷ *AD*, σ. 254, *ΠΔ*, σ. 186

⁵⁵⁸ «Όσο για τα κέρδη που η κομμουνιστική πολιτική μπορεί να αποκομίσει από την ειλικρινή αυτή πολιτική, ο κανόνας είναι να αντιμετωπίζουμε το δόλο των πραγμάτων και να

Εντέλει ο Μερλώ-Ποντύ κάνει λόγο για το καθήκον της μη-κομμουνιστικής αριστεράς, στην οποία θεωρεί ότι ανήκει και ο ίδιος, «να διευθετήσει ανάμεσα στον κομμουνισμό και τον υπόλοιπο κόσμο ένα πεδίο συνύπαρξης»,⁵⁵⁹ δηλαδή να προωθήσει μια πολιτική που δεν διαβάζει την ψυχροπολεμική συγκυρία μέσα από τη διάζευξη, επικρατώ ή υποχωρώ. Για τον Μερλώ-Ποντύ αυτή η διάζευξη δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο παρά τον πόλεμο σε βάθος χρόνου. Η πολιτική της συνύπαρξης είναι η πολιτική που πρέπει να ακολουθήσει η μη-κομμουνιστική αριστερά και να προσπαθήσει να ωθήσει, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, όσο πιο γίνεται και τον κομμουνισμό προς αυτήν την κατεύθυνση.⁵⁶⁰ Η μη-κομμουνιστική αριστερά μπορεί να υπηρετήσει αυτήν τη λογική της συνύπαρξης δείχνοντας ότι ο ανταγωνισμός των δύο δυνάμεων (ΗΠΑ και ΕΣΣΔ) δεν πρέπει να γίνει κατανοητός ως ο ανταγωνισμός της ελεύθερης επιχείρησης και του μαρξισμού. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ως ιδεολογικά προκαλύμματα τις φιλοσοφίες που επικαλούνται τα δύο ανταγωνιστικά συστήματα, τον φιλελευθερισμό και τον μαρξισμό αντίστοιχα. Αντίθετα τα συστήματα αυτά πρέπει να ιδωθούν μέσα από όλες τις γεωγραφικές, πολιτικές και ιστορικές συνθήκες που τα καθορίζουν. Η μη-κομμουνιστική αριστερά, έχει ως σταθερό στόχο «τον παραμερισμό της εχθρότητας των ανταγωνιστών, την αποσύνδεση των παγίδων που ετοιμάζει ο ένας για τον άλλο, την απόρριψη της συνενοχής των πεσιμισμών τους.»⁵⁶¹ Ταυτόχρονα για τον Μερλώ-Ποντύ η μη-κομμουνιστική αριστερά δεν μπορεί να ταυτιστεί με τον ουδέτερο πασιφισμό ή τον

ξεσκεπάζουμε το δόλο των ανθρώπων. Αν το δικαίωμα της απεργίας, οι πολιτικές ελευθερίες και η εκτέλεση των υποσχέσεων μας στις αποικίες κινδυνεύουν να φέρουν τον κομμουνισμό, τότε πρέπει να διατρέξουμε τον κίνδυνο, γιατί σε εκείνους που θέλουν να προφυλαχθούν από αυτόν δεν απομένει παρά να οργανώσουν παντού την καταπίεση. Αντίθετα, το δόλο των ανθρώπων- αυτόν που παρουσιάζει ως πολιτική ειρήνης μια πολιτική που θα έδινε στην ΕΣΣΔ τη νίκη χωρίς πόλεμο, και αποσυνθέτει το πολιτικό πρόβλημα σε μικροπροβλήματα συνειδήσης και σηματοδοτεί με δημοκρατικές διαμαρτυρίες το δρόμο της κομμουνιστικής δράσης [εδώ αναφέρεται στον Σαρτρ]-πρέπει να τον αρνηθούμε, και πολύ περισσότερο όταν είμαστε υπέρ μια μη-κομμουνιστικής αριστεράς», *AD*, σ. 257, *ΠΑ*, σ. 188.

⁵⁵⁹ *AD*, σ. 257, *ΠΑ*, σ. 188.

⁵⁶⁰ Ο Μερλώ-Ποντύ κρίνει ως ρεαλιστική αυτήν την πολιτική γιατί εκτιμά ότι οι εξελίξεις στην εξωτερική και εσωτερική πολιτική της ΕΣΣΔ την εποχή εκείνη φαίνεται να είναι προς αυτή την κατεύθυνση: «Φαίνεται ότι η ΕΣΣΔ τα έχει καταλάβει όλα τούτα. Επέβαλε την ανακωχή στην Κορέα, διαπραγματεύθηκε στην Ινδοκίνα, όταν οι Βιετ-Μινχ άγγιζαν την νίκη. Δεν φαίνεται πια να θεωρεί ως αδύνατες αυτές τις ζώνες άμβλυνσης που ο σταλινισμός είχε εξαλείψει. Άλλωστε έχει να διαπραγματευθεί με την Αμερική και όχι με τους συμπαθούντες. Η αλλαγή ίσως είναι βαθύτερη από όσο πιστεύεται. Όταν αποκαθίσταται ο Τίτο (και ποιος ξέρει;) ίσως αύριο και ο Σλάνσκι, αντικειμενικά, εγκαταλείπεται η σταλινική αρχή, σύμφωνα με την οποία η αντιπολίτευση είναι προδοσία. Ίσως είναι τούτο το τέλος του υπερμπολσεβικισμού», *AD*, σ. 259, *ΠΑ*, σ. 189-190.

⁵⁶¹ *AD*, σ. 311, *ΠΑ*, σ. 229.

καιροσκοπισμό που υποκρύπτονται πάντοτε στην αφελή επίκληση της ορθής μέσης οδού. Αντίθετα είναι η προϋπόθεση για να ασκήσουμε κριτική τόσο στην ΕΣΣΔ αντιπαραθέτοντας την ιδεολογία της με αυτό που γνωρίζουμε για την πραγματικότητα της, όσο και στον καπιταλισμό αναλύοντας το πώς με σύγχρονους όρους τα προβλήματα του Μαρξ επανατίθενται μέσα στο συγκαιρινό του καπιταλισμό. Η μη-κομμουνιστική αριστερά δεν έχει ως στόχο το συμβιβασμό των δύο ιδεολογιών αλλά επιχειρεί μια συνεχή αντιπαραβολή και σύγκριση των δύο συστημάτων, τα οποία όμως δεν τα αντιλαμβάνεται μεμονωμένα αλλά μέσα σε μια γενικευμένη οικονομία ως επιμέρους περιπτώσεις αυτής. Τελικά στο επίπεδο της πολιτικής δράσης για τον Μερλώ-Ποντύ η μη-κομμουνιστική αριστερά υποστηρίζει έναν ιδιότυπο φιλελευθερισμό. Αυτόν τον ιδιότυπο φιλελευθερισμό θα αναλύσουμε στο τέλος αυτής της ενότητας.

3.4.στ. Η μέριμνα του «έξω»

Τη θέση της αντιπολίτευσης στην πολιτική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ μπορούμε να την κατανοήσουμε επίσης με την ύπαρξη αυτού που ονομάζει «έξω». Το «έξω» αυτό είναι το στοιχείο που επιτρέπει και επιβάλλει τελικά την ύπαρξη της αντιπολίτευσης μέσα σε ένα πολιτικό καθεστώς και ιδιαίτερα όταν συμβαίνει το τελευταίο να είναι επαναστατικό. Επιπλέον η αντιπολίτευση στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ συνδέεται με την ίδια τη μοίρα της διαλεκτικής. Συνεπώς και η έννοια του «έξω» συνδέεται με τη διαλεκτική.

Ο Μερλώ-Ποντύ έδειξε με τις αναλύσεις του στις *Περιπέτειες της διαλεκτικής* ότι η πρόθεση να τερματισθεί η διαλεκτική σε «ένα τέλος της ιστορίας ή σε μια διαρκή επανάσταση» οδήγησε στην αυταπάτη ενός καθεστώτος που κατανοημένο ως η «αυτοαμφισβήτησή» του θεώρησε ότι δεν έχει ανάγκη αμφισβήτησης από τα έξω ή ακόμη χειρότερα δεν έχει πια «έξω». Αυτό το «έξω» είναι η θέση της αντιπολίτευσης. Το καθεστώς που θεωρεί ότι έχει «εντός» του εαυτού του κάθε άρνηση του, επιβάλλει τη σιωπή ή τελικά δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη κανενός «έξω» ακόμη και αν άθελα του η αναγνώριση αυτή τελείται τη στιγμή που εξαλείφει αυτό το έξω.

Όμως ακόμα και όταν εγκαταλείπεται η ιδέα περί τέλους της ιστορίας η τύχη της αντιπολίτευσης δεν είναι καλύτερη. Μπορεί να αναγνωρίζεται η ανάγκη του «έξω» αφού το καθεστώς δεν είναι οριστικό και υπάρχουν και άλλες αντιθέσεις προς ξεπέρασμα, αλλά και πάλι η αντιπολίτευση πρέπει να σταματήσει «τη στιγμή που

γίνεται ενδιαφέρουσα, που εκτιμά, κρίνει και ενδεχομένως αμφισβητεί την εξουσία στην ολότητα της.» Η αλήθεια που μπορεί να υπάρξει από «έξω» ως η εικόνα που έχουν για την εξουσία αυτοί που δεν την ασκούν, καταπνίγεται. Η δράση της εξουσίας δεν αναγνωρίζει πια την αλήθεια του εαυτού της και μαζί με την κατάπνιξη της αντιπολίτευσης παύει και κάθε διαλεκτική της δράσης με την αλήθεια. Το «έξω», αυτοί που κοιτάζουν αυτούς που δρουν και τους αντιτάσσουν την αλήθεια της δράσης τους, που επιδιώκουν να τους αντικαταστήσουν στην εξουσία, είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για να επικοινωνήσει η αλήθεια με την δράση. Τελικά όπως τονίζει ο Μερλώ-Ποντύ: «δεν υπάρχει διαλεκτική χωρίς αντιπολίτευση και χωρίς ελευθερία και δεν υπάρχει για πολύ αντιπολίτευση και ελευθερία σε μια επανάσταση.»⁵⁶² Αυτό σημαίνει όμως ότι στην επανάσταση τελικά ναυαγεί κάθε έννοια διαλεκτικής.

Με βάση τα παραπάνω ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει δύο πράγματα: Πρώτον, ότι δεν οφείλεται στην ιστορική τυχαιότητα ο εκφυλισμός όλων των γνωστών επαναστάσεων. Η επιτυχία της επανάστασης και το πέραςμα της από τη φάση του κινήματος στο πεδίο του θεσμοποιημένου καθεστώτος την μεταβάλλει και την εκφυλίζει, «οι επαναστάσεις είναι αληθείς ως κινήματα και ψευδείς ως καθεστώτα.»⁵⁶³ Δεύτερον, πρέπει να τεθεί το ερώτημα για ένα καθεστώς που δεν θα κατασκευάζει την ιστορία εκ του μηδενός αλλά απλώς θα προσπαθεί να την αλλάξει. Δηλαδή να αναζητήσουμε αυτό το καθεστώς στην πολιτική μας πρακτική αντί να μπούμε για άλλη μια φορά στον κύκλο της επανάστασης ο οποίος αποδεικνύεται φαύλος.

Η πρώτη διαπίστωση φανερώνει αυτό που ο Μερλώ-Ποντύ ονομάζει αμφισημία της επανάστασης. Η αμφισημία εμφανίζεται από το διττό τρόπο που κατανοείται η επανάσταση σε σχέση με την ιστορία. Μπορούμε να κάνουμε λόγο για δύο προοπτικές. Από την μία είναι η αντικειμενική προοπτική δηλαδή η επανάσταση κατανοείται ως καρπός της αντικειμενικής εξέλιξης της ιστορίας, δηλαδή είναι οι αντικειμενικές συνθήκες της ιστορίας που οδηγούν στην επανάσταση. Η προοπτική αυτήν αποκαλύπτεται ως το θεμέλιο της επαναστατικής αισιοδοξίας εφόσον «ο παραμερισμός μιας τάξης από αυτήν που καταπίεζε ή εκμεταλλευόταν είναι μια πρόοδος που η ιστορία εκπληρώνει μόνη της»⁵⁶⁴ τρόπον τινά. Η δεύτερη προοπτική βρίσκεται στους αντίποδες της πρώτης. Είναι η υποκειμενική προοπτική γιατί η

⁵⁶² *AD*, σ. 287, *ΠΑ*, σ. 211.

⁵⁶³ *AD*, σ. 287, *ΠΑ*, σ. 211.

⁵⁶⁴ *AD*, σ. 288, *ΠΑ*, σ. 212.

επανάσταση γίνεται από τα υποκείμενα που δημιουργούν τα ίδια, την ιστορία τους. Η επανάσταση μέσα από την πάλη του επαναστατικού κινήματος και τη συνειδητοποίηση αυτής της πάλης από το ίδιο το κίνημα, βαρύνει σε σημασία πολύ περισσότερο από το στενό και δεδομένο πλαίσιο των αντικειμενικών ιστορικών συνθηκών. Στη δεύτερη προοπτική όμως εφόσον η επανάσταση δεν είναι ένα αντικειμενικό γεγονός αλλά προϋποθέτει την πάλη των υποκειμένων θέτει πολλά ζητήματα ως προς τη δυνατότητα ολοκλήρωσης της αλλά και ως προς την αποτίμηση της. Η επανάσταση και η εγκατάσταση στην εξουσία μιας νέας τάξης μπορεί να μην σημαίνει πρόοδος αλλά αντιθέτως να είναι οπισθοδρόμηση ή αντίδραση. Αυτό συμβαίνει για δύο λόγους: πρώτον, γιατί η τάξη που εγκαθιδρύεται στην εξουσία «επειδή άρχει, τείνει να αυτονομηθεί». Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι στις επαναστάσεις η νέα άρχουσα τάξη καταπιέζει εκείνους που τη βοήθησαν να καταλάβει την εξουσία και μάλιστα σε κάποιες περιπτώσεις θέσανε και το ζήτημα του ξεπεράσματος της. Παραδείγματος χάρη, στην προλεταριακή επανάσταση το προλεταριάτο είναι εκείνο που θέτει το ζήτημα μιας εξουσίας που αυτοκαταργείται και άρα ξεπερνιέται (το προλετάριο ως καθολική τάξη θέτει το ζήτημα της αυτοκατάργησης του ως μια ιδιαιτερότητα σε σχέση με τις άλλες τάξεις. Άρα από τη στιγμή που θα καταλάβει την εξουσία, και εφόσον αυτό θα αυτοκαταργηθεί, θα καταργηθεί και η εξουσία του). Επομένως στις επαναστάσεις η θετική εξουσία της νέας άρχουσας τάξης αν και βρίσκεται υπό αμφισβήτηση δεν παύει να υπάρχει και να επιβάλλεται.

Δεύτερον, η επανάσταση ειδικά τη στιγμή που υπάρχει το κενό εξουσίας «η τάξη που έπεσε δεν κυβερνά πια και η ανερχόμενη δεν κυβερνά ακόμη», ανοίγει τη δυνατότητα ενός μέλλοντος που μετά κλείνει απότομα, δηλαδή με την ανάληψη της εξουσίας από τη νέα τάξη. Η θετικότητα της νέας εξουσίας ενώ μπορεί να είναι διαφορετική από τη θετικότητα της προηγούμενης και άρα να υπάρχει πρόοδος σε σχέση με το παρελθόν μολαταύτα σε σχέση με το μέλλον που ξεμύτισε τη στιγμή της επαναστατικής μετάβασης, προκαλεί την απογοήτευση. Αυτή η απογοήτευση δεν προκαλείται τόσο από τη μη πραγμάτωση των δυνατοτήτων που άνοιξε το μέλλον αλλά από την έμπρακτη στάση της νέας εξουσίας απέναντι σε όσους την αντιπολιτεύονται. Παραδείγματος χάρη, στην περίπτωση της προλεταριακής επανάστασης η προλεταριακή εξουσία αυτονομείται και δεν μπορεί καν να ανεχθεί το βλέμμα μιας αντιπολίτευσης.

Η προλεταριακή επανάσταση, κατά συνέπεια των παραπάνω, φέρει και αυτή

η ίδια, την αμφισημία κάθε επανάστασης. Ο Μερλώ-Ποντύ δεν αποδέχεται ότι η προλεταριακή επανάσταση είναι μια επανάσταση χωρίς αμφισημία και ότι το προλεταριάτο είναι η έσχατη τάξη που θα θέσει ένα τέλος στην ιστορία των παλινδρομήσεων και του εκφυλισμού που παρατηρήθηκε σε κάθε προηγούμενη επανάσταση που πραγματοποιήθηκε υπό την ηγεσία άλλων τάξεων. Η προλεταριακή εξουσία είναι και αυτή αντιμέτωπη με το «έξω», παραμένει για αυτή το πρόβλημα της σχέσης με αυτό το «έξω».⁵⁶⁵ Η προλεταριακή εξουσία ως εξουσία που άρχει, θέτει και αυτήν το πρόβλημα της φύσης της αρχής της. Αφενός θα έπρεπε να είναι ως επαναστατική το τέλος κάθε κυβέρνησης, κάθε δηλαδή αρχής, μια εξουσία που αυτοαναιρείται, αφετέρου είναι και αυτή ένας τύπος κυβέρνησης που άρχει μέσα στο σχετικό και το πιθανό και επομένως αντιμετωπίζει όλες τις αντινομίες που η επανάσταση ονειρεύτηκε να ξεπεράσει. Η ιστορική πραγματικότητα φανερώνει την πρώτη αντίληψη της προλεταριακής εξουσίας ως ουτοπική.⁵⁶⁶

3.4.ζ. Η δικτατορία του προλεταριάτου και το τέλος της πολιτικής

Η συνειδητοποίηση αυτής της αμφισημίας της προλεταριακής εξουσίας παρουσιάζεται από τον Μερλώ-Ποντύ και στην πιο συγκεκριμένη πολιτική κριτική που ασκεί στην πολιτική αντίληψή περί του ότι η «δικτατορία του προλεταριάτου» είναι ταυτόχρονα η πραγμάτωση μιας δικτατορίας εναντίον των εχθρών του λαού και η πλήρης δημοκρατία για τον ίδιο το λαό. Μια τέτοια αντίληψη για το Μερλώ-Ποντύ συνοψίζει «το όνειρο ενός ‘τέλους της πολιτικής’ που θέλουν να κάνουν πολιτική.»⁵⁶⁷ Είναι προβληματική όχι μόνο γιατί δεν μπορεί να υπάρξει καταστατικά ένα τέλος της πολιτικής αλλά και γιατί εκδηλώνεται και αυτή η αντίληψη ως μια πολιτική παρά την πρόθεση αυτής περί του αντιθέτου, δηλαδή την πρόθεση της για ένα τέλος της πολιτικής.

Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι η «δικτατορία του προλεταριάτου», η

⁵⁶⁵ Ο Μερλώ-Ποντύ συμπληρώνει την έννοια αυτού του «έξω» λέγοντας ότι αυτό το έξω είναι και το στοιχείο μιας αντικειμενικής αδράνειας που συνέχει το ιστορικό πεδίο στο οποίο λαμβάνει χώρα κάθε επανάσταση. Είναι η αδράνεια που καθιστά αδύνατη την πλήρη προσπέλαση της ιστορίας από την επανάσταση. *AD*, σ. 298, *ΠΔ*, σ. 219.

⁵⁶⁶ *AD*, σ. 299, *ΠΔ*, σ. 219-220.

⁵⁶⁷ Στο κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ διατυπώνει αυτή την κρίση εξ αφορμής μιας ανάλυσης της Γαλλικής Επανάστασης και του αιτήματος για «άμεση δημοκρατία» από τους Αμανίκωτους. Όμως λίγο πιο κάτω αναφέρεται στην δικτατορία του προλεταριάτου συνδέοντας το με την προηγηθείσα ανάλυση. Πρβλ., *AD*, σ. 301, *ΠΔ*, σ. 221.

αναζήτηση ενός καθεστώτος ανάμεσα στη σοσιαλδημοκρατία και τη δικτατορία του κόμματος, εκφράζει την επιθυμία των ανθρώπων «να βρούμε έτοιμη μέσα στην ιστορία μια λύση των φρικαλεοτήτων της ιστορίας, να αντιληφθούμε την ιστορία ως Οδύσσεια, ως επιστροφή σε μια λύση δοσμένη στα πράγματα ή τουλάχιστον να στηρίζουμε τη βούληση μας σε μια κίνηση των πραγμάτων». Αυτή η επιθυμία όμως όχι μόνο δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσα στην ιστορία και δεν πραγματώθηκε όντως από την επανάσταση, αλλά επιπλέον κατέστη ιδεολογική ως ψευδής συνείδησης της ίδιας της προλεταριακής εξουσίας. Η προλεταριακή τάξη πίστεψε ότι αναλαμβάνοντας την εξουσία ως δικτατορία και γινόμενη άρχουσα τάξη θα απέφευγε τα δυσάρεστα της εξουσίας και τον εκφυλισμό της. Αλλά μέσα στην επαναστατική κοινωνία που άρχει το προλεταριάτο, εκδηλώνονται και πάλι, μια σειρά διαφορών που δεν έχουν εξαλειφθεί μόνο και μόνο επειδή πραγματώθηκε η προλεταριακή εξουσία. Δηλαδή η διαφορά μεταξύ της επαναστατικής «ορμής» και της «τεχνικής» της κυβερνητικής πολιτικής, της άμεσης θέλησης των επαναστατών και της θεσμικής διάστασης της εξουσίας, της κοινωνίας των ιδιωτών και του Κράτους.⁵⁶⁸ Η δικτατορία του προλεταριάτου ως ένα καθεστώς που οδηγεί στην άμεση δημοκρατία και το μαρασμό του Κράτους, δηλαδή το τέλος της πολιτικής, αποδεικνύεται μύθος.

3.4.η. Ο νέος φιλελευθερισμός

Οι άνθρωποι αυτοί ήθελαν να εξουσιάσουν και, όπως συμβαίνει στην περίπτωση αυτή, υποκίνησαν τα θλιβερά πάθη. Τίποτε παρόμοιο δεν μας απειλεί. Εμείς θα είμαστε ευτυχείς αν μπορούμε να εμπνεύσουμε σε ορισμένους- ή σε πολλούς- να στέργουν την ελευθερία τους, να μην την αλλάζουν με απώλεια, γιατί δεν είναι μόνο πράγμα τους, μυστικό τους, χαρά τους, σωτηρία τους, αλλά ενδιαφέρει και όλους τους άλλους.⁵⁶⁹

Το παραπάνω χωρίο είναι οι τελευταίες γραμμές του epilόγου στις *Περιπέτειες της Διαλεκτικής*. Ο Μερλώ-Ποντύ κλείνει το βιβλίο με τις απαντήσεις του σε μια σειρά υποθετικών ενστάσεων που θα μπορούσαν να εγείρουν οι επικριτές της πολιτικής στάσης του. Η πολιτική του στάση είναι η πολιτική της συνύπαρξης και του α-κομμουνισμού που πρέπει να προτείνει η μη-κομμουνιστική αριστερά της εποχής του. Στην υποθετική ένσταση για το κατά πόσο η επιφυλακτική και αγνωστική στάση

⁵⁶⁸ AD, σ. 306, ΠΔ, σ. 225.

⁵⁶⁹ AD, σ. 322, ΠΔ, σ. 237.

του α-κομμουνισμού απέναντι στον κομμουνισμό και την επανάσταση μπορεί να παρομοιασθεί με τη στάση που οδήγησε πολλούς στο μεσοπόλεμο να περάσουν από έναν «εξαγγελλλόμενο διεθνή σοσιαλισμό» σε ένα στην πράξη φασιστικό εθνικοσοσιαλισμό, ο Μερλώ-Ποντύ δίνει την απάντηση που παραθέτουμε παραπάνω. Στην απάντηση αυτή αναδεικνύει το κίνητρο αυτής της πολιτικής στάσης που δεν είναι άλλο από την παρότρυνση για ένα νιάξιμο, ένα στέρξιμο της ελευθερίας. Ελευθερία που δεν κατανοείται μόνο ως ατομικό δικαίωμα ή το πολύτιμο πράγμα του καθενός προσωπικά, αλλά αποτελεί αντικείμενο ενδιαφέροντος διυποκειμενικού, εντέλει συλλογικού. Αυτό το αποδεικνύει και η ανάλυση που κάνει για ένα νέο φιλελευθερισμό που θα πρέπει να υιοθετήσει η μη-κομμουνιστική αριστερά.⁵⁷⁰ Επίσης είναι μια πολιτική στάση που απορρέει από την εγκατάλειψη του οράματος της επανάστασης για την μη-κομμουνιστική αριστερά. Ο φιλελευθερισμός αυτός απορρίπτει τη λύση του κοινωνικού προβλήματος (δηλ. την ύπαρξη της ταξικής εκμετάλλευσης και ανισότητας) μέσω της ανόδου στην εξουσία των προλετάρων ή των εκπροσώπων του. Η πολιτική δράση θα πρέπει να είναι συνειδητή και πάντοτε να υπόκειται στην κρίση κάποιας αντιπολίτευσης. Η μη-κομμουνιστική αριστερά απορρίπτει την δικτατορία του προλεταριάτου και ταυτόχρονα δέχεται την πάλη των τάξεων. Το τελευταίο ξεχωρίζει το φιλελευθερισμό της από τους φιλελευθερισμούς που μεταφράζανε την πολιτική πάλη μόνο ως ανταλλαγή απόψεων και τη σχέση των ανθρώπων όχι ως ταξικά διαμεσολαβημένη αλλά ως σχέση πολιτών σε ένα επουράνιο χώρο πολιτικής. Τελικώς, η μη-κομμουνιστική αριστερά υπερασπίζει τον κοινοβουλευτισμό⁵⁷¹ γιατί ιστορικά το Κοινοβούλιο αποδείχθηκε «ως μόνος γνωστός θεσμός που διασφαλίζει ένα ελάχιστο όριο αντιπολίτευσης και αλήθειας.»⁵⁷²

Θα μπορούσαμε να πούμε συμπερασματικά ότι η μη-κομμουνιστική αριστερά θέλει να διατηρήσει μαζί με τη θέση του κοινωνικού προβλήματος και την ελευθερία. Αρνείται να δεχθεί ότι η διατήρηση της πολιτικής ελευθερίας σημαίνει υπεράσπιση του καπιταλισμού. Ταυτόχρονα η διαλεκτική μπορεί να υπάρξει μόνο σε

⁵⁷⁰ AD, 312, ΠΔ, 229.

⁵⁷¹ Παρά την υποστήριξη του κοινοβουλευτισμού αποδέχεται ο Μερλώ-Ποντύ το δικαίωμα της εργατικής τάξης να εκπροσωπείται εφόσον το θέλει από ένα κόμμα που δεν δέχεται τους κανόνες του δημοκρατικού παιχνιδιού, από την στιγμή που νιώθει ότι η δημοκρατία λειτουργεί δυσμενώς για αυτή. Συνεπώς το Κομμουνιστικό Κόμμα σε ένα αστικό καθεστώς πρέπει να είναι νόμιμο για τον Μερλώ-Ποντύ. Πρβλ., AD, σ. 312, ΠΔ, σ. 230.

⁵⁷² AD, σ. 313, ΠΔ, σ. 230. Για τη σημασία των θεσμών στην πολιτική δες και στο Dauenhauer P. Bernard, *Elements of Responsible Politics*, KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS, 1991. σ.207-226.

ένα σύστημα που διατηρεί την ελευθερία, δέχεται την κριτική και την αντιπολίτευση. Επομένως η διαλεκτική διασαφήνιση και η γνώση του κοινωνικού είναι δυνατή στο μη-κομμουνιστικό κόσμο ενώ θεωρείται αδύνατη για λόγους αρχής σε ένα κομμουνιστικό καθεστώς.⁵⁷³

3.5. Τα επικαιρα γραπτα: τα χγαρια των δυσκολιων της πολιτικης σκεψης.

Τα *Σημεία* περιλαμβάνουν στο τελευταίο μέρος τους μια σειρά δεκατεσσάρων πολιτικών γραπτών επικαιρότητας.⁵⁷⁴ Τα κείμενα αυτά δημοσιεύθηκαν μέσα σε μια χρονική περίοδο δέκα ετών που εκτείνεται από το 1948 μέχρι το 1958. Η παράθεση τους στο τόμο δεν είναι κατά την χρονολογική σειρά δημοσίευσης τους αλλά επικρατεί το θεματικό κριτήριο. Αυτό το ισχυριζόμαστε γιατί τα πρώτα έξι κείμενα σχηματίζουν μια ενότητα η οποία επικεντρώνει στην ΕΣΣΔ και γενικότερα στη μοίρα της επανάστασης και του κομμουνισμού με αφορμή τις εξελίξεις στην ΕΣΣΔ,⁵⁷⁵ ενώ από τα υπόλοιπα κείμενα τα πρώτα τέσσερα σχηματίζουν μια δεύτερη ενότητα, στην οποία ο Μερλώ-Ποντύ συζητάει την επικαιρότητα με αφορμές από το χώρο της λογοτεχνίας,⁵⁷⁶ ενώ τα τέσσερα τελευταία (δύο εκ των οποίων είναι συνεντεύξεις) μια τρίτη ενότητα στην οποία τίθεται το ζήτημα της αποικιοκρατίας και κατά κύριο λόγο σχολιάζεται η γαλλική πολιτική σε σχέση με το ζήτημα αυτό.⁵⁷⁷

Μέσα σε αυτήν την χρονική περίοδο των δέκα ετών παρατηρεί κανείς μια

⁵⁷³ AD, σ. 315, ΠΔ, σ. 232.

⁵⁷⁴ SG, σ. 397-562. Τα κείμενα αυτά δεν έχουν συμπεριληφθεί στην ελληνική μετάφραση.

⁵⁷⁵ «La politique paranoïaque», «Marxisme et superstition», «L' U.R.S.S et les camps », « Les papiers de Yalta », « L'avenir de la révolution », « Sur la déstalinisation ». Βλέπε SG, σ.397-497.

⁵⁷⁶ «Sur l'érotisme », « Sur les fais divers », « Sur Claudel », « Sur l'abstention ». Βλέπε SG, σ. 497-517.

⁵⁷⁷ «Sur l'Indochine », « Sur Madagascar », « Sur le 13 mai 1958 », « Demain... ». Βλέπε SG, σ. 518-547.

μεγάλη σιωπή περίπου πέντε ετών μιας και μετά το κείμενο «Η ΕΣΣΔ και τα στρατόπεδα» που δημοσιεύεται το 1950, το επόμενο κείμενο στην πρώτη ενότητα δεν δημοσιεύεται παρά μόνο πέντε έτη μετά, το 1955, με τίτλο «Τα χαρτιά της Γιάλτας».⁵⁷⁸ Επίσης παρατηρούμε και στην τρίτη ενότητα μια μεγάλη χρονική απόσταση μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου. Δηλαδή ενώ το πρώτο κείμενο είναι δημοσιευμένο το 1947 με τίτλο «Για την Ινδοκίνα», το αμέσως επόμενο κείμενο που ασχολείται με το ζήτημα της αποικιοκρατίας δημοσιεύεται 11 χρόνια μετά, το 1958, με τίτλο «Για την Μαδαγασκάρη». Ίσως μάλιστα δεν είναι άσχετο με τις παραπάνω παρατηρήσεις το γεγονός ότι η δεύτερη ενότητα των κειμένων, που κυριαρχεί η ενασχόληση με τη λογοτεχνία, είναι τη διετία 1954-1955 με μόνο το τελευταίο κείμενο εκ των τεσσάρων, με τίτλο «Για την αποχή», να δημοσιεύεται τρεις μήνες έπειτα από το σπάσιμο της σιωπής του Μερλώ-Ποντύ με το «Τα χαρτιά της Γιάλτας».

Η σιωπή αυτή γίνεται εύλωτη αν λάβουμε υπόψη μας την απόφαση του Μερλώ-Ποντύ, μετά την εισβολή στην χερσόνησο της Κορέας από την ΕΣΣΔ, να αποστασιοποιηθεί από την στάση του «μαρξισμού σε αναμονή» και να απέχει από την ενεργή πολιτική αρχισυνταξία που είχε στο *Μοντέρνοι Καιροί* που θα καταλήξει στην οριστική αποχώρηση του από το περιοδικό μετά τη ρήξη του με τον Σαρτρ. Ταυτόχρονα, την περίοδο εκείνη, ο Μερλώ-Ποντύ συγγράφει το *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής* το οποίο όμως δημοσιεύεται και αυτό το 1955. Η σιωπή αυτή έχει τη σημασία της και αν μελετήσουμε τα ίδια του τα πολιτικά κείμενα και διαπιστώσουμε τη μεταβολή των θέσεων του από την περίοδο πριν τη σιωπή (1947-1950) στην περίοδο μετά (1955-1958). Η αντιμετώπιση του κομμουνισμού με αναφορά στην πολιτική ιδέα του⁵⁷⁹ εγκαταλείπεται το 1955. Η κριτική της αποικιοκρατίας το 1947 μεταβάλλεται σε μια πιο σύνθετη άποψη για αυτήν το 1958. Την μεταβολή αυτή θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε εστιάζοντας στα σημαντικότερα σημεία των πολιτικών αυτών κειμένων. Η σιωπή αυτή λοιπόν ήταν ο χρόνος που χρειάστηκε για να αναθεωρήσει ο Μερλώ-Ποντύ πολλές αρχικές θέσεις του υπό το φως των νέων εξελίξεων. Η περίοδος αυτή κυοφόρησε σε ό,τι αφορά την πολιτική του φιλοσοφία και την σκέψη του περί της πολιτικής συγκυρίας, αξιοσημείωτες αλλαγές που

⁵⁷⁸ Η σιωπή αυτή επιβεβαιώνεται αν κοιτάξουμε και τη συλλογή με δημοσιευμένα και αδημοσίευτα κείμενα του: *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, 2000. Μεταξύ 1950 με 1955 δεν υπάρχει κανένα κείμενο δημοσιευμένο που να αναφέρεται στην πολιτική. Το μόνο κείμενο είναι αδημοσίευτο και αυτό είναι το γράμμα που έστειλε στο Σαρτρ με ημερομηνία 8 Ιουλίου 1953.

⁵⁷⁹ SG, σ. 436.

εμφανίζονται όχι μόνο στις *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* αλλά και στα επίκαιρα πολιτικά του κείμενα που θα αναλύσουμε παρακάτω.⁵⁸⁰

3.5.α. Τα κείμενα πριν τη σιωπή

Τα κείμενα αυτά είναι τέσσερα και δημοσιεύονται στο *Les Temps Modernes*.⁵⁸¹ Τον Ιούλιο του 1948 δημοσιεύεται το «Κομμουνισμός και αντικομμουνισμός», κείμενο που θα αναδημοσιευτεί στα *Σημεία* με τον τίτλο: «Η παρανοϊκή πολιτική».⁵⁸² Ο Μερλώ-Ποντύ χαρακτηρίζει ως παρανοϊκή την πολιτική σκέψη που είναι είτε ακραία αντικειμενική (ultra-objective) είτε ακραία υποκειμενική (ultra-subjective). Η μεν πρώτη όχι μόνο δεν λαμβάνει υπόψη το πώς σκέφτονται τα ίδια τα υποκείμενα για τις πολιτικές τους πράξεις αλλά δεν δέχεται και το τι είναι αυτές οι πράξεις αντικειμενικά μέσα στη δυναμική της παρατηρήσιμης ιστορίας. Ερμηνεύει τις πολιτικές πράξεις στο πεδίο μιας βαθύτερης ιστορίας που θεωρεί ως αντικειμενική. Συνεπώς ως σκέψη που ήθελε να είναι η πιο ιστορική και η πιο αντικειμενική αγνοώντας τελικά όλες τις διαφορές που «νιώθουν και βιώνουν οι ίδιοι οι πρωταγωνιστές του δράματος, βρίσκεται παραδομένη σε φαντάσματα, γίνεται το άκρον άωτον της υποκειμενικότητας».⁵⁸³ Η δε δεύτερη είναι η σκέψη που μπερδεύει το νόημα μιας πολιτικής πράξης με αυτό που επιθυμεί το ίδιο το υποκείμενο να είναι το νόημα της πράξης του και συνεπώς καταλήγει να είναι εγκλωβισμένη «στο ατομικό γνόφο» του κάθε δρώντα. Οι δύο αυτές στάσεις πολιτικής σκέψης, στάσεις που καταλήγουν σε παραληρηματικές ερμηνείες της πολιτικής είναι οι δύο όψεις της ίδιας κρίσης της πολιτικής σκέψης και του πολιτικού κόσμου για το Μερλώ-Ποντύ.⁵⁸⁴ Ο ίδιος προκρίνει μια στάση που μέσω

⁵⁸⁰ Την ίδια σιωπή επισημαίνει και ο Vincent Peillon. Βλέπε Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit: Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, éditions Grasset, 1994, σ. 194.

⁵⁸¹ Τις πρόσθετες πληροφορίες για αυτά τα κείμενα τις αντλώ από το: Campion Pierre, *L'ombre de Merleau-Ponty : Entre philosophie, politique et littérature*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013, σ. 65-67.

⁵⁸² SG, σ. 397-422.

⁵⁸³ SG, σ. 406.

⁵⁸⁴ Για αυτό που ονομάζει παρανοϊκή πολιτική μιλάει και στη συζήτηση που ακολούθησε την ομιλία του με τίτλο «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα»: «Θα δεχόσασταν ότι μπορούμε να

της προσεκτικής εξέτασης της κατάστασης και πάνω στη βάση ενός ορισμένου προγράμματος, θα δοθεί η δυνατότητα να ξαναγίνει έλλογη η πολιτική πράξη.⁵⁸⁵ Στο ίδιο κείμενο σχολιάζοντας τη διαμάχη που ξέσπασε γύρω από τις θέσεις του Τρότσκι σε μια αμφισβητούμενη ως προς την γνησιότητα της διαθήκη του τελευταίου, ο Μερλώ-Ποντύ προβληματίζεται για τη σχέση της γραφειοκρατίας και του σταλινισμού με το σοβιετικό καθεστώς. Ο Μερλώ-Ποντύ αναρωτιέται αν ο σταλινικός μηχανισμός και η γραφειοκρατία του μπορούν να διαχωριστούν από τις βάσεις που έθεσε για το καθεστώς η επανάσταση του Οκτώβρη ή αν αντίθετα δεν μπορούν να διαχωριστούν ούτε θεωρητικώς ούτε και πρακτικώς. Παραδέχεται μάλιστα ότι, σε αντίθεση με τον Τρότσκι, η γνώση της πραγματικότητας στη συγκαιρινή ΕΣΣΔ, κάνει ακόμη πιο δύσκολο το να θεωρήσει κάποιος την ΕΣΣΔ ως μετάβαση προς το σοσιαλισμό ή ακόμη και απλώς ως ένα εκφυλισμένο εργατικό κράτος. Γράφει συγκεκριμένα ο Μερλώ-Ποντύ:

Στο βαθμό που είμαστε καλύτερα πληροφορημένοι πάνω στην σχετική σπουδαιότητα της καταναγκαστικής εργασίας και της ελεύθερης εργασίας στην ΕΣΣΔ, πάνω στην έκταση του στρατοπεδικού συστήματος, πάνω στην σχεδόν αυτονομία του συστήματος αστυνόμευσης, γίνεται οπωσδήποτε πιο δύσκολο να αντικρύσουμε την ΕΣΣΔ ως μια μετάβαση προς τον σοσιαλισμό ή ακόμη ως εκφυλισμένο εργατικό Κράτος, με μία λέξη να τη θέσουμε στην προοπτική του 1917.⁵⁸⁶

Τελικά, αν και η παραπάνω παραδοχή τον οδηγεί επίσης να θέσει υπό διερώτηση και την ίδια την ιστορική σημασία της Οκτωβριανής Επανάστασης,⁵⁸⁷ ο ίδιος διαχωρίζει την θέση του από διανοούμενους που ασκούν κριτική στην ΕΣΣΔ από μια οπτική αντιμαρξιστική και αντικομμουνιστική⁵⁸⁸ και αποφεύγει να δώσει οριστική απάντηση στα παραπάνω ζητήματα.

Το επόμενο κείμενο δημοσιεύεται το Δεκέμβρη του 1949 με τον τίτλο

περιγράφουμε κλινικά την *παράνοια* χωρίς να διαθέτουμε ακόμη το τρόπο να την θεραπεύσουμε. Θεωρώ ότι όλη η πολιτική μας είναι παρανοϊκή. Ονομάζω παρανοϊκό αυτόν που δεν μπορεί να πει ένα πράγμα δίχως να σκεφτεί αυτό που θα συμπεράνει ο άλλος, που δεν μπορεί να ακούσει μια λέξη δίχως να την ερμηνεύσει ως μια λέξη που στον άλλο κατέχει μια οριστική πρόθεση.», *PD*, σ. 360.

⁵⁸⁵ *SG*, σ. 408

⁵⁸⁶ *SG*, σ. 421.

⁵⁸⁷ «Αναρωτιόμαστε αν το 1917 σηματοδότησε αληθινά την ανάδυση μιας λογικής της ιστορίας που θα αποκαθιστούσε αργά ή γρήγορα τα προβλήματα και τις λύσεις του μαρξισμού, ή εάν, αντιθέτως, το 1917 δεν ήταν μια ευκαιρία, μια προνομαϊκή περίπτωση, εξαιρετικά ευνοϊκή στην μαρξιστική οπτική της ιστορίας.», *SG*, σ. 421.

⁵⁸⁸ Αναφέρει τον Malraux, τον Koestler, τον Thierry Maulnier, τον Burnham. *SG*, σ. 408

«Σχόλιο (εξ αφορμής τον Γκεόργκι Λούκατς)» και αναδημοσιεύεται στα *Σημεία* με τον τίτλο «Μαρξισμός και δεισιδαιμονία».⁵⁸⁹ Στο μικρό αυτό κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί κριτική, με αφορμή την αυτοκριτική του Λούκατς το 1946 και τη δίκη του Rajk, στη θεωρία που υιοθετούν οι κομμουνιστές εκείνης της εποχής σχετικά με το λογοτεχνικό έργο. Αυτή η θεωρία ερμηνεύει το λογοτεχνικό έργο μόνο ως μέσο της άμεσης πολιτικής δράσης και δεν αναγνωρίζει την δυνατότητα ύπαρξης αυτόνομων κριτηρίων αποτίμησης ενός έργου, δηλαδή κριτηρίων που να προέρχονται εσωτερικά από το ίδιο το πεδίο της λογοτεχνίας. Αυτό που πρέπει να τονισθεί είναι ότι ενώ στην αυτοκριτική του Λούκατς το 1946 ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει τη διατήρηση από τον τελευταίο μιας αυτόνομης λογικής της κουλτούρας,⁵⁹⁰ το 1949 με την δίκη του Rajk και την απαίτηση των κομμουνιστικών αρχών να κρίνει ο Rajk ακατάλληλα τα έργα κριτικής και αισθητικής που έχει γράψει, διαπιστώνει ότι «ο κομμουνισμός περνά από την ιστορική υπευθυνότητα στην γυμνή πειθαρχία, από την αυτοκριτική στην αποκήρυξη, από τον μαρξισμό στην δεισιδαιμονία.»⁵⁹¹

3.5.β. «Η ΕΣΣΔ και τα στρατόπεδα». Η αλήθεια της πολιτικής και η πολιτική της αλήθειας.⁵⁹²

Και το Σύνταγμα, ή η ιστορία, ή η πολιτική οικονομία, ε, αυτά δεν είναι για μας. Στις φυλακές Μπουτίрки, τον καιρό των ανακρίσεων ακόμα, ο φύλακας της πτέρυγας φώναζε: «Τι ρωτάτε για το Σύνταγμα; Το δικό σας Σύνταγμα είναι ο Ποινικός Κώδικας». Και είχε δίκιο. Ναι, ο Ποινικός Κώδικας ήταν το δικό μας Σύνταγμα. Αυτό είχε συμβεί καιρό. Πριν χίλια χρόνια.⁵⁹³

Ναι, το ερώτημα είναι οπωσδήποτε πιο επιτακτικό. Πώς ο Οκτώβρης του 1917 μπόρεσε να καταλήξει σε μια κοινωνία φρικτά ιεραρχική της οποίας τα χαρακτηριστικά λίγο-λίγο συγκεκριμενοποιούνται υπό το βλέμμα μας; Στον Λένιν, στον Τρότσκι και με τον πιο ισχυρό λόγο στον Μαρξ, δεν υπάρχει ούτε μια λέξη που να μην είναι ορθή, που να μην μιλάει σήμερα ακόμη στους ανθρώπους όλων των χωρών, που να μην μας βοηθάει να καταλάβουμε

⁵⁸⁹ «Marxisme et superstition» εις SG, σ. 422-424. Βλέπε για την αλλαγή του τίτλου Pierre Campion, *L'ombre de Merleau-Ponty*, όπ.π., σ. 65.

⁵⁹⁰ «Ο Λούκατς διεκδίκησε για τον συγγραφέα το δικαίωμα να υπερβεί το παρελθόν του», SG, σ. 424.

⁵⁹¹ SG, σ. 424.

⁵⁹² Πρόκειται για το κείμενο «L' U.R.S.S et les camps» εις SG, σ. 424-442.

⁵⁹³ Βαρλαάμ Σαλάμοφ, *Ιστορίες από την Κολιμά*, μετ. Ελένη Μπακοπούλου, Ίνδικτος, Αθήνα 2011, σ. 637-638

αυτό που συμβαίνει στις χώρες μας. Και, μετά από τόση διαύγεια, τόση θυσία, τόση κατανόηση- τα δέκα εκατομμύρια των σοβιετικών εκτοπισμένων, η ηλιθιότητα της λογοκρισίας, ο πανικός των δικαιολογήσεων...⁵⁹⁴

Είχα γράψει, βέβαια, την αλήθεια τίποτ' άλλο εκτός απ' την αλήθεια. Αν δεν ήμουν κομμουνιστής, η αλήθεια αυτή θα αρκούσε. Αν ήμουν χριστιανός, σοσιαλδημοκράτης, εθνικιστής-ή κι απλώς πατριώτης όπως έλεγαν οι χωρικοί της περιοχής. Οτ - η αλήθεια της μαρτυρίας μου θα είχε αρκέσει. Δεν ήμουν, όμως, χριστιανός ούτε σοσιαλδημοκράτης, ήμουν κομμουνιστής. Όλη μου η αφήγηση στο *Μεγάλο Ταξίδι* αρθρωνόταν σιωπηρά, χωρίς να το αναφέρει, χωρίς να το διαλαλεί, σε μια κομμουνιστική σύλληψη του κόσμου. Όλη η αλήθεια της μαρτυρίας μου είχε ως σιωπηρή αλλά εξαναγκαστική αναφορά τον ορίζοντα μιας μη αλλοτριωτικής κοινωνίας: μια κοινωνία χωρίς τάξεις, στην οποία τα στρατόπεδα θα ήσαν αδιανόητα. Όλη η αλήθεια της μαρτυρίας μου λουζόταν μέσα στο άγιο μύρο της λανθάνουσας αυτής αγαθής συνείδησης. Ο ορίζοντας, όμως, του κομμουνισμού δεν ήταν ο ορίζοντας μιας αταξικής κοινωνίας, εννοώ: ο πραγματικός, ιστορικός της ορίζοντας. Ο ορίζοντας του κομμουνισμού, μη επιδεκτικός παράκαμψης, ήταν εκείνος του Γκουλάγκ.⁵⁹⁵

Τον Ιανουάριο του 1950 δημοσιεύεται στο 51^ο νούμερο του *Les Temps Modernes* ένα κείμενο της σύνταξης που συνυπογράφεται από τον Σαρτρ και τον Μερλώ-Ποντύ αλλά έχει συνταχθεί μόνο από τον τελευταίο. Το κείμενο αυτό φέρει τον τίτλο «Οι μέρες της ζωή μας» αναφερόμενο εμμέσως στο βιβλίο που κυκλοφόρησε τότε, του David Rousset, *Μέρες του θανάτου μας*. Το κείμενο αναδημοσιεύεται στα *Σημεία* με τον τίτλο «Η ΕΣΣΔ και τα στρατόπεδα».⁵⁹⁶ Αφορμή για το κείμενο είναι η δίκη του Kravchenko και η αποκάλυψη των στρατοπέδων συγκέντρωσης στην ΕΣΣΔ. Αντίθετα με την απολογητική στάση της αριστεράς στην Γαλλία και την Ευρώπη την εποχή εκείνη, για τον Μερλώ-Ποντύ η ύπαρξη των στρατοπέδων σημαίνει μια μόνιμη κρίση του σοβιετικού καθεστώτος⁵⁹⁷ και θέτει σε αμφισβήτηση ακόμη και την πεποίθηση ότι στη Σοβιετική Ένωση υπάρχει ένα σοσιαλιστικό καθεστώς.⁵⁹⁸ Στο κείμενο αυτό, ο Μερλώ-Ποντύ με σχολαστικότητα

⁵⁹⁴ SG, σ. 429.

⁵⁹⁵ Jorge Semprun, *Τι ωραία Κυριακή!*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Εξάντας, σ.489.

⁵⁹⁶ Βλέπε για την αλλαγή του τίτλου Pierre Campion, *L'ombre de Merleau-Ponty*, όπ.π., σ. 66.

⁵⁹⁷ Σημειώνει επίσης ότι αυτά τα γεγονότα επαναθέτουν εξ' ολοκλήρου υπό διερώτηση τη σημασία του ρωσικού συστήματος. SG, σ. 426.

⁵⁹⁸ Ο Μερλώ-Ποντύ αποδεχόμενος τις εκτιμήσεις ότι οι κρατούμενοι στα σοβιετικά στρατόπεδα ξεπερνούν τα δέκα εκατομμύρια και μπορεί να προσεγγίζουν και τα δεκαπέντε σημειώνει: « Αυτό το οποίο λέμε είναι ότι δεν υπάρχει σοσιαλισμός όταν ένας πολίτης στους είκοσι βρίσκεται σε στρατόπεδο.», SG , σ. 427.

νομικού χτίζει το συλλογισμό του, αναλύοντας τον *Κώδικα της αναμορφωτικής εργασίας της R.F.S.S.R* και δεν διστάζει να διατυπώσει από την πρώτη φράση του τα πράγματα με το όνομα τους:

Είναι επομένως στοιχειοθετημένο ότι οι σοβιετικοί πολίτες μπορούν να εκτοπισθούν κατά την διάρκεια μιας ανακριτικής έρευνας, χωρίς εκτελεστή δικαστική απόφαση και χωρίς χρονικό όριο.⁵⁹⁹

Επίσης θεωρεί στοιχειοθετημένο το γεγονός ότι στην ΕΣΣΔ ο κατασταλτικός μηχανισμός συγκροτεί μια διακριτή εξουσία και ότι η καλή λειτουργία της αναμορφωτικής εργασίας έχει ανατεθεί ως πληρεξούσια αρμοδιότητα στους κρατούμενους του κοινού ποινικού δικαίου. Για τον Μερλώ-Ποντύ ένα καθεστώς που θεωρεί τους ποινικούς κρατούμενους ως πιο αξιόπιστους από τους πολιτικούς κρατούμενους⁶⁰⁰ είναι ένα καθεστώς που «συμφιλιώνεται καλύτερα με το “προλεταριάτο του παλιανθρώπου” παρά με τους “συνειδητούς προλετάριους”».⁶⁰¹

Εντούτοις, αυτές οι σκληρές διαπιστώσεις δεν παραθέτονται απλώς αλλά συνοδεύονται από κρίσιμα και αναπόφευκτα ερωτήματα. Αν η κρίση του συστήματος είναι δεδομένη λόγω της ύπαρξης των στρατοπέδων τότε τα αίτια της βρίσκονται στην ίδια την αρχή κολεκτιβοποιημένης παραγωγής ή στο πως λειτουργεί το Σοβιετικό κράτος και στον τρόπο της σχεδιοποίησης που εφαρμόστηκε στη Ρωσία; Αν η κρίση προέρχεται από την πολιτική δομή της ΕΣΣΔ, αυτή η πολιτική δομή αφορά μόνο την σταλινική περίοδο ή προεικονίστηκε ήδη στον τρόπο που οργανώθηκε το κόμμα από τους Μπολσεβίκους; Τέλος ποια διαφορετική πολιτική μορφή θα ήταν δυνατή και ποια εχέγγυα θα μπορούσαμε να επινοήσουμε ενάντια σε αυτήν την παρακμή του σοβιετικού καθεστώτος;⁶⁰²

Για τον Μερλώ-Ποντύ η ύπαρξη των στρατοπέδων δεν μπορεί να ερμηνευθεί ούτε με όρους νεύρωσης αλλά ούτε και με την επίκληση της γραφειοκρατίας και των ιδιαίτερων συμφερόντων της.⁶⁰³ Ο *Κώδικας* για την οργάνωση της λειτουργίας των στρατοπέδων μπορεί να μας δια φωτίσει για τον λόγο ύπαρξής τους. Ο *Κώδικας* αυτός

⁵⁹⁹ SG, σ. 424.

⁶⁰⁰ Ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρεται στο άρθρο 87 του *Κώδικα για την αναμορφωτική εργασία*. Το άρθρο αυτό αναφέρει: «Στην διοίκηση της επιτήρησης παίρνουν το χρίσμα οι πιο αξιόπιστοι κρατούμενοι- οι εργάτες- τα καταδικασμένα πρόσωπα πρωτοδίκως για αδικήματα του κοινού ποινικού δικαίου», SG, σ. 426.

⁶⁰¹ SG, σ. 427. Βλέπε για αυτήν την παράξενη ιεραρχία ποινικών και πολιτικών το μεγάλο έργο του Σαλάμοφ με τίτλο: *Ιστορίες από την Κολιμά*, μτφ. Ελένη Μπακοπούλου, Ίνδικτος.

⁶⁰² SG, σ. 428.

⁶⁰³ SG, σ. 430.

φανερώνει μέσα από τα σχήματα λόγου που χρησιμοποιεί, ένα είδος εδεμικού σοσιαλισμού. Τα στοιχεία αυτού: διαπαιδαγώγηση εκ νέου των εκτοπισμένων, διαφώτιση, ήτοι να εντάξουμε τον αντικοινωνικό και τον τεμπέλη στην αναγκαστική εργασία εξηγώντας του το μεγαλείο της νέας κοινωνίας και έπειτα σωσμένος και κατευνασμένος θα επιστρέψει στο κοινό έργο της οικοδόμησης της σοσιαλιστικής κοινωνίας. Αυτά τα στοιχεία που πηγάζουν μεν από σκέψεις και ιδέες του 19^{ου} αιώνα, αθώες τότε και ανενεργές, γίνονται στην περίπτωση αυτή το «άκρον άωτον της υποκρισίας και του δόλου, όταν ένας πολίτης στους είκοσι κρατείται στο όνομα τους».⁶⁰⁴ Ο εδεμικός σοσιαλισμός επομένως εξηγεί, αν όχι κατά αποκλειστικό λόγο τη δημιουργία των στρατοπέδων, πάντως σε μεγάλο βαθμό την αποδοχή που έτυχαν από το σοβιετικό πληθυσμό.

Επίσης η αποδοχή των στρατοπέδων εξηγείται και από την στάση που υιοθετούν αυτοί που αποκαλεί ο Μερλώ-Ποντύ «νέοι σοβιετικοί ήρωες». Αυτοί δεν είναι κυνικοί μήτε διεστραμμένοι. Γεννημένοι σε μια χώρα που είχε ήδη στρατόπεδα, χαρισματικοί υπάλληλοι του καθεστώτος χωρίς την ιστορική πείρα του 1917, όπου υπήρχε κριτικό πνεύμα και διάλογος, έχουν την πεποίθηση ότι οι εκτοπισμένοι είναι θερμοκέφαλοι, κακοπροαίρετοι, αντικοινωνικοί.

Πλην όμως των νέων σοβιετικών πολιτών υπάρχουν και οι σοβιετικοί πολίτες που ήταν εν ζωή το 1917. Αυτοί γιατί αποδέχονται τα στρατόπεδα; Για τον Μερλώ-Ποντύ, αυτοί, όχι και τα καλύτερα μυαλά του μαρξιστικού ουμανισμού, που η σκέψη τους καθοδηγείται από ένα ελάχιστο διαλεκτικό υλισμό, στο ζήτημα των στρατοπέδων δεν θα μπορούσαν να έχουν διαφορετική στάση. Στην εξίσωση του Λένιν: κομμουνισμός ίσον Σοβιέτ και εξηλεκτρισμός- «ενδιαφέρονταν πάντοτε κυρίως για το δεύτερο».⁶⁰⁵

Τέλος οι κομμουνιστές εκτός ΕΣΣΔ πιστεύουν ότι όλη αυτή η κατασκευή εργοστασίων, καναλιών⁶⁰⁶ και τόσων αγαθών θα οδηγήσει δια μαγείας στον ολοκληρωμένο άνθρωπο. Δεν βλέπουν όμως ότι αυτή η διαδικασία στηρίζεται στην αποκτήνωση και την αναγκαστική εργασία δέκα εκατομμυρίων ανθρώπων ενώ «είκοσι ή τριάντα εκατομμύρια Ρώσοι σχηματίζουν με την τέχνη της αστυνόμευσης

⁶⁰⁴ Γίνονται δόλος και υποκρισία και «...όταν διακοσμούν τα στρατόπεδα όπου άνθρωποι πεθαίνουν εξαιτίας της εργασίας και της πείνας, όταν συγκαλύπτουν την καταπίεση μιας κοινωνίας διαρκώς άνησης, όταν, υπό τη χροιά περί διαπαιδαγώγησης των παραστρατημένων τσακίζει τους αντιφρονούντες, υπό το πρόσχημα της αυτοκριτικής κρύβει το ανάθεμα.», SG, σ. 431.

⁶⁰⁵ SG, σ. 432.

⁶⁰⁶ Το κανάλι της Λευκής Θάλασσας κατασκευάστηκε από κρατουμένους των Γκουλάγκ.

και της κατάδοσης ένα άλλο κομμάτι του πληθυσμού, σχηματίζουν με την δουλικότητα και τον εγωισμό τους, την στρατιά των αξιωματούχων.»⁶⁰⁷

3.5.γ. Η πολιτική ιδέα

Στο υπόλοιπο άρθρο ο Μερλώ-Ποντύ ανοίγει μια πολεμική αφενός με την θέση που εξισώνει τη ναζιστική Γερμανία με την ΕΣΣΔ λόγω της ύπαρξης των στρατοπέδων αφετέρου με την πολιτική θέση που με αφορμή τα στρατόπεδα υιοθετεί τον αντικομμουνισμό. Δηλαδή ο Μερλώ-Ποντύ αρνείται αφενός να εξισώσει την ΕΣΣΔ με την ναζιστική Γερμανία λόγω της ύπαρξης των στρατοπέδων, ενώ αφετέρου αρνείται να συμμαχήσει με το στρατόπεδο του αντικομμουνισμού. Αιτία των δύο αυτών αρνήσεων του είναι η αξία που διατηρεί ακόμη η πολιτική ιδέα του κομμουνισμού.⁶⁰⁸

Η άρνηση του να υιοθετήσει την εξίσωση κομμουνισμού και ναζισμού, εν μέρει στηρίζεται στη θεμελιώδη διαφορά τους, δηλαδή το γεγονός ότι πολλά από τα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης γίνονται στρατόπεδα μαζικής εξόντωσης από τη στιγμή που κατασκευάζονται οι θάλαμοι αερίων,⁶⁰⁹ πράγμα που δεν συνέβη στα σοβιετικά στρατόπεδα αν και δεν διστάζει να μιλήσει για μια αντιγραφή στα σοβιετικά στρατόπεδα πολλών στοιχείων από τα ναζιστικά.⁶¹⁰ Το βασικό του επιχείρημα για να διακρίνει τον κομμουνισμό από το ναζισμό είναι η ιδεολογική διαφορά μεταξύ των δύο. Όπως γράφει:

Εάν συμπεράνουμε ότι ο κομμουνισμός είναι φασισμός, εκπληρώνουμε την επιθυμία του φασισμού, που ήταν πάντοτε να συγκαλύψει την κρίση του καπιταλισμού και την ανθρωπιά που εμπνέει τον μαρξισμό. Ποτέ οι Ναζί δεν πρόβαλλαν ιδέες σαν και αυτές: αναγνώριση του ανθρώπου από τον άνθρωπο, διεθνισμός, αταξική κοινωνία. Είναι αλήθεια ότι αυτές οι ιδέες δεν βρίσκουν στον σημερινό κομμουνισμό παρά μονάχα ένα αναξιόπιστο φορέα και του χρησιμεύουν περισσότερο σαν ντεκόρ παρά σαν κινητήρια δύναμη. Ωστόσο παραμένουν πάντοτε σε αυτόν. Ορίστε τι διδάσκουμε σε ένα νέο κομμουνιστή Ρώσο ή

⁶⁰⁷ SG, σ. 432.

⁶⁰⁸ Το 1953 με τις *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* ο Μερλώ-Ποντύ, ενώ δεν εγκαταλείπει τις δύο αυτές αρνήσεις του, δεν αποδέχεται πια την αξία της πολιτικής ιδέας του κομμουνισμού και περνάει στην υιοθέτηση του α-κομμουνισμού.

⁶⁰⁹ Μερικά από αυτά ήταν το Άουσβιτς- Μπιργκενάου, η Τρεμπλίνκα, το Σόμπιμπορ.

⁶¹⁰ Αναφέρει ακόμη και την αντιγραφή των σωφρονιστικών συνθημάτων των Ναζί από τους κομμουνιστές ή αντίστροφα την έννοια της προπαγάνδας που δανείστηκαν οι Ναζί από τους κομμουνιστές. SG, σ. 433.

Γάλλο. Στην θέση αυτών, η ναζιστική προπαγάνδα δίδασκε στους ακροατές της το μεγαλείο του γερμανικού λαού, το μεγαλείο των Αρίων και την αρχή του Φύρερ (Führerprinzip).⁶¹¹

Συνεπώς όπως γίνεται φανερό οι αξίες του κομμουνισμού είναι το κρίσιμο στοιχείο που τον διαφοροποιεί ριζικά από το φασισμό/ναζισμό.

Στην ίδια περίπτωση επιχειρηματολογία στηρίζει και την άρνηση του να αποδεχθεί τον αντικομμουνισμό. Οι ιδέες και οι αξίες του κομμουνισμού παρόλο που μπορεί να μην πραγματώνονται ή να πραγματώνονται σε μικρότερο βαθμό από το επιθυμητό, δεν παύουν να είναι αυτό που φέρει κοντά τον Μερλώ-Ποντύ με τον κομμουνισμό ενώ ταυτόχρονα ο ίδιος σημειώνει ότι δεν έχει τίποτε κοινό με αρκετούς αντιπάλους του κομμουνισμού. Η παρακμή του ρώσικου κομμουνισμού δεν σημαίνει για τον Μερλώ-Ποντύ ότι η πάλη των τάξεων είναι ένας μύθος και ότι σε γενικό επίπεδο η μαρξιστική κριτική είναι ξεπερασμένη. Ο Μερλώ-Ποντύ σε αυτό το κείμενο υπερασπίζεται την ΕΣΣΔ που παραμένει γι' αυτόν, όποια και να είναι η φύση της σημερινής σοβιετικής κοινωνίας, στην πλευρά των δυνάμεων εκείνων που μάχονται ενάντια στις μορφές που λαμβάνει η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο. Επομένως, συμπεραίνει ότι η κριτική στην ΕΣΣΔ για να είναι ορθή και δίκαιη πρέπει να βλέπει την καταπίεση και την εκμετάλλευση και εντός της ΕΣΣΔ αλλά και εκτός αυτής.⁶¹²

3.5.δ. Για την αποικιοκρατία

Το πρώτο χρονικά κείμενο αυτής της ενότητας φέρει το τίτλο «Για την Ινδοκίνα», δημοσιευμένο για πρώτη φορά στο *Les Temps Modernes* με τον τίτλο «Ινδοκίνα SOS» τον Μάρτιο του 1947.⁶¹³ Σε αυτό το κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ θίγει το ζήτημα της αποικιοκρατίας εξ αφορμής της παρουσίας των Γάλλων στην Ινδοκίνα και απαντώντας σε ένα επικριτικό κείμενο για τη στάση του *Les Temps Modernes*, από τον François Mauriac. Στην ένσταση του τελευταίου ότι η κριτική του περιοδικού για την αποικιοκρατική παρουσία των Γάλλων στην Ινδοκίνα εδράζεται σε μια αφηρημένη ηθική ο Μερλώ-Ποντύ δηλώνοντας αφενός ότι το περιοδικό είναι

⁶¹¹ SG, σ. 434

⁶¹² SG, σ. 435.

⁶¹³ «Sur l' Indochine» εις SG, σ. 518-526. Βλέπε για την αλλαγή του τίτλου Pierre Champion, *L'ombre de Merleau-Ponty*, οπ.π., σ. 65.

ενάντια στην αφηρημένη ηθική,⁶¹⁴ καταδεικνύει αφετέρου ότι είναι απαραίτητο να δομηθεί κάποια σχέση ανάμεσα στην αφηρημένη ηθική και την εφαρμοσμένη ηθική ή αλλιώς «σχετική» ηθική. Αυτή η σχέση θα επιτευχθεί αν η αφηρημένη ηθική δεν διατυπώνεται με λεκτικές γενικότητες αλλά κάθε φορά συγκεκριμενοποιείται έτσι ώστε η σχετική ηθική να έχει ένα προσανατολισμό.⁶¹⁵ Επιπλέον, η βία και τα δεινά της αποικιοκρατίας δεν μπορούν να ερμηνευθούν απλώς ως μια «διαφθορά μιας σπουδαίας ιδέας» όπως υποστηρίζει ο Mauriac. Αντίθετα, ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει ειρωνικά ότι η ιδέα βρίσκεται μόνο στο μυαλό του Mauriac και στα ιστορικά εγχειρίδια ενώ οι Βιετναμέζοι έχουν νιώσει τη βία στην ίδια τους την πραγματική ζωή. Μάλιστα θεωρεί ιδιαίτερα σκανδαλώδες το γεγονός ότι ο Mauriac αν και χριστιανός «αποδεικνύεται σε τέτοιο βαθμό ανίκανος να εγκαταλείψει τον εαυτό του και τις ιδέες του, και αρνείται να δει τον εαυτό του, έστω και μια στιγμή, μέσω της ματιάς του άλλου.»⁶¹⁶

Πέραν όμως της κριτικής αντιπαράθεσης με τον Mauriac το άρθρο καταλήγει με την απόρριψη αυτής της πολιτικής στάσης που την ονομάζει *πολιτικό νομιναλισμό*. Ο τελευταίος διαστρεβλώνει την πολιτική συζήτηση στην Γαλλία. Στο κάθε θέμα, ο καθένας διαλέγει μια στάση που αναλόγως ενισχύει ή αδυνατίζει την ΕΣΣΔ και δεν μπαίνει σε ένα αληθινό πολιτικό διάλογο. Για αυτό το λόγο αφενός ο κομμουνισμός μόνο υπολογίζει το συσχετισμό των δυνάμεων με γεωπολιτικούς όρους και έχει εγκαταλείψει κάθε αναφορά στην ταξική συνείδηση, αφετέρου ο αντικομμουνισμός βλέπει πίσω από παντού το φάντασμα της Σοβιετικής Ένωσης.⁶¹⁷

⁶¹⁴ Απαντάει στην κατηγορία περί αφηρημένης ηθικής καταδεικνύοντας ότι η διπλή άρνηση του περιοδικού τόσο ενάντια στον αντικομμουνισμό όσο και στον κομμουνισμό εδράζεται στην εναντίωση του απέναντι στην αφηρημένη ηθική: «Είμαστε και εμείς επίσης, ενάντια στην αφηρημένη ηθική. Για αυτό το λόγο δεν ακολουθούμε τους αντικομμουνιστές, που καταδικάζουν τον κομμουνισμό χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τα προβλήματα της ΕΣΣΔ. Όμως πρέπει οι αξίες να είναι αναγνωρίσιμες κάτω από την συγκυριακή όψη της κατάστασης. Για αυτό το λόγο, επειδή δεν αναγνωρίζονται μέσα στον σημερινό κομμουνισμό, οι αξίες του μαρξιστικού ουμανισμού, δεν είμαστε κομμουνιστές», SG, σ. 519.

⁶¹⁵ Στην περίπτωση της Ινδοκίνας το περιοδικό παίρνει τη θέση «να πετύχουμε την ειρήνη ή να φύγουμε από εκεί» και θεωρεί ότι αυτή η θέση θα είναι το κριτήριο για άλλες θέσεις που αναγκαστικά θα παρθούν στην συγκεκριμένη συγκυρία και για τις οποίες μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια σχετική ηθική: «Όταν μπαίνουμε μέσα στα μονοπάτια της σχετικής ηθικής πρέπει να έχουμε εις γνώση αυτό που θέλουμε τελικά, και αποφασισμένοι να μην δεχθούμε το οτιδήποτε.», SG, σ. 520.

⁶¹⁶ SG, σ. 521.

⁶¹⁷ SG, σ. 525.

3.5.ε. Τα κείμενα μετά την σιωπή. Οι αλλαγές

Τα κείμενα από το 1955 και μετά είναι οκτώ. Τα έξι από αυτά ανήκουν θεματικά στην πρώτη και στην τρίτη ενότητα που αναφέραμε παραπάνω. Στα πρώτα τρία χρονολογικά, που τυχαίνει να ανήκουν και τα τρία στην πρώτη ενότητα, ο Μερλώ-Ποντύ μεταβάλλει σε μεγάλο βαθμό τις θέσεις του απέναντι στον κομμουνισμό της εποχής του και την ΕΣΣΔ. Στα τρία τελευταία χρονολογικά, δύο εκ των οποίων είναι συνεντεύξεις, ο Μερλώ-Ποντύ ασχολείται με το ζήτημα της αποικιοκρατίας και όπως θα δούμε μεταβάλλει και εδώ τις θέσεις του κατά ένα μεγάλο βαθμό. Τα υπόλοιπα δύο ανήκουν στη δεύτερη ενότητα και δεν θα μας απασχολήσουν.

3.5.στ. Η ελπίδα για έναν κομμουνισμό της συνύπαρξης

Το 1955 ο Μερλώ-Ποντύ δημοσιεύει δύο κείμενα σε διάστημα τεσσάρων μηνών. Τον Απρίλιο δημοσιεύει το κείμενο «Τα χαρτιά της Γιάλτας»⁶¹⁸ και τον Αύγουστο το άρθρο «Το μέλλον της επανάστασης».⁶¹⁹ Στα δύο αυτά κείμενα καταγράφεται ήδη η απομάκρυνση του, ιδεολογική, φιλοσοφική και πολιτική, από την επανάσταση και την κομμουνιστική πολιτική. Στο πρώτο κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ με αφορμή τα πρακτικά της διάσκεψης της Γιάλτας διαπιστώνει τη μεταλλαγή του τρόπου με τον οποίο σκέφτεται την ιστορία ο κομμουνισμός. Τα πρακτικά της Γιάλτας, πρακτικά μιας διπλωματικής συνάντησης αποτελούν για τον Μερλώ-Ποντύ υλικό για να αντιληφθούμε την έννοια της ιστορίας. Ο Μερλώ-Ποντύ υπενθυμίζει το ενδιαφέρον του ίδιου του Μαρξ για την διπλωματική ιστορία. Το ενδιαφέρον του τελευταίου είναι φυσιολογικό μιας και ο μαρξισμός ήθελε να είναι «η έκφραση της πραγματικότητας, ο σχηματισμός μιας κινήσεως της ιστορίας που ζωοποιεί τις ιδέες, τη λογοτεχνία, την ηθική, τη φιλοσοφία, την πολιτική, την ίδια στιγμή με τις παραγωγικές σχέσεις». Γι' αυτό το λόγο ο Μαρξ προσέγγιζε την ιστορία από πολλές εισόδους και μία από αυτές ήταν και η διπλωματία. Ο Μερλώ-Ποντύ τα υπογραμμίζει όλα αυτά για να απαντήσει σε μια μονοδιάστατη αντίληψη της μαρξιστικής φιλοσοφίας της ιστορίας που αντιμετώπιζε την διπλωματία με ελάχιστο ενδιαφέρον.

Το κείμενο για «Το μέλλον της επανάστασης» δημοσιευμένο τον Αύγουστο του 1955 είναι μια κριτική διερώτηση του φιλοσόφου πάνω στη παρούσα κατάσταση

⁶¹⁸ SG, σ. 442-447.

⁶¹⁹ SG, σ. 448-471.

της επανάστασης και μια προσπάθεια να ερμηνεύσει την κατάσταση του κομμουνισμού εκτός και εντός της ΕΣΣΔ. Για το εκτός της ΕΣΣΔ, μελετάει ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα, το κομμουνιστικό καθεστώς της Ανατολικής Γερμανίας.

Το περίγραμμα των εξελίξεων δίνεται στην αρχή του κειμένου. Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι ο κομμουνισμός εκείνη την εποχή φαίνεται να μπαίνει σε μια περίοδο κατευνασμού και διπλωματικής αποκλιμάκωσης με τις αντίπαλες δυνάμεις. Αποτέλεσμα αυτού είναι η άμβλυνση της λογικής που πρόκρινε στο πολιτικό πεδίο μια μόνο εναλλακτική: επανάσταση ή αντεπανάσταση, ΕΣΣΔ ή οι αντίπαλοι της. Διαπιστώνει επομένως ότι εμφανίζεται ανάμεσα στις αντίπαλες δυνάμεις, αυτό για το οποίο ήδη είχε μιλήσει ως αίτημα της μη-κομμουνιστικής αριστεράς στο *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, δηλαδή μια πολιτική λογική της συνύπαρξης που μειώνει τον ανταγωνισμό και δίνει την δυνατότητα στον πλουραλισμό. Η ανάδυση στο προσκήνιο αυτής της νέας σοβιετικής πολιτικής οφείλεται στο γεγονός ότι το καθεστώς της ΕΣΣΔ άρχισε να αντιπαραβάλλεται με το έξω του και να μεταβάλλεται. Την μεταβολή ή την εξέλιξη αυτή προσπαθεί να την αναλύσει αφού σχολιάσει πρώτα την κατάσταση στην Ανατολική Γερμανία.⁶²⁰

Προτού όμως προχωρήσει στη συγκεκριμένη ανάλυση της Ανατολικής Γερμανίας υπενθυμίζει στον αναγνώστη του κειμένου τα χαρακτηριστικά που καθιστούν δυνατή την αναγνώριση μιας μαρξιστικής επανάστασης. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι μπορούμε να κρίνουμε αν μια επανάσταση είναι μαρξιστική διαπιστώνοντας τη φύση της πολιτικής της. Ουσιώδες κριτήριο είναι ο τρόπος που δομείται η σχέση Κόμματος και προλεταριάτου. Με τον όρο επαναστατική πολιτική πρέπει να αντιληφθούμε το σύνολο της πολιτικής που προετοιμάζει την επανάσταση και στη συνέχεια, αν πάρει την εξουσία, ασκεί την επαναστατική της λειτουργία μεταμορφώνοντας την κοινωνία σε κάτι το νέο. Σε αυτήν την επαναστατική πολιτική το Κόμμα και το προλεταριάτο παίζουν εξίσου σημαντικό ρόλο. Το προλεταριάτο ως η καθολική τάξη είναι αυτό τούτο (*en soi*) η επανάσταση αλλά δεν

το γνωρίζει αμέσως και δεν γνωρίζει ούτε τα μέσα, ούτε τις οδούς, ούτε τα επεισόδια, ούτε τους θεσμούς μέσω από τα οποία θα εκφρασθεί αυτό που ο Μαρξ αποκαλεί “το μυστικό της

⁶²⁰ SG, σ. 448-450.

ύπαρξης του.⁶²¹

Το κόμμα από την άλλη αναπτύσσει την πολιτική πάλη μέσα στην οποία θα βρει την έκφραση της η αυθόρμητη πάλη του προλεταριάτου. Το Κόμμα μετασχηματίζει την εξέγερση του προλεταριάτου. Ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ γράφει ότι σε όρους φιλοσοφικούς αυτή η σχέση μεταφράζεται ως εξής:

το Κόμμα υπερβαίνει την εξέγερση του προλεταριάτου, την πραγματώνει καταστρέφοντας την ως άμεση εξέγερση, είναι η άρνηση αυτής της άρνησης ή επίσης: είναι η διαμεσολάβηση σε αυτή, μετατρέπει την τάξη που αρνείται σε τάξη που θεμελιώνει, τελικά, μια αταξική κοινωνία.⁶²²

Όλο το προηγούμενο, ο Μερλώ-Ποντύ το ονομάζει «αλγεβρική φόρμουλα» της επανάστασης και στην πράξη εκφράζεται με ένα Κόμμα που διαπαιδαγωγεί το προλεταριάτο ενώ παράλληλα το προλεταριάτο δίνει ζωή στο Κόμμα. Στην επαναστατική πράξη επομένως εμφανίζεται αυτό επί της αρχής: το Κόμμα στην τελική ανάλυση έχει πάντα δίκαιο το οποίο όμως δεν μπορεί να είναι δίκαιο αν είναι ενάντια στο προλεταριάτο. Οι δύο αυτές αρχές σημαίνουν ότι το Κόμμα πρέπει να αποδέχεται την κριτική των προλεταρίων, υπό την προϋπόθεση αυτοί να μην συγκροτούν ένα άλλο πόλο εξουσίας⁶²³ και ότι το προλεταριάτο πρέπει να ασκεί κριτική στο Κόμμα αντιμετωπίζοντας το ως την ίδια την πολιτική του έκφραση.⁶²⁴ Η κριτική αυτή θα πρέπει να είναι μια κριτική του ίδιου του εαυτού του, μια αυτό-κριτική. Εντέλει η μεσολάβηση αυτή μεταξύ Κόμματος και προλεταριάτου είναι και ο δείκτης για να κατανοήσουμε σε ποια φάση ή σε ποιο σημείο της ιστορίας της βρίσκεται μια επανάσταση.

Το υπόλοιπο κείμενο του Μερλώ-Ποντύ είναι κατά ένα μεγάλο μέρος του, όπως ήδη είπαμε, μια ενδελεχής παρουσίαση και ένας ουσιαστικός σχολιασμός μιας μελέτης του B.Sarel για τη θέση της εργατικής τάξης στην οικονομία και την κοινωνία της Ανατολικής Γερμανίας. Τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο Μερλώ-Ποντύ

⁶²¹ SG, σ. 450.

⁶²² SG, σ. 451.

⁶²³ Η διάκριση εξουσιών επομένως εγκαταλείπεται σε ένα κομμουνιστικό καθεστώς; Όχι, κατ' ανάγκην. Άλλωστε και σε μια κοινοβουλευτική δημοκρατία δεν αποτελεί επιταγή του συντάγματος η αναγνώριση μόνο μιας νόμιμης εκτελεστικής εξουσίας και το αδιαίρετο της κυριαρχίας που πηγάζει από αυτή; Οι ομάδες πίεσης, τα αντιπολιτευόμενα κόμματα σε τι βαθμό αποτελούν πραγματικά άλλους πόλους εξουσίας;

⁶²⁴ SG, σ. 451.

για τη «λαϊκή» δημοκρατία της Ανατολικής Γερμανίας είναι αποθαρρυντικά για το παρόν αλλά και για το μέλλον της επανάστασης ειδικά σε αυτή τη χώρα και γενικότερα στον κομμουνιστικό κόσμο.

Στο σύστημα της Ανατολικής Γερμανίας η επαναστατική μεσολάβηση (médiation), δηλαδή η ανταλλαγή μεταξύ Κόμματος και προλεταριάτου δεν λειτουργούν. Η εξουσία του Κόμματος και τα προνόμια του, που αναδεικνύει η μελέτη του Sarel, είναι η μορφή που παίρνει η προλεταριακή επανάσταση «όταν αμφισβητείται από το προλεταριάτο.»⁶²⁵ Αυτό που ταυτόχρονα όμως παρατηρεί ο Μερλώ-Ποντύ είναι ότι το καθεστώς ισορροπεί σε ένα πήγαινε έλα μεταξύ της επιβολής της πειθαρχίας στο προλεταριάτο από το Κόμμα και της αποδοχής ενός είδους συζήτησης και συμβουλών από το προλεταριάτο προς το Κόμμα. Οι φάσεις του κατευνασμού και της αποκλιμάκωσης διαδέχονται τις φάσεις της σκλήρυνσης και αντίστροφα. Αυτή η ισορροπία ή αλλιώς οι ελιγμοί ανάμεσα στην πειθαρχία και την κριτική είναι ο νόμος του συστήματος. Νόμος που αποκαλύπτει μια ουσιώδη αμφισημία της πολιτικής ζωής. Αυτή αμφισημία σημαίνει:

ότι η ελευθερία είναι επωφελής για την εξουσιαστική αρχή, η καταστολή πιστοποιεί την αντίσταση που καταπνίγει, η κριτική σημαίνει και ανασύνταξη των δυνάμεων... τα ίδια τα ψέματα του καθεστώτος φανερώνουν αυτό που θα όφειλε να είναι, θα ήθελε να είναι.⁶²⁶

Αυτή η αμφισημία εντούτοις δεν αρκεί για να πούμε ότι το καθεστώς παραμένει προλεταριακό και δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στην Ανατολική Γερμανία δημιουργείται ένας προλεταριακός πολιτισμός.⁶²⁷ Για τον Μερλώ-Ποντύ οι λαϊκές δημοκρατίες (μεταξύ αυτών η Ανατολική Γερμανία αλλά και η ΕΣΣΔ) λόγω των χαρακτηριστικών που έχουν διαχωρίζονται ως καθεστώτα από την προλεταριακή επανάσταση και κρίνει ότι η προλεταριακή επανάσταση έλαβε τέλος μέσα στις λαϊκές δημοκρατίες.⁶²⁸ Δεν θεωρεί ότι μπορεί στο μέλλον σε αυτές τις χώρες να

⁶²⁵ SG, σ. 463.

⁶²⁶ SG, σ. 464.

⁶²⁷ SG, σ. 467.

⁶²⁸ Η δικτατορία του προλεταριάτου είναι μια από τις αντιφάσεις της επανάστασης που δεν μπόρεσε να ξεπερασθεί σε αυτά τα καθεστώτα και συνετέλεσε στο τέλος της προλεταριακής επανάστασης: «Εάν η προλεταριακή επανάσταση στην Ρωσία δεν μπόρεσε να περάσει στην σχεδιοποίηση και στην οργάνωση της παραγωγής παρά μόνο κάνοντας χώρο σε ένα «διευθυντικό στρώμα», ίσως αυτό συνέβη επίσης επειδή η σχεδιοποίηση από τα κάτω, η «προωθούμενη δικτατορία από τα κάτω», τέλος η προλεταριακή κοινωνία όπου το προλετάριο και το Κόμμα γίνονται ένα, ήταν φαντάσματα, μιας και δεν υπάρχει μεσολάβηση από την δικτατορία, μεσολαβητική δικτατορία, αυταρχική ιστορική δημιουργία.», SG, σ. 470.

παρακολουθήσουμε μια νέα επαναστατική προσπάθεια για την βελτίωση προς το καλύτερο των παραγωγικών σχέσεων. Όμως καταλήγει με την διαπίστωση ότι η νέα πολιτική κατευνασμού που υιοθέτησε η ΕΣΣΔ μπορεί να σηματοδοτεί την απόφαση της ΕΣΣΔ να περιορίσει τη δικτατορία του προλεταριάτου μόνο στις χώρες που ήδη έχει εγκαθιδρυθεί και να αναγνωρίσει ότι στον υπόλοιπο κόσμο μπορούν προσδιοριστούν ή να επινοηθούν άλλες μορφές ταξικής πάλης που δεν θα έχουν ως μοντέλο υποχρεωτικά τις λαϊκές δημοκρατίες.⁶²⁹

3.5.ζ. Το νόημα της αποσταλινοποίησης

Να επανέλθουμε στην αποσταλινοποίηση, να εκθέσουμε όλο το νόημα, χωρίς να θέσουμε κατά μέρος τίποτε, αυτός είναι ο μοναδικός σεβασμός εκ μέρους της αριστεράς που θα ήταν αποδεκτός από τους εξεγερμένους.⁶³⁰

Το Νοέμβριο του 1956 ο Μερλώ-Ποντύ γράφει το κείμενο με τον τίτλο «Για την αποσταλινοποίηση».⁶³¹ Έχει προηγηθεί η εξέγερση της Βουδαπέστης και εισβολή του σοβιετικού στρατού για την κατάπνιξη της. Για τον Μερλώ-Ποντύ τα γεγονότα της Βουδαπέστης είναι καθοριστικά και φανερώνουν μια ολική κρίση του κομμουνισμού, κρίση που δεν είναι επιφανειακή αλλά εκτείνεται ως την καρδιά του συστήματος. Η κρίση αυτή για τον Μερλώ-Ποντύ θέτει τα πάντα υπό διερώτηση μιας και αναρωτιέται αν γίνεται να μιλάμε για προλεταριακή αλληλεγγύη ή ακόμη και για κομμουνισμό «όταν μια ‘κομμουνιστική’ εξουσία έχει ολόκληρο το προλεταριάτο εναντίον της και το συντρίβει με στρατιωτικά μέσα.»⁶³² Η εξέγερση του Βουδαπέστης θέτει υπό αμφισβήτηση ολόκληρο το σοβιετικό σοσιαλιστικό σύστημα και επιπλέον φανερώνει ότι ο σταλινισμός δεν ήταν υπόθεση ενός προσώπου αλλά είχε προσβάλλει

⁶²⁹ SG, σ. 471.

⁶³⁰ SG, σ. 474.

⁶³¹ SG, σ. 472-497.

⁶³² SG, σ. 472.

την ίδια τη «φύση» του καθεστώτος.⁶³³ Η εξέγερση της Βουδαπέστης και η καταστολή της, θέτει πιο επιτακτικά από πριν το πρόβλημα του σταλινισμού και της αποσταλινοποίησης. Ο στοχασμός πάνω σε αυτό το πρόβλημα είναι και το ουσιαστικό περιεχόμενο του σεβασμού που πρέπει να δείξει η αριστερά απέναντι στους νεκρούς της Βουδαπέστης.

Η ερμηνεία της αποσταλινοποίησης και του σταλινισμού από τον Μερλώ-Ποντύ διακρίνεται από κάθε ερμηνεία που επικεντρώνει στο πρόσωπο του Στάλιν και στον χαρακτήρα του τελευταίου. Αρνείται να περιοριστεί στην κριτική της προσωπολατρίας και μάλιστα κατανοημένη αυτή η κριτική ως ένα εγγχείρημα αναζήτησης ενός αποδιοπομπαίου τράγου. Η κριτική της προσωπολατρίας είναι ένας «σταλινικός τρόπος» κριτικής του Σταλινισμού.⁶³⁴ Η μόνη κριτική που μπορεί να ξεπεράσει «αληθινά τον Στάλιν, η οποία επομένως θα είναι αληθινή κριτική, είναι αυτή που θα φτάσει μέχρι το σύστημα».⁶³⁵ Επειδή ο σταλινισμός έφτασε μέχρι την σοσιαλιστική ουσία του καθεστώτος η αποσταλινοποίηση πρέπει να είναι μια κριτική του ίδιου του συστήματος με στόχο το ριζικό μετασχηματισμό του⁶³⁶ ή διατυπωμένο αλλιώς η «ριζική μεταρρύθμιση ενός «συστήματος» [...] η αυτοαμφισβήτηση του.»⁶³⁷

Η πολιτική κριτική που οφείλει να ασκήσει κανείς που επιθυμεί την αποσταλινοποίηση με το χαρακτήρα που αναφέραμε πριν, δεν μπορεί να μην αναμετρηθεί με την έννοια της δικτατορίας του προλεταριάτου. Για τον Μερλώ-Ποντύ η πολιτική αυτή κριτική είναι κεντρική, γιατί η πολιτική μορφή που ονομάζουμε δικτατορία του προλεταριάτου είναι το κέντρο του καθεστώτος.⁶³⁸ Τι θα έπρεπε να ήταν η δικτατορία του προλεταριάτου, ιδεατά;

⁶³³ SG, σ. 474.

⁶³⁴ Να πως παρουσιάζει αυτή την κριτική ο Μερλώ-Ποντύ: «Η λύση ήταν να παρουσιαστεί η κριτική του καθεστώτος υπό την μορφή μιας αποκήρυξης του Στάλιν. Η βεβήλωση επαρκούσε και το σύνθημα ήταν αρκετά ξεκάθαρο ώστε να σοκάρει. Την ίδια στιγμή, η κριτική, επικέντρωσε επί ενός προσώπου και επί της λατρείας που αυτό είχε λάβει, αφήνοντας εκτός εξέτασης τις αρχές και το σύστημα. Αμφισβητεί το σύστημα ενισχύοντας το, το ενισχύει αμφισβητώντας το. Αυτό είναι ίσως το *chef d'oeuvre* του κομμουνισμού: μια συνειδητοποίηση κρυφή του προβλήματος, μια αδιόρατη επανάσταση, τα πλεονεκτήματα της ανόρθωσης εκ νέου δίχως τα δυσάρεστα της ομολογίας», SG, σ. 482.

⁶³⁵ SG, σ. 484.

⁶³⁶ SG, σ. 474.

⁶³⁷ SG, σ. 474.

⁶³⁸ SG, σ. 477. Διαπιστώνουμε εδώ μια πρωτοκαθεδρία του πολιτικού στην σκέψη του Μερλώ-Ποντύ. Αυτή τη διαπίστωση την ενισχύει η πεποίθηση του Μερλώ-Ποντύ ότι η οικονομία δεν είναι υπόθεση τεχνική των οικονομολόγων αλλά πρωτίστως είναι μια

Η δικτατορία θα όφειλε να ζωογονείται από το προλεταριάτο, ή- επειδή το προλεταριάτο δεν μπορεί να δράσει μέσα στην ιστορία χωρίς ένα μηχανισμό που θα επανερμηνεύει την αποστολή του κάθε στιγμή- το προλεταριάτο θα όφειλε τουλάχιστον να αναγνωρίζει τον εαυτό του μέσα στο Κόμμα του.⁶³⁹

Όμως η δικτατορία του προλεταριάτου στο σοβιετικό καθεστώς έχασε το στόχο της εξαπατώντας και δημιουργώντας τη συνηγορία και την παθητικότητα των εξαπατημένων. Ήταν μια πολιτική μορφή που θέλοντας να δρα χωρίς όμως να θέλει να γνωρίζει αυτό το οποίο είναι,⁶⁴⁰ οδηγήθηκε στο να αντιμετωπίζει την αποτυχία ως δολιοφθορά και τον διάλογο ως προδοσία.⁶⁴¹ Ο Μερλώ- Ποντύ συνομολογεί με τον Τολιάτι ότι με τον τρόπο που εξελίχθηκε η δικτατορία του προλεταριάτου η σοβιετική κοινωνία απομακρύνθηκε από το δημοκρατικό δρόμο που είχε η ίδια χαράξει. Κάνει λόγο, όπως και ο Τολιάτι, για μια παρεμπόδιση της δημοκρατικής ζωής από το σύστημα που αυτό σήμαινε την κατάργηση της ανάληψης πρωτοβουλιών στο τομέα των ιδεών και της πρακτικής, στην εξάλειψη των παθιασμένων αντιπαραθέσεων, την έλλειψη ανεκτικότητας απέναντι στα λάθη η οποία όμως είναι απαραίτητη για την ανακάλυψη της αλήθειας, τελικά το περιορισμό της ανεξαρτησίας της κρίσης και του χαρακτήρα.⁶⁴²

Υπάρχει συνεπώς για τον Μερλώ-Ποντύ ζήτημα δημοκρατίας στο σοβιετικό καθεστώς. Η δικτατορία του προλεταριάτου είναι πια μόνο δικτατορία. Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ δεν βάζει μόνο το ζήτημα της δημοκρατίας εντοπισμένο στη σχέση του προλεταριάτου με την πολιτική μορφή της δικτατορίας. Η σχέση της εξουσίας με την πλειοψηφία την οποία εκπροσωπεί, παραδείγματος χάρη της εξουσίας του κομμουνιστικού κόμματος με την κοινωνική πλειοψηφία που αποτελεί το προλεταριάτο σε μια κομμουνιστική χώρα δεν είναι το μόνο ζητούμενο για να κρίνουμε μια δημοκρατία και δη μια επαναστατική δημοκρατία. Ο Μερλώ-Ποντύ

διάσταση που οφείλει να είναι και υπόθεση της πολιτικής. Παραδείγματος χάρη στο κείμενο για την αποσταλινοποίηση σχολιάζοντας την κριτική σοβιετικών πολιτικών στους οικονομολόγους του σοβιετικού κρατικού μηχανισμού, την θεωρεί εν μέρει άδικη γιατί είναι ο ίδιος ο πολιτικός μηχανισμός που περιόρισε τους οικονομολόγους σε τεχνικές υποθέσεις παραβλέποντας την ευρύτερη διάσταση της οικονομίας. Βλέπε SG, σ. 478.

⁶³⁹ SG, σ. 477.

⁶⁴⁰ Πολύ σημαντική αυτή η συνεχής υπενθυμιση ότι στην πολιτική συχνά υπάρχει η ιδεολογία ως η ψευδής συνείδηση ή καλύτερα ως η άρνηση να γνωρίζω αυτό το οποίο είμαι, άρνηση της αληθινής αυτοσυνειδησίας.

⁶⁴¹ SG, σ. 480. Η έννοια του διαλόγου είναι πολύ σημαντική για την φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ και χρησιμοποιείται σε πολλά σημεία στο έργο του και για διάφορα πεδία και την οντολογία αυτών: γλώσσα, σώμα, ιστορία.

⁶⁴² SG, σ. 484.

θέτει και το ερώτημα για την τύχη της μειοψηφίας μετά την ανάληψη της εξουσίας από τους εκπροσώπους της πλειοψηφίας. Με αφορμή την ανάγνωση κάποιων κειμένων του περίφημου 20^{ου} Συνεδρίου του Κομμουνιστικού Κόμματος της Σοβιετικής Ένωσης⁶⁴³ σχολιάζει σχετικά με το ζήτημα μαρξισμού και ρεφορμισμού που αναλύει ένας από τους συνέδρους:

Ο μόνος νεωτερισμός αυτών των κειμένων είναι εν περιλήψει ο ελιγμός διά της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας. Η πλειοψηφία κατακτά, “η εργατική τάξη θα πάρει την εξουσία στα χέρια της”. Δεν λένε εάν αυτή η εξουσία θα ελέγχεται από την πλειοψηφία την ίδια που την δημιούργησε, και ακόμη λιγότερο για το τι θα απογίνει η μειοψηφία σε αυτήν την ανησυχητική **δεύτερη φάση**...⁶⁴⁴

3.5.η. Πώς κατανοημένη η αποσταλινοποίηση δεν μπορεί να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της δημοκρατίας στο σοβιετικό καθεστώς

Αν η αποσταλινοποίηση κατανοηθεί ως μια περιορισμένη μεταρρύθμιση τότε η ελπίδα που προκύπτει για την αντιμετώπιση του δημοκρατικού ζητήματος θα εξατμιστεί, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ. Δύο πολιτικές αντιλήψεις υιοθετούν αυτήν την κατανόηση. Η πρώτη συνίσταται στο να αφαιρεθεί από την διαδικασία της αποσταλινοποίησης, η κριτική των αρχών-φετίχ του σοβιετικού συστήματος. Η δεύτερη είναι η πολιτική αντίληψη που ο Μερλώ-Ποντύ την αποκαλεί η στάση των γεωμετρών και των λογιστών.⁶⁴⁵ Η στάση αυτών συνίσταται στο να αντιμετωπίζουν την ΕΣΣΔ ως ένα καθεστώς που επειδή έχει αντιφάσεις μπορεί να γίνει αντικείμενο άρνησης, όπως αρνιόμαστε μια άποψη. Η δικτατορία του προλεταριάτου, η κρατική οικονομία είναι έννοιες όπως ο τετράγωνος κύκλος για αυτούς. Άρα αυτό που προτείνουν είναι εξάλειψη όλων αυτών των εννοιών και η επανεκκίνηση χωρίς όμως να προτείνεται τι θα μπει στη θέση των προηγούμενων.⁶⁴⁶

Στο κείμενο που σχολιάζουμε ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι η διαδικασία της αποσταλινοποίησης αμφισβητεί την ίδια την ουσία της δικτατορίας⁶⁴⁷ και επομένως υπάρχει ο κίνδυνος υποτροπών και παλινδρομήσεων και επομένως η εμπιστοσύνη στο προλεταριάτο για την υποστήριξη και τη συνέχιση της διαδικασίας αυτής δεν

⁶⁴³ Παραπέμπει σε έκδοση του ΓΚΚ με το τίτλο: *XXe Congrès du parti communiste de l'U.S.S.R*

⁶⁴⁴ SG, σ. 490. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

⁶⁴⁵ Οι οποίοι είναι συχνά και οι πιο πολεμοχαρείς, SG, σ. 487.

⁶⁴⁶ SG, σ. 488.

⁶⁴⁷ SG, σ. 488.

αρκεί. Πρέπει να επινοηθούν νέοι θεσμοί ή αλλιώς μέσα από δημιουργούμενες κοινωνικές μορφές πρέπει να αναζητηθεί η όποια λύση, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ. Ο κομμουνισμός πρέπει να ιδωθεί μέσα στην σχετικότητα του και μέσα στην ιδιαίτερη αντίφασή του την οποία οφείλει να υπερβεί. Τελικά ο κομμουνισμός οφείλει να παραδεχτεί ότι δεν θα υπάρξει λύση απλώς με το να επιστρέψει στις αρχές του, δεν θα υπάρξει λύση αν δεν παραδεχθεί ότι η «δικτατορία είναι μια χαμένη προσπάθεια, χαμένη ακριβώς επειδή δεν ήθελε να είναι μια προσπάθεια και ήθελε να είναι το τέλος της ιστορίας. Ως μοντέλο με καθολική αξίωση, ως μέλλον της ανθρωπότητας, απέτυχε».⁶⁴⁸

3.5.θ. Το ζήτημα του ρεφορμισμού ως απάντηση στο δημοκρατικό πρόβλημα

Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει ότι στην περίοδο της αποσταλινοποίησης προτάθηκε από μέρος της σοβιετικής ηγεσίας ένα είδος «συνταγματικού κομμουνισμού»⁶⁴⁹ που διέφερε από οτιδήποτε είχε προταθεί ως δημοκρατική πολιτική μορφή πριν τον Στάλιν, είτε από το Λένιν είτε από τον Τρότσκι. Συνεπώς για τον Μερλώ-Ποντύ η αποσταλινοποίηση δεν μπορεί παρά να οδηγήσει τον κομμουνισμό μόνο προς ένα μέλλον με διαφορετικό ορίζοντα από το λενινιστικό. Για τον Μερλώ-Ποντύ αυτό το μέλλον δεν θέτει μόνο επιτακτικά το ζήτημα της πολιτικής μορφής του σοβιετικού καθεστώτος αλλά επανατοποθετεί και ευρύτερα το πολιτικό ζήτημα για όλα τα κομμουνιστικά Κόμματα, περιλαμβανομένου και του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος. Ο Μερλώ-Ποντύ αναρωτιέται αν το Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα από τη στιγμή που θεωρεί τον εαυτό του ως αυτό που ερμηνεύει την ιστορική αποστολή του προλεταριάτου μπορεί να σχετικοποιήσει το ρόλο του και να αποδεχτεί την ισότιμη θέση και των άλλων Κομμάτων που υπάρχουν σε μια δημοκρατία;⁶⁵⁰ Επιπλέον η πρόταση περί λαϊκού μετώπου δεν είναι ικανοποιητική για τον Μερλώ-Ποντύ. Πρώτον γιατί την θεωρεί αντίθετη από μια

⁶⁴⁸ SG, σ. 489.

⁶⁴⁹ Αναφέρει ότι ο Γκομουλκά πρότεινε την εγκαθίδρυση μιας Δίαιτας που να αξιολογεί και να ελέγχει την εργασία της κυβέρνησης, δηλαδή μια πολιτική μορφή που θα διοικεί και δεν θα κυβερνά, ένας μηχανισμός του κράτους που θα ξαναβρεί την αυτονομία του έναντι του κόμματος. SG, σ. 492.

⁶⁵⁰ SG, σ. 494.

συνταγματική πολιτική που θα προσπαθούσε να λάβει τη μορφή μιας σοβαρής δράσης σε συνεργασία με τους μη-κομμουνιστές. Δεύτερον, γιατί το λαϊκό μέτωπο όπως εφαρμόστηκε από τον Λεόν Μπλουμ ήταν μια διπλή αποτυχία μιας και είχε μεγάλες αντιφάσεις προσπαθώντας να συνδυάσει την υπόσχεση στο προλεταριάτο για το ξεκίνημα του σοσιαλισμού αλλά και την υπόσχεση στην αστική τάξη για την διάσωση του αστικού συστήματος. Δεν ήταν επομένως ούτε επανάσταση αλλά ούτε και αληθινός ρεφορμισμός. Τι θα ονόμαζε όμως αληθινό ρεφορμισμό ο Μερλώ-Ποντύ βάσει των πολιτικών και ιστορικών συνθηκών του 1956; Γράφει στο τέλος του κειμένου του:

Δεν μπορούμε να μιλήσουμε σοβαρά για λαϊκό μέτωπο παρά μόνο αναλαμβάνοντας το ίδιο πρόβλημα στο οποίο ο Μπλουμ προσέκρουσε- προσδιορίζοντας μια πράξη η οποία θα είναι το ξεπέρασμα της καπιταλιστικής αναρχίας χωρίς να είναι το ξεκίνημα της δικτατορίας του προλεταριάτου. Αυτό θα αποκαλούσα ρεφορμισμό. Η αλήθεια είναι ότι ο ρεφορμισμός δεν μια γερασμένη υπόθεση, είναι η μόνη επίκαιρη.⁶⁵¹

Αυτός ο ρεφορμισμός πρέπει να αναδείξει ότι στο οικονομικό πεδίο το πρόβλημα μιας αποτελεσματικής διεύθυνσης της οικονομίας από τον ίδιο τον άνθρωπο δεν έχει απαντηθεί από τον σοσιαλισμό αφενός και αφετέρου είναι ένα ζητούμενο και στον καπιταλισμό. Ο καπιταλισμός πρέπει να υποτάξει την οικονομία της αγοράς στο δημόσιο συμφέρον ενώ ο σοσιαλισμός να περάσει σε μια σχεδιοποίηση μη αυταρχική.

Εντέλει, ο Μερλώ-Ποντύ καταλήγει να ονομάζει ως άνθρωπο της αριστεράς στην εποχή του, αυτόν «που εύχεται την επιτυχία της αποσταλινοποίησης- μία αποσταλινοποίηση χωρίς λαβή ασφαλείας, συνεπή- και επεκτεινόμενη, πέρα από τα σύνορα του κομμουνισμού, σε όλη την αριστερά την οποία ο κομμουνισμός έχει βάλει στην “κατάψυξη”».⁶⁵²

3.5.1. Για την αποικιοκρατία ξανά. Έντεκα χρόνια μετά

Τα τελευταία τρία κείμενα της περιόδου μετά το 1955 είναι κείμενα της τρίτης ενότητας και αναφέρονται και τα τρία κυρίως στο πρόβλημα της αποικιοκρατίας. Το πρώτο που έχει το τίτλο « Για τη Μαδαγασκάρη» είναι μια συνέντευξη που δόθηκε το Ιανουάριο-Φεβρουάριο του 1958 και παρουσιάστηκε στο

⁶⁵¹ SG, σ. 495-496.

⁶⁵² SG, σ. 497.

L'Express της 21^{ης} Αυγούστου του 1958.⁶⁵³ Η συνέντευξη δόθηκε εξ αφορμής του ταξιδιού του Μερλώ-Ποντύ στην Μαδαγασκάρη τον Οκτώβριο –Νοέμβριο του 1957. Βέβαια, η συνέντευξη θίγει αρκετά ζητήματα αλλά όλα συγκλίνουν σε μια αποκρυστάλλωση των σκέψεων και των θέσεων του Μερλώ-Ποντύ για την αποικιοκρατία. Στη συνέντευξη ο Μερλώ-Ποντύ εναντιώνεται σε αυτούς που προερχόμενοι από το χώρο της μη-κομμουνιστικής αριστεράς ζητούν την άμεση αποχώρηση των αποικιακών δυνάμεων και την άμεση ανεξαρτησία όλων των αποικιοκρατούμενων χωρών. Αυτή τη στάση την ονομάζει ως μια ηθική στάση η οποία ανάγει την πολιτική στην ηθική συνδέοντας κατά αυτόν τον τρόπο με λανθασμένο τρόπο την πολιτική με την ηθική. Την «ηθική» αυτή στάση της μη-κομμουνιστικής αριστεράς τη θεωρεί ως το κατάλοιπο της επαναστατικής στάσης που έχει μείνει στην τελευταία. Σε αντίθεση όμως με την επαναστατική στάση που ήταν μια πολιτική στάση, η μη-κομμουνιστική αριστερά απλώς διατηρεί το ηθικό κατάλοιπο αυτής.⁶⁵⁴ Η στάση αυτή εμπνεόμενη από ένα επαναστατικό πνεύμα δεν μπορεί παρά να είναι μια καθαρή ηθική ή ένας ηθικός ριζοσπαστισμός με δεδομένο το γεγονός ότι ακόμη και στα κομμουνιστικά καθεστώτα δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για προλεταριακή εξουσία σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ. Επομένως δεν μπορούμε να μεταφέρουμε με τόση ευκολία στις αποικιοκρατούμενες χώρες την επαναστατική ιδεολογία η οποία έχει διαψευσθεί και στις ίδιες τις χώρες που έχουν κομμουνιστικά καθεστώτα αλλά και η οποία δεν φαίνεται να έχει κάποια ανταπόκριση στις αποικιοκρατούμενες χώρες, όπως διαπίστωσε ο ίδιος στο ταξίδι του στην Μαδαγασκάρη. Σε αυτή τη χώρα η βασική υπόθεση της επαναστατικής ιδεολογίας που είναι η ύπαρξη μιας επαναστατικής τάξης, δεν επιβεβαιώνεται από την πορεία των πραγμάτων.⁶⁵⁵ Επιπλέον η κατάσταση στη Μαδαγασκάρη δεν μπορεί να κατανοηθεί μέσω «του κλασσικού σχήματος του αποικιοκρατούμενου προλεταριάτου το οποίο ξεπερνάει τα στάδια της ανάπτυξης και το οποίο μερικές

⁶⁵³ «Sur Madagascar» εις SG, σ. 526-540.

⁶⁵⁴ SG, σ. 528.

⁶⁵⁵ Γράφει για τη Μαδαγασκάρη ερμηνεύοντας την απόσταση των διανοούμενων της χώρας αυτής από κάθε επαναστατική σύλληψη της ιστορίας : «Αυτοί οι διανοούμενοι είναι επομένως μακράν του να έτοιμοι για μια ενδεχόμενη επανάσταση. Σε αυτό, ένα μαρξιστής θα απαντούσε ότι αυτοί συγκροτούν μια εθνική αστική τάξη, ότι αυτή η αστική τάξη θα ανοίξει τις πύλες της εξουσίας στις μάζες και στους αυτοσχέδιους ηγέτες που οι μάζες θα δώσουν. Με όλες τις απαιτούμενες επιφυλάξεις λόγω της ανεπάρκειας ενός σύντομου ταξιδιού και επίσης λόγω της δυνατότητας γεγονότων απρόβλεπτων (σχεδόν κανείς, το 1947, δεν πίστευε στην εξέγερση), πρέπει να ομολογήσουμε ότι καμιά στιγμή, στην χώρα, δεν είχαμε την εντύπωση μια επανάσταση που να επωάζεται.», SG, σ. 529-530. Υπογράμμιση δική μας.

φορές προηγείται σε επαναστατική ωριμότητα την προλεταριακή τάξη των αναπτυγμένων χωρών.»⁶⁵⁶ Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι στην Μαδαγασκάρη όπου δεν υπάρχει ιδιαίτερη οικονομική ανάπτυξη η πολιτική ανεξαρτησία χωρίς την «οικονομική ωριμότητα» θα μπορούσε να λάβει μόνο μία μορφή: τη μορφή ενός μη αστικού και αυταρχικού καθεστώτος. Επομένως αυτές οι διαπιστώσεις που αντλεί από το ταξίδι του, τον οδηγούν στο να διαφωνήσει με μια άμεση αποχώρηση των αποικιακών δυνάμεων και συγκεκριμένα των Γάλλων στην περίπτωση της Μαδαγασκάρης που θα οδηγούσε στην άμεση και χωρίς προϋποθέσεις ανεξαρτησία της.⁶⁵⁷ Χωρίς να αθώνει το παρελθόν της αποικιοκρατίας με όλα τα δεινά που επιφύλασσε για αυτούς τους λαούς, υποστηρίζει ότι αυτού του είδους η αποικιοκρατία κατά τα τρία τέταρτα της έχει λάβει τέλος και συνεπώς ο ρόλος των Λευκών είναι , κατά τη γνώμη του, διαφορετικός πια στις αποικιοκρατούμενες χώρες.⁶⁵⁸ Παραδείγματος χάρη θεωρεί ότι η σχέση της Γαλλίας με την Αλγερία εκείνη την εποχή μέσα στην χώρα της Αλγερίας δεν σχετίζεται σε τίποτε με αυτό που άλλοτε ονομαζόταν αποικιοκρατία.⁶⁵⁹ Η ερμηνεία αυτής της σχέσης δεν μπορεί να γίνει αποκλειστικά με όρους εκμετάλλευσης και στην ερώτηση του δημοσιογράφου για την αιτία που κάνει τις περισσότερες από αυτές τις χώρες να εξεγείρονται για ανεξαρτησία ο Μερλώ-Ποντύ απαριθμεί μια σειρά από αιτίες που εξασθενίζουν τις θέσεις αυτών που αποδίδουν αποκλειστικά τις εξεγέρσεις στην παρουσία των αποικιοκρατών.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ SG, σ. 531.

⁶⁵⁷ « Αν μείνουμε σε αυτό που είναι παρατηρήσιμο, τίποτε δεν μας επιτρέπει να πούμε ότι η άμεση και χωρίς προϋποθέσεις ανεξαρτησία θα ήταν η αντικατάσταση ενός εξαντλημένου ιμπεριαλισμού από ένα έθνος ώριμο να ζήσει με τις δικές του δυνάμεις. Θα ήταν περισσότερο ένα εγχείρημα στο άγνωστο, μια πρόκληση στη μοίρα, ορίστε αυτό που κρύβει για την γαλλική αριστερά η ιδεολογία της επανάστασης», SG, σ. 533.

⁶⁵⁸ SG, σ. 533.

⁶⁵⁹ SG, σ. 534.

⁶⁶⁰ Αναφέρει την παγκόσμια ανισότητα μεταξύ πλουσίων και φτωχών χωρών, το μεγάλο ρυθμό γεννήσεων σε αυτές τις χώρες, τη αποσάθρωση των παραδοσιακών δομών σε αυτές τις κοινωνίες, τη πρόοδος της πληροφόρησης για τα γεγονότα παγκοσμίως που επιφέρει και ανάπτυξη της πολιτικής συνείδησης. SG, σ. 534-535. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι την ίδια θέση την διατυπώνει ο Μερλώ-Ποντύ ήδη από το 1951 στην ομιλία του «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα», αναφέροντας του λόγους που χώρες στην Ασία αρχίζουν να θεωρούν την κατάσταση της αποικιοκρατίας ανυπόφορη. Μάλιστα θεωρεί ότι το οιονεί ξυπνημα αυτών των χωρών οδηγεί την οικουμένη σε μια **αυτοαναφορική κατάσταση** που σημαίνει ότι η οικουμένη στο σύνολο της λαμβάνει γνώση της κατάστασης σε όλες τις χώρες. Το σχετικό χωρίο είναι το εξής: «Αλλά δεν φταίει ο σατανικός χαρακτήρας της μιας κυβέρνησης ή της άλλης [ενν. τις κυβερνήσεις της ΕΣΣΔ και των ΗΠΑ] για το γεγονός ότι χώρες όπως η Ινδία και η Κίνα, όπου ο κόσμος πέθαινε από την πείνα επί αιώνες, τώρα αρνήθηκαν τον λιμό, την εξαθλίωση, την αταξία ή την διαφθορά, η ανάπτυξη του ραδιοφώνου, μια ελάχιστη παιδεία,

Ο Μερλώ-Ποντύ απορρίπτει τελικά τη λύση της άμεσης πολιτικής ανεξαρτησίας για αυτές τις χώρες. Επίσης emphaticά απορρίπτει ως λύση και αυτό που ονομάζει κομμουνισμό λόγω της αποτυχίας του τελευταίου κυρίως στις λεγόμενες λαϊκές δημοκρατίες, όπου αντιμετωπίζουν προβλήματα υπό-ανάπτυξης όπως και οι αποικιοκρατούμενες χώρες.⁶⁶¹ Αυτό που προτείνει ο ίδιος είναι η παραχώρηση καθεστώτος αυτονομίας ή και μιας μορφής ομοσπονδίας ως μεταβατικό στάδιο με προβλεπόμενα στάδια και χρονικές προθεσμίες για την πλήρη ανεξαρτησία. Αυτή η λύση θα επιτρέψει αφενός αυτές οι χώρες να αποκτήσουν σταδιακά και να εμπεδώσουν τα πολιτικά μέσα έκφρασης και διαχείρισης των θεμάτων τους από τους ίδιους τους εκπροσώπους του λαού τους μέχρι να γίνουν απόλυτα κυρίαρχες, και αφετέρου οι εκπρόσωποι αυτοί θα αποκομίζουν από την πρώην αποικιοκρατική χώρα, παραδείγματος χάρη την Γαλλία, το μέγιστο δυνατό που μπορεί αυτή να πραγματοποιήσει μέσα στα πλαίσια μιας «οικονομίας δώρου», όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο ίδιος.⁶⁶² Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει λίγο πιο κάτω, ο βασικός λόγος που δεν επιθυμεί την απόσυρση της Γαλλίας από την Αφρική είναι η πεποίθηση του ότι η Γαλλία μπορεί ακόμη να κάνει κάτι καλό για αυτές τις χώρες προτιμώντας επομένως μια χώρα που «πράττει κάτι μέσα στην ιστορία παρά μια χώρα που απλώς υφίσταται την ιστορία.» Ο Μερλώ-Ποντύ εντέλει πιστεύει ότι ο δυτικός κόσμος χωρίς να είναι ηθικά ή αισθητικά ανώτερος είναι ιστορικά στη θέση μιας πιο αναπτυγμένης ανθρωπότητας η οποία μπορεί να οδηγήσει σε συνεργασία με τις υποανάπτυκτες χώρες σε πολλές θετικές εξελίξεις, παραδείγματος χάρη στην εξάλειψη της πείνας από όλα τα μέρη της γης.

ένας ισχνός τύπος, οι επικοινωνίες με τον έξω κόσμο, η αύξηση του πληθυσμού φτάνει που γίνεται ανυπόφορη αίφνης μια κατάσταση αιώνων. Θα ήταν ντροπή αν οι ευρωπαϊκές μας εμμονές μας έκρυβαν το πραγματικό πρόβλημα που τίθεται εκεί, το δράμα των χωρών χωρίς υποδομές, για το οποίο κανείς ανθρωπισμός δεν επιτρέπεται να αδιαφορεί. Το ξύπνημα αυτών των χωρών κάνει την οικουμένη αυτοαναφορική. Για πρώτη φορά ίσως τίθενται οι προηγμένες χώρες μπρος στις ευθύνες τους και γίνεται λόγος για μια ανθρωπότητα που δεν θα περιορίζεται μόνο σε δύο ηπείρους.», SG, σ.388-389, ΣΗ, σ. 392-393.

⁶⁶¹ «Όσο αφορά τις λαϊκές δημοκρατίες, η αναδιάρθρωση αγροτικών χωρών σε βιομηχανικές, για παράδειγμα η ετήσια ενσωμάτωση 700.000 ανθρώπων στην συγγκική βιομηχανία, θα χρειαζόταν υποστηρίξει ο Άγγλος Mandelbaum, την επένδυση του ενός πέμπτου του εθνικού εισοδήματος. Αν λάβουμε υπόψη μας και τα ιδιαίτερα ελαττώματα μια καθαρά αυταρχικής σχεδιοποίησης και όλες τις ανθρώπινες συνέπειες του, είναι ίσως μπροστά σε αυτή την δυσανάλογη προσπάθεια που η Πολωνία και η Ουγγαρία εξεγέρθηκαν.», SG, σ. 537.

⁶⁶² SG, σ. 538.

3.5.κ. Τα δύο τελευταία κείμενα

Τα δύο τελευταία κείμενα της ενότητας για την αποικιοκρατία γράφονται εξ αφορμής των γεγονότων που συμβαίνουν στην Αλγερία με το πραξικόπημα των Γάλλων αποίκων και την επιστροφή του στρατηγού Ντε Γκωλ στην εξουσία με τις εκλογές την 13^η Μαΐου του 1958 και των εξελίξεων που λάβανε χώρα τους επόμενους μήνες. Το πρώτο κείμενο δημοσιεύεται στις 5 Ιουνίου του 1958 και έχει τίτλο «Για την 13^η Μαΐου 1958»⁶⁶³ και το δεύτερο είναι μια συνέντευξη με τίτλο «Αύριο...»⁶⁶⁴ που πραγματοποιήθηκε τον Ιούλιο του 1958.

Στο πρώτο κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ στρέφει τα πυρά της κριτικής του ενάντια τόσο στο πραξικοπηματικό κίνημα των γάλλων αποίκων στην Αλγερία όσο και στην πολιτική του Ντε Γκωλ και άλλων πολιτικών δυνάμεων στην μητροπολιτική Γαλλία σχετικά με το ζήτημα της Αλγερίας. Επιπροσθέτως προσπαθεί να αναλύσει και να κρίνει τις επιδράσεις και τις προοπτικές που περιέχει η πολιτική κατάσταση στην Αλγερία για την ίδια την εσωτερική πολιτική ζωή της Γαλλίας. Τον απασχολεί κατά κύριο λόγο η θέση του στρατού στις πολιτικές εξελίξεις στην Γαλλία, στο εσωτερικό και στο εξωτερικό της, και η πολιτική που ενσαρκώνεται τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν από τις ενέργειες και τον πολιτικό ρόλο του στρατηγού Ντε Γκωλ. Κάνει λόγο για ένα πολιτικό μηδέν που διέπει την πολιτική στάση των Γάλλων που υποστηρίζουν το Ντε Γκωλ και προβλέπει μια πιθανή χειροτέρευση της κατάστασης.⁶⁶⁵ Στις τελευταίες τρεις παραγράφους επισημαίνει τις αλλαγές που επιφέρει στην πολιτική σκηνή της Γαλλίας η άνοδος της εκλογικής δύναμης του Κομμουνιστικού Κόμματος Γαλλίας.⁶⁶⁶ Αυτή η άνοδος επιβάλλει επιτακτικά στη μεν γαλλική Δεξιά να διακόψει την παρανοϊκή πολιτική που αρνείται να λάβει υπόψη της την πολιτική δύναμη της αριστεράς ως μια δύναμη που συνθέτει εξίσου το πολιτικό

⁶⁶³ «Sur le 13 Mai 1958» εις SG, σ. 540-546.

⁶⁶⁴ «Demain...» εις SG, σ. 547-562.

⁶⁶⁵ «Από την Tamanrasset έως την Δουνκέρκη, δεν βλέπω παρά Γάλλους που ονειρεύονται με ανοιχτά τα μάτια, που δημιουργούν μεθυστικές καταστάσεις για να ξεχάσουν τα πραγματικά προβλήματα και οδηγούνται με αυτό το βηματισμό, περισσότερο από έναν εμφύλιο πόλεμο, σε ένα είδος πολιτικού μηδενός... Ο στρατηγός Ντε Γκωλ είναι κλεισμένος μέσα στη μόνωση του, όπως το πλήθος στο Αλγέρι μέσα στο θυμό του, και ο Guy Mollet στις παρασκηνακές διεργασίες. Που είναι αυτή τη στιγμή η ιδέα, που είναι η πολιτική φαντασία/επινόηση και, αν δεν υπάρχει λύση, τι σηματοδοτεί όλο αυτό το καρναβάλι; Εύχομαι αληθινά να κάνω λάθος, δεν πιστεύω στις αρετές του τίποτε, αλλά ίσως σε έξι μήνες, σε έξι εβδομάδες θα βρούμε το λογαριασμό επιβαρυνμένο.», SG, σ. 541 και σ. 544.

⁶⁶⁶ Στις εκλογές στις 13 Μαΐου εκλέχθηκαν στην Γαλλική εθνοσυνέλευση 140 βουλευτές του Κ.Κ.Γ.

σώμα του γαλλικού πληθυσμού,⁶⁶⁷ στο δε Κομμουνιστικό Κόμμα να υιοθετήσει πλήρως την τάση του δημοκρατικού ρεφορμισμού και του «προγράμματος» εγκαταλείποντας το λεκτικό μπολσεβικισμό.⁶⁶⁸

Το δεύτερο κείμενο και τελευταίο από αυτά που αναδημοσιεύονται στα *Σημεία*, τελευταίο τόσο με βάση τη σειρά παράθεσης του όσο και χρονολογικά, είναι μια συνέντευξη του Μερλώ-Ποντύ στην οποία σχολιάζει την κατάσταση στην Αλγερία αλλά και την πολιτική κατάσταση στο εσωτερικό της γαλλικής Δημοκρατίας. Ο Μερλώ-Ποντύ καταρχήν θεωρεί φασιστική την κατάσταση που έχει επικρατήσει στην Αλγερία με το πραξικοπηματικό κίνημα των γάλλων συνταγματαρχών και μάλιστα εκφράζει το φόβο του ότι αυτός ο φασισμός μπορεί να επεκταθεί και στην μητροπολιτική Γαλλία.⁶⁶⁹ Το κίνημα αυτό χαρακτηρίζεται από ένα τρόπο αντιμετώπισης της κατάστασης που χαρακτηρίζεται ως «ένας επιθετικός μηδενισμός ο οποίος αποκλείει κάθε πολιτική»⁶⁷⁰ και κυρίαρχη εντός αυτού του κινήματος είναι μια σκέψη που ενσαρκώνει αυτό που ονομάζει ως «μονισμό του τρόμου, - η αγωνία, η αποτυχία και η ντροπή αναλαμβανόμενες μέσα στην απελπισία και μεταμφιεσμένες ως πολιτικές.»⁶⁷¹ Συν τοις άλλοις οι συνταγματάρχες και όσοι τάσσονται στο πλευρό τους έχουν μια ανάγνωση της ιστορίας μανιχαϊκή και ενεργούν μέσω ενός σχήματος αντίστασης σε μια συνωμοτική ανατροπή που κρύβεται πίσω από όλα τα γεγονότα, ανατροπή που την εξυφαίνουν δυνάμεις προσκείμενες ή διακείμενες φιλικά στον κομμουνισμό.

Την ίδια στιγμή η πολιτική του Ντε Γκωλ ενώ δεν έχει καμία σχέση με τον επιθετικό μηδενισμό και το φασιστικό ακτιβισμό των γάλλων συνταγματαρχών⁶⁷²

⁶⁶⁷ «Οι εκβιασμοί μιας μειοψηφικής δεξιάς και η παντοδυναμία της, η δίκη προθέσεων, η γενικευμένη καχυποψία, εν συντομία η παρανοϊκή πολιτική, η παραλυσία των φιλελεύθερων κυβερνήσεων, η κατάρρευση των εξουσιών θα συνεχίσουν όσο η μάζα των κομμουνιστών ψηφοφόρων θα παραμείνει στην Γαλλία ως ξένο σώμα.», SG, σ. 546.

⁶⁶⁸ «Όμως θα παραμείνει [ενν. η αντίληψη περί ξένου σώματος για τη μάζα των κομμουνιστών ψηφοφόρων] όσο το κομμουνιστικό κόμμα δεν θα παρουσιάζεται έτσι όπως όντως είναι: ένα εργατικό κόμμα που ρίχνει όλο του το βάρος σε αυτό πιστεύει ότι είναι η εργατική κατεύθυνση- και έχει δίκιο- αλλά που δεν έχει τίποτε κοινό, ούτε στην θεωρία ούτε στην πράξη, με τον επαναστατικό μαρξισμό, και επί πλέον δεν είναι με κανέναν τρόπο επιφορτισμένο να εγκαθιδρύσει μια λαϊκή δημοκρατία στην Γαλλία... Καθώς πράγματι ο κομμουνισμός παίρνει το μέρος των μεταρρυθμίσεων και της συνδιαλλαγής, το παράσημο του λεκτικού μπολσεβικισμού εξυπηρετεί μόνο στην υποστήριξη της προπαγάνδας της δεξιάς.», SG, σ. 546.

⁶⁶⁹ SG, σ. 547.

⁶⁷⁰ SG, σ. 550. Η υπογράμμιση του συγγραφέα.

⁶⁷¹ SG, σ. 551.

⁶⁷² Γράφει για τον Ντε Γκωλ: «Αυτός είναι ένα άνδρας και ένας στρατιώτης με τον παλαιό τρόπο, δηλαδή θέλω να πω ότι διέπεται από καλά εδραιωμένες υπερδομές, *homo historicus* ,

παρουσιάζει πολλές εγγενείς αδυναμίες και δεν μπορεί να επιβάλλει την εφαρμογή μιας φιλελεύθερης πολιτικής στο θέμα της Αλγερίας. Ο τρόπος που αντιλαμβάνεται την πολιτική ο ίδιος ο Ντε Γκωλ φαίνεται ανεπαρκής στον Μερλώ-Ποντύ σε μια ιστορική στιγμή της Γαλλίας που η επίλυση των προβλημάτων προϋποθέτει πολιτική επινόηση, νέα γνώση και πολιτικές πρωτοβουλίες.

Όμως εκτός των προηγούμενων, αυτό που επισημαίνει ιδιαίτερα ο Μερλώ-Ποντύ στις απαντήσεις του είναι η ίδια η ανεπάρκεια της Τέταρτης Γαλλικής Δημοκρατίας να απαντήσει με μια πραγματικά φιλελεύθερη πολιτική στο πρόβλημα της Αλγερίας. Για τον Μερλώ-Ποντύ η δημοκρατία αυτή είναι διαστρεβλωμένη από την πολιτική ένδεια της Δεξιάς συνδεδεμένη με μια κλονισμένη πολιτική της αριστεράς και τελικά καταδικάζεται στην παραλυσία και στην επιδίωξη μη-πραγματικών στόχων. Ο Μερλώ-Ποντύ είναι απαισιόδοξος ως προς την δυνατότητα αναγέννηση της δημοκρατίας και της ελευθερίας στη Γαλλία. Η Γαλλική δημοκρατία της διετίας 1956-1958 είναι μια δημοκρατία κατεστραμμένη⁶⁷³ και όπως σημειώνει επί λέξει:

η τέταρτη Γαλλική Δημοκρατία δεν θα ξαναγεννηθεί: δεν αξίζει να λυπηθούμε γιατί δεν ήταν παρά η σκιά μιας δημοκρατίας. Η γαλλική κρίση επιμένει μιας και, εάν τα προβλήματα έχουν μια λύση, αυτή θα είναι φιλελεύθερη, και δεν υπάρχει πια στην Γαλλία μήτε θεωρία μήτε πρακτική της πολιτικής ελευθερίας. Ζούμε πάνω στα απομεινάρια της σκέψεως του 18^{ου} αιώνα, η γαλλική δημοκρατία είναι προς επισκευή από την κορφή ως τα νύχια.⁶⁷⁴

Στην ίδια την πολιτική ζωή της Τέταρτης Δημοκρατίας από το 1944 και μετά, ο Μερλώ-Ποντύ διακρίνει μια προσπάθεια να εξέλθει η γαλλική πολιτική από την αγωνία και την πλήξη μονάχα στην πολιτική που ακολούθησε η κυβέρνηση του Pierre Mendès-France. Αυτό είναι δυνατό γιατί κρίνει ότι η κυβέρνηση του τελευταίου όπως δεν έκανε καμία άλλη κυβέρνηση από το 1944 και μετά, κατανόησε την διακυβέρνηση ως μια πρωτοβουλία που ανασυντάσσει, οργανώνει την

και όχι ο *homo psychologicus* της νέας γενιάς [ενν. του γάλλους συνταγματάρχες]. Οι κρυμμένες πραγματικότητες στις οποίες πιστεύει, δεν είναι τα φαντάσματα της ανατροπής και της αντι-ανατροπής, είναι το αρχέτυπο της Γαλλίας, διασωζόμενου στον ίδιο του τον εαυτό, και ο λαός που, στο άλλο άκρο του πεδίου της ιστορίας και στο βάθος της καθημερινής του ζωής, θα πει ναι στην Γαλλία. Η μεταφυσική του διαιτητή και του λαού, ο ένας εντεύθεν ο άλλος εκείθεν των κομμάτων, είναι τελείως διαφορετικό πράγμα από το φασιστικό ακτιβισμό.» Υπογράμμιση του συγγραφέα. SG, σ. 552.

⁶⁷³ SG, σ. 558.

⁶⁷⁴ SG, σ. 559.

παιδαγωγία του έθνους και αναζητά του θεσμούς που θα εμφυτεύσουν στα ήθη της γαλλικής κοινωνίας και δημοκρατίας, μια πρακτική ελευθερίας.

3.6. Ο δημοκρατικός σοσιαλισμός ως δυνατότητα πολιτικού καθεστώτος

Στην τελευταία ενότητα αυτού του κεφαλαίου, θα προσπαθήσουμε να ρίξουμε λίγο φως παραπάνω στο περιεχόμενο των τελικών πολιτικών προτάσεων που παρουσιάσαμε σε αυτό και στο προηγούμενο κεφάλαιο. Δηλαδή να προσπαθήσουμε να προσθέσουμε περισσότερο και πιο συγκεκριμένο πολιτικό περιεχόμενο στις θέσεις του περί ενός νέου φιλελευθερισμού, μιας μη κομμουνιστικής αριστεράς, ενός νέου α-κομμουνισμού. Το περιεχόμενο αυτό μπορεί να φανερωθεί από τους λόγους τους οποίους επικαλέσθηκε ο Μερλώ-Ποντύ για την υποστήριξη του στις πολιτικές πρωτοβουλίες του Pierre Mendès-France. Τους λόγους αυτής της υποστήριξης ο Μερλώ-Ποντύ τους παρουσίασε όχι μόνο στο τελευταίο άρθρο των *Σημείων*, στο οποίο αναφερθήκαμε και στο τέλος της προηγούμενης ενότητας, αλλά και σε ένα κείμενο του 1959. Το κείμενο αποτελεί την παρέμβαση του Μερλώ-Ποντύ σε μια συζήτηση και φέρει το τίτλο «Το μέλλον του σοσιαλισμού»⁶⁷⁵. Το θέμα της συζήτησης ήταν το πρόβλημα των σχέσεων της δημοκρατίας με το σοσιαλισμό *σήμερα*, όπως εμφαντικά υπογραμμίζει ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ⁶⁷⁶ αλλά αυτό που δίνει αφορμή στον ίδιο να μιλήσει για αυτό το πρόβλημα είναι η διεκδίκηση του χαρακτηρισμού σοσιαλιστής από πολλούς πολιτικούς που δεν θα μπορούσε να πει κανείς ότι πριν διεκδικούσαν την ταμπέλα του σοσιαλιστή. Μεταξύ αυτών είναι και ο Pierre Mendès-France.

Είναι για μένα εκπληκτικό που ένας πολιτικός άνδρας και ένας πολιτικός συγγραφέας όπως ο Mendès-France, μετά από είκοσι-πέντε χρόνια κοινοβουλευτικού και κυβερνητικού βίου, και στοχασμού πάνω στην γαλλική πολιτική ζωή, κατά την διάρκεια των οποίων πάντοτε υποστήριζε θέσεις διακριτές από αυτές του δογματικού σοσιαλισμού, συνοψίζει σήμερα αυτή την πρώτη περίοδο της καριέρας του και της εμπειρίας του, δηλώνοντας σοσιαλιστής.⁶⁷⁷

Ο Μερλώ-Ποντύ δεν μένει όμως σε αυτήν την έκπληξη. Προχωρεί στην προσπάθεια της εξήγησης και της ερμηνείας αυτή της επιλογής του Mendès-France. Καταρχάς

⁶⁷⁵ «L'avenir du socialisme », *Cahiers de la République*, no XXII, Novembre-décembre 1959, p. 27-42. Εδώ παραθέτουμε από την αναδημοσίευση του στο *PD*, σ. 241-246.

⁶⁷⁶ *PD*, σ. 241.

⁶⁷⁷ *PD*, σ. 242.

τονίζει ότι ο σοσιαλισμός που ενδιαφέρει τον τελευταίο δεν είναι ούτε ο σοσιαλισμός της δικτατορίας του προλεταριάτου αλλά ούτε και ένας κοινοβουλευτικός σοσιαλισμός όπως αυτός που χαρακτήριζε την εποχή εκείνη την πολιτική του SFIO.⁶⁷⁸ Στην πολιτική αυτού του Κόμματος διαπιστώνει την συνύπαρξη μιας μαρξιστικής γλώσσας σχετικά με μη άμεσες διεκδικήσεις ενώ για τα υπόλοιπα, την γλώσσα μιας οπορτουνιστικής πολιτικής.⁶⁷⁹ Ο σοσιαλισμός που φαίνεται να ασπάζεται ο Mendès-France είναι ένας σοσιαλισμός που το νόημα του αντλείται στο πλαίσιο μιας ανάλυσης των συνθηκών που ισχύουν την παρούσα στιγμή στην Γαλλία. Σύμφωνα με την ανάλυση του Μερλώ-Ποντύ η κατάσταση στην Γαλλία είναι μια κατάσταση ριζικά νέα. Λόγω της μετάβασης προς μια καθαρά βιομηχανική οικονομία η θέση του προλεταριάτου όσο και των μεσαίων τάξεων μεταβάλλεται σε σχέση με την δημοκρατία.

Συνειδητοποιούμε ότι η δημοκρατία δεν μπορεί πια να είναι μια δημοκρατία των μεσαίων τάξεων, ότι αν είναι να ξαναγεννηθεί, θα είναι μόνο ως δημοκρατία όλου του λαού, και δεν απαγορεύεται τώρα να προεξοφλήσουμε ότι το προλεταριάτο θα ενσωματωθεί ως ένας δικός της σκοπός, αν και, εδώ και λίγο καιρό, τα πιο δραστήρια στοιχεία του, δυσπιστούν απέναντι στην πολιτική δημοκρατία.⁶⁸⁰

Η μετάβαση αυτή όμως δεν μπορεί να επιτευχθεί λόγω της κατάρρευσης της κοινοβουλευτικής πρακτικής της 4^{ης} Γαλλικής Δημοκρατίας. Η πρακτική αυτή δεν μπορεί να αντιπαλέψει αποτελεσματικά τις ομάδες πίεσης που αντιστέκονται στον εκσυγχρονισμό της γαλλικής κοινωνίας. Ενάντια σε αυτήν την κατάρρευση συγκροτείται και η κίνηση των δημοκρατών προς το σοσιαλισμό. Ο εκσυγχρονισμός που έγκειται στη μετάβαση στη βιομηχανική κοινωνία:

δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνο μέσω της έκκλησης σε ένα κίνημα της κοινής γνώμης, και είναι αυτή η αναζήτηση ενός καινούργιου στηρίγματος για την δημοκρατία που εκφράζεται επίσης με την προσχώρηση στο σοσιαλισμό.⁶⁸¹

Το θετικό και συγκεκριμένο περιεχόμενο αυτού του σοσιαλισμού είναι η πολιτική στόχευση να μπει το σύνολο της οικονομικής και πολιτικής λειτουργίας στην

⁶⁷⁸ Το SFIO είναι τα αρχικά του γαλλικού σοσιαλιστικού κόμματος με το όνομα «Section française de l' Internationale Ouvrière » κατά την περίοδο 1905 έως το 1969. Το 1969 γίνεται το γαλλικό σοσιαλιστικό κόμμα (PS).

⁶⁷⁹ PD, σ. 243.

⁶⁸⁰ PD, σ. 243.

⁶⁸¹ PD, σ. 243.

υπηρεσία του δημοσίου συμφέροντος, όποια και αν είναι τα μέσα που θα χρησιμοποιηθούν.⁶⁸² Προσδιορίζεται σε αντίθεση με ένα σοσιαλισμό που λαμβάνει περιεχόμενο με αρνητικό και νομικό τρόπο, παράδειγμα αυτού του τρόπου το αίτημα κατάργησης της ιδιοκτησίας. Τα μέσα σχετίζονται με το σκοπό και έχουν αξία στο βαθμό που καθιστούν εφικτή μια αποτελεσματική ευθύνη του κράτους στην παραγωγή, μέσα σε μια μέγιστη παραγωγή που διασφαλίζει «την πλήρη απασχόληση και την σταθερή και γρήγορη άνοδο του βιοτικού επιπέδου».⁶⁸³ Η πολιτική ευθύνη έχει ως περιεχόμενο επομένως, αυτό που ονομάζει αλλού αλλά και σε αυτό το κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ, μια δημοκρατική ρύθμιση της οικονομίας.⁶⁸⁴ Σε αντίθεση με έναν οικονομικό φιλελευθερισμό του *laisser-faire*, ο Μερλώ-Ποντύ, αναφέρει την πρόταση του Mendès-France για την υιοθέτηση «τεχνητών μηχανισμών» που θα στοχεύουν στη δημοκρατική ρύθμιση της οικονομίας.⁶⁸⁵ Ως προς τα φιλοσοφικά θεμέλια αυτού του σοσιαλισμού, ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει επιγραμματικά ότι:

Ο σοσιαλισμός αυτός, μου φαίνεται διακριτός από μια προλεταριακή φιλοσοφία της ιστορίας και λαμβάνει υπόψη με ακρίβεια, για να καταλήξει σε ένα ρεαλιστικό σχεδιασμό, την εμπειρία των δικτατορικών σχεδιασμών.⁶⁸⁶

Τελικά ο σοσιαλισμός αυτός που στηρίζεται στον δημοκρατικό σχεδιασμό και σε αντίστοιχους πολιτικούς θεσμούς, δεν είναι ακόμη παρά μόνο μια ιδέα που είναι «ο δείκτης ενός καθεστώτος που πρέπει να φανταστούμε μέσα στην δράση και σύμφωνα

⁶⁸² Γράφει για τα μέσα ο Μερλώ-Ποντύ: «αυτά δεν είναι αναγκαστικά οι εθνικοποιήσεις όπως τις έχουμε ήδη γνωρίσει, ούτε τα μέσα που χρησιμοποιήθηκαν στην Ρωσία μετά την Επανάσταση, δεν νομίζω ότι πρέπει να αποκλείσουμε τις εθνικοποιήσεις, θεωρώ μόνο ότι δεν πρέπει να τις δώσουμε προνομιακή θέση *a priori*, τα μέσα, υπό μια γενική άποψη, είναι κατ' αρχάς απροσδιόριστα.», *PD*, σ. 244.

⁶⁸³ *PD*, σ. 244. Διαπιστώνουμε εδώ ότι ο Μερλώ-Ποντύ αποδέχεται πλήρως τον αίτημα για ανάπτυξη με την υποστήριξη του κράτους και με στόχο την πλήρη απασχόληση και την άνοδο της ευημερίας. Την επόμενη δεκαετία και έπειτα ανοίγει η συζήτηση για τα όρια της ανάπτυξης, την αποανάπτυξη και το το οικολογικό πρόβλημα. Πάντως ένα χρόνο μετά, στον πρόλογο του στα *Σημεία* θίγει και σημεία προβληματικά αυτής της ανάπτυξης: «Στον ειρηνικό συναγωνισμό, η Δύση δύσκολα θα σταθεί αν δεν επινοήσει μια δημοκρατική ρύθμιση της οικονομίας. Στην πραγματικότητα, η βιομηχανική κοινωνία αναπτύσσεται εδώ με απίστευτη αταξία. Η κεφαλοκρατία εκφύει στην τύχη γιγάντια κλαδιά, καταντά την οικονομία ενός έθνους έρμαιο μιας κυρίαρχης βιομηχανίας που φρακάρει τις οδούς και τις πόλεις της, καταστρέφει τις κλασικές μορφές της ανθρώπινης εγκατάστασης... Σε κάθε κλίμακα ανακύπτουν τεράστια προβλήματα: Δεν ζητούνται μόνο τεχνικές αλλά πολιτικές μορφές, κίνητρα, ένα πνεύμα, λόγοι για να ζεις...», *SG*, σ. 11, *ΣΗ*, σ. 13.

⁶⁸⁴ Βλέπε την προηγούμενη υποσημείωση.

⁶⁸⁵ *PD*, σ. 244.

⁶⁸⁶ *PD*, σ. 244.

με τα διδάγματα της».⁶⁸⁷ Ο σοσιαλισμός αυτός όμως, «ο σοσιαλισμός του 20^{ου} αιώνα» όπως χαρακτηριστικά τον ονομάζει ο Mendès-France και ασπάζεται τον χαρακτηρισμό και ο Μερλώ-Ποντύ, αν και είναι ακόμη μόνο μια ιδέα, αποτελεί την μόνη πολιτική γραμμή για την πολιτική επιβίωση και αναγέννηση της Γαλλίας. Αυτή η γραμμή αν και δεν εγγυάται ότι στην πρακτική και στη θεωρία θα επιτευχθεί ένας έλεγχος της πραγματικότητας, αν και δεν εγγυάται ότι θα δοθεί ένα νόημα και ένας προσανατολισμός στη συγκεκριμένη συνθήκη, παραταύτα πρέπει να αναληφθεί γιατί φωτίζει την πραγματικότητα της εποχής σε σχέση με αντιθέσεις αφηρημένες και ιδεολογικές που την συσκοτίζουν.

Ο Μερλώ-Ποντύ επομένως επανέρχεται στη στάση που είδαμε και στις αναλύσεις του που αφορούσαν το περιεχόμενο μια μη κομμουνιστικής αριστεράς, η οποία ανάμεσα στα αντίθετα στρατόπεδα θα προσπαθούσε να υπηρετήσει μια πολιτική της συνύπαρξης των δύο αντιπάλων και να προτείνει τη δυνατότητα ενός νέου φιλελευθερισμού. Αυτός ο νέος φιλελευθερισμός βλέπουμε στην ανάλυση που προηγήθηκε ότι συμβαδίζει μαζί με την ιδέα ενός δημοκρατικού σοσιαλισμού πέρα από διλήμματα που απλώς δημιουργούν «ένα ψεύτικο χωρισμό στην Ιστορία». Αυτά τα διλήμματα – ατομική ιδιοκτησία έναντι συλλογικής, προσωπικό κέρδος ή ισότητα των μισθών, κοινωνία των τάξεων ή εξασθένιση του κράτους, οικονομικός φιλελευθερισμός ή δικτατορικός σχεδιασμός- δεν ισχύουν γιατί όχι μόνο η πραγματικότητα αλλά και τα αντίπαλα στρατόπεδα δεν μπορούν να κατανοηθούν μόνο με τους όρους της μια πλευράς αυτών των διλημάτων.⁶⁸⁸

⁶⁸⁷ *PD*, σ. 246.

⁶⁸⁸ *PD*, σ. 246.

Κεφάλαιο 4^ο

Η ανάγνωση του Μακιαβέλι. Αυτός ο δυσάρεστος στοχαστής. Η τραγικότητα του πολιτικού άνδρα.

4.1. Εισαγωγή

Το 1949 ο Μερλώ-Ποντύ συμμετέχει με μία διάλεξη που είχε τίτλο «Σημείωμα για τον Μακιαβέλι» σε συνέδριο στην Ρώμη.⁶⁸⁹ Το κείμενο στην πρώτη κιόλας παράγραφο αναφέρει το λόγο για το οποίον γράφτηκε. Αυτός ο λόγος είναι διττός. Ένα ερώτημα που μπορεί να είναι και ρητορικό «Πώς θα ήταν δυνατόν να τον καταλάβουν;», ερώτημα αναφερόμενο στον Μακιαβέλι, επιπλέον μια διαπίστωση που μένει να τεκμηριωθεί: «Δεν είναι αρεστός αυτός ο δύσκολος διανοητής που παραμένει μοναδικός».⁶⁹⁰ Ο Μακιαβέλι είναι επομένως αυτός ο δύσκολος αλλά μοναδικός διανοητής. Μεταξύ αυτών που δεν μπόρεσαν να το καταλάβουν αρχικά περιλαμβάνεται και ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ που ερμήνευσε τον Μακιαβέλι με τελείως διαφορετικό τρόπο προγενέστερα από το εν λόγω κείμενο.⁶⁹¹ Αλλά αυτή η διαφοροποίηση είναι κάτι πρόωρο για να τεθεί στην αρχή του κεφαλαίου μας. Θα επιχειρήσουμε να την δούμε στο τέλος.

Στην ίδια εισαγωγική παράγραφο ο Μερλώ-Ποντύ επεξηγεί το εύλογο του αρχικού ερωτήματος. Ο Μακιαβέλι στην πολιτική τάσσεται εναντίον τόσο των καλών αισθημάτων όσο και ενάντια στη βία, δεν μπορούμε να τον κατατάξουμε είτε στην μεριά που πιστεύει ότι πρέπει να επικρατεί το δίκαιο στην πολιτική είτε στην μεριά

⁶⁸⁹ Το κείμενο δημοσιεύθηκε πρώτα με αυτό το τίτλο στο *Les Temps modernes*, n°. 48, 1949, p. 577-593. Στη συνέχεια δημοσιεύθηκε με τον τίτλο «Machiavélisme et Humanisme» σε τόμο με τα πρακτικά του συνεδρίου που εκδόθηκε το 1951. Σε αυτήν την εκδοχή του το κείμενο άρχιζε με την εξής φράση που δεν υπάρχει στις άλλες: «Ο Μακιαβέλι επικαλύφθηκε από τον μακιαβελισμό». Την επισήμανση αυτήν την αντλώ από το βιβλίο του Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Editions de l'EHESS & Librairie philosophique J. Vrin, 2005, p. 167. Για την ανάγνωση του Μακιαβέλι από το Μερλώ-Πόντυ βλέπε και το Corcuff Philippe, «Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélienne», *Les Études philosophiques* 2001/2 (n° 57), p. 203-217.

⁶⁹⁰ *EL*, σ. 287, *EKA*, σ. 361.

⁶⁹¹ Όταν παραδείγματος χάριν αντιπαραθέτει μαρξισμό και μακιαβελισμό: «Το ίδιο του μαρξισμού είναι να μην διακρίνει τους σκοπούς από τα μέσα και δεν υπάρχει σε επίπεδο αρχής πολιτική λιγότερο υποκριτική και λιγότερο μακιαβελική». «La querre a eu lieu». Βλέπε στο *SNS*, σ. 182.

που υποστηρίζει την προτεραιότητα του δημοσίου συμφέροντος, ενώ είναι απλά βολικό να τον χαρακτηρίσουμε ως ένα κυνικό που αρνείται τις αξίες ή ως ένα αφελή που θυσιάζει την δράση. Τέλος έχει την τόλμη να μιλάει για αρετή παρά το γεγονός ότι αμφισβητεί τη συνήθη ηθική της εποχής του σε σχέση με την πολιτική.

Πρέπει να γίνουν δύο μεθοδολογικές παρατηρήσεις για αυτό το κείμενο. Ο Μερλώ-Ποντύ δεν σχολιάζει εκ του σύνεγγυς το έργο του Μακιαβέλι. Σκιαγραφεί τις θέσεις του Μακιαβέλι γενικά με αναφορά σε θέματα που αυτός θέλει να θίξει, δηλαδή τη σχέση εξουσίας και βίας, τη φύση της πολιτικής, τον ανθρωπισμό και τη θέση αυτού μέσα στην μακιαβελική σκέψη. Δεύτερον, δεν αναφέρει συγκεκριμένα τις ερμηνείες του Μακιαβέλι με τις οποίες αντιπαρατίθεται, ενώ αντίθετα φαίνεται να τον νοιάζει κυρίως να τοποθετήσει την ερμηνεία του για τον Μακιαβέλι σε ένα γενικότερο πλαίσιο ερμηνείας των κοινωνικό-πολιτικών φαινομένων και της «φύσης» αυτών. Ένα ερώτημα επομένως που προκύπτει είναι αν ο Μερλώ-Ποντύ αναγνωρίζει στη σκέψη του Μακιαβέλι, μια σκέψη της πρακτικής, όπως ο Αλτουσέρ, και αν προσπαθεί να αρθρώσει τη λογική που εμπεριέχει αυτή η σκέψη.

Η «φύση» της πολιτικής εξουσίας, το προσίδιο περιβάλλον της πολιτικής και η αποκάλυψη αυτού είναι η σημαντικότερη συμβολή του Μακιαβέλι κατά τον Μερλώ-Ποντύ και όλο το *Σημείωμα* μπορεί να διαβαστεί ως μια ανάλυση αυτής της θέσης. Την φράση του Μακιαβέλι: «... φρονώ πως πρέπει να είναι κανείς ηγεμόνας για να γνωρίζει καλά τη φύση του λαού, και λαός για να γνωρίζει καλά τη φύση των ηγεμόνων» ο Μερλώ-Ποντύ την ερμηνεύει ως φανέρωση μιας θεμελιώδους προϋπόθεσης της πολιτικής, δηλαδή το να εκτυλίσσεται αυτή στο χώρο του «φαίνεσθαι» μιας και στην σχέση λαού και ηγεμόνα ο καθείς δεν γνωρίζει για τον εαυτό του παρά την εικόνα που του προσφέρει ο άλλος. Η γνώση του εαυτού έρχεται από τον άλλο.⁶⁹²

Επομένως το «Σημείωμα για τον Μακιαβέλι» εκτός των άλλων είναι και ένα κείμενο του Μερλώ-Ποντύ εξίσου σημαντικό για την πρόσληψη της πολιτικής στο έργο του. Μαζί με τα δύο βασικά του έργα πολιτικής φιλοσοφίας και κάποια δοκίμια από το *Νόημα και το μη Νόημα* είναι το μέρος του έργου του που τα ζητήματα της πολιτικής πρακτικής θέτονται σε πρώτο πλάνο. Αν στο *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* η κομμουνιστική πρακτική βρίσκεται στο επίκεντρο της ανάλυσης του και στις *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* το κεντρικό θέμα είναι η διαλεκτική της

⁶⁹² SG, σ.352, EL, σ. 296, EKA, σ. 372.

ιστορικής πράξης, στο *Σημείωμα* ο Μερλώ-Ποντύ μιλάει μέσω του Μακιαβέλι, για αυτό το προσίδιο περιβάλλον της πολιτικής, το οποίο κατάφερε να διαυγάσει σε μεγάλο βαθμό η σκέψη του Μακιαβέλι.⁶⁹³

Ο Μερλώ-Ποντύ επιχειρεί να αποκαλύψει ένα Μακιαβέλι που έθεσε το πρόβλημα της πολιτικής μέσα από μια διερώτηση για την εξουσία και την αρετή (με τις σημασίες που μπορεί να πάρει η έννοια της *virtus*). Σε αυτήν τη διερώτηση φαίνεται, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, τα όρια που μπορεί να μπαίνουν σε μια κατανόηση της πολιτικής μόνο με όρους ηθικής και αρχών. Μάλιστα μέσα στο κείμενο υπάρχει μια ξεκάθαρη μείωση της σημασίας που μπορεί να παίζει η ηθική κρίση στην πολιτική.⁶⁹⁴ Στη συνέχεια θα αναλύσω πρώτα την έννοια της εξουσίας και τις σημασίες που προσλαμβάνει στο συγκεκριμένο κείμενο και έπειτα την έννοια της *virtus*.

4.2. Εξουσία. Η πραγματικότητα του φαίνεσθαι και η αναζήτηση ενός νήματος «δικαιοσύνης»

Το πρόβλημα της εξουσίας υπάρχει εφόσον υπάρχει συλλογική ζωή. Δηλαδή αφενός έχουμε την εξουσία ως πρόβλημα της συλλογικής ζωής,⁶⁹⁵ ποιος εξουσιάζει, με ποιο στόχο και με ποια νομιμοποίηση; Αφετέρου το πρόβλημα που θέτει στην εξουσία η διάσταση της συλλογικότητας της ζωής του ανθρώπου, της κοινής κατάστασης.⁶⁹⁶ Δηλαδή η εξουσία είναι μέρος αυτού που καλείται να εξουσιάζει, υπάρχει μια σχέση την οποία δεν καθορίζει με αυθαίρετο τρόπο η βούληση της εξουσίας. Οι προϋποθέσεις που μπορούμε να αντλήσουμε από αυτές τις δύο διαστάσεις του προβλήματος της εξουσίας απασχολούν το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ. Ας ξεκινήσουμε από τη δεύτερη διάσταση του προβλήματος. Αυτή είναι και η διάσταση που αναδεικνύεται κατά κύριο λόγο μέσα από την ερμηνεία του Μερλώ-Ποντύ για τον Φλωρεντινό συγγραφέα.

Καταρχάς ο *Ηγεμόνας* είναι ένα έργο για την εξουσία όταν μάλιστα αυτή

⁶⁹³ SG, σ.364, EL, σ. 308, EKA, σ. 388.

⁶⁹⁴ SG, σ.350, EL, σ. 294, EKA, σ.370.

⁶⁹⁵ Όταν στην συλλογική ζωή προκύψει η επανάσταση αναζητούνται νέες μορφές εξουσίας. Ειδικά στην σοσιαλιστική επανάσταση όπου «όλο το πρόβλημα ήταν να συγκροτηθεί μια εξουσία από τους άνευ εξουσίας». SG, σ.362, EL, σ. 306, EKA, σ. 385.

⁶⁹⁶ Μάλιστα ο Μερλώ Ποντύ εμφαντικά υποστηρίζει ότι μια εξουσία που κατανοεί τον εαυτό της ως «συμμετοχή σε μια κοινή κατάσταση» είναι μια εξουσία που κατορθώνει να μην φενακίζει». SG, σ.350, EL, σ. 294, EKA, σ. 370.

αμφισβητείται ή απειλείται.⁶⁹⁷ Η αμηχανία που προκαλεί ο Μακιαβέλι τόσο στους πιστούς του «δικαίου» όσο και στους πιστούς του «δημοσίου συμφέροντος» οφείλεται στη μη κατανόηση του εγχειρήματος του. Αυτό το εγχείρημα είναι πρώτα από όλα περιγραφικό και έχει ως στόχο την περιγραφή του «δεσμού της συλλογικής ζωής» που ηθική και πολιτική όταν είναι ακραιφνείς, καθαρές μέσα σε μια άτεγκτη κανονιστικότητα, ήτοι δογματικές, αποτυγχάνουν. Αυτός ο δεσμός είναι η σχέση της εξουσίας με τους υπηκόους της.⁶⁹⁸ Μέσα από αυτόν το δεσμό η εξουσία δεν μπορεί να νοηθεί ούτε ως γυμνή δύναμη αλλά ούτε και ως έντιμη εκπροσώπηση των ατομικών βουλήσεων.

Ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει ότι με το έργο του Μακιαβέλι καταλαβαίνουμε ότι «ανάμεσα στην εξουσία και τους υπηκόους της, ανάμεσα στο εγώ και τον άλλο, δεν υπάρχει πεδίο όπου να παύει η αντιπαλότητα.»⁶⁹⁹ Αυτή είναι η βασική αρχή που δεν πρέπει να λησμονήσει κάποιος αν θέλει να βρει το «πραγματικό υπόβαθρο της συλλογικής ζωής»,⁷⁰⁰ το οποίο παρουσιάζεται ως ένας καθαρός καταναγκασμός της πολιτικής εξουσίας. Όμως ταυτόχρονα και πέραν τούτων, ο Μακιαβέλι θέλει να περιγράψει εκείνο «το δεσμό της συλλογικής ζωής, όπου η ακραιφνής ηθική μπορεί να είναι σκληρή και η ακραιφνής πολιτική απαιτεί κάποιου είδους ηθική».⁷⁰¹ Στο κείμενο του Μερλώ-Ποντύ ο δεσμός της συλλογικής ζωής δεν μπορεί παρά να είναι το κατεξοχήν πλαίσιο αναφοράς για την εξουσία. Ο δεσμός της συλλογικής ζωής φανερώνει τελικά μια αλήθεια για την εξουσία, η οποία δίνει τη δυνατότητα να αναδυθεί μια νέα ηθική μέσα από τον καθαρό καταναγκασμό της πολιτικής εξουσίας. Δηλαδή η αλήθεια που βγαίνει από το Μακιαβέλι σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ είναι ότι πάντα η εξουσία προϋποθέτει μια βαθιά συγκατάθεση που την συγκροτεί και είναι κάτι που δεν μπορεί να αντικατασταθεί από τη δύναμη και τη βία.⁷⁰² Δηλαδή με άλλα λόγια

⁶⁹⁷ SG, σ.345, EL, σ. 289, EKA, σ. 364.

⁶⁹⁸ Στην οποία κατά αναλογία ο Μερλώ Ποντύ αναφέρει τη σχέση του εγώ με τον άλλο.

⁶⁹⁹ SG, σ.344, EL, σ. 288, EKA, σ. 362.

⁷⁰⁰ SG, σ.344, EL, σ. 288, EKA, σ. 362.

⁷⁰¹ SG, σ.343, EL, σ. 287, EKA, σ. 361.

⁷⁰² SG, σ.347, EL, σ. 291, EKA, σ. 366.

ο Μακιαβέλι μας εισάγει στο προσίδιο περιβάλλον της πολιτικής και μας επιτρέπει να μετρήσουμε το μέγεθος του έργου που θα αναλαμβάνουμε αν θέλαμε να του διοχετεύσουμε λίγη αλήθεια.⁷⁰³

Είναι δυνατό επομένως να εισάγουμε κάποια αλήθεια ή αλλιώς τη διάσταση της ανθρωπινότητας στο συλλογικό δεσμό που είναι η πολιτική αν αναλύσουμε την εξουσία όχι απλώς ως καθαρό καταναγκασμό, ως σχέσεις ισχύος ή ως καθαρή βία. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι ο Μακιαβέλι δείχνει πως μεταξύ των ανθρώπων δεν ισχύουν οι σχέσεις καθαρής δύναμης που ισχύουν μεταξύ των αντικειμένων. Άρα αυτή η αντιπαλότητα είναι διαφορετικού τύπου από ένα γυμνό καταναγκασμό που στηρίζεται στη δύναμη. Ο Μακιαβέλι επισημαίνει ότι γενικά η αντιπαλότητα μπορεί να εκφρασθεί με δύο τρόπους: ως μια μάχη με νόμους και ως μια μάχη με την δύναμη, τη βία. Ο πρώτη μάχη ταιριάζει στους ανθρώπους, η δεύτερη στα θηρία. Αλλά ενίοτε οι άνθρωποι μπορεί να χρειαστεί να καταφύγουν και στο δεύτερο είδος μάχης. Ο ηγεμόνας πρέπει επομένως «να χρησιμοποιεί καλά και το θηρίο και τον άνθρωπο».⁷⁰⁴ Όμως ο Μερλώ-Ποντύ ενώ αναφέρει τα δύο είδη μαχών για τα οποία μιλάει ο Μακιαβέλι δεν αναφέρει τη προτροπή που αναφέρει έπειτα μέσα στο κείμενο ο Μακιαβέλι προς τον ηγεμόνα. Δηλαδή να χρησιμοποιεί καλά και το θηρίο και άνθρωπο. Ποιος λόγος αυτής της παράλειψης; Θέλει άραγε να παρουσιάσει ψευδώς ένα Μακιαβέλι που υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι μάχονται μόνο με τους νόμους, και όχι με την ωμή βία; Από την ανάλυση του Μερλώ-Ποντύ δεν βγαίνει αυτό το συμπέρασμα. Μάλιστα λίγες σελίδες πιο κάτω παραδέχεται και περιγράφει την ύπαρξη ενός ωμού Μακιαβέλι ο οποίος μιλάει για καθαρή βία.⁷⁰⁵ Επομένως το ερώτημα επανέρχεται. Πρέπει πάλι να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο Μακιαβέλι είναι ένας κυνικός που θεωρεί ότι λόγω αυτής της αντιπαλότητας ο καθαρός καταναγκασμός της πολιτικής εξουσίας ή η βίαιη αντίδραση σε αυτόν τον καταναγκασμό είναι κάτι το αναπόφευκτο; Ο Μερλώ-Ποντύ επιμένει να μην υποκύψουμε στον πειρασμό να χαρακτηρίσουμε τον Μακιαβέλι έναν κυνικό ακόμη και αν ο ίδιος ο Μακιαβέλι μπορεί να υπέκυψε ουκ ολίγες φορές στον πειρασμό του

⁷⁰³ SG, σ.347-348, EL, σ. 292, EKA, σ. 367.

⁷⁰⁴ Βλέπε Μακιαβέλλι Νικολό, Ο Ηγεμόνας, μτφρ. Ν. Καζαντζάκης, Γαλαξίας, σ. 88.

⁷⁰⁵ Αφορμή του είναι το εξής παράθεμα από το *Ηγεμόνα* «Γιατί στα αλήθεια, δεν υπάρχει άλλος πιο σίγουρα τρόπος να τις κατέχεις(τις πόλεις), από το να τις καταστρέφεις. Όποιος μάλιστα γίνει αφέντης μιας πόλης που είναι συνηθισμένη να ζει ελεύθερη και δεν την καταστρέφει, πρέπει να περιμένει ότι θα τον καταστρέψει αυτή». Βλέπε SG, σ.347, EL, σ. 291, EKA, σ. 366.

κυνισμού.⁷⁰⁶ Στο παραπάνω ερώτημα μπορούμε να απαντήσουμε σωστά μόνο αν διαπιστώσουμε ότι για τον Μακιαβέλι αφενός έχουμε το συλλογικό δεσμό και τη διάσταση του πολιτικού που προκύπτει από αυτόν, αφετέρου έχουμε την εξουσία ως σχέση, και δεν έχουμε ούτε γυμνή δύναμη εφόσον μιλάμε για σχέση ανθρώπων και δη πολιτική, ούτε σχέση αντιπροσώπευσης, «έντιμη... των ατομικών βουλήσεων.»⁷⁰⁷ Κάπως αλλιώς πρέπει επομένως να σκεφτούμε.⁷⁰⁸

Ένα πρώτο βήμα είναι να δούμε ξανά την πολιτική εξουσία και την εξουσία εν γένει ως σχέση, σχέση μέσα στο συλλογικό δεσμό, μέσα στην διάσταση της κοινής ζωής. Η βασική φράση που υπονοεί αυτό στο κείμενο του Μερλώ Ποντύ είναι η εξής:

μας παρουσιάζεται ένα ξεκίνημα ανθρωπινότητας, η οποία αναδύεται από την συλλογική ζωή κατά κάποιο τρόπο εν αγνοία της εξουσίας, από το γεγονός και μόνο ότι η εξουσία επιδιώκει να σαγηνεύσει συνειδήσεις.⁷⁰⁹

Μάλιστα αυτή η ανθρωπινότητα σημαίνει ότι η αρχική θηριωδία, δηλαδή οι σχέσεις γυμνής δύναμης, υπερφαλαγγίζεται όταν εγκαθιδρύεται ο δεσμός του «κοινού έργου και της κοινής μοίρας.»⁷¹⁰ Επομένως η εξουσία πρέπει να κατανοηθεί με όρους κοινής ζωής και να ξεπεράσει τους φραγμούς που θέτει η φιλαυτία.⁷¹¹ Για τον Μακιαβέλι αυτό που οφείλουμε να κάνουμε είναι να βρούμε τις πραγματικές προϋποθέσεις της εξουσίας, δηλαδή μιας εξουσίας που να μη φενακίζει, δηλαδή μιας εξουσίας που είναι και θα πρέπει να είναι «συμμετοχή σε μια κοινή κατάσταση.»⁷¹² Εδώ υπάρχει μια σύγχυση μεταξύ του είναι και του δέοντος είναι. Κατά την γνώμη μας αυτή η σύγχυση δεν σημαίνει απλώς μια κανονιστική αξίωση προς το πραγματικό είναι της εξουσίας. Αντιθέτως είναι μια προσπάθεια να σκεφτούμε για την πολιτική

⁷⁰⁶ Ο κυνισμός είναι ένας πειρασμός συνεχής για την πολιτική και την ιστορική σκέψη ιδίως στην νεωτερικότητα. Ο κυνισμός ως δομή κεντρική του στοχασμού για τα κοινωνικοπολιτικά πράγματα εμφανίζεται ριζικά με την νεωτερικότητα ακόμη και αν αντηχεί τον κυνισμό της αρχαίας σκέψης.

⁷⁰⁷ SG, σ.345, EL, σ. 289, EKA, σ. 363.

⁷⁰⁸ Σύμφωνα με τον Serge Audier οι συνέπειες της ερμηνείας του Μερλώ-Ποντύ, μιας φαινομενολογικής ερμηνείας της εξουσίας του ηγεμόνα είναι σημαντικές γιατί «καθώς απαγορεύουν να σκεφτούμε ότι ο Ηγεμόνας είναι ένα υποκείμενο παντοδύναμο, που επιβάλλει με την θέληση του τις αποφάσεις του σε ένα παθητικό λαό, λαός που ανάγεται σε καθεστώς του απλού υλικού για την κυριαρχική δράση του» [δική μου μετάφραση]. Βλέπε Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Editions de l'EHESS & Librairie philosophique J. Vrin, 2005, σ. 184.

⁷⁰⁹ SG, σ.348, EL, σ. 292, EKA, σ. 367.

⁷¹⁰ SG, σ.349, EL, σ. 293, EKA, σ. 369.

⁷¹¹ SG, σ.350, EL, σ. 294, EKA, σ. 370.

⁷¹² SG, σ.350, EL, σ. 294, EKA, σ. 370.

και την εξουσία μια μη καθαρή ηθική κρίση.⁷¹³ Το επιχείρημα αυτό δεν μπορεί να αντληθεί με ισχυρό τρόπο από το τί ισχύει στην ιδιωτική ζωή. Για τον Μερλώ-Ποντύ υπάρχει ένα τέτοιο επιχείρημα στον Μακιαβέλι αλλά είναι πολύ ασθενές, μιας και δεν λαμβάνει υπόψη τη συλλογική ιστορική διάσταση της πολιτικής ζωής ως το βασικό πλαίσιο.⁷¹⁴ Το δεύτερο επιχείρημα είναι ακριβώς το επιχείρημα της «ιστορικής δράσης». Στην ιστορική δράση «η καλοσύνη είναι μερικές φορές ολέθρια και η σκληρότητα λιγότερη σκληρή από την καλοκάγαθη διάθεση».⁷¹⁵ Γιατί όμως στην ιστορική δράση η «ηπιότητα γίνεται σκληρότητα» και «η ωμότητα αξία» ανατρέποντας την τάξη της ιδιωτικής ζωής; Ο Μερλώ-Ποντύ πάλι τονίζει την υφή της συλλογικής ζωής και της δράσης εντός αυτής ως καθοριστικό δεδομένο για να κατανοήσουμε όλη αυτήν τη νέα «ηθική», [μπορούμε να την πούμε πολιτική ηθική]. Οι πράξεις της εξουσίας δεν είναι όπως οι ιδιωτικές μας πράξεις. Γιατί είναι πράξεις που αποκρυσταλλώνονται και αντικατοπτρίζονται στη συγκεκριμένη κάθε φορά κατάσταση της κοινής γνώμης ή «στον αστερισμό των συνειδήσεων».⁷¹⁶ Το νόημα των συγκεκριμένων πράξεων αναδύεται μόνο μέσα σε αυτό το πεδίο της αποκρυστάλλωσης και του αντικατοπτρισμού και για αυτό οι πράξεις της εξουσίας μπορούμε να πούμε ότι εκτυλίσσονται στον χώρο του φαίνεσθαι «που είναι ο προσίδιος τόπος και εντέλει η αλήθεια της ιστορικής δράσης... και αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση της πολιτικής».⁷¹⁷ Το δικαστήριο των πολιτικών πράξεων, και ο τόπος κρίσης τους είναι αυτός ο χώρος του φαίνεσθαι. Γράφει ο Μακιαβέλι:

Οι άνθρωποι εν γένει, κρίνουν περισσότερο με βάση τα μάτια παρά τα έργα, γιατί όλοι μπορούν να δουν, λίγοι όμως καταλαβαίνουν. Ο καθένας βλέπει αυτό που φαίνεται, λίγοι όμως καταλαβαίνουν αυτό που πραγματικά είσαι κι αυτοί οι λίγοι δεν τολμούν να εναντιωθούν στη γνώμη των πολλών που δεν έχουν την αυθεντία του κράτους να τους προστατεύει και στις πράξεις όλων των ανθρώπων και ιδιαίτερα των ηγεμόνων, όπου δεν υπάρχει ένα δικαστήριο στο οποίο να προσφύγεις, κρίνει κανείς από το τελικό αποτέλεσμα.

⁷¹³ Πάντως ο Μερλώ Ποντύ λίγες σελίδες πριν τονίζει ότι οι σχέσεις μεταξύ υπηκόου και εξουσίας συνάπτονται σε ένα βαθύτερο επίπεδο από την εκφορά οποιασδήποτε κρίσης «επιβιώνουν δε και μετά την αμφισβήτηση, όταν δεν πρόκειται για τη ριζική αμφισβήτηση της περιφρόνησης». SG, σ.346, EL, σ. 290, EKA, σ. 365.

⁷¹⁴ Το επιχείρημα του Μακιαβέλι είναι ότι πρέπει να απορριφθεί η καθαρά ηθική κρίση στην δημόσια ζωή «γιατί ένας άνθρωπος που θέλει να φανεί σ' όλα καλός, εύλογο είναι να καταστρέφεται ανάμεσα σε τόσους που δεν είναι καλοί». Αυτό όμως μπορεί να εφαρμοστεί και στην ιδιωτική ζωή. Αλλά εκεί ο Μακιαβέλι παροτρύνει να είμαστε ηθικοί και ας κινδυνεύουμε να καταστραφούμε. SG, σ.350, EL, σ. 294-295, EKA, σ. 370-371.

⁷¹⁵ SG, σ.351, EL, σ. 295, EKA, σ. 371.

⁷¹⁶ SG, σ.351, EL, σ. 295-296, EKA, σ. 372.

⁷¹⁷ SG, σ.352, EL, σ. 296, EKA, σ. 372.

Ας επιτύχει, λοιπόν, ένας ηγεμόνας να κερδίσει και να διατηρήσει το κράτος: τα μέσα όλοι θα τα κρίνουν πάντοτε έντιμα και αξιέπαινα.⁷¹⁸

Μέσα σε αυτό το πεδίο και ο ηγεμόνας παύει να είναι ένα απλό πρόσωπο και μετατρέπεται σε ένα «μυθικό πρόσωπο». Γιατί το φαινόμενο της ιστορικής δράσης είναι και ένα πεδίο γενικότητας και απόστασης.⁷¹⁹ Για αυτό το λόγο ο Μερλώ-Ποντύ λέει χαρακτηριστικά με αφορμή την έκκληση του Μακιαβέλι για την ταύτιση του φαίνεσθαι και του είναι στο πρόσωπο του ηγεμόνα⁷²⁰ :

Εκείνο που θέλει να πει [ενν. ο Μακιαβέλι] είναι ότι οι ιδιότητες του ηγέτη ακόμη και αν είναι αληθινές, είναι πάντα λεία του θρύλου, επειδή οι άνθρωποι δεν **τις αγγίζουν** [υπογράμμισή από τον ίδιο τον Μερλώ Ποντύ] αλλά τις βλέπουν, δεν τους γίνονται γνωστές μέσα στην κίνηση της ζωής που είναι ο φορέας τους, αλλά παγιώνονται σε ιστορικές στάσεις.⁷²¹

Όπως επομένως στο χώρο της ιστορικής δράσης, της πολιτικής, έχουμε μια αξεδιάλυτη ενότητα του φαίνεσθαι και του είναι, το ίδιο συμβαίνει και με το πρόσωπο του ηγεμόνα, γεγονός που μας οδηγεί να κατανοήσουμε ότι ο Μακιαβέλι προσπάθησε να κατασκευάσει ένα κάτοπτρο του ηγεμόνα που να ανταποκρίνεται στην πραγματική διάσταση της πολιτικής, την διάσταση ενός είναι που φαίνεται και ενός φαίνεσθαι που είναι.

4.3. Η περιεχομενική έννοια της εξουσίας. Δικαιοσύνη και πολιτική αρετή. Η έννοια της *virtus*

Όταν μιλάμε για δικαιοσύνη και πολιτική αρετή διερωτώμεθα ουσιαστικά για το τι σημαίνει δίκαιη πολιτική ή άδικη κατά αντιδιαστολή, και πως η διερώτηση αυτή συνδέεται με το ζήτημα των αρετών των πολιτικών δρώντων. Μπορούμε άραγε

⁷¹⁸ Στο 18^ο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*. Το παραθέτω όπως μεταφράζεται από το Μερλώ-Ποντύ στο SG, σ.352, EL, σ. 296, EKA, σ. 372-373.

⁷¹⁹ Απόσταση που φέρνει και διαφάνεια σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ: « Χειριζόμενη άριστα τις σχέσεις της με τον άλλο, η εξουσία υπερπηδά τα εμπόδια που ορθώνονται από άνθρωπο σε άνθρωπο και δίνει λίγη διαφάνεια στις σχέσεις μας- σαν να μην μπορούσαν οι άνθρωποι να είναι κοντά, χωρίς ενός είδους απόσταση». SG, σ.354, EL, σ. 298, EKA, σ. 375.

⁷²⁰ Ο Μακιαβέλι λέει «Ένας ηγεμόνας είναι απολύτως αναγκαίο να φαίνεται πονετικός, έντιμος, καταδεκτικός, ειλικρινής, ευσεβής και να είναι» από το SG, σ.352, EL, σ. 296-297, EKA, σ. 373.

⁷²¹ SG, σ.352-353, EL, σ. 297, EKA, σ. 373.

αυτά τα δύο να τα σκεφτούμε χωριστά και αν όχι πως θα τα σκεφτούμε μαζί, αν ναι πως θα τα σκεφτούμε χωριστά και τι μας αποτρέπει να τα σκεφτούμε μαζί; Με αυτές τι αρχικές σκέψεις ας δούμε το ερώτημα της δίκαιης πολιτικής στον Μακιαβέλι μέσα από το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ.

Ο Μακιαβέλι κατά τον Μερλώ-Ποντύ προσπάθησε να επικαλεστεί μια «εξουσία που δεν θα ήταν άδικη».⁷²² Μάλιστα αναφέροντας το γνωστό χωρίο για το λαό και του μεγάλους,⁷²³ θεωρεί ότι από αυτό το χωρίο αντλείται μια ξεκάθαρη προϋπόθεση για μια πολιτική που να μην είναι άδικη.⁷²⁴ Σε άλλο σημείο μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι ο Μακιαβέλι είναι ένας στοχαστής που έδειξε την «προτίμηση του για τη συνείδηση και την ελευθερία στον άνθρωπο» παρά για την ενδεχομενικότητα και το ανορθολογικό στον κόσμο.⁷²⁵ Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι ο Μακιαβέλι «υποδεικνύει ως μοναδική μας καταφυγή την παρουσία μας στους άλλους και στην εποχή μας, που μας κάνει να βρίσκουμε τον άλλο την στιγμή που παραιτούμαστε από την καταπίεση του».⁷²⁶ Μη καταπίεση, ελευθερία, ανθρώπινη συνείδηση είναι οι αρχές που πρέπει να προσδιορίσουν μια μη άδικη πολιτική. Παρόλο όλα αυτά που προαναφέρθηκαν ο Μερλώ-Ποντύ, πιστεύει ότι ο Μακιαβέλι δεν αναζήτησε πιο ενεργητικά τον ορισμό μιας δίκαιης πολιτικής.⁷²⁷ Ο λόγος για αυτό, σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, είναι η εικόνα που έχει ο Μακιαβέλι για την ιστορία, που είναι η εικόνα που κληροδότησε η αρχαιότητα στην εποχή του. Είναι η εικόνα της κυκλικής διαδοχής των πολιτευμάτων και η θέση περί της αμετάβλητης φύσης των ανθρώπων σε σχέση με τον ιστορικό χρόνο, ακόμη και αυτό τον κυκλικό. Ο Μακιαβέλι χωρίζει τους ανθρώπους σε ανθρώπους που υφίστανται την ιστορία και σε ανθρώπους που την δημιουργούν.⁷²⁸ Αυτή η εικόνα τον αποτρέπει

⁷²² SG, σ.359, EL, σ. 304, EKA, σ. 382.

⁷²³ «Εξόν από αυτό δεν μπορεί έντιμα να ικανοποιήσει τους άρχοντες και χωρίς να βλάψει τους άλλους. Το λαό όμως μπορείς να τον ικανοποιήσεις, γιατί οι σκοποί του είναι εντιμότεροι από τους σκοπούς των αρχόντων, γιατί τούτοι θέλουν να καταπιέζουν, ενώ ο λαός να μην καταπιέζεται.» Βλέπε Μακιαβέλλι Νικολό, *Ο Ηγεμόνας*, μτφρ. Ν. Καζαντζάκης, Γαλαξίας, σ. 52.

⁷²⁴ SG, σ.348, EL, σ. 292, EKA, σ. 367.

⁷²⁵ SG, σ.354, EL, σ. 298, EKA, σ. 375.

⁷²⁶ SG, σ.355, EL, σ. 300, EKA, σ. 377.

⁷²⁷ SG, σ.360, EL, σ. 304, EKA, σ. 382.

⁷²⁸ SG, σ.362, EL, σ. 304, EKA, σ. 382- 383. Επίσης την ίδια αντίληψη υποστηρίζει και ο James Burnham. Γράφει χαρακτηριστικά για τον Μακιαβέλι: «Πρώτον, σε όλο του το έργο αφήνει να εννοηθεί μια μάλλον έντονη διάκριση ανάμεσα σε δυο τύπους πολιτικού ανθρώπου: τον πρώτο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε τύπο κυβερνήτη και τον άλλο τύπο

να σκεφτεί ότι υπάρχει μια κοινή ανθρώπινη φύση που δεν μπορεί να είναι κριτήριο και να ανακαλύψει πέρα από την ανθρώπινη κοινή φύση τα κριτήρια για να επιλέξει με ποιους θα ταχθεί ιστορικά.⁷²⁹ Διαισθάνεται όμως ότι δεν έχουν σημασία οι αρχές αλλά κυρίως πρέπει να επιλέξουμε «ποιοι έχουν αποστολή να τις φέρουν στην ιστορική πάλη»,⁷³⁰ όπως χαρακτηριστικά λέει ο Μερλώ-Ποντύ. Γιατί τις ίδιες αρχές, παραδείγματος χάρη την ελευθερία και τη δικαιοσύνη, μπορούν να την επικαλούνται και οι άρχοντες και οι δούλοι.

Ο Μερλώ-Ποντύ με βάση τα προηγούμενα καταλήγει στο συμπέρασμα:

Η συμπεριφορά του Μακιαβέλι καταμαρτυρεί τι έλειπε από την πολιτική του: ένα κατευθυντήριο νήμα που να του επιτρέψει να αναγνωρίσει ανάμεσα στις εξουσίες εκείνη από την οποία είχε να ελπίζει κάτι έγκυρο, και να ανυψώσει αποφασιστικά την αρετή πάνω από τον ομορτισμό.⁷³¹

Η έννοια της *virtus*.

Ο Μερλώ-Ποντύ από την πρώτη κιόλας παράγραφο του κειμένου του «Σημείωμα για τον Μακιαβέλι» κάνει αναφορά τρεις φορές στη λέξη ηθική. Τις δύο φορές την συνοδεύει με ένα επίθετο, συνήθης και ακραιφνής ηθική, ενώ την τρίτη φορά την χρησιμοποιεί ως σκέτο ουσιαστικό.⁷³² Την πρώτη φορά αναφέρεται σε μια ηθική που ήταν η συνήθης ηθική την εποχή του Μακιαβέλι, στην οποία μάλιστα ο Μακιαβέλι καταφέρει βαρύ πλήγμα, σύμφωνα με την ερμηνεία που δίνει στο έργο του ο Μερλώ-Ποντύ. Τη δεύτερη και την τρίτη φορά ο όρος ηθική χρησιμοποιείται χωρίς συγκεκριμένο ιστορικό περιεχόμενο, δηλαδή περισσότερο αφηρημένα και σε αναφορά με την έννοια ενός δεσμού της συλλογικής ζωής. Αυτή η ηθική αν είναι ακραιφνής, μένει να δούμε τι σημαίνει αυτό, μπορεί να είναι σκληρή, ενώ από την άλλη αν η πολιτική είναι ακραιφνής αναδύεται η ανάγκη για μια κάποιου τύπου

κυβερνώμενου». Στο Jeremy Burnham, *Οι Μακιαβελιστές, υπέρμαχοι της ελευθερίας*, μετ. Μαρία-Αριάδνη Αλαβάνου, εκδ. Κέδρος, 2009, σ. 76.

⁷²⁹ Για αυτό επιλέγει να κατατάξει τον εαυτό του στη μεριά των ιστορικά δρώντων ανθρώπων. SG, σ.360, EL, σ. 305, EKA, σ. 384.

⁷³⁰ SG, σ.361, EKA, EL, σ. 303, σ.382.

⁷³¹ SG, σ.361, EKA, EL, σ. 305, σ. 384.

⁷³² Βλέπε SG, σ.343, EL, σ. 287, EKA, σ. 361.

ηθική.⁷³³ Δηλαδή την δεύτερη φορά εννοείται πάλι ένα περιεχόμενο για την ηθική που συνοψίζεται στη λέξη ακραιφνής ενώ την τρίτη φορά το περιεχόμενο της ηθικής είναι το αιτούμενο. Σημαντικό πάντως είναι να υπογραμμίσουμε ότι η ηθική εδώ ενδιαφέρει σε σχέση με τη συλλογική ζωή και το δεσμό αυτής που από τα συμφοραζόμενα φαίνεται να είναι ένας ορισμός ή καλύτερα μια περιγραφή της πολιτικής.⁷³⁴ Μέσα σε αυτό το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ, η ηθική και η σχέση της με την πολιτική κατέχει ιδιαίτερη θέση, με αφορμή την αναφορά σε ένα στοχαστή που φαίνεται να έθεσε αυτά τα ζητήματα, όπως ο Μακιαβέλι.

Ο Μερλώ-Ποντύ υποστηρίζει ότι ο Μακιαβέλι κατέφερε βαρύ πλήγμα στην συνηθισμένη ηθική αν και τολμάει να μιλάει για *αρετή*.⁷³⁵ Το ίδιο πιστεύει και ο Σκίներ ο οποίος κάνει λόγο για μια εκπληκτική πρωτοτυπία που έχει η επίθεση του Μακιαβέλι στις κυρίαρχες ηθικές παραδοχές της εποχής του.⁷³⁶ Αλλά ταυτόχρονα μπορούμε να μιλήσουμε και για μια πολιτική ηθική στα σημαντικά έργα του, μια διερώτηση της σχέσης ηθικής και πολιτικής, μια διερώτηση πάνω στην ηθική βάση της πολιτικής. Όσο αφορά την *virtus*, αυτή εμφανίζεται στο έκτο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* ως μέσο κατάκτησης μιας νέας ηγεμονίας με τα ίδια τα όπλα του ηγεμόνα και αντιτίθεται στην κατάκτηση μιας ηγεμονίας με τα ξένα όπλα και την τύχη. Για τον Σκίներ εδώ βρίσκεται ίσως η πιο σημαντική αντίθεση ολόκληρης της πολιτικής θεωρίας του Μακιαβέλι και ο άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφεται ολόκληρη η επιχειρηματολογία του *Ηγεμόνα*.⁷³⁷ Ο Μακιαβέλι μέσα σε αυτήν την αντίθεση ασχολείται με το δεύτερο σκέλος, δηλαδή την ηγεμονία που αποκτάται με τα ξένα όπλα και την τύχη,⁷³⁸ ενώ η έννοια της *virtus* αναλύεται υπό την οπτική της σχέσεως

⁷³³ Υπάρχει ένα ζήτημα σε σχέση με το πώς λογίζεται αυτή η απαίτηση. Δηλαδή ως λογική, ιστορική, κοινωνική κτλ. Γιατί μέσα στο δεσμό της συλλογικής ζωής η ακραιφνής πολιτική απαιτεί ένα είδος ηθικής;

⁷³⁴ Μέσα στο κείμενο δεν είναι ακριβώς ξεκάθαρο αυτό.

⁷³⁵ Ο Μερλώ-Ποντύ στο γαλλικό μεταφράζει την λατινική λέξη *virtus* που χρησιμοποιεί ο Μακιαβέλι με την γαλλική λέξη *vertu* που σημαίνει αρετή στα ελληνικά. Έτσι άλλωστε την μεταφράζουν και οι δύο μεταφραστές του κειμένου του Μερλώ-Ποντύ στα ελληνικά. Πάντως ο Μερλώ Ποντύ την παραθέτει με πλάγια γραφή θέλοντας να τονίσει ότι εννοεί ακριβώς αυτήν την ιδιαίτερη έννοια της *virtus* που χρησιμοποιεί ο Μακιαβέλι στο έργο του. Ένας από τους πιο γνωστούς μελετητές του Μακιαβέλι ο Κουέντιν Σκίներ αναφέρει την πεποίθηση του ότι « η κεντρική, για τον Μακιαβέλι, έννοια της *virtus*, δεν μπορεί να μεταφραστεί στα σύγχρονα αγγλικά, ούτε από μόνο μια λέξη ούτε από κάποια εύχρηστη σειρά περιφράσεων». Ο Π. Κονδύλης την μεταφράζει ως αξιοσύνη. Ο Καζαντζάκης ως αξία.

⁷³⁶ Κουέντιν Σκίներ, *Μακιαβέλι*, μετ. Κώστας Αθανασίου, εκδόσεις Νήσος, 2001, σ. 14.

⁷³⁷ όπ. π, σ. 45.

⁷³⁸ Υπήρχε ένας λόγος προφανής για αυτήν την επιλογή. Είχε την πρόθεση να κάνει τους αναγνώστες του καιρού του να εστιάσουν στην κατάσταση στην Φλωρεντία όπου οι Μεδίκοι «είχαν μόλις ξανακερδίσει τη θέση υπεροχής που είχαν παλιότερα στη Φλωρεντία, ως

της με την τύχη. Ο Μακιαβέλι αναλύοντας την έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας και τη σχέση της με την τύχη, στο προτελευταίο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*, αναφέρεται στην έννοια της *virtus* με επιχειρήματα παρόμοια με αυτά των ρωμαίων μοραλιστών και των ουμανιστών στην Ιταλία του 15^{ου} αιώνα. Στο ερώτημα του πως μπορεί κάποιος να σφυρηλατήσει μια συμμαχία με την Τύχη, ο Μακιαβέλι θεωρεί ότι αυτή συγκινείται κυρίως από την *virtus* του αληθινού *vir*.⁷³⁹ Όμως, αν και μελετά την ηγεμονία που με Τύχη και ξένα όπλα αποκτήθηκε, ένα είναι το βασικό μάθημα που κάθε νέος ηγεμόνας πρέπει να μάθει, αν θέλει να διατηρήσει το κράτος του: πρέπει να πάψει να επαφίεται στην Τύχη και στα ξένα όπλα, να μαζέψει «τους δικούς τους στρατιώτες» και να γίνει «μοναδικός αφέντης των δικών του στρατευμάτων». Ο άνδρας και τα όπλα, σύμφωνα με τον Σκίներ είναι τα κύρια θέματα που απασχολούν τον Μακιαβέλι στον *Ηγεμόνα*.⁷⁴⁰ Η μελέτη του άνδρα σημαίνει ότι ο ηγεμόνας που έχει στόχο να κατακτήσει την κορυφή της δόξας⁷⁴¹ οφείλει να καλλιεργήσει τις απαραίτητες για έναν ηγέτη αρετές.

Πως συνδέονται όμως οι αρετές αυτές με την *virtus* που προαναφέρθηκε; Ο Μακιαβέλι καταρχάς ακολουθεί τις ίδιες ιδέες για τις σχέσεις μεταξύ *virtus*, Τύχης και επίτευξης των στόχων του Ηγεμόνα⁷⁴² με την παράδοση των ρωμαίων μοραλιστών, την οποία κληρονόμησαν και υιοθέτησαν και οι Ιταλοί ουμανιστές.⁷⁴³ Ο Σκίներ σε αντίθεση με την ένσταση που διατυπώνεται ότι ο Μακιαβέλι δεν δίνει κάποιον ορισμό της *virtus*, θεωρεί ότι ο Μακιαβέλι έχει μια ιδιαίτερη συνέπεια στην χρησιμοποίηση του όρου με βάση τις κλασικές και ουμανιστικές πηγές του. Λέει χαρακτηριστικά ο Σκίներ:

αποτέλεσμα μιας εκπληκτικής εύνοιας της Τύχης σε συνδυασμό με την ακαταμάχητη δύναμη των ξένων όπλων που τους παρείχε ο Φερδινάνδος της Ισπανίας». Όπ. π, σ. 46.

⁷³⁹ Το επιχείρημα αυτό ο Μακιαβέλι το αντλεί από τους Ρωμαίους μοραλιστές, όπως ο Κικέρωνας, ο Λίβιος, ο Σενέκας. Η Τύχη ευνοεί τους τολμηρούς και κυρίως αυτούς που έχουν την *virtus* που σύμφωνα με αυτούς τους συγγραφείς είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα του αληθινά ανδρείου άνδρα. Όπ. π, σ. 48

⁷⁴⁰ Όπ. π, σ. 60

⁷⁴¹ Σε αντίθεση με τον Χριστιανισμό και την πολιτική του θεωρία, παραδείγματος χάρις ο άγιος Θωμάς ο Ακινάτης στη *Διακυβέρνηση των Ηγεμόνων* δίνει έμφαση στο γεγονός ότι ο καλός κυβερνήτης οφείλει να αποφεύγει τους πειρασμούς της επίγειας δόξας και του πλούτου, ο Μακιαβέλι όπως και οι Ρωμαίοι μοραλιστές αν και απορρίπτει την απόκτηση πλούτου ως χυδαία επιδίωξη, τονίζει ότι για ένα συνετό και άξιο ηγεμόνα πρέπει να είναι η δόξα και η τιμή που θα του φέρει η εισαγωγή της κατάλληλης διακυβέρνησης. Όπ. π, σ. 55.

⁷⁴² Όπ. π, σ. 62.

⁷⁴³ Ο Κικέρωνας λέει ότι αν ενεργούμε με βάση τη δίψα για *virtus*, θα την κερδίσουμε υπό τον όρο η Τύχη να μας χαμογελάσει και αυτό διότι η δόξα είναι ανταμοιβή της *virtus*. Την ίδια ανάλυση έχουν και οι ουμανιστές της αναγεννησιακής Ιταλίας. Η κατοχή *virtus* είναι το κλειδί για την επιτυχία του ηγεμόνα. Όπ. π, σ. 61.

Την πραγματεύεται ως εκείνη την ιδιότητα που δίνει στον ηγεμόνα τη δυνατότητα να αντέχει τα χτυπήματα της Τύχης, να προσελκύει την εύνοια της θεάς [εννοεί της θεάς Τύχης] και κατά συνέπεια να υψώνεται στο αποκορύφωμα της ηγεμονικής του φήμης, κερδίζοντας τιμή και δόξα για τον εαυτό του και ασφάλεια για την κυβέρνησή του.⁷⁴⁴

Αλλά η διαφοροποίηση από την παράδοση των ρωμαίων μοραλιστών και της ουμανιστικής σκέψης της εποχής του, συντελείται όταν ο Μακιαβέλι αναφέρεται στα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που διακρίνουν έναν άνδρα με *virtus*, δηλαδή έναν άνδρα *virtuoso*. Ενώ χρησιμοποιεί την έννοια της *αρετής*, όντως καταφέρνει βαρύ πλήγμα στην συνηθισμένη ηθική, όπως αναφέρει και στην αρχή του κειμένου του ο Μερλώ-Ποντύ.

Αρχικά οι Ρωμαίοι *μοραλιστές*, μέσα από κείμενα κυρίως όπως το *Ηθικής Υποχρέωσης* του Κικέρωνα και τα *Περί Επιεικείας* και *Περί Ευεργεσιών* του Σενέκα, κληροδοτούν στην Ιταλική Αναγέννηση μια περίπλοκη ανάλυση της έννοιας της *virtus*. Η βάση είναι μια τετράδα κυρίων αρετών με τις οποίες πρέπει να είναι προικισμένος ο αληθινός *vir*: σοφία, δικαιοσύνη, θάρρος και μετριοπάθεια. Επιπλέον μιλάνε για μια σειρά «ηγεμονικών» ως προς τη φύση τους ιδιοτήτων. Αυτές είναι η «εντιμότητα», που για τον Κικέρωνα είναι η ιδιότητα του να κρατά κανείς το λόγο του και να αντιμετωπίζει έντιμα όλους τους ανθρώπους. Δύο άλλες ιδιότητες που αναλύονται κυρίως από τον Σενέκα είναι η ηγεμονική μεγαλοψυχία και η γενναιοδωρία. Τέλος σημαντικό είναι να τονιστεί ότι σε αυτούς τους συγγραφείς η ηθική δεν μπορεί ποτέ να βρίσκεται σε ρήξη με την σκοπιμότητα των πολιτικών πράξεων του ηγεμόνα. Ο Κικέρωνας αναφέρει στο δεύτερο βιβλίο του έργου του *Ηθικής Υποχρέωσης*: «ένα πράγμα μπορεί να είναι ηθικά σωστό χωρίς να είναι σκόπιμο, και σκόπιμο χωρίς να είναι ηθικά σωστό».⁷⁴⁵ Έπειτα οι ουμανιστές με τα βιβλία τους για τους ηγεμόνες της Αναγέννησης συνεχίζουν την ίδια ανάλυση των ρωμαίων μοραλιστών και δεν διαφοροποιούνται ως προς τη θέση ότι ο ηγεμόνας στην δράση του θα πρέπει να ακολουθεί πάντα την ηθική, σε σημείο τέτοιο που έμεινε η παροιμιώδη φράση, όπως αναφέρει ο Σκίνερ, «η εντιμότητα είναι η καλύτερη πολιτική».⁷⁴⁶

⁷⁴⁴ Όπ. π, σ. 63

⁷⁴⁵ Όπ. π, σ. 63-64.

⁷⁴⁶ Όμως ο Κονδύλης στην εισαγωγή του για την μετάφραση των έργων του Μακιαβέλι γράφει ότι υπάρχει μετριασμός στον χωρισμό ηθικής από την πρακτική αλλά «είναι έντονα αισθητό και ρητά διαπιστωμένο ότι η πρακτική δράση, αν θέλει να έχει επιτυχία, πρέπει να

Ο Μακιαβέλι έρχεται να ανατρέψει ριζικά όλη αυτή την συνέχεια της παράδοσης που αποτυπωνόταν στα συγκαιρινά του *Κάτοπτρα* των ηγεμόνων. Ο Μερλώ-Ποντύ συνοψίζει στα εξής στοιχεία αυτή τη διαφορετική αντίληψη για τις ιδιότητες του ηγεμόνα:

πρέπει επομένως ο ηγεμόνας να έχει συναίσθηση του απόηχου που προκαλούν τα λόγια και τα έργα του, πρέπει να κρατάει επαφή μ' αυτούς τους μάρτυρες από τους οποίους αντλεί όλη την εξουσία του, δεν πρέπει να κυβερνά σαν ονειροπαρμένος, πρέπει να παραμένει ελεύθερος ακόμα και έναντι των αρετών του.⁷⁴⁷

Με τον Μακιαβέλι και κυρίως με το έργο του *Ηγεμόνας* βλέπουμε την ουμανιστική ηθική σχετικά με τις ηγεμονικές αρετές να ανατρέπεται με τρόπο απροσδόκητο και βίαιο, μια ανατροπή που ξεκινάει από το κεφάλαιο 15.⁷⁴⁸ Ενώ συμφωνεί στους στόχους που πρέπει να έχει ένας ηγεμόνας, η επιδίωξη διατήρηση του κράτους και η δόξα για τον εαυτό του, τονίζει ότι «εγώ δεν παραδέχομαι τις αρχές που θέτουν άλλοι» και θεωρεί ότι είναι πιο σωστό να εξετάσει να βρει την πραγματική αλήθεια και όχι την φανταστική.⁷⁴⁹ Μάλιστα δεν διστάζει στο κεφάλαιο 15 να γράψει ότι:

υπάρχει τόση διαφορά μεταξύ του πως ζούμε και του πως έπρεπε να ζούμε, που εκείνος που παρατάει αυτό που γίνεται γι' αυτό που έπρεπε να γίνεται, κατορθώνει περισσότερο την καταστροφή του παρά την σωτηρία του. Γιατί ένας που παντού και πάντα θέλει να κάνει το καλό, είναι φυσικό να καταστρέφεται ανάμεσα σε τόσους κακούς. Είναι λοιπόν απαραίτητο στον ηγεμόνα, αν θέλει να διατηρήσει το αξίωμα του, να μάθει να μπορεί να μην είναι καλός και να το δείχνει ή να μην το δείχνει, ανάλογα με την ανάγκη.⁷⁵⁰

Ο Μακιαβέλι πιστεύει ότι ο σοφός ηγεμόνας πρέπει να καθοδηγείται κυρίως από τις επιταγές της αναγκαιότητας. Ο ηγεμόνας, και ιδιαίτερα ο καινούργιος πρέπει να έχει στο νου του ότι:

ρυθμίζεται με άλλα μέτρα και άλλα σταθμά.» Niccolo Machiavelli, *Έργα*, μετ. Τ. Κονδύλης, Κάλβος, 1984, σ. 25.

⁷⁴⁷ SG, σ.353, EL, σ. 296-297, EKA σ. 373.

⁷⁴⁸ Βλεπ, όπ.π., Σκίνερ, *Μακιαβέλι*, σ. 65.

⁷⁴⁹ Νικολό Μακιαβέλι, *Ο Ηγεμόνας*, μετ. Ν. Καζαντζάκης, εκδόσεις Γαλαξία, σ. 78.

⁷⁵⁰ Όπ.π., σ. 78-79.

δεν μπορεί να τηρεί όλες τις εντολές που κάνουν τους ανθρώπους ενάρετους, γιατί είναι συχνά υποχρεωμένος, για να διατηρήσει την εξουσία του, να ενεργεί ενάντια στην καλή πίστη, ενάντια στην φιλανθρωπία, ενάντια στην θρησκεία.⁷⁵¹

Ως συμπέρασμα των παραπάνω για το μελετητή του Μακιαβέλι, τον Σκίνερ, είναι μια βεβαιότητα ότι το έργο του φέρνει μια επανάσταση στο λογοτεχνικό είδος των βιβλίων συμβούλων για τους ηγεμόνες. Η επανάσταση συνίσταται στον επανορισμό της κεντρικής έννοιας της *virtus*. Η θέση του Σκίνερ είναι ότι ο Μακιαβέλι αν και διατηρεί τη συμβατική και παραδοσιακή θέση ότι με την *virtus* ονομάζουμε το άθροισμα των ιδιοτήτων που δίνει στον ηγεμόνα τη δυνατότητα να γίνει σύμμαχος της Τύχης και να αποκτήσει τιμή, δόξα και φήμη, ταυτόχρονα δεν δίνει στον όρο το περιεχόμενο των κύριων και ηγεμονικών αρετών που έδινε η παράδοση μέχρι τότε. Ο ηγεμόνας που έχει *virtus* πρέπει να πράττει ό,τι υπαγορεύει η ανάγκη για να πετύχει τους υψηλούς σκοπούς του.⁷⁵²

Κατά συνέπεια ο Μερλώ-Ποντύ δικαίως μιλάει για βαρύ πλήγμα που φέρει ο Μακιαβέλι στη σύνηθη ηθική της εποχής του. Αλλά συγχρόνως ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι η αρετή στην οποία αναφέρεται ο Μακιαβέλι είναι μια προσπάθεια να γίνει μια συγκεκριμένη περιγραφή ενός τρόπου να ζεις με τον άλλο.⁷⁵³ Με αυτόν τον περιγραφικό ορισμό θεωρώ ότι τον Μερλώ-Ποντύ τον ενδιαφέρει κυρίως να αιτιολογήσει την κίνηση του Μακιαβέλι να ανατρέψει της παραδοσιακές ηγεμονικές αρετές και να βάλει τις αντίθετες ως περιεχόμενο της *virtus*. Για τον Μερλώ-Ποντύ ο Μακιαβέλι αποπειράται να περιγράψει «την γέννηση μιας κοινής ζωής που αγνοεί τους φραγμούς της φιλαυτίας». Η εξουσία είναι πάντα συμμετοχή σε μια κοινή κατάσταση όπως είπαμε και παραπάνω. Τοποθετώντας επομένως την εξουσία ως συλλογική ζωή αντιλαμβάνεται και διαφορετικά τον ρόλο του ηγεμόνα, αφού αυτός καλείται να δράσει μέσα σε αυτήν τη συλλογική ζωή. Σε αυτή την διαπίστωση βρίσκεται και το κλειδί για να ερμηνεύσουμε τον Μακιαβέλι ως έναν διανοητή «μοναδικό» που σκέφτεται τη σύλληψη ενός τύπου ηθικής ακόμη και για την πιο ακραιφνώς υπάρχουσα πολιτική. Δηλαδή η πολιτική και η πραγματικότητά της, μας οδηγεί στην ανάγκη διατύπωση μιας νέας ηθικής και ειδικά στην περίπτωση του Μακιαβέλι μιας ηθικής της *virtus* που να έρχεται σε ρήξη με την ηθική του ουμανισμού και των ρωμαίων μοραλιστών.

⁷⁵¹ Οπ.π., σ. 90.

⁷⁵² Βλέπε οπ. π, Σκίνερ, *Μακιαβέλι*, σ. 69.

⁷⁵³ SG, σ. 348, EL, σ. 292, EKA, σ. 368.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο φιλόσοφος δεν λέει ότι ένα τελικό ξεπέρασμα των ανθρώπινων αντιφάσεων είναι εφικτό και πως ο ολικός άνθρωπος μας αναμένει στο μέλλον: όπως όλος ο κόσμος δεν έχει ιδέα. Λέει- και είναι εντελώς διαφορετικό- ότι ο κόσμος αρχίζει τώρα, ότι δεν μπορούμε να κρίνουμε το μέλλον του απ' ό,τι υπήρξε το παρελθόν του, ότι η ιδέα πως υπάρχει στα πράγματα ένα πεπρωμένο δεν είναι ιδέα αλλά ίλιγγος, ότι οι σχέσεις μας με τη φύση δεν έχουν παγιωθεί άπαξ και διά παντός, ότι κανένας δεν μπορεί να ξέρει τι μπορεί να κάνει η ελευθερία, ούτε να φανταστεί τι θα ήταν τα ήθη και οι σχέσεις των ανθρώπων σε έναν πολιτισμό που δεν θα κατατρυχόταν πια από τον ανταγωνισμό και την ανάγκη. Δεν τοποθετεί τις ελπίδες του σε κανένα πεπρωμένο, έστω και ευνοϊκό, αλλά ακριβώς σε ό,τι μέσα μας δεν είναι πεπρωμένο, στην ενδεχομενικότητα της ιστορίας μας, και θέση είναι η άρνηση του.⁷⁵⁴

Αν φιλοσοφώ σημαίνει να ανακαλύπτω το πρώτο νόημα του είναι, τότε δεν φιλοσοφώ όταν εγκαταλείπω την ανθρώπινη κατάσταση: πρέπει αντίθετα να βυθιστώ μέσα της. Η απόλυτη γνώση του φιλοσόφου είναι η αντίληψη.⁷⁵⁵

Σύμφωνα με τον Renaud Barbaras μπορεί να υποστηριχθεί ότι βασικό μέλημα της σκέψης του Μερλώ-Ποντύ, από το ξεκίνημα της φιλοσοφικής του διαδρομής μέχρι και το τέλος της, ήταν το να δείξει το νόημα της έννοιας «κόσμος της ζωής»(Lebenswelt) όπως αυτή περιγράφεται από τον Χούσερλ στην *Κρίση*.⁷⁵⁶ Δηλαδή μέλημα του Μερλώ-Ποντύ είναι η ύπαρξη μιας φαινομενολογίας που θα

⁷⁵⁴ *EL*, σ. 46-47, *EKA*, σ. 72- 73.

⁷⁵⁵ *EL*, σ. 23, *EKA*, σ. 44.

⁷⁵⁶ Χούσερλ Έντμουντ, *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία*, Μετάφραση-Εισαγωγή-Υπόμνημα: Πάνος Θεοδώρου, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2012.

λαμβάνει υπόψη στην θεώρηση της το μη-αναγώγιμο του «κόσμου της ζωής».⁷⁵⁷ Με αφορμή αυτή την παρατήρηση του Barbaras μπορούμε να υποθέσουμε ότι και η φαινομενολογία της πολιτικής στον Μερλώ-Ποντύ είναι μια πολιτική φιλοσοφία που λαμβάνει υπόψη το μη-αναγώγιμο του «κόσμου της ζωής», ήτοι η πολιτική πρέπει να εξετασθεί φαινομενολογικά έχοντας υπόψη τη διάσταση του «κόσμου της ζωής».

Είδαμε στο πρώτο μέρος τη διαδρομή της σκέψης του Μερλώ-Ποντύ στα ζητήματα της πολιτικής μέσα από τα κατεξοχήν πολιτικο-φιλοσοφικά του γραπτά. Στο δεύτερο μέρος της διατριβής θα αποπειραθούμε να ερμηνεύσουμε τις διάφορες θέσεις του Μερλώ-Ποντύ πάνω στο ζητήματα της πολιτικής πράξης μέσα από έννοιες που ανέπτυξε κυρίως από το 1951 και μετά, στα μαθήματα που έδωσε στο Κολλέγιο της Γαλλίας. Οι έννοιες αυτές όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε συγκλίνουν σε μια φαινομενολογική θεώρηση της πολιτικής και του πεδίου της. Η φαινομενολογική θεώρηση της πολιτικής είναι μια θέση στην οποία συγκλίνουν πολλοί ερμηνευτές του Μερλώ-Ποντύ.⁷⁵⁸ Κρίσιμες έννοιες σε αυτή τη φαινομενολογική θεώρηση της πολιτικής είναι οι έννοιες της θέσπισης⁷⁵⁹, της σάρκας⁷⁶⁰, του χιάσματος⁷⁶¹, της

⁷⁵⁷ Renaud Barbaras, «A phenomenology of life» στο *The Cambridge Companion to MERLEAU-PONTY*, edited by Taylor Carman and Mark B. Hansen, Cambridge University Press 2005, σ. 208.

⁷⁵⁸ Η Revault d'Allonnes αναπτύσσει αυτή την ερμηνεία καθώς και η Coole και πολλοί άλλοι συγγραφείς σε μια σειρά από βιβλία και άρθρα για το Μερλώ-Ποντύ. Βλέπε: Myriam Revault d' Allonnes, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Editions Michalon, 2001, Paris. σ. 15-41, Diana Coole, *Merleau-Ponty and modern Politics after Anti-Humanism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007, σ. 225-255, Martin Plot, «Our element: flesh and democracy in Merleau-Ponty», *Continental Philosophy Review*, 2012/45, σ. 235-259, John Murungi, «Merleau-Ponty's Perspective on Politics», *Man and World*, 1981/14, σ. 141-152.

⁷⁵⁹ Για την έννοια αυτή το βασικό κείμενο του Μερλώ-Ποντύ είναι οι σημειώσεις των μαθημάτων του στο Κολλέγιο της Γαλλίας κάθε Πέμπτη κατά το ακαδημαϊκό έτος 1954-1955 που φέρουν το τίτλο: «Η θέσπιση (institution) μέσα στην προσωπική και την δημόσια ιστορία». Οι σημειώσεις αυτές δημοσιεύθηκαν για πρώτη φορά το 2003. Βλέπε *LIP*, σ. 33-154. Σε αυτό το κείμενο θα στηριχθούμε κατά κύριο λόγο και εμείς για την ανάλυση μας.

⁷⁶⁰ Η έννοια της σάρκας (chair) διαπερνά το έργο του Μερλώ-Ποντύ ήδη από την *Φαινομενολογία της αντίληψης* μέχρι και *Το ορατό και το αόρατο*. Καθοδηγητικός μίτος για την έννοια αυτή είναι η θέση του Barbaras ότι αν αναμφίβολα το φιλοσοφικό εγχείρημα του Μερλώ-Ποντύ συνίσταται στο να δώσει μια απάντηση στη ερώτηση περί της ουσίας της αντίληψης θέλοντας να αποφύγει τη διάκριση αίσθησης και σκέψης, τότε η έννοια της σάρκας τουλάχιστον στον ύστερο Μερλώ-Ποντύ αποτελεί το θεμέλιο της ανάλυσης του για την αντίληψη, Barbaras Renaud, *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1998. σ. 81.

⁷⁶¹ Για την έννοια του χιάσματος το βασικό κείμενο είναι το τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους στο *Το ορατό και το αόρατο* που έχει τίτλο «Το σύμπλεγμα- Το χιάσμα», VI, σ. 170-201. Για μια εκτενή παρουσίαση της έννοιας του χιάσματος καθώς και της έννοιας της σάρκας από πολλούς φιλοσόφους και μελετητές του Μερλώ-Ποντύ βλέπε την συλλογή: *Chiasms: Merleau Ponty's notions of flesh*, edited by Fred Evans and Leonard Lawlor, State University of New York Press, Albany 2000.

καταπάτησης /επικάλυψη/αλληλοεπικάλυψη /παρορισμός (empiétement)⁷⁶². Μέσα από τη φαινομενολογική θεώρηση διευκρινίζονται ακόμη περισσότερο οι έννοιες της ιστορίας, της ελευθερίας, της πράξης, που υιοθετεί ο Μερλώ-Ποντύ τόσο στην πρώιμη όσο και στην τελευταία περίοδο της φιλοσοφίας του.⁷⁶³ Παράλληλα ο Μερλώ-Ποντύ συνεχίζει και εντείνει τη διερώτηση για την ουσία του φιλοσοφείν και της σχέσης του φιλοσοφείν με την πολιτική. Στο *Εγκώμιο της φιλοσοφίας*, το εναρκτήριο μάθημα του στο Κολλέγιο της Γαλλίας, η μέριμνα για το ρόλο της φιλοσοφίας κυριαρχεί στη σκέψη του, όπως φαίνεται αυτό και στα δύο αποσπάσματα που παραθέσαμε στην αρχή αυτού του δεύτερου μέρους. Αυτήν η μέριμνα τον οδηγεί σε μια φιλοσοφία της διερώτησης (interrogation).⁷⁶⁴ Τέλος, εξίσου σημαντική διάσταση για την πραγμάτευση που κάνουμε σε αυτό το δεύτερο μέρος είναι η διάσταση που αποκαλύπτεται από το εκτεταμένο ενδιαφέρον του Μερλώ-Ποντύ για τη φιλοσοφία της γλώσσας που έχει ξεκινήσει ήδη στην περίοδο των μαθημάτων του στη Σορβόνη και κυρίως σε αυτά με τίτλο «Η συνείδηση και η πρόσκτηση της

⁷⁶² Τον ιδιαίτερο αυτό όρο τη φιλοσοφίας του Μερλώ-Ποντύ επιλέγουμε να τον αποδώσουμε και με τις τρεις δόκιμες αποδόσεις του στα ελληνικά από τρεις μεταφραστές αντίστοιχα για να έχουμε όλο το εύρος της σημασίας του. Η Μουρίκη στη μετάφραση του έργου *Το Μάτι και το Πνεύμα* το αποδίδει ως παρορισμός, βλέπε: *MT*, σ. 67. Ο Φαράκλας στη μετάφραση των *Σημείων* το αποδίδει ως επικάλυψη και αλληλοεπικάλυψη, βλέπε: *ΣΗ*, σ. 280 και σ. 34 για τη δεύτερη απόδοση. Τέλος η Κασαμπέλη στην μετάφραση του *Εγκώμιο στη φιλοσοφία και άλλα κείμενα* το αποδίδει ως καταπάτηση ή αλλού ως επικάλυψη αναλόγως ποιο γερμανικό όρο της χουσερλιανής φαινομενολογίας αποδίδει με αυτή τη λέξη ο Μερλώ-Ποντύ. Στο μεταφραστικό της σημείωμα η ίδια γράφει: «Το *empiétement* από την άλλη, που ταυτίζεται με το *Überschreiten* (παραβίαση των ορίων, καταπάτηση, διάβαση πέρα από) και έχει αποδοθεί ως «παρορισμός» (Μουρίκη, «Το μάτι και το πνεύμα», 1991), μεταφράζει επίσης το *Deckung* («επικάλυψη»: Κοντός, *Προέλευση...*, 2003), οπότε στο παρόν κείμενο αποδίδεται άλλοτε ως «καταπάτηση» και άλλοτε ως «επικάλυψη».» Βλέπε, *EKA*, σ. 392. Για την έννοια του *empiétement* γενικότερα και την κεντρική του θέση στην φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ παραπέμπουμε στο: Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Vrin, Paris 2004, p. 35-60 και p. 112-146.

⁷⁶³ Η τελευταία περίοδο της φιλοσοφίας του είναι η περίοδος από το 1953 που ξεκινά τα μαθήματα του στο Κολλέγιο της Γαλλίας μέχρι και τον αιφνίδιο θάνατο του το 1961. Η περίοδος αυτή περιλαμβάνει ένα μέρος δημοσιευμένων κειμένων του όσο ήταν εν ζωή και ένα πολύ μεγαλύτερο μέρος γραπτών του τα οποία δημοσιεύθηκαν μετά το θάνατο του μέχρι και σήμερα αλλά όχι ακόμη στο σύνολο τους. Για την λεπτομερή και συνολική καταγραφή όλης της βιβλιογραφίας των δημοσιευμένων και αδημοσίευστων κειμένων του αυτής της περιόδου βλέπε: Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Vrin, Paris 2004, p. 333-347.

⁷⁶⁴ Στο ανολοκλήρωτο και δημοσιευμένο μετά το θάνατο του έργο *Το ορατό και το αόρατο* ο Μερλώ-Ποντύ διερευνά την έννοια της φιλοσοφικής διερώτησης σε σχέση με τον στοχασμό, την διαλεκτική και την διαίσθηση (intuition) στα τρία πρώτα κεφάλαια του πρώτου μέρους του έργου του με τίτλο «Το ορατό και η φύση. Η φιλοσοφική διερώτηση» που ήταν και το μόνο μέρος που είχε ολοκληρώσει πριν το θάνατο του. *VI*, σ. 17-169.

γλώσσας»⁷⁶⁵ και το «Οι επιστήμες του ανθρώπου και η φαινομενολογία»⁷⁶⁶, κάτι που κορυφώνεται την διετία 1952-1953. Το 1952 δημοσιεύεται στο *Μοντέρνοι Καιροί* σε δύο μέρη το κείμενο του «Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής».⁷⁶⁷ Το 1952, τα μαθήματα της Πέμπτης και της Δευτέρας της ακαδημαϊκής περιόδου Ιανουαρίου-Μαΐου στο Κολλέγιο της Γαλλίας έχουν εξής τίτλους αντίστοιχα: «Ο αισθητός κόσμος και ο κόσμος της έκφρασης»⁷⁶⁸ και «Ερευνες πάνω στην λογοτεχνική χρήση της γλώσσας»,⁷⁶⁹ ενώ το 1954 υπάρχει το μάθημα της Πέμπτης κατά την διάρκεια της ακαδημαϊκής περιόδου Ιανουαρίου-Μαΐου του 1954 με τίτλο: «Το πρόβλημα της ομιλίας».⁷⁷⁰ Το ενδιαφέρον για την γλώσσα και η φιλοσοφική της ανάλυσης που εκδιπλώνεται σε αυτό το μέρος του έργου του Μερλώ-Ποντύ, μας προσφέρουν ένα ακόμη δρόμο για να προσεγγίσουμε την έννοια της πολιτικής και την έννοια του πολιτικού πράττειν. Σχετικά με αυτή την επιλογή μας μεθοδολογικά, μπορεί κάποιος να θέσει γενικά τα εξής ερωτήματα: Είναι θεμιτό να σκεφτούμε την πολιτική μέσω των ερευνών για τη γλώσσα, την τέχνη ή την αντίληψη που επιχειρεί ο Μερλώ-Ποντύ ή είναι μια αυθαίρετη επιλογή να ακολουθήσουμε μια μέθοδο που ενοποιεί τα διαφορετικά πεδία μέσα στο έργο του Μερλώ-Ποντύ και αναμειγνύει παραδείγματος

⁷⁶⁵ «La conscience et l'acquisition du langage». Πολυσέλιδη περίληψη του μαθήματος που είχε συνταχθεί από ακροατές του μαθήματος και είχε εγκριθεί από τον Μερλώ-Ποντύ δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1964 στο *Bulletin de psychologie* ; tome XVIII, 3-6, n°236, novembre 1964, p. 226-259. Αναδημοσιεύθηκε στο Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*, éditions Verdier, 2001, σ. 11-87.

⁷⁶⁶ «Les sciences de l'homme et la phénoménologie». Το πρώτο μέρος αυτού του μαθήματος δημοσιεύθηκε σε μια πρώτη μορφή ως μεμονωμένη έκδοση: *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, (première partie 1951-1952), Centre de Documentation Universitaire, Paris 1952. Αναδημοσιεύθηκε στο *PD*, σ. 49-128. Μια δεύτερη μορφή αυτού του κειμένου που περιλαμβάνει και το δεύτερο μέρος του μαθήματος δημοσιεύθηκε στο *Bulletin de psychologie* ; tome XVIII, 3-6, n°236, novembre 1964, p. 141-170 και αναδημοσιεύθηκε στο , *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*, éditions Verdier, 2001, σ.397-464.

⁷⁶⁷ «Le langage indirect et les voix du silence» (I) *Les Temps Modernes*, 7^e année, n° 80, juin 1952, p. 2113-2144 και (II) *Les Temps Modernes*, 7^e année, n° 81, juillet 1952, p. 70-94. Αναδημοσιεύθηκαν στη συλλογή *Σημεία* βλέπε *SG*, σ. 63-135, *ΣΗ*, σ. 63-133.

⁷⁶⁸ Οι σημειώσεις του φιλοσόφου για αυτό το μάθημα πρωτοδημοσιεύθηκαν το 2011 με επιμέλεια των Emmanuel de Saint Aubert και του Stefan Kristensen. Το βιβλίο είναι Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France Notes*, 1953, MetisPresses, Genève 2011. Εφεξής παραπέμπω ως *LMSE*.

⁷⁶⁹ Οι σημειώσεις του φιλοσόφου για αυτό το μάθημα πρωτοδημοσιεύθηκαν το 2013 με επιμέλεια των Benedetta Zaccarello και Emmanuel de Saint Aubert. Ο βιβλίο είναι Maurice Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage: Cours au Collège de France, Notes*, 1953, MetisPresses, Genève 2013. Εφεξής παραπέμπω ως *ULL*.

⁷⁷⁰ Αδημοσίευτο μάθημα που βρίσκεται στο δωδέκατο τόμο από το αρχείο του φιλοσόφου, αρχείο κατατιθέμενο στο τμήμα χειρόγραφων αρχείων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας. Για μια αναλυτική καταγραφή όλων των τόμων βλέπε Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Vrin, Paris 2004, p. 344-347.

χάρη τις αναλύσεις του για την γλώσσα με τις αναλύσεις του για την ιστορία; Ισχύει το πρώτο, δηλαδή το θεμιτό της επιλογής μας, γιατί η μέθοδος αυτή νομιμοποιείται από τον ίδιο τον τρόπο που δομεί τη σκέψη του στα διάφορα και διαφορετικά πεδία ο ίδιος ο φιλόσοφος. Αυτόν τον τρόπο όντως φαίνεται να τον πριμοδοτούν διάφορα χωρία του έργου. Παραδείγματος χάρη:

Ο γλωσσικός θεσμός/ γλωσσική θέσπιση θα μπορούσε να παράσχει το μοντέλο για να κατανοήσουμε τους άλλους θεσμούς/άλλες θεσπίσεις, τις συνθήκες ισορροπίας τους και τους μετασχηματισμούς τους, και η μελέτη της λαλιάς/γλώσσας, όπως το έχουν προτείνει πολλές πλευρές, να γίνει ο καθοδηγητικός μίτος για την μελέτη άλλων τρόπων ανταλλαγής και αμοιβαιότητας, το γλωσσικό ο καθοδηγητικός μίτος της κοινωνιολογίας.⁷⁷¹

Η λαλιά και η μελέτη της μπορεί επομένως να μας προσφέρει σύμφωνα με το Μερλώ-Ποντύ το μίτο για να ερευνήσουμε άλλα πεδία θέσπισης, μεταξύ αυτών και το πολιτικό. Η γλώσσα ως μία μορφή θέσπισης είναι ο βασικός ενοποιητικός κρίκος για μια ανάλυση του πολιτικού. Αυτή η ανάλυση θα συνδέσει τη φιλοσοφία της γλώσσας με μια υπό διαμόρφωση φαινομενολογία του πολιτικού, φαινομενολογία που υποθέσαμε από τις πρώτες σειρές αυτής της εισαγωγής.

Η ίδια ενοποιημένη μεθοδολογία της φιλοσοφίας του επικυρώνεται και με την αρνητική στάση που επιλέγει απέναντι σε μια φιλοσοφική τακτική απόρριψης των δεδομένων που παράσχει η θετική γνώση, δηλαδή η επιστήμη, απόρριψη που επιτελείται στο όνομα μιας υποτιθέμενης *Καθολικής Σκέψης*. Αυτή η αρνητική στάση απέναντι σε μια αντι-επιστημονική φιλοσοφική σκέψη ισχύει και για τα τρία πεδία της φιλοσοφικής έρευνας του: το πεδίο της σκέψης, το πεδίο της λαλιάς και το πεδίο της επικοινωνίας με τον άλλο.⁷⁷² Ο Μερλώ-Ποντύ αποπειράται επομένως να σκεφτεί κάθε τομέα της ζωής του ανθρώπου άρα και την πολιτική, σε διάλογο με τα δεδομένα της επιστήμης και αν επιχειρεί μια φαινομενολογία της πολιτικής, αυτό το εγχείρημα δεν συνίσταται μόνο στη γνωστή φαινομενολογική «επιστροφή στα ίδια τα πράγματα» αλλά προϋποθέτει ήδη και την συγκροτημένη επιστημονική σκευή του

⁷⁷¹ PD, σ. 31-32. Για την απόδοση του όρου *institution* ως θεσμός αλλά και ως θέσπιση βλέπε το ομώνυμο κεφάλαιο. Σε αυτό το κείμενο που αποτελεί το κείμενο που κατάθεσε για την υποψηφιότητα του στο Κολλέγιο της Γαλλίας βλέπουμε τη σύνδεση της προηγούμενης φάσης της έρευνας του με την τωρινή που επιχειρεί ο Μερλώ-Ποντύ και καταλαβαίνουμε γιατί τα μαθήματα του τα τρία πρώτα έτη στο Κολλέγιο της Γαλλίας, τα αφιέρωσε στην λαλιά, την έκφραση, την ομιλία, την ιστορία, τη θέσπιση.

⁷⁷² PD, σ. 24.

ανθρώπου. Η φαινομενολογία δεν είναι ένας πριμιτιβισμός, ο οποίος μάλιστα για το Μερλώ-Ποντύ συνδέεται με το υποτιθέμενο αντίθετο του, τον επιστημονικισμό:

Η αναζήτηση της «άγριας» όψης του κόσμου δεν περιορίζεται σε καμία περίπτωση σε μια επιστροφή στην προ-κατανόηση ή προ-επιστήμη. Ο «πριμιτιβισμός» δεν είναι παρά το παράλληλο του επιστημονικισμού, ή ακόμη και επιστημονικισμός. Οι φαινομενολόγοι (Scheler, Heidegger) έχουν δίκαιο να καταδεικνύουν αυτή την προ-κατανόηση που προηγείται της επαγωγικής διαδικασίας(inductivité), επειδή είναι αυτή που θέτει υπό διερώτηση την οντολογική αξία του *Gegen-stand*. Αλλά μια επιστροφή στην προ-επιστήμη δεν είναι ο στόχος. Η επανάκτηση του *κόσμου της ζωής*(*Lebenswelt*), είναι η επανάκτηση μιας *διάστασης* στην οποία οι εξαντικειμενικεύσεις της επιστήμης διαφυλάττουν αυτές οι ίδιες ένα νόημα και συλλαμβάνονται ως αληθινές (...) το προεπιστημονικό δεν είναι παρά μια πρόσκληση να συλλάβουμε το μετά-επιστημονικό και αυτό δεν είναι μη-επιστήμη. Φανερόνεται μάλιστα μέσω των συγκροτητικών διαδικασιών της επιστήμης.⁷⁷³

Επομένως η επιστήμη και ο ρόλος της μέσα στη φιλοσοφία της διερώτησης του Μερλώ-Ποντύ καθιστά τη σκέψη του φιλοσόφου σε σχέση με τα διάφορα πεδία του είναι, κυρίως με το πεδίο της λαλιάς και της πολιτικής, μια σκέψη που ήδη από τα πρώτα δύο μεγάλα του έργα *Η δομή της συμπεριφοράς* και η *Φαινομενολογία της αντίληψης* μέχρι και το ανολοκλήρωτο *Ορατό και Αόρατο*, χαρακτηρίζεται από μια στάση ίσης απόστασης που τηρεί αφενός απέναντι σε μια θετικιστική εκμηδένιση της φιλοσοφικής αναζήτησης, αφετέρου απέναντι στην απομόνωση της φιλοσοφίας σε μια άμεση οντολογία, καθαρή από κάθε επιστημολογικό ερώτημα. Γι' αυτό και κάνει λόγο για τη μόνη δυνατότητα που μπορεί να έχει ο φιλόσοφος, τη δυνατότητα μιας έμμεσης/πλάγιας οντολογίας σε σχέση με τη μελέτη του είναι, δηλαδή μια οντολογία που θα διαμεσολαβείται από τη μελέτη των όντων, μια νέα οντολογία.⁷⁷⁴

Αυτό που θέλουμε να φανεί μέσα από την πραγμάτευση αυτών των διαφορετικών προσεγγίσεων της πολιτικής στη διατριβή μας, ήτοι την

⁷⁷³ Σημείωμα εργασίας με ημερομηνία Φεβρουάριος 1959 στο VI, σ. 233. Η έμφαση του συγγραφέα. Μετάφραση δική μας.

⁷⁷⁴ Ο Emmanuel de Saint de Aubert υποστηρίζει και αναπτύσσει το πώς ο Μερλώ-Ποντύ λόγω της φαινομενολογίας της αντίληψης και της φιλοσοφίας της σάρκας καταλήγει στο αίτημα μιας νέας οντολογίας για την οποία ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ επιχειρεί διάφορα σχεδιάσματα και την κατονομάζει με ποικίλους τρόπους: πλάγια οντολογία, οντολογία της γεγονικότητας(facticité), οντολογία της Φύσης, οντολογική ψυχανάλυση, ένδο-οντολογία(endo-ontologie), οντολογία της γέννησης της και της συν-γέννησης. Βλέπε τις σχετικές αναλύσεις στο Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2006. Ειδικά για τη σχέση της φιλοσοφίας του Μερλώ-Ποντύ με την επιστήμη βλέπε το 2^ο κεφάλαιο του προαναφερθέντος βιβλίου με τίτλο «Vers une ontologie de la facticité», σ. 62- 99.

φαινομενολογική προσέγγιση, την αποκαλούμενη «γλωσσική», καθώς και τη διερώτηση του φιλοσόφου για την θέση του στο πολιτικό πεδίο, είναι πρωτίστως η αλληλοδιαπλοκή τους στο έργο του Μερλώ-Ποντύ και δευτερευόντως η φανέρωση μέσω αυτής της αλληλοδιαπλοκής του δεδομένου ότι η πολιτική αποτελεί μια πράξη που αφορά τόσο το πεδίο του ορατού όσο και το πεδίο του αόρατου στο «σύστημα» του Μερλώ-Ποντύ. Ορατό ονομάζει στη φιλοσοφία του ο Μερλώ-Ποντύ την καθαρή εξωτερικότητα του αισθητού κόσμου σε σχέση με μας, εξωτερικότητα που αντιλαμβανόμαστε όμως μέσω της όρασης. Άρα είναι ο κόσμος όχι ως ένα καθαρό αυτό-τούτο που θα ήταν ξένος προς τις αισθήσεις μας αλλά ο κόσμος ως αυτός που αντιλαμβανόμαστε.⁷⁷⁵ Για αυτό και η πρώτη φράση του *Το ορατό και το αόρατο* είναι η εξής: «βλέπουμε τα ίδια τα πράγματα, ο κόσμος είναι αυτός τον οποίο βλέπουμε».⁷⁷⁶ Επίσης γράφει στο *Μάτι και το Πνεύμα*:

Αισθανόμαστε ίσως τώρα καλύτερα τι σημαίνει αυτή η μικρή λέξη: βλέπω. Η όραση δεν αποτελεί ένα ορισμένο τρόπο της σκέψης, ούτε και αυτό-παρουσία: είναι το μέσον εκείνο που μου επιτρέπει να απουσιάζω από τον ίδιο τον εαυτό μου, να παρίσταμαι από τα μέσα στην διάσπαση του Είναι, στο τέρμα της οποίας και μόνο κλείνομαι στον εαυτό μου.⁷⁷⁷

Η πολιτική, όπως και κάθε άλλη δραστηριότητα του ανθρώπου εκτυλίσσεται στο πεδίο του ορατού και για αυτό πρέπει να την σκεφτούμε και με τους όρους αυτού του πεδίου. Στο *Σημείωμα για το Μακιαβέλι* ο Μερλώ-Ποντύ επιμένει ιδιαίτερα στην θεμελιώδη συνθήκη της φαινομενικότητας στην πολιτική που εμπεριέχει την απόσταση και την γενικότητα των πολιτικών σχέσεων, όπου η πολιτική πράξη και η *virtus* ενός ηγέτη διέπεται από το καθεστώς της ορατότητας:

Συνεπώς αποτελεί θεμελιώδη συνθήκη της πολιτικής το ότι διαδραματίζεται στην φαινομενικότητα... Ο ηγεμόνας δεν είναι απατεώνας, ο Μακιαβέλι το λέει ρητά «να δείχνεται, λ.χ., σπλαχνικός, πιστός, φιλόανθρωπος, θρήσκος, ειλικρινής, και να ναι». Θέλει να πει ότι οι αρετές του αρχηγού, κι ας είναι υπαρκτές, πάντα είναι έρμαια του μύθου, διότι δεν

⁷⁷⁵ Ο Barbaras διαχωρίζει την αίσθηση της όρασης από την αφή ή την ακοή θεωρώντας ότι μόνο η όραση καθιστά δυνατή τη πρόσβαση του ίδιου του αντικειμένου στην εξωτερικότητα και τη αυτονομία του. Renaud Barbaras, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, translated by Ted Toadvine and Leonard Lawlor, Indiana University Press, 2004, p. 149.

⁷⁷⁶ VI, p. 17

⁷⁷⁷ OE, σ. 1623, MII, σ. 107.

είναι απτές αλλά ορατές, διότι δεν γίνονται γνωστές ως ενταγμένες στην κίνηση της ζωής που τις φέρει, αλλά ως αποκρυσταλλωμένες εν είδει ιστορικών στάσεων.⁷⁷⁸

Η πολιτική όμως έχει να κάνει και με το πεδίο του αόρατου, δηλαδή το πεδίο που αρχικά διαχωρίζουμε από το ορατό/το αισθητό και για το οποίο μπορούμε να δώσουμε πολλά διαφορετικά περιεχόμενα: νόημα, ιδέα, συνείδηση, αρνητικότητα, βαθύτητα του ορατού. Όπως θα δούμε και παρακάτω η πολιτική λογιζόμενη υπό τη διάσταση του αόρατου δεν είναι απλώς μια αυτόνομη σφαίρα πολιτικών νοημάτων, εννοιών και ιδεών, μια σφαίρα μιας ριζικής ιδεατότητας που δεν έχει καμία σχέση με το ίδιο το πεδίο της ορατότητας της πολιτικής. Αντιθέτως είναι μια σφαίρα που νοείται μέσω ενός είδους αντιστρεψιμότητας(*réversibilité*) και ενός είδους παρορισμού/καταπάτησης/αλληλοεπικάλυψης/επικάλυψης(*empiétement*)⁷⁷⁹ με το ορατό, την ορατότητα της πολιτικής. Αν το ορατό σχετίζεται με το αισθητό και το αισθητό

δεν είναι μόνο τα πράγματα, είναι και ό,τι διαγράφεται σ' αυτά, έστω ως στέρηση, ό,τι αφήνει το ίχνος του πάνω τους, ό,τι παρίσταται σ' αυτά έστω ως απόκλιση και ως μια ορισμένη απουσία.⁷⁸⁰

τότε αυτή η ορισμένη απουσία ή αλλιώς το ίχνος είναι η παρουσία του μη-αισθητού, του αόρατου μέσα στο ίδιο το ορατό. Επομένως η πολιτική είναι και αυτή μια εμπειρία στην οποία το ορατό και το αόρατο πρέπει να νοηθούν μαζί γιατί δεν είναι χωρισμένα. Στα κεφάλαια που θα ακολουθήσουν εκκινούμε από τη φιλοσοφία της γλώσσας και τον τρόπο αντίληψης της πολιτικής μέσα σε αυτή,. Μετά θα περάσουμε σε αυτό που ονομάσαμε ως σύνθεση μιας φαινομενολογικής έκθεσης της πολιτικής μέσα από το φαινόμενο της έκφρασης. Στην έκθεση αυτή θα δούμε κατά κύριο λόγο

⁷⁷⁸ SG, σ. 352, ΣΗ, σ. 356. Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ.

⁷⁷⁹ Ο Pascal Dupont στο λήμμα για την *empiétement* στο *Le vocabulaire de Merleau-Ponty* την ορίζει ως μια έννοια που οριοθετεί ένα πεδίο εμπειρίας που εκφράζεται από αυτούς που στοχάζονται μέσα στην ζωγραφική ή την λογοτεχνία αλλά που μένει ξένη μέσα στον φιλοσοφικό στοχασμό. Για αυτό, σύμφωνα με τον Dupont, ο Μερλώ-Ποντύ γράφει: « η "φιλοσοφική" μας σκέψη παραμένει σπιριτουαλιστική, υλιστική, ορθολογική ή ανορθολογική, ιδεαλιστική ή ρεαλιστική όταν δεν είναι σιωπηλή» (NC, 37, μετάφραση δική μου). Ο Dupont τελικά καταλήγει στο λήμμα *empiétement* ότι για τον Μερλώ-Ποντύ μια οντολογία που θα εμπεριείχε στην έννοια της αυτό το πεδίο της εμπειρίας που ήδη προεξόφλησε η τέχνη, θα ήταν αυτό που ονομάζει μια οντολογία της «διασύνδεσης». Το ίδιο μπορούμε να πούμε και για την πολιτική φιλοσοφία που πρέπει να προσλάβει αυτό το πεδίο εμπειρίας. Βλέπε στο Pascal Dupont, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris 2001, σ. 17-18.

⁷⁸⁰ SG, σ. 280, ΣΗ, σ. 279.

την έννοια του ύφους. Θα τελειώσουμε με την έννοια της θέσπισης και την έννοια της ιστορίας που προκύπτουν από αυτή τη φιλοσοφία της γλώσσας

Όπως θα φανεί και με την εκδίπλωση των σκέψεων μας παρακάτω, σε αυτό το δεύτερο μέρος η παρουσίαση που κάνουμε της σκέψης του Μερλώ-Ποντύ παρακολουθεί την χρονολογική εξέλιξη της σκέψης του φιλοσόφου . Όπως αναφέραμε και στην αρχή αυτή της εισαγωγής, το ζήτημα της γλώσσας θίγεται και αναπτύσσεται εκτενώς κυρίως σε κείμενα της περιόδου από το 1949 μέχρι και το 1954. Η ενασχόληση με την έννοια της θέσπισης έχει ως βασικό κείμενο αναφοράς τις σημειώσεις των μαθημάτων του 1955. Την ίδια περίοδο δεν πρέπει να θεωρηθεί άνευ σημασίας ότι στο βιβλίο του, *Οι περιπέτειες της Διαλεκτικής*, ο Μερλώ-Ποντύ αναπτύσσει τις θέσεις του για αυτό που ονόμασε πολιτική της μεταρρύθμισης και τη σημασίας της λογικής της θέσπισης και των θεσμών σε αντίθεση με τη λογική της επανάστασης. Τέλος, η έννοια του ύφους καθώς και άλλες έννοιες αναλύονται με βάση τα κείμενα μετά το 1955, δηλαδή κυρίως τα *Το μάτι και το πνεύμα*⁷⁸¹, «Ο φιλόσοφος και η σκιά του»⁷⁸² από τη συλλογή *Σημεία*, ο πρόλογος στα *Σημεία*⁷⁸³, και τέλος οι *Σημειώσεις των μαθημάτων 1959-1961*.⁷⁸⁴

⁷⁸¹ Το κείμενο «L'œil et l'Esprit» δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο *Art de France*, n°1, janvier 1961, σ. 187-208. Αναδημοσιεύθηκε με πρόλογο του Claude Lefort ως *L'œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964. Εμείς χρησιμοποιούμε την επανέκδοση του στο *Œuvres*, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Quarto Gallimard, 2010, σ. 1587-1628 και την μετάφραση του στο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Η αμφιβολία του Σεζάν, Το μάτι και το πνεύμα*, μετ. Α. Μουρίκη, Νεφέλη, Αθήνα 1991.

⁷⁸² «Le philosophe et son ombre». Πρωτοδημοσιεύθηκε στο *Edmund Husserl 1859-1959*, recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, édité par H.-L. Van Brenda et J. Taminaux, La Haye, Martinus Nijhoff, «Phaenomenologica», n°4, 1959, p. 195-220. Αναδημοσιεύθηκε στο *Signes*. Εμείς χρησιμοποιούμε την έκδοση *Signes*, Folio Essais, éditions Gallimard, 1960, σ. 259-295 και τις μεταφράσεις του ΣΗ, σ. 259-293 και στο ΕΚΑ, σ. 255-300.

⁷⁸³ Ο πρόλογος αυτό συντάχθηκε όπως καταγράφεται από τον ίδιο τον φιλόσοφο, Φεβρουάριο και Σεπτέμβριο του 1960. Βλέπε ΣΓ, σ. 9-61, ΣΗ, σ. 11-61.

⁷⁸⁴ *Notes des Cours. 1959-1961*, éditions Gallimard, 1996. Εφεξής ως ΝC.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο

Φαινομενολογία του ιστορικού-πολιτικού πραττειν: μια δυνατή «μεταφραση» των συμβολικών συστημάτων.

1.1 Εισαγωγή

Μετά από ένα ολόκληρο βιβλίο που ονόμασε *Φαινομενολογία της αντίληψης* ο Μερλώ-Ποντύ γράφει ένα μικρό κείμενο που το ονομάζει «Για την φαινομενολογία της γλώσσας» το 1951. Μέσα σε αυτό το κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ συνδέει δύο διαφορετικά πεδία, της αντίληψης και της γλώσσας, τα οποία επιθυμεί να διερευνήσει φαινομενολογικά. Μέσα σε αυτό το κείμενο ο φιλόσοφος περνάει από την γλώσσα στη λειτουργία της σωματικής αντίληψης και τούμπαλιν, ήτοι από τη λειτουργία της σωματικής αντίληψης στην γλώσσα. Αυτό το διαπιστώνουμε παραδείγματος χάρη όταν αναφέρεται ταυτόχρονα σε αυτό που ονομάζει «εξ αποστάσεως δράση της γλώσσας» και αυτό που ονομάζει ως «σωματική αποβλεπτικότητα». Μάλιστα γράφει ότι η πρώτη είναι μια εξέχουσα περίπτωση της δεύτερης:

Αυτή η εξ αποστάσεως δράση της γλώσσας, η οποία βρίσκει τις σημασίες χωρίς να τις ακουμπά, ετούτη η ευγλωττία η οποία τις δηλώνει με τρόπο κατηγορηματικό δίχως ποτέ να τις αλλάζει σε λέξεις ή να διακόπτει την σιωπή της συνείδησης, είναι μια εξέχουσα περίπτωση της σωματικής αποβλεπτικότητας.⁷⁸⁵

Σε άλλα σημεία του ίδιου κειμένου πραγματοποιεί την ίδια κίνηση μεταξύ των δύο πεδίων όταν συγκρίνει την ομιλία με μια κίνηση του σώματος⁷⁸⁶ ή όταν διαπιστώνει ότι «οι συνέπειες της ομιλίας- όπως και της αντίληψης (ιδίως της αντίληψης του άλλου)- πάντα υπερβαίνουν τις προκειμένες της»⁷⁸⁷ ή τέλος όταν αναρωτιέται για τη φιλοσοφική αξία που εμπεριέχει η περιγραφή «της σημαίνουσας δύναμης της ομιλίας, και γενικά του σώματος ως μεσολαβητή της σχέσης μας με το αντικείμενο».⁷⁸⁸ Κατά

⁷⁸⁵ SG, σ. 144, ΣΗ, σ. 142.

⁷⁸⁶ SG, σ. 145, ΣΗ, σ. 143.

⁷⁸⁷ SG, σ. 148, ΣΗ, σ. 146.

⁷⁸⁸ SG, σ. 151, ΣΗ, σ. 149.

συνέπεια η αντίληψη, τόσο του κόσμου όσο και του άλλου, μαζί με την γλώσσα αποτελούν τον κοινό καμβά για την άσκηση της φαινομενολογίας.

Πέραν όμως της αντίληψης του κόσμου, της αντίληψης του άλλου και της γλώσσας, τι έχει να πει η φαινομενολογία για το πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής; Στο σώμα των κειμένων του Μερλώ-Ποντύ δεν υπάρχει κάποιο κείμενο που να έχει τίτλο: φαινομενολογία της ιστορίας ή φαινομενολογία της πολιτικής. Όμως νομιμοποιούμε να ισχυριστούμε ότι ο Μερλώ-Ποντύ δεν άφησε εκτός πεδίου της ειδικότερης προσπάθειας για φαινομενολογική πραγμάτευση, τα φαινόμενα της ιστορίας και της πολιτικής. Ένα πρώτο δεδομένο για αυτή τη θέση μας αντλείται από το κείμενο που προαναφέραμε. Ο Μερλώ-Ποντύ σε ένα σημείο του κειμένου χαρακτηρίζει την ομιλία ως *πράξις*⁷⁸⁹ ενώ σε ένα άλλο σημείο χρησιμοποιεί πάλι την έννοια της πράξεως για να μιλήσει για την «αποβλεπτική υπέρβαση» και το φαινόμενο της αλήθειας που διαπιστώνουμε να επιτελείται τόσο στην ομιλία όσο και στην αντίληψη:

Αυτό είναι δυνατόν μόνο διά της «αποβλεπτικής υπέρβασης» που μας παραδίδει επίσης τον άλλο και, όπως αυτή, το φαινόμενο της αλήθειας, θεωρητικά αδύνατον, μπορεί να γνωσθεί μόνο δια μέσου της *πράξεως που κάμνει την αλήθεια*.⁷⁹⁰

Η έννοια της πράξεως όμως είναι μια έννοια που χρησιμοποιεί ο Μερλώ-Ποντύ για να στοχαστεί την ιστορία και την πολιτική.⁷⁹¹ Συνεπώς η έννοια αυτή φαίνεται να ορίζει αφενός το πεδίο της ομιλίας, αφετέρου το πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής. Από αυτό μπορούμε να συμπεράνουμε ότι όπως η γλώσσα μέσα από την φαινομενολογική περιγραφή της ομιλίας κατανοείται ως πράξη έτσι και η πολιτική

⁷⁸⁹ SG, σ. 151, ΣΗ, σ. 149. Ελληνικά στο κείμενο.

⁷⁹⁰ SG, σ. 155, ΣΗ, σ. 152. Ελληνικά στο κείμενο, η υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ.

⁷⁹¹ Βλέπε στο *Εγκώμιο της φιλοσοφίας* όπου η ιστορία θεωρείται ως «το περιβάλλον όπου διαμορφώνεται κάθε νόημα, και ιδίως το εννοιολογικό ή φιλοσοφικό νόημα σε ό,τι νόμιμο διαθέτει. Ο Μαρξ αποκαλεί *πράξη* αυτό ακριβώς το νόημα που διαγράφεται αυθόρμητα στο σημείο όπου διασταυρώνονται οι ενέργειες με τις οποίες ο άνθρωπος οργανώνει τις σχέσεις του με τη φύση και με τους άλλους. Η *πράξη* δεν κατευθύνεται ευθύς εξ αρχής από μια ιδέα παγκόσμιας ή ολικής ιστορίας», ΕΚΑ, σ. 79. Ελληνικά στο κείμενο. Η πολιτική ρητά δεν κατονομάζεται ως πράξη αλλά ορισμοί όπως «Η πολιτική είναι μια δράση που αυτοεπινοείται», ΠΑ, σ. 10, καθώς και σε άλλα κείμενα η συσχέτιση της πολιτικής με την ιστορία ως το περιβάλλον που το νόημα κατανοείται ως πράξη μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι και η πολιτική κατά κύριο λόγο κατανοείται ως πράξη. Παρόμοιος ο ορισμός της ιστορικής δράσης: « Η ιστορική δράση επινοείται, και εντούτοις απαντά εξίσου καλά στα προβλήματα του καιρού της ώστε συμπεριλαμβάνεται και ακολουθεί, ώστε ενσωματώνεται, θα έλεγε ο Réguy, “στην δημόσια διάρκεια”... Είναι μέσα σε ένα πλέγμα ανοιχτών και ανολοκλήρωτων σημασιών εκχωρημένων από το παρόν που η επινόηση επιτίθεται/εφαρμόζεται», RE, σ. 45.

και ιστορία λογιζόμενες ως πράξη μπορούν να γίνουν κατανοητές και αυτές από μια αντίστοιχη φαινομενολογική διερεύνηση. Μάλιστα η φαινομενολογική σύλληψη της ομιλίας ως πράξη μπορούμε να πούμε ότι εν μέρει δύναται να αποτελέσει και πρότυπο/υπόδειγμα για την σύλληψη της ιστορίας και της πολιτικής ως πεδίων που αναδύονται μέσα από τη δομή της πράξεως.

Ένα δεύτερο στοιχείο είναι η θέση του Μερλώ-Ποντύ ότι η ίδια η φαινομενολογική μέθοδος δεν διαφοροποιείται από αυτό που μπορεί να ονομαστεί φιλοσοφική μέθοδος. Στο κείμενο που προαναφέραμε κάνει λόγο για τη μη δυνατότητα ξεπεράσματος της φαινομενολογικής περιγραφής του «κόσμου της ζωής» (Lebenswelt) από μια φιλοσοφία μη περιέχουσα αυτήν την περιγραφή, επομένως συμπεραίνει ότι η φαινομενολογία είναι ήδη φιλοσοφία και ότι «η φαινομενολογία περιλαμβάνει την φιλοσοφία και η δεύτερη δεν μπορεί να προστίθεται απλώς στην πρώτη»,⁷⁹² ενώ λίγες παραγράφους παρακάτω κάνει λόγο για μια φαινομενολογική φιλοσοφία.⁷⁹³ Εξ αυτού μπορούμε να συμπεράνουμε ότι στα γραπτά του Μερλώ-Ποντύ, ιδίως μετά το 1951 και στο εν λόγω κείμενο που σχολιάζουμε, ιδίως σε αυτά που γίνεται λόγος για μια φιλοσοφία της ιστορίας ή μια φιλοσοφία της πολιτικής από τον ίδιο, αυτή η απόπειρα εξ ορισμού πρέπει να κατανοηθεί εντός μιας φαινομενολογικής φιλοσοφίας. Γι' αυτό μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια φαινομενολογία της ιστορίας και της πολιτικής, του ιστορικού πράττειν και του πολιτικού πράττειν, αν και δεν υπάρχει ρητά κάποιο συγκεκριμένο κείμενο με αυτό το τίτλο.⁷⁹⁴

⁷⁹² SG, σ. 151, ΣΗ, σ. 148.

⁷⁹³ SG, σ. 157, ΣΗ, σ. 154. Αλλού γράφει: «Δεν σκέφτηκα ποτέ ότι η φαινομενολογία είναι μόνο μια εισαγωγή στη φιλοσοφία, πιστεύω ότι είναι η φιλοσοφία», PD, σ. 363.

⁷⁹⁴ Το έργο του *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, γραμμένο το 1955 είναι ένα βιβλίο που ο Μερλώ-Ποντύ αποπειράται να σκεφτεί μια φιλοσοφία της ιστορίας και μια φιλοσοφία της πολιτικής ως φιλοσοφίες που προϋποθέτουν τη φαινομενολογία και τις περιγραφές της. Θα μπορούσαμε επομένως να ισχυριστούμε ότι εν πολλοίς αποτελεί αυτό το κείμενο μία απόπειρα μιας φαινομενολογίας ή φαινομενολογικής φιλοσοφίας του ιστορικού και πολιτικού πράττειν, έστω και αν αυτό αφενός δεν διατυπώνεται ρητά, αφετέρου η έννοια της διαλεκτικής και η αντιπαράθεση με την φιλοσοφία του Σαρτρ αποτελούν το βασικότερο άξονα του κειμένου. Πάντως πρέπει να τονιστεί ότι την ακαδημαϊκή χρονιά 1953-1954, στο Κολλέγιο της Γαλλίας ο Μερλώ-Ποντύ αφιερώνει την διδασκαλία του σε δύο θέματα. Το μάθημα της Πέμπτης έχει τίτλο: «Το πρόβλημα της ομιλίας» [Le problème de la parole], ενώ το μάθημα της Δευτέρας έχει τίτλο: «Υλικά για μια θεωρία της ιστορίας» [Matériaux pour une théorie de l'histoire]. Οι σημειώσεις για αυτά τα δύο μαθήματα παραμένουν αδημοσίευτες, αλλά αν κρίνουμε από τις δημοσιευμένες περιλήψεις τους, το δεύτερο μάθημα αποτέλεσε υλικό για κεφάλαια των *Περιπετειών της διαλεκτικής*, ειδικά το πρώτο κεφάλαιο που είναι για την φιλοσοφία της ιστορίας του Βέμπερ και το δεύτερο κεφάλαιο που είναι για

Επιστρέφοντας στο πρώτο στοιχείο που αναφέραμε υπενθυμίζουμε ότι το συμπέρασμα είναι ότι η φαινομενολογία της γλώσσας δύναται να αποτελέσει πρότυπο για μια φαινομενολογία της ιστορίας και της πολιτικής. Η έννοια του προτύπου υπονοεί ότι η φαινομενολογική περιγραφή της γλώσσας και τα συμπεράσματα που απορρέουν από αυτήν θα μας βοηθήσουν να σκεφτούμε την αλήθεια της ιστορίας και της πολιτικής. Το τί είναι ή σε τί συνίσταται η γλώσσα, μας μαθαίνει αρκετά για το είναι της ιστορίας και της πολιτικής. Η υπόθεση αυτή μπορεί να τεκμηριωθεί από θέσεις που διατυπώνει ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ και στα άλλα πολιτικό-φιλοσοφικά κείμενα που είναι σχεδόν στην ίδια χρονολογική περίοδο με τα βασικά του γραπτά για την γλώσσα, την ομιλία, την έκφραση.

Στο εναρκτήριο μάθημα του στο Κολλέγιο της Γαλλίας ο Μερλώ-Ποντύ από τη μέση της διάλεξης του και μετά αναφέρεται στο ζήτημα της ιστορίας, «το άλλο θέμα των συζητήσεων της εποχής μας», όπως χαρακτηριστικά λέει εισάγοντας το ακροατήριο του σε αυτό το ζήτημα.⁷⁹⁵ Η έννοια της ιστορίας παρουσιάζεται μέσα από τη φιλοσοφία του Χέγκελ και του Μαρξ, θεωρώντας ως βασική φιλοσοφική ενόραση αυτών των δύο την ένωση φιλοσοφίας και ιστορίας.⁷⁹⁶ Στη συνέχεια αναφέρει ότι αυτή η φιλοσοφική ενόραση αναβιώνει σε «ειδικότερες και πιο πρόσφατες έρευνες, που δεν εμπνέονται μεν ρητά από τον Χέγκελ και τον Μαρξ, αλλά ξαναβρίσκουν τα ίχνη τους, επειδή αντιμετωπίζουν τις ίδιες δυσκολίες».⁷⁹⁷ Αυτές οι ειδικότερες και πιο πρόσφατες έρευνες εξειδικεύονται για το Μερλώ-Ποντύ στην εξής μία: η θεωρία του σημείου στην γλωσσολογία κυρίως του Saussure.⁷⁹⁸ Ο Μερλώ-Ποντύ δεν διστάζει να επισημάνει μια πολύ στενή αντιστοιχία γλωσσολογικών ερευνών και φιλοσοφίας της ιστορίας. Σταχυολογώ:

τον δυτικό μαρξισμό και ειδικά τη φιλοσοφία του Λούκατς. Για την περίληψη αυτή βλέπε *RE*, σ. 43-58.

⁷⁹⁵ *EL*, σ. 50, *EKA*, σ. 77.

⁷⁹⁶ *EL*, σ. 50-54, *EKA*, σ. 77-82.

⁷⁹⁷ *EL*, σ.55-56, *EKA*, σ. 83.

⁷⁹⁸ *EL*, σ. 56, *EKA*, σ. 83. Στο κείμενο του «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα» που ήταν διάλεξη που έλαβε χώρα το 1951, μιλώντας για την εμπειρία των πολιτικών συναφειών και της ιστορίας ως μια εμπειρία που μετέχουμε όλοι, διαπιστώνει μια σύγκλιση με αυτή την εμπειρία κάποιων πορισμάτων που αλλάζουν την έννοια του ανθρώπου και τα οποία προέρχονται όχι μόνο από μελέτες για τη σχέση της συνείδησης με τη γλώσσα, αλλά και από μελέτες για τη σχέση σώματος και νου. Αν διαβαστεί αυτό το κείμενο συμπληρωματικά με το *Εγκώμιο* μπορούμε να ερμηνεύσουμε τι άλλο περιλαμβάνει ο πληθυντικός που χρησιμοποιεί «περί ειδικότερων και πιο πρόσφατων ερευνών». Για το κείμενο «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα» βλέπε στο *SG*, σ. 365-396, *ΣΗ*, σ. 369-400.

Η θεωρία του σημείου, όπως την επεξεργάζεται η γλωσσολογία, συνεπάγεται ίσως μια θεωρία του ιστορικού νοήματος που αντιπαρέρχεται το διάζευγμα *πράγματα ή συνειδήσεις* (...) Υπάρχει εν προκειμένω μια ορθολογικότητα μέσα στην ενδεχομενικότητα, μια βιωμένη λογική, μια αυτοσυγκρότηση, που τις έχουμε ανάγκη προκειμένου να κατανοήσουμε σε επίπεδο ιστορίας την ένωση ενδεχομενικότητας και νοήματος, και ο Saussure θα μπορούσε κάλλιστα να έχει σκιαγραφήσει μια νέα φιλοσοφία της ιστορίας. Στις αμοιβαίες σχέσεις της εκφραστικής θέλησης και των εκφραστικών μέσων αντιστοιχούν οι σχέσεις των παραγωγικών δυνάμεων και των μορφών παραγωγής, γενικότερα των ιστορικών δυνάμεων και των θεσμών.⁷⁹⁹

Φαίνεται επομένως από τα παραπάνω ότι ο Μερλώ-Ποντύ βρίσκει στη μελέτη της γλώσσας, απαντήσεις ή καλύτερα μάλλον συγκεκριμένες έννοιες και συσχετισμό εννοιών για να μπορέσει να σκεφθεί και το ζήτημα της ιστορίας. Αναλύοντας και περιγράφοντας φαινομενολογικά έννοιες στο επίπεδο της γλώσσας, δηλαδή έννοιες όπως ζωντανή γλώσσα, ομιλιακό ενέργημα, εκφραστική θέληση, εκφραστικό μέσο, σύστημα σημείων, συμβολικό σύστημα, μας δίνεται η δυνατότητα να περιγράψουμε και να κατανοήσουμε έννοιες στο επίπεδο της ιστορίας, έννοιες όπως: θεσμός, ύφος λειτουργίας, νόημα ως διαμόρφωση της συνύπαρξης μας, παραγωγικές δυνάμεις και μορφές παραγωγής. Επιπλέον πρέπει να τονισθεί ότι η συμβολική υφή της γλώσσας όσο και της ιστορίας φαίνεται να είναι καθοριστική για κάτι που ονομάζει ο ίδιος «μετάφραση»:

Διότι ένα νόημα σέρνεται, όχι μόνο στη γλώσσα, ή στους πολιτικούς και θρησκευτικούς θεσμούς, αλλά και στους τρόπους στους οποίους μορφοποιούνται η συγγένεια, τα εργαλεία, το τοπίο, η παραγωγή, σε όλους εν γένει τους τρόπους της ανθρώπινης ανταλλαγής. Εφόσον όλα αυτά τα φαινόμενα είναι συμβολισμοί, είναι δυνατή μια αντιπαραβολή ανάμεσα τους, και ίσως μάλιστα μια μετάφραση του ενός συμβολισμού στον άλλο...⁸⁰⁰

Επομένως η αντιπαραβολή και μάλιστα ενός είδους μετάφραση είναι θεμιτή ανάμεσα στα φαινόμενα που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως συμβολικά συστήματα. Η γλώσσα, η ιστορία αλλά και η αντίληψη είναι και τα τρία συμβολικά συστήματα για τον Μερλώ-Ποντύ.⁸⁰¹

⁷⁹⁹ *EL*, σ. 56, *EKA*, σ. 83-84.

⁸⁰⁰ *EL*, σ. 57, *EKA*, σ. 85-86.

⁸⁰¹ «Υπάρχει ιστορία εάν υπάρχει μια λογική εντός της τυχαιότητας, ένα λόγος εντός του άλογου, εάν υπάρχει μια ιστορική αντίληψη που, όπως η άλλη, αφήνει σε δεύτερο πλάνο αυτό που δεν μπορεί να έλθει στο πρώτο πλάνο, δράττει τις γραμμές έντασης κατά την γέννηση τους, και επιτελεί ενεργά το σχεδιάγραμμα τους. Αυτή η σύγκριση δεν πρέπει να

Η μετάφραση αυτή που προτείνει ο Μερλώ-Ποντύ δεν είναι δυνατή μόνο λόγω της συμβολικής ιδιότητας που μοιράζονται η γλώσσα και η ιστορία, αλλά επίσης λόγω της κατανόησης και των δύο μέσα από την έννοια της πράξεως. Ο ίδιος προσπάθησε αυτή τη μετάφραση εν μέρει και κατά κύριο λόγο στο βιβλίο του *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*. Την ίδια μετάφραση αποσπασματικά ίσως μπορεί κάποιος να την ανιχνεύσει στο *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία* ή στα πολιτικά του κείμενα πριν το 1951 το έτος δηλαδή που ξεκινάει τα μαθήματα του στο Κολλέγιο της Γαλλίας. Εμείς θα επιχειρήσουμε μέσω αυτής της οιονεί μεταφραστικής «μεθοδολογίας» να σκεφτούμε φαινομενολογικά την πολιτική και την ιστορία καταδεικνύοντας το ρητό και τον άρρητο μεταφραστικό μόχθο που διαπερνάει όλη την φαινομενολογική φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ. Το πρώτο μας βήμα είναι να παρουσιάσουμε την ανάλυση του φαινομένου της γλώσσας που κάνει ο Μερλώ-Ποντύ εντοπίζοντας τα στοιχεία εκείνα που συγκροτούν την γλώσσα ως συμβολικό σύστημα και ως πράξη. Αυτά θα είναι και τα υλικά που μπορούν να μεταφραστούν στο άλλο πεδίο, το πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής.

1.2. Η φαινομενολογική φιλοσοφία της γλώσσας.⁸⁰²

Ο Μερλώ-Ποντύ, όπως ήδη αναφέραμε στην εισαγωγή της διατριβής, γράφει τα πιο πολλά κείμενα για με κεντρικό θέμα τη γλώσσα την περίοδο μεταξύ 1949-1955. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν αναφορές στην έννοια της γλώσσας πριν από αυτήν την περίοδο ή και μετά από αυτήν. Ήδη πριν από αυτή την περίοδο, στην *Φαινομενολογία της αντίληψης* το έκτο και τελευταίο μέρος του πρώτου κεφαλαίου για το σώμα έχει τίτλο: «Το σώμα ως έκφραση και ως ομιλία(parole)».⁸⁰³ Επίσης μετά από αυτήν την περίοδο στο *Το ορατό και το αόρατο* έχουμε αναφορές κυρίως στις σημειώσεις εργασίας που συνοδεύουν την έκδοση του ανολοκλήρωτου σώματος

κατανοηθεί ως οργανικισμός ή ως μια χυδαία τελεολογία, αλλά ως μια αναφορά στο γεγονός ότι όλα τα συμβολικά συστήματα- η αντίληψη, η γλώσσα, η ιστορία- δεν γίνονται παρά μόνο αυτό που ήτανε, αν και έχουν ανάγκη, για να γίνουν αυτό, να αναληφθούν μέσα σε μια ανθρώπινη πρωτοβουλία», *RE*, σ. 46. Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ.

⁸⁰² Μια πολύ καλή ανάλυση για τη φαινομενολογία της γλώσσας δες το: Alloa Emmanuel, *Resistance of the Sensible World. An introduction to Merleau-Ponty*, translated by Jane Marie Todd, Fordham University Press, New York, 2017.

⁸⁰³ *PHP*, σ. 860-887. *ΦΑ*, σ.309-352.

του κυρίου κειμένου, αναφορές τόσο στο ζήτημα της γλώσσας όσο και το ζήτημα της ομιλίας. Κάποιος, επιπροσθέτως, θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι τόσο το κείμενο «Η αμφιβολία του Σεζάν» που δημοσιεύθηκε το 1946, όσο και «Το μάτι και το πνεύμα» που δημοσιεύθηκε λίγο πριν το θάνατο του, αν και κείμενα που έχουν ως κύριο θέμα τους το πρόβλημα της έκφρασης μέσα από την ζωγραφική, είναι κείμενα που συνεισφέρουν και στο ζήτημα της γλωσσικής έκφρασης. Εντούτοις βάσιμα μπορεί να υποστηριχθεί ότι η περίοδος πριν το 1949 είναι η περίοδος που η αντίληψη αποτελεί τη βάση των φιλοσοφικών ερευνών του Μερλώ-Ποντύ. Όπως ο ίδιος γράφει στον Guérault το 1951:

Τα δύο πρώτα έργα μου επιζητούσαν να ανασυστήσουν τον κόσμο της αντίληψης. Αυτά τα οποία ετοιμάζουμε θα ήθελαν να καταδείξουν πως η επικοινωνία με τους άλλους και η σκέψη συνεχίζουν και υπερβαίνουν την αντίληψη η οποία μας μύησε στην αλήθεια.⁸⁰⁴

Στην περίοδο μετά το 1955 ο Μερλώ-Ποντύ εστιάζει στην έννοια της φύσης⁸⁰⁵ και στην επεξεργασία εννοιών όπως η σάρκα ή το χίασμα, έννοιες που θα αποτελέσουν και την πρώτη ύλη για το έργο που δούλεψε εκείνη την εποχή, ένας μέρος του οποίου αποτελεί το δημοσιευμένο μετά το θάνατο του, *Το ορατό και το αόρατο*. Αντιθέτως στην περίοδο μεταξύ 1949-1955, το ζήτημα της γλώσσας είναι στο επίκεντρο. Τα κείμενα αυτής της περιόδου σχετικά με τη γλώσσα στα οποία θα στηριχθούμε κατά κύριο λόγο για την ανάλυση μας είναι κείμενα όπως τα: *Η πρόζα του κόσμου*⁸⁰⁶, «Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής»⁸⁰⁷ και «Η φαινομενολογία

⁸⁰⁴ PD, σ. 37. Αναφερόμενος στα δύο πρώτα έργα του εννοεί το *Δομή της συμπεριφοράς* και το *Η φαινομενολογία της αντίληψης*. Το ερώτημα που προκύπτει είναι αν τελικά η σκέψη και η επικοινωνία με τους άλλους πετυχαίνουν αυτήν την υπέρβαση;

⁸⁰⁵ Τις ακαδημαϊκές χρονιές 1956-1957, 1957-1958, η διδασκαλία του Μερλώ-Ποντύ στο Κολλέγιο της Γαλλίας είναι αφιερωμένη στα εξής θέματα: «Η έννοια της Φύσης. I. Στοιχεία της έννοιας μας για την Φύση, II. Η σύγχρονη επιστήμη και οι ενδείξεις για νέα σύλληψη της Φύσης.» [Le concept de Nature. I. Eléments de notre concept de Nature. II. La science contemporaine et les indices d'une nouvelle conception de la Nature], στα μαθήματα της Δευτέρας και της Πέμπτης το 1956-1957. Στα μαθήματα της Τετάρτης και της Πέμπτης το 1957-1958 τα θέματα είναι: «Η έννοια της Φύσης (συνέχεια), Η ζωικότητα, Το ανθρώπινο σώμα, Πέρασμα στον πολιτισμό» [Le concept de Nature (suite), L' animalité, Le corps humain, Passage à la culture]. Το 1959-1960 το μάθημα της Πέμπτης έχει τίτλο: «Φύση και Λόγος: το ανθρώπινο σώμα» [Nature et Logos: le corps Humain]. Οι σημειώσεις για τα μαθήματα της περιόδου 1956-1958 δημοσιεύθηκαν το 1995 ως: *Nature :Notes. Cours de Collège de France*, établi et annoté par Dominique Séglaard, éditions Seuil, 1995. Οι σημειώσεις για το μάθημα του 1959-1960 εκδόθηκε το 1996 με επιμέλεια του Claude Lefort ως: *Notes des Cours. 1959-1961*, éditions Gallimard, 1996.

⁸⁰⁶ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1969. Εμείς χρησιμοποιούμε την επανέκδοση του στο *Œuvres*, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Quarto Gallimard, 2010, σ. 1425-1544. Η επανέκδοση

της γλώσσας»⁸⁰⁸ που περιλαμβάνονται στα *Σημεία*. Επίσης υπάρχουν οι σημειώσεις του για τα μαθήματα του στο Κολλέγιο της Γαλλίας που σχετίζονται με την γλώσσα. Δηλαδή αυτές οι σημειώσεις αφορούν το έτος 1953 με τα μαθήματα της Πέμπτης και της Δευτέρας στο Κολλέγιο της Γαλλίας και με τίτλους αντίστοιχα: «Ο αισθητός κόσμος και ο κόσμος της έκφρασης»⁸⁰⁹ και «Έρευνες πάνω στην λογοτεχνική χρήση της γλώσσας».⁸¹⁰ Επίσης αφορούν το έτος 1954 με το μάθημα της Πέμπτης με τίτλο «Το πρόβλημα της ομιλίας».⁸¹¹ Τα κείμενα αυτά, αν και με μορφή σημειώσεων, είναι σημαντικά. Εμείς επιλέγουμε να στηριχθούμε βοηθητικά σε αυτά και θα παραπέμπουμε σε αυτά όπου θα χρειαστεί. Το ίδιο ισχύει και για τα μαθήματα του στη Σορβόνη όπου υπάρχει ένα εκτεταμένο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία της γλώσσας, κυρίως σε αυτά με τίτλο «Η συνείδηση και η πρόσκτηση της γλώσσας»⁸¹² και το «Οι επιστήμες του ανθρώπου και η φαινομενολογία».⁸¹³ Θα ενσωματωθούν

αυτή διαφοροποιείται από την πρώτη έκδοση αφού οι επιμελητές του τόμου επέλεξαν ως τρίτο κεφάλαιο να βάλουν το κείμενο που δημοσίευσε ο Μερλώ-Ποντύ σε δύο συνέχειες το 1952 στο *Les Temps Modernes* με τίτλο «Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής», θεωρώντας το ως πιο άρτια μορφή του κεφαλαίου που στο *La Prose du monde* τιτλοφορείται ως «Η έμμεση γλώσσα» [Le langage indirect]. Εφεξής παραπέμπουμε ως PRO. Για την ελληνική μετάφραση που στηρίζεται στην γαλλική έκδοση του 1969 βλέπε: *Η πρόζα του κόσμου*, μετ. Φώτης Καλλίας κ Μαρία Καλλία, Εστία, 1992. Παραπέμπουμε ως ΠΡΟ.

⁸⁰⁷ Βλέπε την υποσημείωση 12 σε αυτό το κεφάλαιο.

⁸⁰⁸ «Sur la phénoménologie du langage». Το κείμενο αυτό αποτέλεσε ανακοίνωση που εκφωνήθηκε από τον Μερλώ-Ποντύ στις 13 Απριλίου 1951 και δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Actes du premier Colloque International de phénoménologie (Bruxelles, avril 1951), Desclée de Brouwer, Paris, 1952, σ. 89-109. Αναδημοσιεύθηκε στο SG, σ. 136-158. Για την ελληνική μετάφραση βλέπε ΣΗ, σ. 135-155 και ΕΚΑ, σ. 103-129.

⁸⁰⁹ Οι σημειώσεις του φιλοσόφου για αυτό το μάθημα πρωτοδημοσιεύθηκαν το 2011 με επιμέλεια των Emmanuel de Saint Aubert και του Stefan Kristensen. Το βιβλίο είναι Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France Notes*, 1953, MetisPresses, Genève 2011. Εφεξής παραπέμπω ως LMSE.

⁸¹⁰ Οι σημειώσεις του φιλοσόφου για αυτό το μάθημα πρωτοδημοσιεύθηκαν το 2013 με επιμέλεια των Benedetta Zaccarello και Emmanuel de Saint Aubert. Ο βιβλίο είναι Maurice Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage: Cours au Collège de France, Notes*, 1953, MetisPresses, Genève 2013. Εφεξής παραπέμπω ως ULL.

⁸¹¹ Αδημοσίευτο μάθημα που βρίσκεται στο δωδέκατο τόμο από το αρχείο του φιλοσόφου, αρχείο κατατιθέμενο στο τμήμα χειρόγραφων αρχείων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας. Για μια αναλυτική καταγραφή όλων των τόμων βλέπε Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Vrin, Paris 2004, p. 344-347.

⁸¹² «La conscience et l'acquisition du langage». Πολυσέλιδη περίληψη του μαθήματος που είχε συνταχθεί από ακροατές του μαθήματος και είχε εγκριθεί από τον Μερλώ-Ποντύ δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1964 στο *Bulletin de psychologie*; tome XVIII, 3-6, n°236, novembre 1964, p. 226-259. Αναδημοσιεύθηκε στο Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*, éditions Verdier, 2001, p. 11-87. Εφεξής παραπέμπω σε αυτήν την έκδοση ως PPEN.

⁸¹³ «Les sciences de l'homme et la phénoménologie». Το πρώτο μέρος αυτού του μαθήματος δημοσιεύθηκε σε μια πρώτη μορφή ως μεμονωμένη έκδοση: *Les sciences de l'homme et la*

στην ανάλυση μας, όπου αυτό κριθεί σκόπιμο. Ακόμη θα πρέπει να προσθέσουμε στο παραπάνω σώμα κειμένων δύο ακόμη. Αφενός την διάλεξη του «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα» που έλαβε χώρα το 1951 και ένα μέρος αυτής αναφέρεται στην σχέση γλώσσας και συνείδησης,⁸¹⁴ αφετέρου το *Εγκώμιο της φιλοσοφίας*, στο οποίο αναφερθήκαμε και στην εισαγωγή αυτού του δεύτερου μέρους.

Θα πρέπει επίσης να προσθέσουμε ότι τρία από τα βασικά πολιτικά του κείμενα βρίσκονται στις παρυφές ή εντός αυτής της περιόδου⁸¹⁵ αλλά και η αλληλογραφία του με τον Σαρτρ που σχολιάσαμε εκτενώς στο πρώτο μέρος της διατριβής μας έλαβε χώρα σε αυτήν την περίοδο (Ιούλιο του 1953). Επομένως τα κείμενα για την γλώσσα που θα εξετάσουμε είναι παράλληλα χρονικά με τα κείμενα που αποτυπώνεται η κατεξοχήν σκέψη του Μερλώ-Ποντύ για την πολιτική και κυρίως για την ιστορία. Άλλωστε τόσο το μάθημα για την ιστορία όσο και το μάθημα για την έννοια της θέσπισης με το οποίο θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο ακολουθούν χρονολογικά αμέσως μετά το σύνολο αυτών των κειμένων, είτε είναι η τριάδα των κειμένων που είναι ο πυρήνας της ανάλυσης μας, είτε είναι τα μαθήματα στο Κολλέγιο της Γαλλίας σχετικά με την ομιλία, την έκφραση, την γλώσσα.

1.2.α. Η κρίσιμη αμφισημία

Ο Μερλώ-Ποντύ γράφει στο «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα»:

Η ίδια αμφισημία, που μεταθέτει την έννοια του νου, όταν την αναλύουμε, μέσα στην έννοια του σώματος ή της γλώσσας (langage), έχει εμφανώς κατακλύσει την πολιτική μας ζωή. Και εδώ όπως και εκεί είναι ολοένα δυσκολότερο να διακρίνουμε τι είναι βία και τι ιδέα, τι

phénoménologie, (première partie 1951-1952), Centre de Documentation Universitaire, Paris 1952. Αναδημοσιεύθηκε στο *PD*, σ. 49-128. Μια δεύτερη μορφή αυτού του κειμένου που περιλαμβάνει και το δεύτερο μέρος του μαθήματος δημοσιεύθηκε στο *Bulletin de psychologie* ; tome XVIII, 3-6, n°236, novembre 1964, p. 141-170 και αναδημοσιεύθηκε στο *PPEN*, p.397-464.

⁸¹⁴ «L' homme et l' adversité», διάλεξη που δόθηκε την 10 Σεπτεμβρίου 1951 στις Διεθνείς Συναντήσεις τις Γενεύης και δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952, σ. 51-75. Αναδημοσιεύθηκε στο *Σημεία*. Βλέπε *SG*, σ. 365-396, *ΣΗ*, σ. 369-400.

⁸¹⁵ Το *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία* το 1947, το «*Σημείωμα για το Μακιαβέλι*» το 1949 και το *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής* που γράφτηκε μεταξύ Ιουλίου 1953 και Δεκεμβρίου 1954. Δημοσιεύθηκε το 1955.

δύναμη και τι αξία, με την επιβαρυντική περίπτωση ότι το μίγμα κινδυνεύει εδώ να γεννήσει καταστροφές και χάος.⁸¹⁶

Το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα» έχει ως κεντρικό του θέμα την έννοια του ανθρώπου και εξετάζει τις αλλαγές αυτής της έννοιας μέσα στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα,⁸¹⁷ δηλαδή τις αλλαγές της ανθρώπινης κατάστασης όπως ο ίδιος λέει μέσα «από δύο-τρεις επιλεγμένες συνάφειες».⁸¹⁸ Αυτές οι συνάφειες είναι η σχέση σώματος-νου, γλώσσας(langage)-νου και πολιτικής με ιστορική εμπειρία της εποχής μας. Στις τρεις αυτές συνάφειες θεωρεί ότι μπορεί να περιχαραχθεί «μια νέα εμπειρία της κατάστασης μας».⁸¹⁹ Στις τρεις αυτές συνάφειες ο Μερλώ-Ποντύ ανιχνεύει κοινά χαρακτηριστικά που μπορούν να συνοψισθούν με την έννοια της αμφισημίας. Πως κατανοείται όμως η σχέση του νου και της γλώσσας(langage) και πως σχετίζεται με την πολιτική-ιστορική εμπειρία;

Ο Μερλώ-Ποντύ ουσιαστικά προσπαθεί να αναδείξει ποια είναι η εμπειρία της γλώσσας που έχει η λογοτεχνία της εποχής του και τι συνέπειες έχει αυτή η εμπειρία για τη σχέση μεταξύ σημασίας/νοήματος και γλωσσικού σημείου/λέξης. Στην εμπειρία της γλώσσας εντός της λογοτεχνίας η πρόθεση του συγγραφέα δεν διαχωρίζεται από την ίδια την γλώσσα, δηλαδή η γλώσσα δεν κατανοείται πια ως «ένα απλό εργαλείο ή μέσον για την ανακοίνωση προθέσεων ανεξαρτήτως αυτού».⁸²⁰ Ο συγγραφέας δεν είναι ένας φορέας ιδεών ή σημασιών που χρησιμοποιεί την γλώσσα ως μέσο για να τις εκφράσει. Ο συγγραφέας είναι ένα με τη γλώσσα, η γλώσσα είναι αυτός. Δηλαδή ο συγγραφέας είναι το ίδιο το ενέργημα του σημαίνουν, δηλαδή η ίδια η άσκηση της γλώσσας, η ίδια η εκφραστική του πράξη.⁸²¹ Η κατανόηση της γλώσσας υπό αυτήν την έννοια επιτελείται, δηλαδή κατανοούμε την γλώσσα μόνο αν εγκατασταθούμε μέσα της και την εξασκήσουμε όπως ο συγγραφέας.⁸²² Η σύλληψη της γλώσσας με αυτό τον τρόπο αναιρεί την απλοϊκή άποψη για την γλώσσα, σύμφωνα με την οποία θα ήταν δυνατό να αντιστοιχηθεί «σε κάθε λέξη ή σημείο, ένα πράγμα ή μία σημασία που υπάρχει και συλλαμβάνεται

⁸¹⁶ SG, σ. 384, ΣΗ, σ. 388.

⁸¹⁷ Μην ξεχνάμε ότι η διάλεξη δόθηκε το 1951.

⁸¹⁸ SG, σ. 367, ΣΗ, σ. 371.

⁸¹⁹ SG, σ. 367, ΣΗ, σ. 371.

⁸²⁰ SG, σ. 379, ΣΗ, σ. 383.

⁸²¹ SG, σ. 379, ΣΗ, σ. 383.

⁸²² SG, σ. 379, ΣΗ, σ. 383.

χωρίς σημείο». ⁸²³ Ως συνέπεια όλων των παραπάνω είναι ότι εντός αυτής της νέας εμπειρίας της γλώσσας μπερδεύονται «οι διακρίσεις περιεχομένου και μορφής, νοήματος και ήχου, σύλληψης και εκτέλεσης» ⁸²⁴ και η λογοτεχνία, αλλά και η ζωγραφική όπως προσθέτει ο Μερλώ-Ποντύ, χειραφετούνται από τα πράγματα μεταβαίνοντας από τη «σημαίνουσα» στην «καθαρή» γλώσσα. Στα συμφραζόμενα αυτού του κειμένου «καθαρή» γλώσσα εννοεί αυτήν την γλώσσα που αναδεικνύεται από την εμπειρία της λογοτεχνίας και χαρακτηρίζει πολλούς συγγραφείς του 20^{ου} αιώνα ⁸²⁵ ως το υπόγειο νήμα που δείχνει τη συγγένειά τους, νήμα που το ονομάζει και ως πάθος για τη γλώσσα (pathos du langage). ⁸²⁶

Η γλώσσα υπό αυτήν την περιγραφή γίνεται αντιληπτή από τον Μερλώ-Ποντύ περισσότερο ως σύστημα ομιλίας παρά ως σύστημα σκέψης, σύστημα ομιλίας που λόγω της «σημασιολογικής πυκνότητας» του «σημαίνει πέραν του τι σημαίνουν τα μέρη της χωριστά κατά τις ισχύουσες συμβάσεις». Σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, αντλώντας από την ανάλυση που κάνει ο Βαλερί, η ουσία αυτής της γλώσσας είναι ότι:

δεν χάνεται μπροστά σε ό,τι ανακοινώνει, ότι σε αυτή το νόημα απαιτεί πάλι τις συγκεκριμένες λέξεις, όχι άλλες, με τις οποίες ανακοινώθηκε, ότι ένα έργο δεν συνοψίζεται, αλλά πρέπει να το ξαναδιαβάσεις για να το ξαναβρείς, ότι εδώ η ιδέα παράγεται από τις λέξεις όχι λόγω των λεξιλογικών σημασιών που έχουν στην κοινή γλώσσα, αλλά πιο σαρκικών νοηματικών σχέσεων, εξ αιτίας της σημασιολογικής αύρας που κρατούν από την ιστορία και την χρήση τους, εξ αιτίας της ζωής που διάγουν οι λέξεις μέσα μας και εμείς μέσα τους, και η οποία καταλήγει ενίοτε στα γεμάτα νόημα τυχερά που λέγονται μεγάλα βιβλία. ⁸²⁷

Το παραπάνω χωρίο είναι σημαντικό γιατί μας δίνει πολλά στοιχεία για τον τρόπο παραγωγής του νοήματος μέσα στο φαινόμενο της γλώσσας. Μας ενδιαφέρει εφόσον και ο τρόπος παραγωγής του νοήματος στο φαινομενολογικό πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής είναι ένα κυρίαρχο ζήτημα για την κατανόηση της πολιτικής και της ιστορικής μας εμπειρίας. Το κρίσιμο σ' αυτό τον τρόπο παραγωγής είναι αυτό που ονομάζει σαρκικές νοηματικές σχέσεις. Αυτές οι σαρκικές νοηματικές σχέσεις είναι το ρίζωμα του νοήματος μέσα στην ίδια τη σάρκα που παίρνουν οι λέξεις είτε στη

⁸²³ SG, σ. 379, ΣΗ, σ. 383.

⁸²⁴ SG, σ. 380, ΣΗ, σ. 384.

⁸²⁵ Entretiens, σ. 238-269. Οι σελίδες αυτές των ραδιοφωνικών του συνεντεύξεων με τον Georges Charbonnier είναι αφιερωμένες στη σύγχρονη λογοτεχνία.

⁸²⁶ SG, σ. 380, ΣΗ, σ. 384. Στην μετάφραση στα ελληνικά αποδίδεται ως γλωσσοκεντρισμός.

⁸²⁷ SG, σ. 382, ΣΗ, σ. 386.

σάρκα της γραφής είτε στη σάρκα της ομιλίας. Για να κατανοήσουμε αυτό το ρίζωμα ίσως είναι χρήσιμο να παραθέσουμε τις παρακάτω φαινομενολογικές περιγραφές που μας παρέχει για τη γλώσσα:

Γλώσσα λοιπόν είναι αυτός ο ιδιόρρυθμος μηχανισμός που, όπως το σώμα μου, μου δίνει περισσότερα απ' όσα έχω αποθέσει μέσα του, είτε γιατί μαθαίνω ο ίδιος τι σκέφτομαι όταν μιλώ, είτε γιατί ακούω τους άλλους. Διότι όταν ακούω ή διαβάζω, οι λέξεις δεν αγγίζουν πάντα μέσα μου κάποιες ήδη παρούσες σημασίες. Έχουν την εξαιρετική ικανότητα να με παρασύρουν έξω από τις σκέψεις μου, ανοίγουν στο ιδιωτικό μου σύμπαν ρωγμές από όπου εισβάλλουν *άλλες σκέψεις* [...]⁸²⁸

Σε αυτό το χωρίο περιγράφεται αυτό που θα ονομάσει σε άλλα κείμενα ο ίδιος ο διδακτική αυθορμησία. Αυτή η αυθορμησία που μας διδάσκει συναντάται τόσο στο φαινόμενο του σώματος, όσο και στο φαινόμενο της γλώσσας και στο φαινόμενο της πολιτικής- ιστορικής πράξης. Στη συνέχεια του παραπάνω χωρίου αναφέρει:

όπως το σώμα μου, μ' όλο που είναι ένα κομμάτι ύλης, περισυλλέγεται σε κινήσεις που στοχεύουν πέραν του ίδιου, έτσι και οι λέξεις της γλώσσας, ενώ, ιδωμένες μία-μία, είναι μόνον αδρανή σημεία στα οποία αντιστοιχεί μόνο μια ασαφής ή κοινότυπη ιδέα, αίφνης γεμίζουν με ένα νόημα που ξεχειλίζει μέσα στον άλλον, όταν το ενέργημα του ομιλείν τις συμπλέκει σε ένα ενιαίο όλον. Το πνεύμα παύει να είναι χώρια, ξεφυτρώνει στην άκρη των κινήσεων, στην άκρη των λέξεων σαν από αυτόματη γένεση.⁸²⁹

Η αποβλεπτική υπέρβαση δεν είναι όρος που χρησιμοποιεί σε αυτό το κείμενο αλλά ουσιαστικά αυτή η έννοια αποδίδει καλύτερα την περιγραφή της κοινής εμπειρίας που διαπιστώνει τόσο στην γλώσσα όσο και στο σώμα. Την ίδια αποβλεπτική υπέρβαση διαπιστώνει και σε κάθε πράξη της πολιτικής ζωής:

Κάθε κίνηση του σώματος ή της γλώσσας μας, κάθε πράξη της πολιτικής ζωής, όπως είδαμε, αυθόρμητα υπολογίζει τον άλλο και υπερβαίνεται, όσον αφορά το καθέκαστο στοιχείο της, προς ένα καθολικό νόημα.⁸³⁰

Η πράξη της πολιτικής ζωής είναι η πράξη του ανθρώπου μέσα στο δίπολο αξίες και γεγονότα⁸³¹ και επιτελείται ως ένα αυτοφερές εγχείρημα⁸³²:

⁸²⁸ SG, σ. 383, ΣΗ, σ. 387.

⁸²⁹ SG, σ. 383, ΣΗ, σ. 387.

⁸³⁰ SG, σ. 390, ΣΗ, σ. 394.

⁸³¹ SG, σ. 392, ΣΗ, σ. 396.

Παράλληλα, εντός της τάξης της πολιτικής, μου φαίνεται ότι η εποχή που ζούμε χαρακτηρίζεται από την κακή σύγχυση- αυτό δεν σημαίνει ότι αυτή η κακή σύγχυση είναι ένα απόλυτο πεπρωμένο. Η αλληλεγγύη των αξιών και των γεγονότων, της δύναμης και της ιδεολογίας, είναι μια αλήθεια. Αλλά μπορεί να μεταφραστεί με δύο τρόπους: ή μέσω ενός αιώνιου πήγαινε-έλα ανάμεσα στα δύο, αυτό είναι η παράφρων διαλεκτική: δεν τολμούμε πια να μεταχειριστούμε την καθαρή ισχύ, δεν τολμούμε πια να τοποθετηθούμε πάνω στο πεδίο της καθαρής ιδεολογίας. Αυτή η σύγχυση είναι αληθινή. Θεμελιώνεται επί του δεδομένου ότι οι δύο τάξεις δεν μπορούν να είναι χωρισμένες η μία από την άλλη, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είμαστε καθηλωμένοι σε μια τέτοια σύγχυση για πάντοτε[...] *M. Wahl*: ο τονισμός τίθεται περισσότερο στην ενάργεια. Είναι ενδιαφέρον ότι, τελικά, αντιληφθήκαμε ότι αυτό που βάζετε σε πρώτο πλάνο είναι υπό μια έννοια, η ενάργεια[...] *Μερλώ-Ποντύ*: Βέβαια, υπό την προϋπόθεση ότι η ενάργεια δεν συνίσταται στο να σκεφτούμε την πολιτική υπό το φως μόνο των αξιών ή των ιδεών. Συνίσταται στο να σκεφτούμε αληθινά την ολική κατάσταση του κόσμου στην εποχή που είμαστε συγκεκριμένα.⁸³³

1.3. Το πολιτικό ως λαλία

Αυτός ο αυθορμητισμός της λαλιάς που μας ενώνει δεν είναι εντολή, η ιστορία που αυτός ιδρύει δεν είναι ένα εξωτερικό είδωλο: Είναι εμείς οι ίδιοι με τις ρίζες μας, το βλάστημα μας και όπως λέγονται, τους καρπούς της εργασίας μας. Αντίληψη, ιστορία, έκφραση, μόνον αν σκεφτούμε μαζί αυτά τα τρία προβλήματα θα μπορέσουμε να διορθώσουμε τις αναλύσεις του *Μαλρώ* ακολουθώντας τη δική του κατεύθυνση.⁸³⁴

Η ψυχολογία πρώτα-πρώτα, μας κάνει να ανακαλύψουμε ξανά, με το «μιλάω», ένα εγχείρημα, σχέσεις, μια διάσταση που δεν ανήκει στη σκέψη με την κοινή έννοια του όρου. «Σκέφτομαι», σημαίνει: υπάρχει ένας κάποιος χώρος που λέγεται «εγώ», όπου το πράττειν και η γνώση του πράττειν δεν διαφέρουν, όπου το είναι συγχέεται με την αποκάλυψη του στον εαυτό του, όπου, συνεπώς, καμία έξωθεν επέμβαση δεν είναι νοητή. Ένα τέτοιο εγώ δεν

⁸³² *SG*, σ. 394, *ΣΗ*, σ. 397.

⁸³³ *PD*, σ. 354-355. Απόσπασμα από τη συζήτηση που ακολούθησε τη διάλεξη του *Μερλώ-Ποντύ* και δημοσιεύθηκε χωριστά και όχι στο τόμο των *Σημείων*.

⁸³⁴ *SG*, σ. 121-122, *ΣΗ*, σ. 120.

θα μπορούσε να *μιλήσει*. Όποιος μιλάει μπαίνει σε ένα σύστημα σχέσεων που τον υποθέτουν και τον κάνουν ανοχύρωτο και τρωτό.⁸³⁵

1.3.α Το μεθοδολογικό ζήτημα.

Η πολιτική πράξη όπως είδαμε στο πρώτο μέρος χαρακτηρίζεται από μια αμφισημία και μια αντιξοότητα. Αυτή η αμφισημία παρουσιάζεται έκδηλα στο πεδίο των συνεπειών της πράξης και της σχέσης του με το πεδίο των προθέσεων του πράττοντα. Η αντιξοότητα φανερώνεται σε όλο της το μεγαλείο στον τρόπο πραγμάτωσης των αξιών όταν αποφασίσουμε να πράξουμε πολιτικά στο όνομα κάποιων αξιών.

Μπορούμε να κατανοήσουμε την πολιτική με την αμφισημία και την αντιξοότητά της, επιλέγοντας μεθοδολογικά τον παραλληλισμό της με άλλα πεδία, όπως αυτό της γλώσσας και της αντίληψης; Είναι μια μεθοδολογική επιλογή που μπορεί να μας φωτίσει για την ανάλυση της πολιτικής που προβαίνει ο Μερλώ-Ποντύ στα κείμενα που αναλύσαμε στο πρώτο μέρος της διατριβής μας και δεύτερον είναι μια επιλογή που νομιμοποιείται από την ίδια την φιλοσοφική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ; Θεωρούμε ότι η απάντηση και ως προς τα δύο σκέλη της ερώτησης μπορεί να είναι καταφατική.

Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ο ίδιος θεμιτή την αρχή του παραλληλισμού. Ο ίδιος δηλώνει ότι την εφαρμόζει όταν προσπαθεί να σκεφτεί την ζωγραφική με βάση την γλώσσα⁸³⁶ ή θεωρεί ότι η πράξη του ζωγράφου ομοιάζει με την πράξη του λογοτέχνη.⁸³⁷ Αυτό που καθιστά δυνατό τον παραλληλισμό είναι αυτό που ονομάζει ως εκφραστικό εγχείρημα, το οποίο μοιράζονται τόσο η λογοτεχνία όσο και η ζωγραφική:

Αφού το ίδιο εκφραστικό εγχείρημα λειτουργεί και στις δύο περιπτώσεις, είναι δυνατόν να εξετάσουμε τη ζωγραφική με φόντο την γλώσσα και τη γλώσσα με φόντο τη ζωγραφική, κι αυτό είναι μάλιστα αναγκαίο αν θέλουμε να τις αποσπάσουμε από την εξοικείωση μας, από την ψευδή ευκρίνεια του αυτονόητου.⁸³⁸

⁸³⁵ *PRO*, σ. 1449, *ΠΡΟ*, σ. 39.

⁸³⁶ *ΠΡΟ*, σ. 75

⁸³⁷ *SG*, σ. 71, *ΣΗ*, σ. 72.

⁸³⁸ *ΠΡΟ*, σ. 76.

Στο παραπάνω χωρίο ο Μερλώ-Ποντύ όχι μόνο υποστηρίζει τη δυνατότητα του παραλληλισμού αλλά τονίζει και το επιπρόσθετο μεθοδολογικό πλεονέκτημα αυτή της επιλογής. Αυτό το πλεονέκτημα συνίσταται σε έναν θεμιτό αποπροσανατολισμό που μας επιτρέπει να εξετάσουμε ένα πεδίο, μη εμποδιζόμενοι από τα αυτονόητα που γεννάει η εξοικείωση μας με αυτό. Αυτός ο αποπροσανατολισμός μπορεί να χαρακτηριστεί ως τέχνασμα εφόσον βασιζόμενοι στο κοινό εκφραστικό χαρακτήρα τους προσεγγίζουμε την ζωγραφική ως γλώσσα και την γλώσσα ως ζωγραφική. Επομένως και στο πεδίο της πολιτικής αν θέλουμε να το προσεγγίσουμε αποβάλλοντας την εξοικείωση μας με αυτό και το σύνολο των αυτονόητων, πρέπει να λάβει χώρα αυτός ο θεμιτός αποπροσανατολισμός, αυτό το τέχνασμα. Είναι όμως η πολιτική ένα πεδίο που μπορούμε να πούμε ότι διέπεται εξίσου από ένα εκφραστικό εγχείρημα όπως το πεδίο της ζωγραφικής και το πεδίο της γλώσσας; Μία πρώτη απάντηση θα ήταν ότι η πολιτική δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς τον λόγο, την ομιλία. Η πολιτική πράξη είναι πράξη που κάνει χρήση της γλώσσας. Η ανάλυση λόγου είναι ένα μεθοδολογικό εργαλείο της πολιτικής επιστήμης σήμερα. Εξαντλείται όμως το εκφραστικό εγχείρημα σε ένα συγκεκριμένο λόγο(discourse) των υποκειμένων που πράττουν πολιτικά; Ο Μερλώ-Ποντύ δεν διστάζει να παρομοιάσει ως προς την λειτουργία τους τον ζωγράφο και τον πολιτικό στο πεδίο της Ιστορίας:

Η Ιστορία είναι ο κριτής- μα όχι η Ιστορία ως Εξουσία μιας στιγμής ή ενός αιώνα- η Ιστορία ως τόπος όπου συνενώνονται, εγγράφονται και συσσωρεύονται οι αληθινότεροι και αξιότεροι λόγοι μας και πράξεις μας, αν λάβουμε υπόψη τις περιστάσεις όπου οφείλαμε να τους πούμε. Αυτό που κάνω, οι άλλοι θα κρίνουν, γιατί ζωγράφισα τον πίνακα για να τον βλέπουν, γιατί η δράση μου υποθήκευσε το μέλλον των άλλων, αλλά ούτε η τέχνη ούτε η πολιτική δεν συνίστανται στο να τους αρέσουν ή να τους κολακεύουν. Εκείνο που περιμένουν από τον καλλιτέχνη όπως και από τον πολιτικό είναι να τους έλξει προς αξίες όπου δεν θα αναγνωρίσουν παρά εκ των υστέρων τις αξίες τους. Ο ζωγράφος και ο πολιτικός διαπλάθουν μάλλον τους άλλους παρά τους ακολουθούν, το κοινό που σκοπεύουν δεν είναι δεδομένο, είναι το κοινό που θα υποκινηθεί από το έργο τους.⁸³⁹

Με βάση το πεδίο της Ιστορίας διαφαίνεται ότι μπορεί να υπάρξει ένας θεμιτός παραλληλισμός της πολιτικής με την ζωγραφική. Η έννοια της ιστορίας είναι το διαμεσολαβητικό πεδίο, έννοια που όμως και αυτή πρέπει να την σκεφτούμε ή να την

⁸³⁹ ΠΡΟ, σ. 122-123.

φανταστούμε «παίρνοντας για παράδειγμα τις τέχνες ή τη γλώσσα»⁸⁴⁰ και αυτό το παράδειγμα είναι ένα παράδειγμα που δίνουν οι τέχνες και η γλώσσα ως πεδία έκφρασης.⁸⁴¹ Η ιστορία για να είναι αληθινή «προσθέτει στις υποχρεώσεις μου ως μοναχικού ατόμου την υποχρέωση να εννοήσω άλλες καταστάσεις από τη δική μου, να δημιουργήσω ένα δρόμο ανάμεσα στη βούληση μου και τη βούληση των άλλων, δηλαδή να εκφρασθώ.»⁸⁴² Η έκφραση λοιπόν μοιάζει να είναι το κλειδί για να σκεφτούμε το πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής όπως και το πεδίο των τεχνών και της γλώσσας. Βέβαια για έκφραση μιλάει ο Μερλώ-Ποντύ και στο πεδίο του σώματος και της αντίληψης:

Κάθε αντίληψη, και κάθε δράση που την συνυποθέτει, επομένως κάθε χρήση του σώματος μας, είναι ήδη *πρωταρχική έκφραση*, δηλαδή όχι η δευτερογενής επεξεργασία που αντικαθιστά το εκφραζόμενο με σημεία κατά τα άλλα δεδομένα, με το νόημα τους και τον κανόνα χρήσης τους, εμφυτεύει ένα νόημα εκεί που δεν υπάρχει νόημα, και συνεπώς αντί να εξαντλείται τη στιγμή που λαμβάνει χώρα, διανοίγει ένα πεδίο, εγκαινιάζει μια τάξη, θεμελιώνει ένα θεσμό ή μια παράδοση.⁸⁴³

Αυτή η πρωταρχική έκφραση είναι μεν της τάξεως του σώματος και της αντίληψης αλλά για τον Μερλώ-Ποντύ τόσο η γλώσσα όσο και η ζωγραφική δεν περιορίζονται ως εκφραστικά εγχειρήματα μόνο σε μια δευτερογενή επεξεργασία αλλά μπορούν να κατανοηθούν μέσα στην διαλεκτική σχέση με την πρωταρχική έκφραση του σώματος.⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ ΠΡΟ, σ. 122.

⁸⁴¹ «Και θα βρίσκαμε αναντίρρητα την έννοια της ιστορίας στην αληθινή της σημασία, αν συνηθίζαμε να την φανταζόμαστε, όπως το προτείνουμε παίρνοντας για παράδειγμα τις τέχνες ή τη γλώσσα: διότι η οικειότητα κάθε έκφρασης με κάθε άλλη έκφραση, η κοινή συμμετοχή τους σε μια και μόνη τάξη την οποία έχει εγκαθιδρύσει η πρώτη πράξη έκφρασης, επιτελούν έμπρακτα τη γεφύρωση του ατομικού και του καθολικού, και η έκφραση, η γλώσσα αίφνης, είναι ό,τι πιο ατομικό έχουμε, ενώ απευθυνόμενη ταυτόχρονα στους άλλους της δίνει αξία καθολική.», ΠΡΟ, σ. 122.

⁸⁴² ΠΡΟ, σ. 123.

⁸⁴³ ΠΡΟ, σ. 116-117.

⁸⁴⁴ Ο Μερλώ-Ποντύ κάνει λόγο για μια συνενοχή όλων των προσπαθειών έκφρασης που ερείδεται πάνω στην σφαίρα του πολιτισμού και διαφοροποιείται από μια τάξη καθαρών συμβάντων. Το χωρίο είναι το εξής : «Προτείνουμε, αντίθετα, την αναγνώριση της σφαίρας του πολιτισμού ως μια πρωτότυπης σφαίρας ανάρρησης νοήματος, που δεν πρέπει να προέρχεται από εκείνην, αν δεχθούμε πως υπάρχει, των καθαρών συμβάντων, ούτε να εξετάζονται ως ένα απλό επακόλουθο ορισμένων ελάχιστων πιθανών συναντήσεων. Αν δεχθούμε πως το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης χειρονομίας είναι να σημαίνει πέραν της απλής *de facto* ύπαρξης της, να εγκαινιάζει ένα νόημα, προκύπτει ότι κάθε χειρονομία είναι συγκρίσιμη με οποιαδήποτε άλλη, ότι ανήκουν όλες σε μια και μόνο σύνταξη, ότι καθεμία τους είναι μια αρχή, συνεπείχει μια συνέχεια ή επαναλήψεις, αφού δεν

Προς επίρρωση όλων των παραπάνω είναι ο συσχετισμός της γλώσσας με την πολιτική σκέψη που διατυπώνεται παρακάτω με σαφήνεια. Αναφερόμενος πρώτα στη σχέση του σώματος με το νου/πνεύμα διαπιστώνει ότι με τον ίδιο τρόπο πρέπει να σκεφτούμε και τη σχέση της λαλιάς με το νόημα και τελικά με τον ίδιο τρόπο πρέπει να σκεφτούμε και την ίδια την πολιτική σκέψη. Γράφει χαρακτηριστικά:

Η λαλιά, ομοίως [εννοεί ομοίως με το σώμα], δεν υπηρετεί το νόημα και όμως δεν άρχει αυτού. Δεν υπάρχει μεταξύ τους υπαγωγή. Εδώ κανείς δεν διατάσσει και κανείς δεν υπακούει. Το τι *θέλουμε να πούμε* δεν το έχουμε μπροστά μας, έξω από κάθε ομιλία, σαν μια καθαρή σημασία. Πρόκειται μόνο για το πλεόνασμα του βιώματος μας σε σχέση με ό,τι έχει ήδη ειπωθεί. Εγκαθιστάμεθα μαζί με τον εκφραστικό μας μηχανισμό σε μια κατάσταση στην οποία αυτός είναι ευαίσθητος, τον φέρνουμε αντιμέτωπο μαζί της, και οι αποφάνσεις μας είναι μόνον ο τελικός ισολογισμός αυτών των ανταλλαγών. Η ίδια η πολιτική σκέψη είναι τέτοιας τάξεως: Πρόκειται πάντα για την διαλεύκανση μιας ιστορικής αντίληψης όπου συμπράττουν όλες μας οι γνώσεις, όλες μας οι εμπειρίες και όλες μας οι αξίες συγχρόνως, και της οποίας οι θέσεις μας είναι μόνον η σχηματική διατύπωση. Όποια πράξη και όποια γνώση δεν υφίστανται αυτήν την επεξεργασία και θέλουν να θέσουν αξίες που δεν έχουν αποκτήσει σάρκα και οστά μέσα από την ατομική από την συλλογική μας ιστορία, ή, το ίδιο κάμνει, θέλουν να επιλέξουν τα μέσα ακολουθώντας έναν υπολογισμό και μια μέθοδο αμιγώς τεχνικούς, δεν είναι στο ύψος των προβλημάτων που θα ήθελαν να λύσουν. Η προσωπική ζωή, η έκφραση, η γνώση και η ιστορία προχωρούν πλάγια και όχι ευθέως προς κάποιους σκοπούς ή κάποιες έννοιες. Ό,τι αναζητούμε με υπερβολικά βουλευτικό τρόπο, δεν το βρίσκουμε, ενώ αντιθέτως οι ιδέες, οι αξίες δεν λείπουν σε όποιον έχει κατορθώσει, κατά την στοχαστική του ζωή, να ελευθερώσει την αυθόρμητη πηγή τους.⁸⁴⁵

είναι όπως το συμβάν, σκοτεινή και κλειστή στον εαυτό της, και τετελεσμένη μια και για πάντα, αφού αξίζει πέραν της απλής *de facto* παρουσία της, και έτσι είναι εκ των προτέρων σύμμαχη ή συνένοχη όλων των προσπαθειών έκφρασης.», *ΠΡΟ*, σ. 114-115. Βλέπε και στα *Σημεία* ελαφρώς διατυπωμένη διαφορετικά η ίδια φράση: «Προτείνω αντίθετα να δεχθούμε ότι η τάξη του πολιτισμού είναι μια πρωτότυπη τάξη της ανάδυσης (*avènement*), που δεν πρέπει να παράγεται από την τάξη των καθαρών γεγονότων (*événements*), αν υπάρχει, ούτε να θεματίζεται ως απλό αποτέλεσμα εξαιρετικών συμπτώσεων. Αν το ίδιο του ανθρώπινου ενεργήματος είναι ότι σημαίνει πέραν της απλής γεγονικής του ύπαρξης, ότι εγκαινιάζει ένα νόημα, τότε κάθε ενέργημα είναι συγκρίσιμο με κάθε άλλο, όλα ανήκουν στην δικαιοδοσία ενός όμοιου συντακτικού, το καθένα από αυτά είναι μια έναρξη (και μια συνέχεια), αναγγέλλει μια συνέχιση ή επανενάρξεις, εφ' όσον δεν είναι, όπως το γεγονός, κλεισμένο στη διαφορά του και άπαξ διά παντός τετελεσμένο, εφ' όσον η ισχύς του υπερβαίνει την ψιλή παρουσία του και καθίσταται κατά τούτο σύμμαχος ή συνεργός όλων των εκφραστικών δοκιμών.», *SG*, σ. 109-110, *ΣΗ*, σ. 108-109.

⁸⁴⁵ *SG*, σ. 134-135, *ΣΗ*, σ. 132-133. Στην διαφοροποιημένη εκδοχή του ίδιου κειμένου στην *Πρόζα του κόσμου* ο Μερλώ-Ποντύ γράφει στο αντίστοιχο σημείο για την πολιτική σκέψη: «Η πολιτική σκέψη, παρά τα φαινόμενα, είναι του ίδιου τύπου: είναι πάντοτε η διασάφηση

Αυτό το χωρίο είναι αποκαλυπτικό τόσο για την δυνατότητα να γίνεται κατανοητή η πολιτική μέσα από τη λαλιά/γλώσσα όσο και για το πώς ζητήματα που απασχολούν την πολιτική σκέψη μπορούν να κατανοηθούν με την ανάλογη μέθοδο. Είναι λοιπόν θεμιτό μεθοδολογικά να επιχειρήσουμε να σκεφθούμε την πολιτική πράξη με βάση το εκφραστικό εγχείρημα της λαλιάς ή αλλιώς διατυπωμένο, με βάση μια φαινομενολογία της ομιλούσας λαλιάς, δηλαδή της δημιουργικής ομιλίας. Η έννοια της λαλιάς(langage)⁸⁴⁶ είναι κεντρική στην ενασχόληση του Μερλώ-Ποντύ με το πρόβλημα του νοήματος και την έκφραση κατά την περίοδο 1949-1954, μέσα σε κείμενα όπως το *Η πρόζα του κόσμου*⁸⁴⁷, το «*Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής*»⁸⁴⁸ και το «*Η φαινομενολογία της γλώσσας*»⁸⁴⁹ που περιλαμβάνονται στα

μιας ιστορικής αντίληψης, εκεί που παίζουν όλες οι γνώσεις μας, όλες οι εμπειρίες μας, όλες οι αξίες μας και των οποίων οι θέσεις μας είναι η σχηματική διατύπωση. Κάθε πράξη και κάθε γνώση που δεν περνούν απ' αυτή τη διεργασία, που θα ήθελαν να θέσουν εκ του μηδενός αξίες που δεν άντλησαν από την προσωπική και συλλογική μας ιστορία, πράγμα που κάνει τον υπολογισμό των μέσων μια τακτική σκέψης εντελώς τεχνική, κάνουν την γνώση και την πρακτική να μην αγγίζουν τα προβλήματα που θα ήθελαν να λύσουν. Η προσωπική ζωή, η γνώση και η Ιστορία προχωρούν μόνο πλαγίως και όχι ολόισια και αμέσως προς τους ή τις αντιλήψεις. Αυτό που ψάχνουμε πολύ αποφασιστικά, δεν το αποκτούμε και οι ιδέες, οι αξίες, δίνονται, αντίθετα, γενναιόδωρα σε αυτόν που ήξερε να αποκαλύψει την πηγή, δηλαδή να καταλαβαίνει αυτό που ζει.», *ΠΡΟ*, σ. 155.

⁸⁴⁶ Οι έλληνες μεταφραστές της *Πρόζας του κόσμου* αποδίδουν με τον όρο «γλώσσα» και το langage και το langue. Το ίδιο κάνει και ο άγγλος μεταφραστής που αποδίδει αδιαφοροποίητα και το langue και το langage ως language. Εμείς επιλέγουμε τη λύση που προτείνει ο Γ. Φαράκλας στην μετάφραση των *Σημείων* αποδίδοντας τη langage ως λαλιά και τη langue ως γλώσσα μιας και είναι πιο πιστή στην πρόθεση του ίδιου του φιλοσόφου να χρησιμοποιεί δύο διαφορετικές λέξεις για να διαχωρίσει τη langage(λαλιά) ως το γλωσσικό φαινόμενο γενικά και την langue(γλώσσα) ως το συστηματικό όλον αντίστοιχα. Τη διάκριση αυτή την υιοθετεί ο Μερλώ-Ποντύ, όπως μας πληροφορεί ο Γ. Φαράκλας, από τον γλωσσολόγο Saussure. Στον τελευταίο η langage(λαλιά) διαχωρίζεται στον κοινωνικό θεσμό της langue(γλώσσας) και στην ατομική πράξη της parole(ομιλία). Για την μεταφραστικό σχόλιο του Φαράκλα βλέπε την τρίτη υποσημείωση του μεταφραστή στο *ΣΗ*, σ. 63.

⁸⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1969. Εμείς χρησιμοποιούμε την επανέκδοση του στο *Œuvres*, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Quarto Gallimard, 2010, σ. 1425-1544. Η επανέκδοση αυτή διαφοροποιείται από την πρώτη έκδοση αφού οι επιμελητές του τόμου επέλεξαν ως τρίτο κεφάλαιο να βάλουν το κείμενο που δημοσίευσε ο Μερλώ-Ποντύ σε δύο συνέχειες το 1952 στο *Les Temps Modernes* με τίτλο «*Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής*», θεωρώντας το ως πιο άρτια μορφή του κεφαλαίου που στο *La Prose du monde* τιτλοφορείται ως «*Η έμμεση γλώσσα*» [Le langage indirect]. Εφεξής παραπέμπουμε ως *PRO*. Για την ελληνική μετάφραση που στηρίζεται στην γαλλική έκδοση του 1969 βλέπε: *Η πρόζα του κόσμου*, μετ. Φώτης Καλλίας κ Μαρία Καλλία, Εστία, 1992. Παραπέμπουμε ως *ΠΡΟ*.

⁸⁴⁸ Βλέπε την υποσημείωση 12 σε αυτό το κεφάλαιο.

⁸⁴⁹ «*Sur la phénoménologie du langage*». Το κείμενο αυτό αποτέλεσε ανακοίνωση που εκφωνήθηκε από τον Μερλώ-Ποντύ στις 13 Απριλίου 1951 και δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Actes du premier Colloque International de phénoménologie (Bruxelles, avril 1951), Desclée de Brouwer, Paris, 1952, σ. 89-109.

Σημεία. Ο Μερλώ-Ποντύ τονίζει ήδη στο «Η φαινομενολογία της γλώσσας» ότι το ζήτημα της λαλιάς δεν τίθεται από την κλασική φιλοσοφική παράδοση στο πεδίο της πρώτης φιλοσοφίας όπως συμβαίνει με την αντίληψη ή την γνώση. Για αυτό το ζήτημα προσφέρεται ιδιαιτέρως για θέσουμε υπό διερώτηση την φαινομενολογία και ειδικά την φαινομενολογία του Χούσσερλ.⁸⁵⁰

1.3.β. Το πολιτικό ως λαλιά και ατομικό πολιτικό πράττειν

Είναι γόνιμο και νομιμοποιείται από τους ίδιους του ισχυρισμούς του Μερλώ-Ποντύ να σκεφτούμε το πεδίο που αναδύονται τα πολιτικά φαινόμενα μέσα από την φαινομενολογική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ για το πεδίο των γλωσσικών φαινομένων. Δηλαδή μέσω ενός είδους νοηματικής μετάθεσης ή αντιστοίχησης. Επομένως στο σύνολο πεδίο των πολιτικών φαινομένων, η έννοια του πολιτικού θα αντιστοιχούσε στην έννοια της λαλιάς και αυτό το πολιτικό ως λαλιά θα διαιρούνταν σε δύο φαινόμενα: Αφενός στο φαινόμενο της πολιτικής, το οποίο θα αντιστοιχούσε στην γλώσσα(*langue*), δηλαδή με την έννοια της πολιτικής ως θεσπισμένου πολιτικού πεδίου δηλαδή ως το συστηματικό όλο των πολιτικών πρακτικών, θεσμών.⁸⁵¹ Αφετέρου το φαινόμενο της ατομικής πολιτικής πράξης θα αντιστοιχούσε στην ομιλία(*parole*) ως ατομική πράξη του ομιλείν, οπότε και το ατομικό πολιτικό υποκείμενο θα αντιστοιχούσε στο ζωντανό ομιλούν υποκείμενο. Οι πολιτικές αξίες ή ιδέες θα αντιστοιχούσαν στην έννοια των γλωσσικών νοημάτων. Επίσης ο πολιτικός δρών μπορεί να θεωρηθεί μέσα από το πρίσμα του λογοτέχνη εφόσον και οι δύο εγκαθίστανται σε έναν ήδη ομιλούντα κόσμο σε αντίθεση με τον ζωγράφο.⁸⁵² Μάλιστα αν ο λογοτέχνης παρομοιάζεται σαν τον υφαντουργό επειδή ακριβώς δουλεύει ανάποδα: «ασχολείται μόνο με την λαλιά, κι έτσι βρίσκεται αίφνης περιστοιχισμένος με νόημα»⁸⁵³, η ίδια παρομοίωση μπορεί να γίνει και με τον

Αναδημοσιεύθηκε στο SG, σ. 136-158. Για την ελληνική μετάφραση βλέπε ΣΗ, σ. 135-155 και ΕΚΑ, σ. 103-129.

⁸⁵⁰ SG, σ.136, ΣΗ, σ.135.

⁸⁵¹ Αυτό θα αντιστοιχούσε στην έννοια της *police*, όπως την σχηματίζει και την χρησιμοποιεί ο Jacques Rancière. Για μια συγκριτική ανάλυση του τελευταίου με την φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ αλλά και του Κλώντ Λεφόρ βλέπε το τρίτο κεφάλαιο στο Martin Plot, *The aesthetico-political: the question of democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, Bloomsbury Academic, 2014, σ. 91-116.

⁸⁵² SG, σ. 72, ΣΗ, σ. 72.

⁸⁵³ SG, σ. 72, ΣΗ, σ. 72.

πολιτικό θυμίζοντας την περίφημη παρομοίωση που υπάρχει στον *Πολιτικό* του Πλάτωνα.⁸⁵⁴ Η φαινομενολογία του πολιτικού ως λαλιάς θα δούμε ότι θίγει επίσης το ζήτημα της αλήθειας αλλά και το ζήτημα της επικοινωνίας και της τελικά της ορθολογικότητας σε μια κοινότητα ομιλούντων και δρώντων προσώπων.

1.4. Το φαινόμενο της λαλιάς.

Η λαλιά(*langage*) είναι το συνολικό γλωσσικό φαινόμενο που περιλαμβάνει την γλώσσα(*langue*) ως συστηματικό όλον και την ατομική πράξη της ομιλίας(*parole*) με βάση την γλωσσολογία του Saussure.⁸⁵⁵

Αυτή την διάκριση ο στοχασμός του Μερλώ-Ποντύ την διατυπώνει με διαφορετικό τρόπο όταν μετονομάζει την γλώσσα ως ομιλούμενη λαλιά και την ομιλία ως ομιλούσα λαλιά. Ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρεται στη διάκριση μεταξύ αυτών των δύο λαλιών ως εξής:

Ας πούμε πως υπάρχουν δύο λαλιές: η εκ των υστέρων λαλιά, εκείνη που είναι αποκτημένη και που εξαφανίζεται μπροστά στο νόημα του οποίου έγινε φορέας, και εκείνη που φτιάχνεται τη στιγμή της έκφρασης, και που ακριβώς θα με κάνε να γλιστρήσω απ' τα σημεία στο νόημα-η ομιλούμενη λαλιά(*langage parlé*) και η ομιλούσα λαλιά(*langage parlant*).⁸⁵⁶

Η ομιλούμενη λαλιά σε άλλο σημείο του ίδιου κειμένου ονομάζεται τελεσμένη λαλιά και η ομιλούσα λαλιά ένας τρόπος αληθινά να μιλάω σε κάποιον μέσα στην κοινή γλώσσα όταν πια δεν ικανοποιούμε με την τελεσμένη λαλιά.⁸⁵⁷ Η ομιλούσα λαλιά μπορεί να κατανοηθεί αν κατανοηθεί το συγχρονικό νόημα της λαλιάς ενώ η ομιλούμενη λαλιά σχετίζεται με το διαχρονικό νόημα της λαλιάς.⁸⁵⁸ Σε άλλο σημείο μάλιστα κάνει λόγο για την μετατροπή μιας λελογισμένης τεχνητής γλώσσας (ομιλούμενη λαλιά) μέσα από την ομιλία ως πράξη έκφρασης σε μια ζωντανή

⁸⁵⁴ Αν και στον Πλάτωνα η παρομοίωση δεν έγκειται στο ανάποδο της μεθόδου.

⁸⁵⁵ Στο «Η φαινομενολογία της γλώσσας», η πρώτη ενότητα του δεύτερου μέρους που έχει τίτλο «Το φαινόμενο της λαλιάς» αναλύει τη διάκριση της λαλιάς μεταξύ γλώσσας και ομιλίας όπως αυτή διατυπώνεται στην γλωσσολογία του Saussure και θέτει τα ζητήματα που πρέπει να σκεφτούμε ως προς τη σχέση γλώσσας και ομιλίας. *SG*, σ.139-142, *ΣΗ*, σ. 138-141.

⁸⁵⁶ *PRO*, σ. 1443, *ΠΡΟ*, σ. 31. Μικρή μετατροπή της μετάφρασης από εμάς.

⁸⁵⁷ *PRO*, σ. 1451, *ΠΡΟ*, σ. 42

⁸⁵⁸ *PRO*, σ. 1456, *ΠΡΟ*, σ. 48. Βλέπε και στο «*Φαινομενολογία της γλώσσας*» όπου ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει την σχέση μεταξύ της συγχρονίας της ομιλίας και της διαχρονίας της γλώσσας με βάση την γλωσσολογία του Saussure και έπειτα προσπαθεί να καταδείξει την συσχέτιση διαχρονίας και συγχρονίας μέσα στο φαινόμενο της λαλιάς, *SG*, 140-142, *ΣΗ*, σ.138-141.

γλώσσα (ομιλούσα λαλιά).⁸⁵⁹ Στο *Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής* διατυπώνει με τον εξής τρόπο την παραπάνω διάκριση:

Ας διακρίνουμε την εμπειρική χρήση της έτοιμης λαλιάς από την δημιουργική, της οποίας η πρώτη δεν μπορεί άλλωστε παρά να είναι αποτέλεσμα. Ότι είναι ομιλία με την έννοια της εμπειρικής λαλιάς- ήτοι η επικαιρική μνεία ενός προ-εγκατεστημένου σημείου- δεν είναι ομιλία σε σύγκριση με την αυθεντική λαλιά. Είναι όπως είπε ο Μαλλαρμέ το φθαρμένο κέρμα που μου βάζουν σιωπηρά στο χέρι. Η αληθινή ομιλία, αντίθετα, η σημαίνουσα, αυτή που παροντοποιεί επιτέλους την «απούσα από όλες τα ανθοδέσμες» και ελευθερώνει το αιχμάλωτο στο πράγμα νόημα, είναι μόνο σιωπή σε σύγκριση με την εμπειρική χρήση, αφού δεν φθάνει ως το κοινό όνομα.⁸⁶⁰

Στο κείμενο *Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής* πριν καταλήξει στην διάκριση που διατυπώνει στο προηγούμενο παράθεμα ο Μερλώ-Ποντύ κάνει μια μακρά ανάλυση της λαλιάς προσεγγίζοντας την κυρίως υπό το πρίσμα αυτού που καταλήγει να ονομάσει αυθεντική λαλιά, δηλαδή την αληθινή, σημαίνουσα ομιλία. Όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε το ίδιο ισχύει και με το πολιτικό ως λαλιά. Αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ιδιαιτερότητα/αλήθεια του πολιτικού κατανοείται όχι με την εμπειρική χρήση του καθιερωμένου/προβλεπόμενου πολιτικού πράττειν μέσα στα πλαίσια του θεσπισμένου πολιτικού πεδίου,⁸⁶¹ δηλαδή μέσα στα πλαίσια της πολιτικής, αλλά κυρίως μέσα από την αληθινή και σημαίνουσα ατομική πολιτική πράξη, δηλαδή τη δημιουργική χρήση της λαλιάς.⁸⁶²

1.4.α. Ποια τα χαρακτηριστικά της αυθεντικής λαλιάς

Το νόημα είναι η ολική κίνηση της ομιλίας, γι' αυτό η σκέψη μας τραβιέται στην γλώσσα. Γι' αυτό την διαπερνά όπως μια κίνηση προσπερνά τα σημεία της τροχιάς της. Την ίδια στιγμή που ο νους μας ξεχειλίζει από λαλιά, που δεν μένει η παραμικρή θέση για ένα διανόημα ανεπηρέαστο από την δόνηση της και στο βαθμό ακριβώς που της παραδιδόμαστε, η λαλιά υπερπηδά τα «σημεία» προς το νόημα τους. Και από αυτό το νόημα τίποτε πια δεν μας χωρίζει: Η λαλιά δεν *προϋποθέτει* τον πίνακα αντιστοιχιών της, φανερώνει η ίδια τα μυστικά της, τα διδάσκει σε κάθε παιδί που έρχεται στον κόσμο, είναι εξ ολοκλήρου κατάδειξη. Η

⁸⁵⁹ PRO, σ. 1465, ΠΡΟ, σ. 61.

⁸⁶⁰ SG, σ. 72, ΣΗ, σ. 71.

⁸⁶¹ Αυτό δηλαδή που αντιστοιχεί στην εμπειρική χρήση της έτοιμης λαλιάς. SG, σ. 72, ΣΗ, σ. 71.

⁸⁶² SG, σ. 72, ΣΗ, σ. 71.

αδιαφάνεια της, η πεισματική της αυτοαναφορά, οι αναστροφές και οι αναδιπλώσεις της στον εαυτό της είναι ακριβώς ό,τι την καθιστά πνευματική δύναμη: Γιατί με την σειρά της γίνεται κάτι σαν ένας κόσμος, ικανός να στεγάσει τα ίδια τα πράγματα- αφού αλλάξει το νόημα τους.⁸⁶³

Στο παραπάνω χωρίο ο Μερλώ-Ποντύ συνοψίζει στο πυρήνα του το φαινόμενο της λαλιάς. Πριν αυτό το χωρίο σχεδόν αφοριστικά σημειώνει: «Η λαλιά, πολύ περισσότερο από ένα μέσον, είναι κάτι σαν ον, και γι' αυτό κάμνει τόσο καλά τους άλλους παρόντες.» Προσπαθώντας να επεξηγήσει φαινομενολογικά αυτό τον χαρακτηρισμό της λαλιάς ως ένα ον που καθιστά τους άλλους παρόντες αναφέρει το παράδειγμα της τηλεφωνικής συνομιλίας με έναν φίλο. Στην τηλεφωνική συνομιλία ο άλλος δεν είναι παρών. Αλλά έχουμε την αίσθηση ότι ο άλλος μέσω της ομιλίας του στο τηλέφωνο, δηλαδή στον τρόπο που καλεί και αποχαιρετά, στον τρόπο που αρχίζει και τελειώνει τις φράσεις του, στην ίδια του την σιωπή που παρεμβάλλεται ανάμεσα στις φράσεις του όσο και στα μη λεχθέντα που περικλείει αυτή η σιωπή, ότι μας παραδίδεται αυτούσιος. Σαν ο άλλος να μου παραδίδεται όχι μέσω της λαλιάς, αλλά να εμφανίζεται αυτούσιος μέσα από την λαλιά του. Ας δούμε όμως ένα-ένα τα χαρακτηριστικά αυτού του «όντος».

Καταρχάς η λαλιά φανερώνεται στην λειτουργία της σημαίνουσας και αληθινής ομιλίας και σχετίζεται κυρίως με το φαινόμενο της έκφρασης. Το φαινόμενο της έκφρασης βρίσκεται ανάμεσα στη τάξη των νοημάτων και στην τάξη των πραγμάτων. Ποια η σχέση της έκφρασης με τις δύο αυτές τάξεις;

Στην έκφραση το νόημα ενός σημείου «εμπλέκεται εξ ολοκλήρου στην λαλιά, η ομιλία ενεργεί πάντα με φόντο την ομιλία, δεν είναι ποτέ παρά μια πτυχή στο τεράστιο ύφασμα του ομιλείν».⁸⁶⁴ Η κατανόηση αυτής της λαλιάς επιτυγχάνεται μόνο αν σχετιστούμε με την ίδια της την κίνηση, τη σημαίνουσα κινητικότητα της. Η λαλιά αυτή διέπεται από ένα είδος αδιαφάνειας υπό την έννοια ότι το νόημα σε αυτήν πουθενά δεν εμφανίζεται καθαρό, πάντα βρίσκεται μέσα στην λαλιά, «χυμένο μέσα στις λέξεις».

⁸⁶³ SG, σ. 69-70, ΣΗ, σ. 69.

⁸⁶⁴ SG, σ. 68, ΣΗ, σ. 68.

1.4.β. Το φαινόμενο της λαλιάς μέσα από το κείμενο: «Η φαινομενολογία της γλώσσας»

Το κείμενο αυτό μας βοηθάει να κατανοήσουμε έτι περαιτέρω την έννοια της λαλιάς. Το έναυσμα του κειμένου είναι το εξής: Η σχέση του φαινομενολόγου και ενός ειδικού επιστήμονα που ενδιαφέρεται για την πολιτική μπορεί να παρομοιασθεί με την σχέση φιλοσόφου και ειδικού επιστήμονα στο πεδίο της γλώσσας.

Ας δούμε πρώτα τη σχέση αυτή στο πεδίο της γλώσσας όπως την αναλύει ο Μερλώ-Ποντύ. Ο φιλόσοφος/φαινομενολόγος «επιχειρεί να ανακτήσει μία επίγνωση για το τι πραγματικά είναι ένα ομιλούν υποκείμενο», ενώ ο ειδικός επιστήμονας αντιμετωπίζει την γλώσσα ως ένα εξωτερικό αντικείμενο. Η διάκριση των δύο εμφανίζεται και σε σχέση με την χρονικότητα. Για ένα ειδικό επιστήμονα η γλώσσα είναι ένα αντικείμενο που πρέπει να σχετίσουμε τη παρελθούσα μορφή του με την παρούσα μορφή του για να το κατανοήσουμε και να εξηγήσουμε στο υποκείμενο που μιλάει για το πώς προέκυψε η μορφή της γλώσσας που μιλάει σήμερα. Δηλαδή ο επιστήμονας ως παρατηρητής βλέπει τη γλώσσα στο παρελθόν. Όμως ο φιλόσοφος που ασχολείται με την ίδια την εμπειρία του ομιλούντος υποκειμένου δεν τον ενδιαφέρει η παρελθούσα μορφή της γλώσσας. Ο λόγος είναι ο προσανατολισμός του ίδιου του ομιλούντος υποκειμένου. Το υποκείμενο που μιλάει προσανατολίζεται προς το μέλλον, η γλώσσα γι' αυτό «είναι πάνω από όλα ένα μέσο έκφρασης και ένα μέσο να επικοινωνήσει με τους άλλους τις δικές του προθέσεις, οι όποιες άλλωστε είναι και αυτές στραμμένες προς το μέλλον». Με άλλο τρόπο διατυπωμένο:

Από τη φαινομενολογική σκοπιά, δηλαδή για το ομιλούν υποκείμενο που μεταχειρίζεται τη γλώσσα του ως μέσο επικοινωνίας με μια ζωντανή κοινότητα, η γλώσσα ξαναβρίσκει την ενότητα της: δεν είναι πια το αποτέλεσμα ενός χαοτικού παρελθόντος ανεξάρτητων γλωσσικών γεγονότων, αλλά ένα σύστημα, όλα τα στοιχεία του οποίου συμπράττουν σε μία και μοναδική προσπάθεια έκφρασης στραμμένη προς το παρόν ή το μέλλον, άρα καθοδηγούμενη από μια ενεστώσα λογική.⁸⁶⁵

Μια άλλη διάκριση προκύπτει από την κατανόηση της γλωσσικής πραγματικότητας. Για τον ειδικό επιστήμονα η μελέτη της γλώσσας μέσα στη διαχρονία και τη συγχρονία της μας αποδεικνύει ότι η γλώσσα δεν έχει χωρικά και χρονικά όρια. Παραδείγματος χάριν η γαλλική επαρχιακή διάλεκτος σε ορισμένες

⁸⁶⁵ EL, σ. 75-76, EKA, σ. 106.

περιοχές είναι κυρίαρχη σε άλλες λιγότερο και ανάμεσα τους υπάρχουν ζώνες μετάβασης. Άρα για τα μάτια του ειδικού υπάρχει μία και μόνο γλώσσα εφόσον δυσκολεύεται να βρει το όριο όπου κάποιος περνάει από τη μία γλώσσα στην άλλη. Αντιθέτως για το ομιλούν υποκείμενο υπάρχει η αίσθηση ότι η γλώσσα που ομιλεί είναι μια διακριτή πραγματικότητα. Υπάρχει πάντοτε μια στιγμή και ένα σύνορο στα οποία παύει πια να καταλαβαίνει τους άλλους και να γίνεται και αυτό κατανοητό από τους άλλους. Με βάση αυτήν τη διάκριση ο Χούσερλ υιοθετεί προς το τέλος της ζωής του, εγκαταλείποντας την αρχική του θέση περί μιας «ειδητικής» της γλώσσας και μιας καθολικής γραμματικής που η φαινομενολογία οφείλει να συγκροτήσει,⁸⁶⁶ ένα στοχασμό για την γλώσσα που εγκαταλείπει κάθε επιστροφή σε ένα υπερβατολογικό υποκείμενο, το οποίο δεν θα δεσμεύεται από κάποια ενεργή γλωσσική κατάσταση. Αντιθέτως ο φιλοσοφικός στοχασμός πρέπει να στραφεί προς το ομιλούν υποκείμενο που μπορεί να αποκτήσει πρόσβαση σε οποιαδήποτε αλήθεια ή σκέψη που αξιώνουν καθολικότητα, με μόνο μέσο την πρακτική της γλώσσας που το υποκείμενο ομιλεί σε μια συγκεκριμένη και καθορισμένη γλωσσική κατάσταση.

1.4.γ. Η σχέση μας με τον άλλο και η διαμεσολάβηση της από την ομιλία

Στο πρόλογο των *Σημείων* ο Μερλώ-Ποντύ, ιδιαίτερα ξεκάθαρα σε σχέση με άλλα του κείμενα, συνδέει την ανάλυση της γλώσσας και τα συμπεράσματα αυτής της ανάλυσης με την προσπάθεια να σκεφτούμε τον ιστορικό κόσμο.⁸⁶⁷ Στο πρόλογο των *Σημείων* ο Μερλώ-Ποντύ γράφει για την σχέση μας με τον άλλο:

Τι θα γίνει όταν ένας απ' αυτούς στραφεί προς εμένα υπομείνει το βλέμμα μου και κλείσει στο δικό του, το σώμα και το πρόσωπο μου; Αν δεν προσφύγουμε στο τέχνασμα της ομιλίας, βάζοντας ένα κοινό πεδίο σκέψεων σε θέση τρίτου μεταξύ μας, η εμπειρία είναι ανυπόφορη. Δεν έχεις πια τι να δεις πάρεξ ένα βλέμμα, ο ορών και το ορώμενο είναι ακριβώς αντικαταστάσιμα, τα δύο βλέμματα ακινητοποιούνται το ένα στο άλλο, τίποτε δε μπορεί να τα αποσπάσει και να διακρίνει το ένα από το άλλο, αφού τα πράγματα έχουν αρθεί και

⁸⁶⁶ *EL*, σ. 73, *EKA*, σ. 103.

⁸⁶⁷ *SG*, σ. 36, *ΣΗ*, σ. 37.

καθένας αντιμετωπίζει μόνο το όμοιο του. Για τον αναλογισμό αυτά δεν παύουν είναι μόνο δύο ασύμμετρες «σκοπιές» δύο *εγώ νοώ* που καθένα δύναται να θεωρεί τον εαυτό του νικητή της δοκιμασίας, αφού, στο κάτω-κάτω, το να σκέπτομαι ότι ο άλλος με σκέπτεται δεν παύει να είναι μία εκ των σκέψεων μου.⁸⁶⁸

Σε ένα άλλο χωρίο λίγο παρακάτω στον ίδιο πρόλογο γράφει:

Όσο κι αν η γλώσσα παραλλάσει και διευρύνει την διασωματική επικοινωνία, έχει το ίδιο ελατήριο, το ίδιο ύφος. Να το ξαναπώ: Πρέπει ό,τι ήταν κρυφό να γίνει δημόσιο και σχεδόν *ορατό*. Στις δύο περιπτώσεις, οι σημασίες μεταβιβάζονται κατά ολόκληρες δέσμες, μόλις υποβοηθούμενες από μερικές κατηγορηματικές χειρονομίες. Στις δύο περιπτώσεις είναι αλληλέγγυες η απόβλεψη μου των πραγμάτων και των άλλων. Μιλώντας στους άλλους (ή στον εαυτό μου), δεν μιλώ για τις σκέψεις μου, *τις μιλώ*, αυτές μαζί με όσα υπάρχουν μεταξύ αυτών, τις κρυφές, τις υπόγειες σκέψεις μου.⁸⁶⁹

Όπως λοιπόν η αντίληψη μου των άλλων ζωντανών εξαρτιέται τελικά από την ενάργεια του κόσμου που αισθανόμαστε, που προσφέρεται σε άλλα και ωστόσο κατανοητά φερσίματα-έτσι και η αντίληψη ενός αληθινού *alter ego* συνυποθέτει ότι η μιλιά του, τη στιγμή που την καταλαβαίνουμε και κυρίως της στιγμή που μας διαφεύγει και απειλεί να γίνει μη-νόημα, έχει τη δύναμη να μας ξαναφτιάχνει κατ' εικόνα του και να μας ανοίγει σ' ένα άλλο νόημα. Την εξουσία αυτή δεν την κατέχει μπροστά μου σαν συνείδηση: μια συνείδηση δεν θα μπορούσε να βρει στα πράγματα παρά μόνο ό,τι έβαλε εκείνη. (Η εξουσία της μιλιάς του άλλου) μπορεί να δείξει την αξία της μπροστά μου στο μέτρο που είμαι και εγώ μιλιά, δηλαδή ικανός να οδηγηθώ από την κίνηση του λόγου προς μια καινούργια κατάσταση γνώσης.⁸⁷⁰

Αυτή καθ' εαυτή λειτουργία της μιλιάς (*parole*) είναι μια ιδιότυπη εξουσία να διαπλάθει σε αυτά που λέγει κάτι περισσότερο από ό,τι λέει αν απομονώσουμε τα λόγια, λέξη προς λέξη. Οπότε η μιλιά ποτέ δεν συμπίπτει με τον εαυτό της και μέσα στην επικοινωνία δύο ομιλούντων υποκειμένων επιφέρει είτε τον εξακοντισμό του άλλου προς αυτό που εγώ γνωρίζω και που ακόμη ο ίδιος δεν έχει κατανοήσει, είτε να φέρει εμένα προς αυτό που θα καταλάβω.⁸⁷¹ Ο διάλογος είναι για τον Μερλώ-Ποντύ το πεδίο εκείνο που μπορούμε να κατανοήσουμε «την πιο ιδιαίτερη εξουσία της μιλιάς».⁸⁷² Στο διάλογο όπως και σε μια σειρά άλλες μορφές έκφρασης, ήτοι «τη διήγηση, το παιχνίδι των λέξεων, την εκμυστήρευση, την υπόσχεση, την προσευχή,

⁸⁶⁸ SG, σ.31, ΣΗ, σ. 32.

⁸⁶⁹ SG, σ.35, ΣΗ, σ. 35

⁸⁷⁰ PRO, σ, 1536-1537, ΠΡΟ, σ. 190.

⁸⁷¹ PRO, σ, 1526, ΠΡΟ, σ. 175.

⁸⁷² PRO, σ, 1528, ΠΡΟ, σ. 177.

την ευγλωττία, την λογοτεχνία»⁸⁷³ διαπιστώνουμε την διαφοροποίηση από μια έκφραση που την θεωρούμε στο απόγειο της μόνο:

όταν σημαίνει, δίχως διαφορούμενα, γεγονότα, καταστάσεις πραγμάτων, ιδέες ή σχέσεις γιατί, τότε, δεν αφήνει κανένα κενό, δεν περιέχει τίποτε που να μην το δείχνει και να μας κάνει να γλιστράμε προς το αντικείμενο που υποδηλώνει.

Η έκφραση αυτή υποδηλώνει μια καθαρή γλώσσα/λαλιά⁸⁷⁴ που το να εκφράζεις δεν «είναι τίποτε άλλο από το να αντικαθιστάς μιαν αντίληψη ή μια ιδέα με ένα κατά συνθήκη σύνθημα που την αναγγέλλει, την θυμίζει ή την συνοψίζει»⁸⁷⁵ ενώ αντίθετα οι μορφές έκφρασης όπως ο διάλογος είναι μια γλώσσα/λαλιά σε δεύτερο βαθμό «όπου μιλάμε για πράγματα και για ιδέες, μόνο και μόνο για να θίξουμε κάποιον, όπου οι λέξεις απαντούν σε λέξεις και που αφηνιάζει από μόνη της, αυτοκατασκευάζει πάνω από τη φύση ένα βασίλειο βοής και πυρετού».⁸⁷⁶ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται για μια άγρια λαλιά με μια ιδιαίτερη εξουσία

Επίσης στη *Φαινομενολογία της Αντίληψης* ήδη απασχολεί τον Μερλώ-Ποντύ αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε το πρόβλημα της έκφρασης. Το πρόβλημα αυτό συνίσταται στο να αναλυθεί πως είναι δυνατό στο πεδίο της ενσώματης αντιληπτικής εμπειρίας του ανθρώπου όπου ο αντιληπτικός νους είναι ένας ενσώματος νους⁸⁷⁷ σύμφωνα με την αρχαιολογική μέθοδο της *Φαινομενολογίας της Αντίληψης*⁸⁷⁸ να προκύψει το νόημα. Το έκτο και τελευταίο μέρος του πρώτου κεφαλαίου για το σώμα στην *Φαινομενολογία της Αντίληψης* έχει τον τίτλο: «Το σώμα ως έκφραση και

⁸⁷³ PRO, σ. 1437, ΠΡΟ, σ. 21.

⁸⁷⁴ Βλέπε παραπάνω στην υποσημείωση 839.

⁸⁷⁵ PRO, σ. 1437, ΠΡΟ, σ. 21.

⁸⁷⁶ PRO, σ. 1437, ΠΡΟ, σ. 21.

⁸⁷⁷ «Ο νους που ασκεί την αντιληπτική ικανότητα είναι ένα ενσώματος νους(esprit incarné), και είναι το ρίζωμα του νου μέσα στο σώμα του και μέσα στον κόσμο του που επιχειρήσαμε καταρχήν να αποκαταστήσουμε, ενάντια τόσο σε θεωρίες που αντιμετωπίζουν την αντίληψη ως το απλό αποτέλεσμα της δράσης εξωτερικών αντικειμένων πάνω στο σώμα μας, όσο και ενάντια σε αυτές που επιμένουν στην αυτονομία της συνειδητοποίησης», PD, σ. 37. Μετάφραση δική μας.

⁸⁷⁸ Ο Renaud Barbaras χαρακτηρίζει ως αρχαιολογικά έργα τα δύο πρώτα έργα του Μερλώ-Ποντύ, δηλαδή την *Φαινομενολογία της αντίληψης* και το *Η δομή της συμπεριφοράς* υπό την έννοια ότι στόχος τους ήταν «να φέρουν στο φως το σχήμα του κόσμου που είναι αντικείμενο της αντίληψης σε αντίθεση με τις ιδεατοποιήσεις που έχουν επικαθίσει πάνω σε αυτόν και που οδηγούν σε μια ιδεαλιστική φιλοσοφία της αντίληψης.» Στο Renaud Barbaras, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, translated by Ted Toadvine and Leonard Lawlor, Indiana University Press, 2004. σ. 41.

ως ομιλία(parole)». ⁸⁷⁹ Στις πρώτες γραμμές αυτού του μέρους περιγράφει το στόχο του:

Αναγνωρίσαμε στο σώμα μια ενότητα διακριτή από την ενότητα του επιστημονικού αντικείμενου. Ανακαλύψαμε προ ολίγου μια αποβλεπτικότητα και μια δύναμη σημασίας ακόμα και στη «σεξουαλική λειτουργία» του. Κατά την προσπάθειά μας να περιγράψουμε το φαινόμενο της ομιλίας και το ρητά εκπεφρασμένο ενέργημα σημασιοδότησης, θα έχουμε την ευκαιρία να ξεπεράσουμε οριστικά την κλασική διχοτομία μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. ⁸⁸⁰

1.4.δ. Η πρόζα του κόσμου και η πρόζα της πολιτικής.

Το νόημα ενός βιβλίου δίνεται κατ' αρχήν όχι τόσο με τις ιδέες, όσο με τη συστηματική κι ασυνήθιστη παραλλαγή των συνηθειών της γλώσσας και της αφήγησης ή των υπάρχουσών λογοτεχνικών μορφών. Κείνος εκεί ο τόνος, κείνος εκεί ο ξεχωριστός ρυθμός της μιλίας, εάν η έκφραση είναι πετυχημένη, αφομοιώνεται σιγά σιγά από τον αναγνώστη και του κάνει προσιτή μια σκέψη που κάποτε τον άφηγε αδιάφορο ή και που πρώτα τον έκανε να αντιδρά. Η επικοινωνίας στη λογοτεχνία δεν είναι απλή επίκληση από τον συγγραφέα σημασιών που αποτελούν τάχατες μέρος ενός *a priori* του ανθρώπινου πνεύματος: πότε τις υποκινούν με εκγύμναση ή μ' ένα είδος πλάγιας δράσης (...) Η μεγάλη πρόζα είναι η τέχνη να αιχμαλωτίζεις ένα νόημα που ποτέ μέχρι τότε δεν είχε αντικειμενικοποιηθεί και να το κάνεις προσιτό σ' όλους όσοι μιλούν την ίδια γλώσσα. Ένας συγγραφέας επιζεί όταν δεν είναι πια ικανός να θεμελιώσει έτσι μια νέα καθολικότητα και να επικοινωνήσει μέσα στον κίνδυνο. Μας φαίνεται ότι και για τους άλλους θεσμούς θα μπορούσαμε να πούμε πως έπαυσαν να ζουν, όταν δείχνονται ανίκανοι να κυφορήσουν μια ποίηση των ανθρώπινων σχέσεων, δηλαδή το κάλεσμα καθεμιάς ελευθερίας προς τις άλλες. Ο Χέγκελ έλεγε ότι το ρωμαϊκό κράτος είναι η πρόζα του κόσμου. ⁸⁸¹

Το έργο του Μερλώ-Ποντύ *Η πρόζα του κόσμου* είναι ένα έργο που άφησε ημιτελές ο φιλόσοφος και την έκδοση του επιμελήθηκε ο Claude Lefort το 1969. Σύμφωνα με τον πρόλογο του Claude Lefort, ο Μερλώ-Ποντύ σταμάτησε την συγγραφή του έργου το φθινόπωρο του 1951 ή το αργότερο, στην αρχή του χειμώνα

⁸⁷⁹ *PHP*, σ. 860-887, *ΦΑ*, 309-349.

⁸⁸⁰ *PHP*, σ. 860, *ΦΑ*, σ.309.

⁸⁸¹ Πρόκειται για ένα απόσπασμα από την έκθεση που υπέβαλλε το 1951 ο Μερλώ-Ποντύ στον Martial Guéroult με την ευκαιρία της υποψηφιότητας του στο Κολλέγιο της Γαλλίας. Για το γαλλικό κείμενο βλέπε στο *PD*, σ.44-45. Χρησιμοποιούμε την μετάφραση που υπάρχει στην ελληνική έκδοση της *Πρόζας του κόσμου*. Το παράθεμα από το κείμενο του Μερλώ-Ποντύ περιέχεται στον πρόλογο του Claude Lefort. Βλέπε *Η πρόζα του κόσμου*, μετ. Φώτης Καλλίας κ Μαρία Καλλία, Εστία, 1992, σ.13.

του 1951-1952.⁸⁸² Στην ίδια εισαγωγή ο Lefort μας πληροφορεί ότι από μια σημείωση αδημοσίευτη και αχρονολόγητη του φιλοσόφου που φέρει το τίτλο *Πρόζα του κόσμου* τεκμαίρεται ότι ο Μερλώ-Ποντύ χρονολογικά λίγο αργότερα είχε ως σχέδιο την συγγραφή ενός μεγάλου πολύτομου συγγράμματος με θέμα την εφαρμογή των εννοιών της πρόζας και της ποίησης, όπως τις είχε ήδη δώσει ένα νέο περιεχόμενο ο ίδιος, στους τομείς της λογοτεχνίας, του έρωτα, της θρησκείας και της πολιτικής.⁸⁸³ Με βάση την προηγούμενη πληροφορία ο ορισμός που δίνει της μεγάλης πρόζας στο παράθεμα που βάλαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, αφορά πέραν του πεδίου της λογοτεχνίας και το πεδίο της πολιτικής με τη διαφορά ότι στην πολιτική η μεγάλη πρόζα θα πρέπει να σχετιστεί και με την ίδια την πολιτική πράξη. Επιπλέον υπάρχει και αυτή αναφορά του φιλοσόφου σε μια ποιητική των σχέσεων που διατηρεί στη ζωή όχι μόνο τη γλώσσα και τη λογοτεχνία αλλά και τους άλλους θεσμούς, μεταξύ αυτών και την πολιτική. Η μελέτη της γλώσσας και η έννοια της πρόζας είναι η βασιλική οδός για να προσεγγίσουμε και την πολιτική που φαίνεται να ανήκει και αυτή σε αυτό που αφήνει ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ να φανεί με τον τίτλο *Η πρόζα του κόσμου*.

1.4.ε. Η καθαρή γλώσσα και η αδυνατότητα της επικοινωνίας

Το φάντασμα μιας καθαρής γλώσσας είναι το ιδανικό που έχει ο άνθρωπος μιας γλώσσας που θα μας λύτρωνε από τον εαυτό μας και θα μας παρέδιδε στα ίδια τα πράγματα.⁸⁸⁴ Ο κοινός νους ασπάζεται το μύθο μιας γλώσσας των πραγμάτων ενώ ο επιστημονικός λόγος μια μετουσιωμένη μορφή αυτού του μύθου, τη μορφή μιας καθολικής γλώσσας.⁸⁸⁵ Όμως η γλώσσα στην καθημερινή μας πράξη φανερώνει μια άλλη διάσταση της αν εστιάσουμε στο ομιλούν υποκείμενο και τη μιλιά στο ενεστώτα χρόνο.

Οι πρόοδοι της ψυχολογίας και της γλωσσολογίας βασίζονται ακριβώς στο ότι αποκαλύπτοντας το *ομιλούν υποκείμενο* και τη μιλιά στον ενεστώτα, βρίσκουν τον τρόπο να αγνοούν τις εναλλαγές του πραγματικού και του δυνατού, του συγκροτημένου και του

⁸⁸² PRO, σ. 1428, ΠΡΟ, σ. 14. Στην λεπτομερή βιβλιογραφία του Μερλώ-Ποντύ που παραθέτει ο Emmanuel de Saint Aubert, τοποθετεί και αυτός την *Πρόζα του κόσμου* στα κείμενα του φιλοσόφου που περιλαμβάνονται χρονολογικά το 1951. Βλέπε Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, όπ.π, σ. 332.

⁸⁸³ PRO, σ. 1429, ΠΡΟ, σ. 15

⁸⁸⁴ PRO, σ. 1439, ΠΡΟ, σ. 24

⁸⁸⁵ PRO, σ. 1439, ΠΡΟ, σ. 25

συγκροτούντος, των γεγονότων και των προϋποθέσεων της δυνατότητας, του τυχαίου και του λόγου, της επιστήμης και της φιλοσοφίας.⁸⁸⁶

Η ιστορία στο κείμενο *Έμμεση γλώσσα* δεν «είναι μια απλή φύση απόλυτα σαφή αφ' εαυτή και που εξηγεί τάχατες τα πάντα, αλλά αντίθετα ο χώρος των ερωτημάτων μας και των αποριών μας»,⁸⁸⁷ το κέντρο των σκέψεων του όπως γράφει στην εκδοχή του ίδιου κειμένου στα *Σημεία*.⁸⁸⁸ Για αυτό ήδη διατυπώνει ρητά την απόρριψη μιας συγκεκριμένης αντίληψης της ιστορίας και της ιστορικής διαλεκτικής:

Σήμερα ιστορία και ιστορική διαλεκτική εννοούνται, από όσους τις λατρεύουν και όσους τις μισούν, ως μια εξωτερική Δύναμη. Πρέπει να διαλέξουμε ανάμεσα στην ιστορία και εμάς, και διαλέγω την ιστορία σημαίνει αφιερώνομαι ψυχή τε και σώματι στην ανάδυση ενός μελλοντικού ανθρώπου, του οποίου δεν είμαι καν το προσχέδιο, παραιτούμαι κάθε κρίσης επί των μέσων, ένεκα του μέλλοντος αυτού, παραιτούμε κάθε αξιολογικής κρίσης, δίκην αποτελεσματικότητας, και παραιτούμαι του «να συναινώ με τον εαυτό μου». Αυτή η ιστορία-είδωλο εκκοσμικεύει μια πρωτόλεια έννοια θεού και δεν είναι τυχαίο ότι οι σύγχρονες συζητήσεις αρέσκονται στο να παραλληλίζουν την λεγόμενη «οριζόντια υπερβατικότητα» της ιστορίας με την «κάθετη υπερβατικότητα» του θεού.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ *PRO*, σ. 1466, *ΠΡΟ*, σ. 65-66. Ελαφρώς τροποποιημένη η μετάφραση από εμάς.

⁸⁸⁷ *ΠΡΟ*, σ. 119.

⁸⁸⁸ *SG*, σ. 113, *ΣΗ*, σ. 112.

⁸⁸⁹ *SG*, σ. 113-114, *ΣΗ*, σ. 112.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΕΚΦΡΑΣΗΣ.

2.1. Γλώσσα- Ιστορία- Οντολογία. Η ένσαρκτη λογική

Ερωτούν: **Που** διενεργείται η ιστορία; Ποιος την διενεργεί; Τι είναι αυτή η κίνηση που χαράσσει και αφήνει πίσω της τα σχήματα του αυλακιού; Είναι της ίδιας τάξης με την κίνηση του Λέγειν και του Νοείν, κι εν τέλει της πολυδιάσπασης με του αισθητού κόσμου μεταξύ μας. Παντού υπάρχουν νόημα, διαστάσεις, σχήματα πέραν του τι θα είχε μπορέσει να παραγάγει κάθε “συνείδηση”, όμως άνθρωποι είναι που μιλούν, σκέπτονται, βλέπουν. Είμαστε μέσα στο πεδίο της ιστορίας όπως στις γλώσσας ή του όντος.⁸⁹⁰

Αφενός έχουμε τις επιστήμες του ανθρώπου. Ανάμεσα σε αυτές ας κατονομάσουμε τέσσερις: Γλωσσολογία, ιστορία, κοινωνιολογία, πολιτειολογία/πολιτική επιστήμη. Αφετέρου έχουμε την φιλοσοφία. Ο Μερλώ- Ποντύ ασπάζεται την υποδειγματική σκέψη του Χούσερλ για την σχέση των επιστημών αυτών με την φιλοσοφία. Πρώτη αρχή αυτής της σκέψης: ότι όλες οι μορφές σκέψης είναι αλληλέγγυες. Δεύτερη αρχή: «κάθε επιστήμη εκκρίνει μια οντολογία και κάθε οντολογία προτρέπει ένα επίσταμαι.»⁸⁹¹ Επομένως η φιλοσοφία μπορεί να κατανοήσει την οντολογία κάθε επιστήμης έτσι ώστε από τη μία η φιλοσοφία να πάψει να είναι μια ενασχόληση με την καθαρή σκέψη και από την άλλη η επιστήμη να πάψει να είναι μόνο μία εκτός σκέψη και μη σκεπτόμενη , ως προς το οντολογικό της καθεστώς, πρακτική και θεωρία. Αν σχηματικά έχουμε από την πλευρά της φιλοσοφίας τις ιδέες και από την πλευρά της επιστήμης την πραγματικότητα και το σύνολο των γεγονότων που αυτή εμπεριέχει, εν προκειμένω για τις επιστήμες του ανθρώπου κάνουμε λόγο για ανθρώπινη πραγματικότητα, ένας απόλυτος διαχωρισμός των δύο προκαλείται όταν:

⁸⁹⁰ SG, σ. 36-37, ΣΗ, σ. 37, υπογράμμιση του Μερλώ Ποντύ.

⁸⁹¹ SG, σ. 159, ΣΗ, σ. 157.

τα μεν γεγονότα αντί να νοούνται ως εναύσματα και εχέγγυα ενός κατασκευαστικού εγχειρήματος που συμπίπτει με την εσωτερική τους δυναμική, επενδύονται με μια κατηγορηματική χάρη που υποτίθεται ότι μας τα παρέχει όλα, οι δε ιδέες απαλλάσσονται εξ ορισμού από κάθε αντιπαραβολή με την εμπειρία μας του κόσμου, των άλλων και του εαυτού μας.⁸⁹²

Αυτός ο διαχωρισμός είναι επομένως προβληματικός..⁸⁹³

2.1.α. Η δρομολόγηση της διαλεκτικής

Ας δούμε πως συνδιαλέγεται η φιλοσοφία με τις κοινωνικές επιστήμες με αφορμή το φαινόμενο της λαλιάς ξεκινώντας από ένα μεθοδολογικό παραλληλισμό. Ο Μερλώ-Ποντύ διακρίνει δύο προοπτικές επί αυτού που ονομάζει λαλιά: την λαλιά ως αντικείμενο της νόησης και την λαλιά ως δική μου. Το ίδιο γίνεται και με την ιστορία, η ιστορία ως αντικείμενο της νόησης και η ιστορία ως δική μου εμπειρία. Το ίδιο μπορεί αν γίνει και με την πολιτική, η πολιτική ως αντικείμενο της νόησης και η πολιτική ως δική μου εμπειρία.⁸⁹⁴ Στο δεύτερο σκέλος αυτών των παραλλήλων διακρίσεων μπορούμε να κάνουμε λόγο για ένα ομιλούν υποκείμενο, υποκείμενο ως ιστορικό ον, υποκείμενο ως πολιτικό ον. Αλλά το ερώτημα μπαίνει από τον Μερλώ-Ποντύ ρητά τουλάχιστον για το πεδίο της λαλιάς: «η εμπειρία της ομιλίας δεν θα μας δίδασκε τότε τίποτα για το είναι της λαλιάς, θα ήταν χωρίς οντολογική εμβέλεια;»⁸⁹⁵ Το τότε αναφέρεται στην υπόθεση πως αν η φαινομενολογία είναι αυτή που θα ασχοληθεί με την εμπειρία του ομιλούντος υποκειμένου και η γλωσσολογία με το επίσταμα του αντικειμένου «λαλιά» τότε οι δύο αυτές προοπτικές δεν έχουν να διδαχθούν η μία από την άλλη, θεωρούμενη η μεν πρώτη ως ψυχολογία ή δε δεύτερη

⁸⁹² SG, σ. 161, ΣΗ, σ. 159.

⁸⁹³ Στο ευρύτερο διαχωρισμό μεταξύ ειδικών επιστημόνων και φιλοσόφων ασκεί επίσης κριτική ο Μερλώ-Ποντύ: «Ταξινομούμε τους ανθρώπους σε δύο κατηγορίες: τους επιστήμονες από τη μια μεριά, τους φιλοσόφους από την άλλη, ενώ δεν υπάρχει κανένας λόγος για να μην αποσπάσουμε από την επιστήμη- καθώς είναι η εμπειρία μας συστηματοποιημένη, με μια ορισμένη αφέλεια, όπως όλοι οι φιλόσοφοι το σκέφτονται- μια φιλοσοφική σημασία...», PD, σ. 375.

⁸⁹⁴ Ο παραλληλισμός αυτός είναι θεμιτός όπως είπαμε και στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους εφόσον η φύση αυτών όλων των φαινομένων παρομοιάζει σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, επειδή έχουμε να κάνουμε με μια συμβολική φύση. «Διότι ένα νόημα σέρνεται, όχι μόνο στη γλώσσα ή στους πολιτικούς και θρησκευτικούς θεσμούς αλλά και στους τρόπους στους οποίους μορφοποιούνται η συγγένεια, τα εργαλεία, το τοπίο, η παραγωγή σε όλους εν γένει τους τρόπους της ανθρώπινης ανταλλαγής. Εφόσον όλα αυτά τα φαινόμενα είναι συμβολισμοί, είναι δυνατή μια αντιπαραβολή ανάμεσα τους, και ίσως μάλιστα μια μετάφραση του ενός συμβολισμού στον άλλο...», EL, σ. 57, EKA, σ. 85-86.

⁸⁹⁵ -SG, σ. 140, ΣΗ, σ. 138.

ως επιστήμη της λαλιάς; Το ίδιο φυσικά ερώτημα μπορεί να μπει και στα άλλα δύο πεδία. Η φαινομενολογική επιστροφή στο φαινόμενο της ιστορικής εμπειρίας του ίδιου του υποκειμένου και στην πολιτική του εμπειρία σημαίνει απλώς μια εμπειρική ψυχολογική γνώση χωρίς καμία πρόσβαση στην οντολογική αλήθεια της ιστορίας και της πολιτικής;

Η απάντηση του Μερλώ-Ποντύ είναι αρνητική. Στο πεδίο της λαλιάς η ίδια η διάκριση των δύο προοπτικών δρομολογεί μια διαλεκτική.⁸⁹⁶ Ας εξετάσουμε χωριστά τα στοιχεία της κάθε μιας προοπτικής, για να δούμε έπειτα αυτήν τη δρομολογημένη διαλεκτική. Στο πεδίο της λαλιάς καταρχήν, όπως το κάνει και ο Μερλώ-Ποντύ η προοπτική του ομιλούντος υποκειμένου είναι η προοπτική της διαχρονίας. Εδώ έχουμε ένα σύστημα με εσωτερική λογική που εκδιπλώνεται στο χρόνο του παρόντος. Η τομή που επιφέρεται στο φαινόμενο της «λαλιάς» είναι εγκάρσια. Εδώ η λαλιά είναι η αίσθηση της «οικείας συνάφειας του ομιλείν»,⁸⁹⁷ της γονιμότητας της έκφρασης.

Η προοπτική της αντικειμενικής «λαλιάς» είναι η προοπτική της συγχρονίας. Εδώ έχουμε μια σειρά συμπτωματικών γλωσσικών φαινομένων με χρονικό άξονα το παρελθόν. Η τομή που επιφέρεται στο φαινόμενο της «λαλιάς» είναι κατά μήκος. Εδώ η λαλιά είναι «καταστάλαγμα πεπερασμένων σημασιακών πράξεων, καταγραφή ήδη κεκτημένων σημασιών».⁸⁹⁸

Η δρομολογημένη διαλεκτική αυτών των δύο προοπτικών σε τι διαπιστώσεις μας οδηγεί για το φαινόμενο της λαλιάς; Πρώτον, ότι το γίνεσθαι της «λαλιάς» θα πρέπει να το κατανοήσουμε ως κινούμενη ισορροπία και τη συγχρονία ως εγκάρσια τομή επί της διαχρονίας. Δεύτερον η «λαλιά» ως εμπειρία του ομιλούντος υποκειμένου δεν είναι ένα ενεργεία σύστημα κλειστών σημασιών που ορίζει το υποκείμενο αλλά «ενέχει πάντοτε λανθάνουσες ή κυοφορούσες αλλαγές»⁸⁹⁹ και τελικά μπορούμε να την κατανοήσουμε ως «ένα σύνολο συγκλινουσών γλωσσικών κινήσεων, των οποίων έκαστη ορίζεται όχι τόσο από μια σημασία όσο από έναν κανόνα χρήσεως».⁹⁰⁰ Η καθολικότητα τελικά είναι το πήγαινε-έλα ή αλλιώς η πλάγια μετάβαση μεταξύ της λαλιάς ως γλώσσα που μιλώ και με μυεί στο φαινόμενο της

⁸⁹⁶ SG, σ. 140, ΣΗ, σ. 138.

⁸⁹⁷ SG, σ. 138, ΣΗ, σ. 137.

⁸⁹⁸ SG, σ. 138, ΣΗ, σ. 137

⁸⁹⁹ SG, σ. 141, ΣΗ, σ. 140.

⁹⁰⁰ SG, σ. 141 ΣΗ, σ. 140.

έκφρασης και της λαλιάς ως γλώσσα που μαθαίνω (δηλαδή μου την μαθαίνουν)⁹⁰¹ να μιλώ και είναι ένα πεδίο που η πράξη της έκφρασης ασκείται με τελείως διαφορετικό τρόπο. Το παρελθόν είναι ένα πρώην παρόν και το παρόν κατακλύζεται από την τυχαιότητα του γλωσσικού παρελθόντος.

Τελικά το είναι της λαλιάς που η φαινομενολογική προοπτική αναδεικνύει δεν είναι απλώς η ψυχολογική έκφραση ενός υποκειμένου που ομιλεί. Νοείται οντολογικά «ως λογική μέσα στην ενδεχομενικότητα, ως ένα προσανατολισμένο σύστημα που όμως δεν παύει να επεξεργάζεται τυχαιότητες, ως ένταξη του συμπτωματικού μέσα σε μια ολότητα με νόημα, ως ένσαρκη λογική.»⁹⁰²

2.1.β. Η σωματικότητα του σημαίνοντος μέσα στην ομιλία και οι γόνιμοι παραλληλισμοί

Ας γυρίσουμε στον παραλληλισμό της λαλιάς ως «ομιλούμενης ή ζωντανής γλώσσας» με την εμπειρία του υποκειμένου που πράττει πολιτικά. Για τον Μερλώ-Ποντύ η σχέση αυτής της λαλιάς με τις σημασίες είναι μια εξέχουσα περίπτωση αυτού που ονομάζει ως «σωματική αποβλεπτικότητα». Τι εννοεί καταρχάς με τον τελευταίο όρο. Είναι η συνείδηση που έχω του σώματος μου, όχι όμως αναλογιστική συνείδηση αλλά συνείδηση των κινήσεων του και των αναλογιών του δικού του σχήματος σε σχέση με το σχήμα των αντικειμένων του κόσμου. Το σώμα μου προσλαμβάνεται ως κάτι που έχει αποβλεπτική σχέση με όλο το τοπίο γύρω του. Γνωρίζει τα αντικείμενα, τον κόσμο γύρω του χωρίς να τον αναλογιστεί συνειδησιακά, είναι μια εξ αποστάσεως σύνδεση με τον κόσμο.⁹⁰³

Η γλώσσα ως έκφραση δρα εξ αποστάσεως σε σχέση με τις σημασίες. Δηλαδή αν η έκφραση γεννάει μια σημασία, την οποία διακρίνουμε στις κινήσεις της γλώσσας, αυτή η ίδια η σημασία δεν εμπεριέχεται στην έκφραση. Για τον Μερλώ-Ποντύ η έκφραση μιας σημασίας είναι απλώς το ίχνος αυτής και «κάθε προσπάθεια να βάλω χέρι στο διανόημα που ενοικεί στην ομιλία αφήνει στα δάχτυλα μόνο λίγο λεκτικό υλικό.»⁹⁰⁴

⁹⁰¹ Το φαινόμενο της διαπαιδαγώγησης, της πολιτικής καθοδήγησης, της ηγεσίας που βρίσκεται σε σχέση καθοδήγησης με τις μάζες.

⁹⁰² SG, σ. 142, ΣΗ, σ. 141.

⁹⁰³ «Η σωματική μου απόβλεψη στα αντικείμενα του περιβάλλοντος μου είναι υπόρρητη και δεν προϋποθέτει κανέναν θεματισμό, καμία παράσταση του σώματος ή του χώρου.», SG, σ. 145, ΣΗ, σ. 143.

⁹⁰⁴ SG, σ. 144, ΣΗ, σ. 143.

Είναι εξίσου γόνιμο να θεωρήσουμε και την εμπειρία του πολιτικώς δρώντα υποκειμένου με το σχήμα της σωματικής αποβλεπτικότητας; Ας δούμε καταρχάς τι θα σήμαινε αυτή η θεώρηση. Το σώμα σε αυτήν τη θεώρηση είναι το υποκείμενο που πράττει πολιτικά. Στην πολιτική πράξη το υποκείμενο έχει να κάνει και αυτό με σημασίες που είναι δόκιμο να τις ονομάσουμε αξίες/ σκοποί ή και ιδέες/ αρχές. Το ζητούμενο είναι η πραγμάτωση αυτών στο πεδίο των γεγονότων. Χωρίς να αναλογιστώ συνειδησιακά την πράξη εντούτοις διαθέτω μια ακριβής συνείδηση της πολιτικής μου πράξης ως προς την εμβέλειά της σε σχέση με τις αξίες που καλείται να πραγματώσει. Η πράξη πραγματώνει τις αξίες που φέρει, οι οποίες όμως ποτέ δεν εμπεριέχονται στην ίδια την τροπικότητα της πράξης και τελικά κάθε πραγμάτωση εμφανίζεται ως ίχνος της αξίας που κλήθηκα να πραγματώσω. Η πολιτική πράξη είναι μία πραγμάτωση εξ αποστάσεως, δηλαδή πραγματώνει τις αξίες χωρίς να τις εμπεριέχει οντολογικά.

2.1.γ. Η ιζηματογένεση των αξιών

Σε ένα σχήμα όπου η ομιλία συγκρίνεται με μια κίνηση του σώματος και «το εκφραζόμενο της έχει μαζί της την σχέση του σκοπού με την κίνηση προς τον σκοπό» τότε και στην εμπειρία του πολιτικώς δρώντα υποκειμένου που θέλει να πραγματώσει μια αξία, η αξία αυτή έχει μαζί του την ίδια σχέση σκοπού- κίνησης προς το σκοπό.

Αν δούμε όμως αυτήν την κίνηση από τη μεριά του σκοπού, στην μια περίπτωση ο σκοπός είναι η εκφραζόμενη σημασία, στην άλλη περίπτωση είναι η προς πραγμάτωση αξία.⁹⁰⁵ «Η σημασία όμως ζωογονεί την ομιλία όπως και ο κόσμος το σώμα μου»⁹⁰⁶ ισχυρίζεται ο Μερλώ-Ποντύ. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω μιας αφύπνισης των προθέσεων του ομιλούντος υποκειμένου ή του ζωντανού σώματος που προκαλείται από μια «άδηλη παρουσία». Η άδηλη αυτή παρουσία είναι μια σημασιακή απόβλεψη που ερμηνεύεται ως «-ένα προσδιορισμένο κενό, πληρωτέο με λέξεις- το πλεόνασμα του τι θέλω να πω σε σχέση με ό,τι υπάρχει ή ό,τι έχει ήδη ειπωθεί».⁹⁰⁷ Το γεγονός αυτό έχει καταρχάς δύο συνέπειες.

⁹⁰⁵ Στην περίπτωση του σωματικής αποβλεπτικότητας είναι ο κόσμος στον οποίο αποβλέπουν οι κινήσεις του σώματος.

⁹⁰⁶ SG, σ. 145, ΣΗ, σ. 143.

⁹⁰⁷ SG, σ. 145, ΣΗ, σ. 143. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

α. ότι οι σημασίες της ομιλίας είναι πάντα ιδέες με την καντιανή έννοια, οι πόλοι μιας σειράς συγκλινουσών πράξεων έκφρασης οι οποίες μαγνητίζουν τον λόγο χωρίς κυριολεκτικά να δίδονται καθ' εαυτοί β. ότι επομένως η έκφραση δεν είναι ποτέ πλήρης.⁹⁰⁸

Ας αποπειραθούμε και πάλι να πραγματοποιήσουμε μια αντιστοίχιση. Η προς πραγμάτωση αξία ζωοποιεί την πολιτική πράξη του υποκειμένου. Η άδηλη παρουσία σε αυτήν την περίπτωση είναι το πλεόνασμα του τι θέλω να πραγματώσω με την πράξη σε σχέση με ό,τι υπάρχει ή έχει ήδη πραγματωθεί. Συνεπώς, οι αξίες της πράξης είναι πάντα οι πόλοι μιας σειράς συγκλινουσών πραγματώσεων αξιών οι οποίες μαγνητίζουν την πράξη του υποκειμένου χωρίς να πραγματώνονται καθ' εαυτές. Άρα η πολιτική πράξη ποτέ δεν πληρώνεται. Δηλαδή η πράξη πραγμάτωσης μιας αξίας. Αν επομένως η δεύτερη συνέπεια σημαίνει ότι η έκφραση είναι η υπέρβαση του σημαίνοντος από το σημαινόμενο και η εξασφάλιση της δυνατότητας της είναι η ίδια η δύναμη του σημαίνοντος. Δηλαδή αντίστοιχα η πολιτική πράξη που θέλει να πραγματώσει μια αξία είναι η υπέρβαση του πολιτικού υποκειμένου από την αξία η οποία υπέρβαση είναι το αποτέλεσμα της επιτελεστικής φύσης του ίδιου του πολιτικού υποκειμένου. Ας δούμε και την τρίτη συνέπεια. Ο Μερλώ-Ποντύ λέει για την τρίτη αυτή συνέπεια:

Ότι αυτό το εκφραστικό ενέργημα, η δια της υπέρβασης σύναψη του γλωσσικού νοήματος της ομιλίας με τη σημασία στην οποία αποβλέπει, δεν είναι μια δευτερεύουσα πράξη, για μας τα ομιλούντα υποκείμενα, στην οποία θα προσφεύγαμε μόνο για να ανακοινώσουμε τις σκέψεις μας στους άλλους, αλλά η κατάληψη από εμάς, η απόκτηση σημασιών που αλλιώς μας είναι παρούσες μόνον άδηλα. Το ότι το σημαινόμενο δεν θεματίζεται προ της ομιλίας οφείλεται στο ότι είναι αποτέλεσμα της.⁹⁰⁹

Ας την μεταφέρουμε στην πολιτική πράξη αυτή τη συνέπεια. Το εκφραστικό ενέργημα εδώ είναι το ενέργημα πραγμάτωσης/επιτέλεσης της αξίας, η συγκεκριμένη πράξη. Το επιτελεστικό νόημα που έχει αυτό που ονομάζουμε υποκείμενο που δρα πολιτικά συνάπτεται με την αξία την οποία αποβλέπει να πραγματώσει, να επιτελέσει. Αυτό το ενέργημα δεν είναι δευτερεύον και δεν προβαίνουμε σε αυτό απλώς για να κοινοποιήσουμε και να πραγματώσουμε αξίες που ήταν ήδη κτήμα μας, που υπήρχαν *a priori* εντός μας, αλλά μέσω αυτού καταλαβαίνουμε τις ίδιες τις αξίες, τις κάνουμε κτήμα μας και τις δίνουμε ύπαρξη. Η αξία τελικά δεν μπορεί καν να

⁹⁰⁸ SG, σ. 145, ΣΗ, σ. 143.

⁹⁰⁹ SG, σ. 146, ΣΗ, σ. 144.

θεματοποιηθεί προ της πράξης του υποκειμένου αλλά είναι το αποτέλεσμα αυτής, τίθεται από αυτήν. Ας συνεχίσουμε την αντιστοιχία:

Εκφράζω για το ομιλούν υποκείμενο, σημαίνει συνειδητοποιώ, δεν εκφράζει μόνο για τους άλλους, εκφράζει για να μάθει το σε τι αποβλέπει.⁹¹⁰

Εμείς μπορούμε να πούμε: Ενεργώ, επιτελώ πολιτικά μια αξία για το πολιτικό υποκείμενο σημαίνει συνειδητοποιώ αυτήν την αξία, δεν επιτελώ μόνο για τους άλλους, επιτελώ την αξία για να μάθω ποια είναι αυτή η αξία στην οποία αποβλέπω ως πολιτικό υποκείμενο.

Αν η ομιλία θέλει να ενσαρκώνει μια σημασιακή απόβλεψη, η οποία δεν είναι παρά ένα ορισμένο κενό, δεν είναι μόνο για να δημιουργήσει και στον άλλο την ίδια έλλειψη, την ίδια στέρηση, αλλά και για να μάθει τίνος υπάρχει έλλειψη και στέρηση.⁹¹¹

Το υποκείμενο που πράττει πολιτικά θέλει να επιτελέσει ή και να ενσαρκώνει μια αξιακή απόβλεψη, η οποία δεν είναι παρά ένα ορισμένο κενό, όχι μόνο για να δημιουργήσει την ίδια έλλειψη, την ίδια στέρηση, αλλά και για να μάθει ποια αξία είναι αυτή που λείπει και την έχουμε στερηθεί.⁹¹² Πως όμως το πολιτικά δρών υποκείμενο ενσαρκώνει/ επιτελεί την αξιακή απόβλεψη; Στην περίπτωση της σημασιακής απόβλεψης για να επιτευχθεί η ενσάρκωση η προσφυγή γίνεται «στο σύστημα των διαθέσιμων σημασιών που συνιστούν η γλώσσα που μιλώ και το σύνολο των γραπτών και του πολιτισμού που μου κληροδοτήθηκε».⁹¹³ Στην περίπτωση της αξιακής απόβλεψης η προσφυγή γίνεται στο πολιτικό σύστημα με όλες τις πραγματοποιούμενες αξίες που περιέχει αυτό, δηλαδή στο πολιτικό γίνεσθαι στο οποίο ζω και στο σύνολο των πραγματοποιούμενων εντός της ιστορίας αξιών που μου παραδίδεται. Η αξιακή απόβλεψη, αυτό που γίνεται μέσω της πολιτικής πράξης του υποκειμένου,⁹¹⁴ είναι μια ορισμένη διευθέτηση των ήδη πραγματοποιούμενων αξιών και όλου του πολιτικού πεδίου και των στοιχείων του, παραδείγματος χάρι οι θεσμοί για να επιτελεσθεί αυτή η νέα αξία. Πράττω πολιτικά όταν χρησιμοποιώ όλα αυτό το πεδίο των πραγματοποιούμενων και θεσπισμένων αξιών και σχέσεων για να επιτελεσθεί μια αξία ή οποία δεν είχε επιτελεσθεί ουδέποτε μέσα σε αυτό το πεδίο. Λέω ότι

⁹¹⁰ SG, σ. 146. ΣΗ, σ. 144.

⁹¹¹ SG, σ. 146-147, ΣΗ, σ. 144.

⁹¹² Ποιοι; Εμείς ως ανθρωπότητα. Η κοινότητα των ανθρώπων.

⁹¹³ SG, σ. 147, ΣΗ, σ. 144.

⁹¹⁴ Για να μην είναι μια απλώς βωβή ευχή.

πραγματώνω μια αξία όταν μέσα στην πολιτική πράξη έχει προκύψει η δύναμη που μπορεί να οργανώσει πρακτικές γύρω από αυτήν την αξιακή απόβλεψη που να έχουν κάποιο νόημα.

Επίσης ο Μερλώ-Ποντύ υποστηρίζει ότι οι «συνέπειες της ομιλίας -όπως και της αντίληψης (ιδίως της αντίληψης του άλλου)- πάντα υπερβαίνουν τις προκείμενες της.»⁹¹⁵ Το ίδιο θεωρούμε και για την πολιτική πράξη, οι συνέπειες της υπερβαίνουν τις προκείμενες της. Ποιες είναι αυτές οι προκείμενες; Πρώτον, το υποκείμενο που ομιλεί ή που πράττει πολιτικά. Αυτό το υποκείμενο δεν γνωρίζει καλύτερα το τι εκφράζει ή το τι πράττει (το τι πραγματώνει/ επιτελεί εκείνη τη στιγμή σε σχέση με την απόβλεψη του) από αυτόν που ακούει την ομιλία μου ή από τον θεατή/αποδέκτη της πράξης μου.

Λέω ότι **γνωρίζω μια ιδέα** όταν έχει θεσπισθεί μέσα μου η δύναμη να οργανώνω γύρω της λόγους που βγάζουν ένα συνεκτικό νόημα, και αυτή η δύναμη η ίδια δεν οφείλεται στο ότι κατέχω τάχα την ιδέα μέσα μου και την θεωρώ ενώπιος ενώπιω αλλά στο ότι έχω αποκτήσει ένα ύφος σκέψης.⁹¹⁶

Στην πολιτική πράξη λέω ότι έχω επιτελέσει μια αξία όταν έχει θεσπισθεί μέσα μου η δύναμη να επιτελώ γύρω από την αξία αυτή πρακτικές που βγάζουν ένα συγκεκριμένο νόημα και αυτή η δύναμη αντίστοιχα δεν οφείλεται στο ότι επιτελώ εντός της πράξης μου την αξία απλώς για εμένα αλλά ότι έχω αποκτήσει ένα ολόκληρο τρόπο πρακτικής.

Λέω πως μια σημασία είναι κεκτημένη και εφ' εξής διαθέσιμη, όταν έχω κατορθώσει να την στεγάσω σε ένα ομιλιακό μηχανισμό που αρχικά δεν προοριζόταν για αυτή. Τα στοιχεία του εκφραστικού μηχανισμού δεν την περιείχαν βέβαια με εμπράγματο τρόπο- η γαλλική γλώσσα δεν περιείχε την γαλλική λογοτεχνία μόλις θεσπίσθηκε- χρειάστηκε να μεταθέσω το επίκεντρο τους ώστε να σημαίνουν αυτό που απέβλεπα. Αυτή ακριβώς η 'συνεκτική παραμόρφωση' (Μαλρώ) των διαθέσιμων σημασιών τις υπάγει σε ένα νέο νόημα, χάρη σε αυτήν οι ακροατές **αλλά και το ομιλούν υποκείμενο** κάμνουν ένα αποφασιστικό **βήμα**.⁹¹⁷

Επιχειρώντας εκ νέου να κάνουμε την αντιστοίχιση θα μπορούσαμε να πούμε: μια αξία είναι κεκτημένη(πραγματομένη) και εφεξής διαθέσιμη μέσα στη ζωή όταν έχει στεγαστεί σε ένα πολιτικό πεδίο/μηχανισμό (θεσμοί, άλλες αξίες κτλ) που τίποτε δεν

⁹¹⁵ SG, σ. 148, ΣΗ, σ. 146.

⁹¹⁶ SG, σ. 148, ΣΗ, σ. 146. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

⁹¹⁷ SG, σ. 148, ΣΗ, σ. 146.

προμήνυε ότι θα σχετίζονταν με αυτή. Παράδειγμα οι σχέσεις εξουσίας σε μια πολιτεία δεν εμπεριέχουν τη δημοκρατική μορφή εξουσίας από την γέννηση τους με εμπράγματο τρόπο. Χρειάζεται μια μετάθεση του επίκεντρου τους. Η μετάθεση αυτή στο συγκεκριμένο παράδειγμα μπορεί να είναι η συνειδητοποίηση της εθελόδουλης φύσης της κάθε εξουσίας ώστε να υπάρξει μια απόβλεψη της δημοκρατικής μορφής εξουσίας. Το αποφασιστικό βήμα όμως σε τι έγκειται; Η δυνατότητα των πολιτικών υποκειμένων να μπορούν να κατέχουν το αποτέλεσμα όλης αυτής της διαδικασίας χωρίς να είναι αναγκασμένα να ενεργοποιήσουν εξ αρχής όλη τη διαδικασία. Δηλαδή στο παράδειγμα μας να κατέχουν το όλο, δηλαδή την επιτελεσμένη αξία εντός του συνόλου νοήματος του πολιτικού πεδίου, τη δημοκρατία ενσαρκωμένη μέσα στον πολιτικό μας βίο και όλο αυτό σημαίνει την καθίδρυση μιας προσωπικής και διαπροσωπικής παράδοσης. Με τα λόγια του Μερλώ- Ποντύ:

Η αναδρομική επιτέλεση, *Nachvollzug*, λυτρωμένη από την ψηλάφηση της επιτέλεσης, *Vollzug*, συμπτύσσει τα διαβήματα της τελευταίας σε μια ενιαία θέαση, προκύπτει μια ιζηματογένεση, οπότε θα μπορέσω να σκεφτώ παραπέρα.⁹¹⁸

Εν τέλει μπορούμε να ολοκληρώσουμε αυτήν την αντιστοίχιση διαπιστώνοντας ότι η πολιτική πράξη ως διακριτή από το πεδίο της πολιτικής είναι η στιγμή όταν η εισέτι βουβή και ολότελα ενεργεία αξιακή απόβλεψη αποδεικνύεται ικανή να ενσωματωθεί/ να σαρκωθεί στον πολιτισμό, το δικό μου και των άλλων, να με μορφώσει και να τον διαμορφώσει αλλάζοντας το νόημα όλων των υπάρχοντων στοιχείων του πολιτισμού (το πολιτικό πεδίο περιλαμβάνεται στον πολιτισμό). Αυτή η διαδικασία όμως λησμονείται και η συγκεκριμένη αξιακή απόβλεψη γίνεται κάτι δεδομένο, θεωρούμε δεδομένη τη διαθεσιμότητα της μέσα σε αυτόν τον πολιτισμό. Σαν να ενυπήρχε μέσα σε αυτόν τον πολιτισμό. Όμως αυτό που συμβαίνει είναι ότι η αξιακή απόβλεψη ασπάστηκε όλο αυτό το διαθέσιμο πολιτισμό για να γίνει δυνατή η πραγμάτωση της (εμφύσηση μιας νέας ζωής στο ήδη δεδομένο), και όλο αυτό μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα είδος τεχνάσματος.⁹¹⁹

⁹¹⁸ *SG*, σ. 149, *ΣΗ*, σ.147.

⁹¹⁹ *SG*, σ. 149, *ΣΗ*, σ. 147.

2.2. Γιατί χρειάζεται η πολιτική φιλοσοφία την φαινομενολογία της πολιτικής πράξης;

Πρώτον, η φαινομενολογία αν σημαίνει επιστροφή στον κόσμο της ζωής, στην ομιλία, στην πράξη του πολιτικού υποκειμένου, όλα αυτά μας δίνουν τη δυνατότητα να στοχασθούμε τον τρόπο με τον οποίο το αντικείμενο είναι παρόν στο υποκείμενο. Στην τελευταία περίπτωση αυτό το σημαίνει το πως το πεδίο της πολιτικής (θεσμοί, πολιτικές ιδεολογίες, αξίες) είναι παρόν στο πολιτικά δρών υποκείμενο. Το ερώτημα φυσικά που προκύπτει είναι αν η φαινομενολογική περιγραφή της πολιτικής πράξης του υποκειμένου που πραγματοποιήσαμε προηγουμένως μπορεί να μας προμηθεύσει με ένα φιλοσοφικό νόημα για την πολιτική; Χρησιμοποιούμε το ίδιο ερώτημα που θέτει και ο Μερλώ-Ποντύ για τη φαινομενολογική επιστροφή στην ομιλία.

Ένα σκιαγράφημα απάντησης έχει ως πρώτη παραδοχή ότι το φιλοσοφικό υποκείμενο «δεν είναι μια διαυγής συγκροτητική συνείδηση» εμπρός στην οποία ο κόσμος, η λαλιά, η πολιτική πράξη μπορούν να είναι διασαφηνισμένα και η συνείδηση θα τα συγκροτούσε σημασιολογικά εφόσον αυτά θα ήταν αντικείμενα της.⁹²⁰ Μια δεύτερη παραδοχή είναι ότι δεν πρέπει να ερμηνεύσουμε ως ψυχολογικό ζήτημα την φαινομενολογική περιγραφή είτε αυτή αναφέρεται στη σημαίνουσα δύναμη της ομιλίας, είτε στο σώμα ως μεσολαβητή στην σχέση μας με το αντικείμενο, είτε στην επιτελεστική δύναμη της πολιτικής πράξης. Γιατί αν γινόταν αυτή η ερμηνεία τότε πάλι η συνείδηση θα είχε τον πρώτο λόγο ως καθαρή συνείδηση που θα προσπαθούσε να σκεφτεί αυτόνομα αυτές τις περιγραφές. Τρίτη παραδοχή είναι η ότι μέσω της αντίληψης του άλλου, αντίληψη που μου δίνει το σώμα μου, έχουμε μια γνώση που δεν μπορεί να τεθεί από την συνείδηση, άρα αποφεύγω τον ψυχολογισμό.

Γιατί βιώνοντας τον άλλο, σαφέστερα (αλλά όχι διαφορετικά) απ' όταν βιώνω την ομιλία ή τον αντιληπτό κόσμο[ή την πράξη προσθέτουμε] προσλαμβάνω αναπόφευκτα το σώμα μου **ως μια αυθορμησία που μου μαθαίνει ότι θα μου ήταν αδύνατον να μάθω με όποιον άλλον τρόπο**. Πράγματι, δεν είναι δυνατόν να τεθεί ο άλλος ως άλλος εαυτός μου αν πρέπει να τεθεί από **την συνείδηση**: Έχω συνείδηση σημαίνει συγκροτώ, δεν μπορώ λοιπόν να έχω

⁹²⁰ SG, σ. 150, ΣΗ, σ. 148.

συνείδηση του άλλου, γιατί θα τον συγκροτούσα ως συγκροτούντα, και συγκροτούντα την ίδια την πράξη συγκρότησης του από μένα.⁹²¹

Το σώμα είναι το υποκείμενο που αισθάνεται τον εαυτό του ως συγκροτημένο την στιγμή που λειτουργεί ως αυτό που συγκροτεί. Στην αντίληψη μας μέσω του σώματος η λειτουργία της αποβλεπτικότητας και αυτή του αποβλεπτικού αντικείμενου κατανοούνται ως εάν να υπάρχει μια αντιμετάθεση μεταξύ τους. Παράδειγμα αυτού που τελικά ο Χούσερλ το ονομάζει «φαινόμενο σύζευξης» και «αποβλεπτική υπέρβαση» είναι η λειτουργία του βλέμματος.⁹²² Το βλέμμα στην επαφή του με ορισμένα θεάματα νιώθει ότι αυτά το ξεπερνούν. Αυτά τα θεάματα είναι άλλα σώματα. Όταν βλέπω το άλλο σώμα γίνεται η αντιμετάθεση βλέμματος και βλεπτέου αντικειμένου: «Με καταλαμβάνουν [τα άλλα σώματα] ενώ νόμιζα ότι τα κατελάμβανα εγώ, και βλέπω να διαγράφεται στον χώρο ένα σχήμα που αφυπνίζει και εγκαλεί τις δυνατότητες του δικού μου σώματος σαν να επρόκειτο για δικές μου κινήσεις ή συμπεριφορές».⁹²³ Την ίδια αντιμετάθεση ο Μερλώ- Ποντύ την εντοπίζει και στην ομιλία όπου ορισμένα αντικείμενα γίνονται υποκείμενα. Το ζωντανό σώμα καθώς και η ενσάρκωση της σκέψης μέσα στην ομιλία δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενα εξαντικειμενίκευσης από μια συγκροτητική συνείδηση. Το ίδιο θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε και για την επιτέλεση της αξιακής απόβλεψης μέσα στην πολιτική πράξη. Αυτή η επιτέλεση της αξίας δεν είναι εξαντικειμενικεύσιμη.

Η αξία που είναι το αντικείμενο της απόβλεψης του πολιτικού υποκειμένου που πράττει προς επιτέλεση της, ταυτόχρονα είναι και κάτι που υπερβαίνει την πράξη επιτέλεσης της από το πολιτικά δρών υποκείμενο ή αλλιώς η επιτέλεση της αξίας μέσα στην πολιτική πράξη από αντικείμενο το οποίο συλλαμβάνουμε ως φιλόσοφοι γίνεται την στιγμή της επιτέλεσης της το υποκείμενο που υπερβαίνει τη συνείδηση /θεατή που συγκροτεί το νόημα των πολιτικών πράξεων.

⁹²¹ SG, σ. 152, ΣΗ, σ. 149. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

⁹²² Σε άλλο κείμενο του γράφει: «Τα βλέμματα που περιέφερα πάνω στον κόσμο, όπως ο τυφλός ψηλαφεί τα αντικείμενα με το μπαστούνι του, κάποιος τα έπιασε απ' την άλλη άκρη και τα γύρισε προς εμένα με σκοπό να με αγγίξει με τη σειρά του. Δεν μου αρκεί πια να αισθάνομαι: αισθάνομαι ότι με αισθάνονται ενόσω αισθάνομαι και ενόσω αισθάνομαι ακριβώς το γεγονός ότι με αισθάνονται...», PRO, σ. 1529, ΠΡΟ, σ. 179.

⁹²³ SG, σ. 153, ΣΗ, σ. 150. Βλέπε και PRO, σ. 1529, ΠΡΟ, σ. 179-180, «Οι ρόλοι του υποκειμένου και του τι βλέπει ανταλλάσσονται και αντιστρέφονται: πίστευα πως δίνω σε ό,τι βλέπω το νόημα του ορατού πράγματος και ξάφνου ένα απ' αυτά τα πράγματα ξεφεύγει απ' αυτή την κατάσταση, το θέαμα πετυχαίνει να του δοθεί ένας θεατής που δεν είμαι εγώ και που είναι αντίγραφο του εαυτού μου. Πως είναι δυνατόν; Πως γίνετε να βλέπω κατιτί που αρχίζει να βλέπει;».

Όλες οι παραπάνω περιπτώσεις χαρακτηρίζονται από μια διδακτική αυθορμησία⁹²⁴, δηλαδή αλλιώς από κάτι⁹²⁵ το οποίο δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο υπαγωγής σε μια συγκροτητική συνείδηση και όλες αυτές οι περιπτώσεις με οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ανήκω σε έναν «προσυγκροτημένο» κόσμο.⁹²⁶

2.2.α. Τι γίνεται με την αλήθεια;

Όμως για να μιλήσουμε για την ανάδυση του άλλου και για την σκέψη του άλλου δεν πρέπει να κατανοηθεί το σώμα ως ένας οργανισμός ή η ομιλία ως ένας μηχανισμός. Για μιλήσω για ένα alter ego πρέπει πρώτα από όλα να είμαι το εγώ του σώματος και για να μιλήσω για μια άλλη σκέψη σε μια ομιλία πρέπει να είμαι και εγώ σκέψη ενσαρκωμένη σε μια ομιλία. Δεν υπάρχει αποβλεπτική υπέρβαση εάν δεν εκτελεστεί από ένα υποκείμενο που είναι εντοπισμένο σε μια κατάσταση ως ego και ως σκέψη.⁹²⁷ Αυτή όμως η επιπλέον παραδοχή μας οδηγεί πάλι στην αγκαλιά μιας υπερβατολογικής συγκροτητικής συνείδησης;⁹²⁸ Σε ένα κείμενο του γράφει ο Μερλώ-Ποντύ:

Ο άλλος δεν είναι λοιπόν μέσα στα πράγματα, δεν είναι μέσα μου και δεν είναι εγώ. Δεν μπορούμε πουθενά να τον τοποθετήσουμε και πράγματι δεν τον τοποθετούμε πουθενά, ούτε στο καθ'εαυτό, ούτε στο προς εαυτό, που είναι εγώ. Δεν υπάρχει γι' αυτόν θέση παρά μόνο

⁹²⁴ Και η πολιτική πράξη υπό το πρίσμα της διδακτικής αυθορμησίας. Δηλαδή η αυθορμησία του πράττειν γεννάει γνώση και αυτό μοιάζει και με τον ορισμό ότι η πολιτική είναι μια δράση που αυτοεπιννοείται.

⁹²⁵ Ο Μερλώ-Ποντύ συγκαταλέγει κάτω από αυτήν την έννοια τις εξής περιπτώσεις: το «δύναμαι» του σώματος, η «αποβλεπτική υπέρβαση» που μας παραδίδει τον άλλο, η «ομιλία» που μας δίνει την ιδέα μιας καθαρής ή απόλυτης σημασίας. SG, σ. 154, ΣΗ, σ.151. Εδώ θα προσθέσουμε και την πολιτική πράξη που μας δίνει την ιδέα μιας αξίας προς επιτέλεση.

⁹²⁶ SG, σ. 154, ΣΗ, σ. 151

⁹²⁷ SG, σ. 154, ΣΗ, σ. 151.

⁹²⁸ Η αντίληψη ενός αληθινού alter ego προϋποθέτει για τον Μερλώ-Ποντύ μια υπόθεση για την λαλιά/μιλιά του που απαντάει στο ερώτημα: «ότι η μιλιά του, τη στιγμή που την καταλαβαίνουμε και κυρίως την στιγμή που μας διαφεύγει και απειλεί να γίνει μη-νόημα, έχει τη δύναμη να ξαναφτιάχνει κατ' εικόνα του και να μας ανοίγει σε ένα άλλο νόημα. Την εξουσία αυτή δεν την κατέχει μπροστά μου σαν συνείδηση: μια συνείδηση δεν θα μπορούσε να βρει στα πράγματα παρά μόνο ό,τι έβαλε εκείνη. (Η εξουσία της μιλιάς του άλλου) μπορεί να δείξει την αξία της μπροστά μου στο μέτρο που είμαι κι εγώ μιλιά, δηλαδή ικανός να οδηγηθώ από την κίνηση του λόγου προς μια καινούργια κατάσταση γνώσης.», PRO, σ. 1537, ΠΡΟ, σ. 190.

στο **πεδίο** μου, αλλά αυτή η θέση τουλάχιστον είναι έτοιμη γι' αυτόν αφότου άρχισα ν' αντιλαμβάνομαι. Από την πρώτη στιγμή που **χρησιμοποίησα** το σώμα μου για να εξερευνήσω τον κόσμο, έμαθα πως η σωματική αυτή σχέση μπορούσε να γενικευθεί, μια ελάχιστη απόσταση δημιουργήθηκε ανάμεσα σε μένα και στο είναι που εφύλασσε τα δικαιώματα μιας άλλης αντίληψης του ίδιου είναι.⁹²⁹

Είναι επομένως στην κατανόηση του είναι αυτού του πεδίου που μπορούμε να αναλογιστούμε για την ανάδυση της αλήθειας. Αυτό το πεδίο δεν είναι απλώς εξωτερικές σχέσεις μεταξύ εμού και των αντικειμένων εκτός μου, αλλά είναι το πεδίο που αντιλαμβάνομαι και το οποίο «σέρνει ακόμη μαζί του τη σωματικότητά μου» μιας και η αντίληψη ορίζεται ως ο «αντίκτυπος του κόσμου πάνω μου και αγκίστρωμα των κινήσεών μου, πάνω του.»⁹³⁰

Ο Μερλώ- Ποντύ αναφέρεται στο παράδειγμα της σχέσης μας με το βιβλίο. Στην αρχή η σχέση μας με το βιβλίο είναι μέσα στην «εύκολη οικειότητα» των ήδη αποκτημένων λέξεων και της γλώσσας, των εννοιών και των ιδεών που είναι μέρος «του εξοπλισμού μας». Αλλά για να υπάρχει κατιτί αληθινό που μαθαίνω από το βιβλίο, δηλαδή κάτι που δεν εσωκλείεται στην προκαθορισμένη μάθηση που λαμβάνω λόγω του εξοπλισμού μου:

πρέπει κάποια στιγμή να ξαφνιάζομαι, να χάνω τον προσανατολισμό μου και να συναντιόμαστε, όχι πια στην ομοιότητα μας, αλλά στη διαφορά μας, κι αυτό συνυποθέτει μια μεταμόρφωση του εαυτού μου και του άλλου, άλλωστε: πρέπει οι διαφορές μας να μην είναι πια σκοτεινές ποιότητες, πρέπει να έχουν γίνει νόημα.⁹³¹

Δηλαδή στο διάβασμα για να υπάρχει «αληθής» μάθηση πρέπει να υπάρχει πρόθεση του συγγραφέα την οποία δεν έχω προκαταλάβει και μου διαφεύγει και επομένως να καταβάλω προσπάθεια για να βρω νέες σημασίες που δεν τις κατείχα εκ των προτέρων στη μαθησιακή σκευή μου. Τι θα ήταν το αντίστοιχο στην πολιτική πράξη; Η σχέση μου με την ιστορία, το πραγματικό στο οποίο αποβλέπει εμποτισμένη με σκοπούς και αξίες η πράξη μου. Πρέπει αυτό το πεδίο να με ξαφνιάζει και για να το αλλάξω μέσω της επιτέλεσης των αξιών, δηλαδή είναι προϋπόθεση να μεταμορφωθεί και η ήδη αποκτημένη γνώση που έχω για την πολιτική και το πολιτικό πράττειν, καθώς και για τις αξίες μου.

⁹²⁹ *PRO*, σ. 1531, *ΠΡΟ*, σ. 181- 182.

⁹³⁰ *PRO*, σ. 1531, *ΠΡΟ*, σ. 182.

⁹³¹ Στο χωρίο αυτό αναφέρεται ο Μερλώ-Ποντύ όχι μόνο στην «αληθινή» σχέση με το βιβλίο αλλά και στην «αληθινή» αντίληψη του άλλου. *PRO*, σ. 1536, *ΠΡΟ*, σ. 188-189.

2.2.β. Η κατανόηση της λαλιάς: πρότυπο για να κατανοήσουμε την πολιτική πράξη.

Η λαλιά ως η ζωντανή γλώσσα, η ίδια η εμπειρία του ομιλούντος υποκειμένου στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ είναι το καλύτερο πρότυπο ή υπόδειγμα για να σκεφτούμε την πράξη και δη την πολιτική πράξη. Για τον Μερλώ- Ποντύ υπάρχει μια ενότητα του όντος ώστε το είναι της γλώσσας δεν διαφέρει απόλυτα από το είναι της τέχνης, από το είναι της ιστορίας και εν τέλει από το είναι της πολιτικής. Αυτή η ταυτότητα εντός των διαφορών του αναφέρεται ρητά σε πολλά χωρία του έργου του Μερλώ-Ποντύ. Το λέγειν ούτως ειπείν το εκφράζειν, το ζωγραφίζειν, το γράφειν , το πράτειν (γενικά και ειδικότερα πολιτικώς) είναι της ίδιας οντολογικής δομής για τον Μερλώ-Ποντύ.⁹³² Όλα αυτά πάντως θα μπορούσαμε να τα ονομάσουμε ευρύτερα πρακτική. Το λέγειν και το εκφράζειν το γράφειν είναι η πρακτική της γλώσσας, το ζωγραφίζειν η πρακτική τέχνης , η πολιτική πράξη η πρακτική της πολιτικής τέχνης. Αυτό το συμπέρασμα δεν είναι μόνο αποτέλεσμα του φιλοσοφικού του στοχασμού αλλά και απόρροια της σκέψης που ξεδιπλώνεται στις φαινομενολογικές του έρευνες.

Τι είναι η λαλιά ως πρακτική της γλώσσας;

Το θαύμα της λαλιάς έγκειται στην εμπειρία που έχουν όσοι μαθαίνουν μια γλώσσα ότι αυτή προηγείται του εαυτού της, αυτό-διδάσκεται και υπαινίσσεται η ίδια την αποκωδικοποίησή της.⁹³³ Η λαλιά μας φανερώνει την γλώσσα ως εκφραστικό ύφος και ως μοναδικό ομιλιακό παίγνιο.⁹³⁴ Η λαλιά δεν πρέπει να κατανοηθεί ως μέσο αλλά πρέπει να κατανοηθεί ως ον αποτέλεσμα του οποίου είναι η οποιαδήποτε παρουσία του άλλου. Υπάρχει στην λαλιά μια σημαίνουσα κινητικότητα από την οποία απορρέει το νόημα. Όμως αυτό το νόημα, που συνίσταται στην ολική κίνηση της ομιλίας δεν είναι ποτέ καθαρό, μιας και η λαλιά είναι αδιαφανής. Στοιχεία της λαλιάς είναι: η αδιαφάνεια της, η πεισματική της αυτοαναφορά, οι αναστροφές και οι αναδιπλώσεις στον εαυτό της. Όλα αυτά όμως την καθιστούν μια πνευματική δύναμη

⁹³² Ενδιαφέρον ερώτημα είναι για το ποια είναι η οντολογική δομή της σκέψης. Διαφέρει ή όχι από την οντολογική δομή των προηγούμενων;

⁹³³ SG, σ. 63, ΣΗ, σ. 63.

⁹³⁴ SG, σ. 65, ΣΗ, σ. 65.

ή αλλιώς ένα κόσμο «ικανό να στεγάσει τα ίδια τα πράγματα αφού αλλάξει το νόημα τους».⁹³⁵

«Το ‘εσωτερικό σχήμα’ αυτό, όλο και πιο επιτακτικό με κάθε νέο πίνακα- τόσο που η περίφημη καρέκλα γίνεται, λέει ο Μαλρώ ‘ μια και έξω ένα ιδεόγραμμα του ίδιου του ονόματος του Βαν Γκογκ»- δεν είναι αναγνώσιμο **για τον Βαν Γκογκ** ούτε στα πρώτα του έργα ούτε καν στην εσωτερική ζωή του (ειδάλλως δεν θα είχε ανάγκη την ζωγραφική για να προσεγγίσει τον εαυτό του, θα έπαινε να ζωγραφίζει), το ‘εσωτερικό σχήμα’ είναι αυτή η ζωή η ίδια ενόσω βγαίνει από την ενύπαρξη της, παύει να αυτοαπολαμβάνεται, και γίνεται ένα καθολικό μέσον για να κατανοούμε και να καθιστούμε κατανοητό, να βλέπουμε και να κάμνουμε ορατό- άρα όχι κλεισμένο στα έγκατα του βωβού ατόμου αλλά διάχυτο σε όλα όσα βλέπει.⁹³⁶

Στο πεδίο της πολιτικής έχουμε το υποκείμενο που πράττει όπως ο ζωγράφος ζωγραφίζει. Η πράξη έχει επιτελεστικότητα. Ποιο το περιεχόμενο της; Κάποιες αξίες παραδείγματος χάρη που έχει το υποκείμενο. Το «εσωτερικό σχήμα» είναι η ίδια η πράξη που επιτελεί και άρα βγάζει τις αξίες από την ενύπαρξη τους, το υποκείμενο δεν τις απολαμβάνει αυτό-απολαμβανόμενο αλλά αντιθέτως μέσω της πράξης ως το καθολικό μέσον τις κατανοεί και τις καθιστά κατανοητές, τις πραγματώνει και για αυτόν και για τους άλλους, τις διαχέει σε όλα όσα ζει. Οι αξίες αυτές τελικά δεν υπάρχουν εσωτερικά του υποκειμένου, εκτός της πράξης του που είναι το εσωτερικό του σχήμα και μέσο για να για να προσεγγίσει και τον ίδιο τον εαυτό του.

Ο Μαλρώ γράφει, αναφέρει ο Μερλώ-Ποντύ ότι το ύφος «είναι το μέσον για να αναδημιουργηθεί ο κόσμος σύμφωνα με τις αξίες του ανθρώπου που το ανακαλύπτει». Μπορούμε να πούμε το ίδιο για την πράξη; Ότι είναι το μέσο για να αναδημιουργηθεί ο κόσμος σύμφωνα με τις αξίες του ανθρώπου που την ανακαλύπτει; Ο Μερλώ-Ποντύ αμφισβητεί αυτή τη θέση του Μαλρώ άρα δεν θα δεχόταν και τη παραδοχή που κάναμε σε σχέση με την πράξη. Το ύφος δεν μπορείς να το γνωρίζεις και να το θέλεις «έξω από κάθε επαφή με τον κόσμο, λες και το ύφος είναι σκοπός».⁹³⁷ Επομένως θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε στην εξής παραδοχή: την πράξη δεν μπορείς να την γνωρίζεις και να την θέλεις ξέχωρα από κάθε επαφή με τον κόσμο λες και είναι αυτή ο σκοπός, ένας αυτοσκοπός.

⁹³⁵ SG, σ. 70, ΣΗ, σ. 69.

⁹³⁶ SG, σ. 85, ΣΗ, σ. 85

⁹³⁷ SG, σ. 87, ΣΗ, σ. 87. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

2.3. *Περί ύφους*

Τι περιγράφει όμως ως ύφος ο Μερλώ-Ποντύ; Πρώτον ύφος έχει ήδη η αισθητήρια αντίληψη. Παράδειγμα που δίνει ο Μερλώ-Ποντύ για αυτό:

Κατ' εμέ, μια περαστική δεν είναι πρώτα ένα σωματικό περίγραμμα, μια βαμμένη κούκλα, ένα θέαμα, είναι μια 'ατομική, συναισθηματική, ερωτική έκφραση' ένας συγκεκριμένος τρόπος του να είσαι σάρκα δοσμένος ολόκληρος μέσα στην περπατησιά ή και μόνο στο χτύπημα του τακουινιού όπως το τέντωμα του τόξου είναι παρόν στην κάθε ίνα του ξύλου- μια σπουδαιότατη παραλλαγή του κανόνα του βαδίζω, του κοιτάζω, του ακουμπώ, του μιλώ, που τον κατέχω μέσα μου γιατί είμαι σώμα.⁹³⁸

Το ύφος όμως γίνεται πιο αντιληπτό μέσα από την ανάλυση της λαλιάς, έννοια στην οποία αφιερώσαμε μεγάλο μέρος αυτού και του προηγούμενου κεφαλαίου. Ας δούμε για άλλη μια φορά το είναι της λαλιάς μέσα από τη συσχέτιση της με την πράξη και εν τέλει να καταφέρουμε να οδηγηθούμε στην έννοια του ύφους.

2.3.α. *Η λαλιά και η πράξη*

Αυτό το είδος του κύκλου, το ότι η γλώσσα προηγείται του εαυτού της σε όσους την μαθαίνουν, αυτοδιδάσκεται και υπαινίσσεται η ίδια την αποκωδικοποίηση της, ίσως είναι το θαύμα που ορίζει την λαλιά.⁹³⁹

Το θαύμα αυτό συνίσταται στο γεγονός ότι μιλώντας κατανοούμε την γλώσσα, ήτοι χρησιμοποιώντας την γλώσσα στην ομιλία και την επικοινωνία μπορούμε και να την μάθουμε. Η γλώσσα επομένως αυτο-διδάσκεται, μόνο με την χρήση της, επιτελώντας την, μπορεί να γίνει και κατανοητή.⁹⁴⁰ Αυτό ισχύει όμως για κάθε δραστηριότητα που λαμβάνει χώρα στο πεδίο της ιστορίας. Η δομή αυτής της δραστηριότητας είναι η δομή αυτού του θαύματος της λαλιάς. Επιτελώντας κάτι το κατανοούμε και το μαθαίνουμε. Σαν η πράξη μας η ίδια να μας διδάσκει, αυτοδιδασκόμαστε. Κάθε νόημα μπορεί να αναδυθεί μόνο μέσω της κίνησης της ίδιας της λαλιάς, αναμεμιγμένο με αυτή:

⁹³⁸ SG, σ. 87, ΣΗ, σ.87.

⁹³⁹ SG, σ. 63-64, ΣΗ, σ. 63.

⁹⁴⁰ «Αν η επικοινωνία όντως συνδέει το όλον της ομιλουμένης με το όλον της κατανοούμενης γλώσσας, θα πρέπει να ξέρουμε την γλώσσα προκειμένου να την μάθουμε», SG, σ. 63, ΣΗ, σ. 63.

Αρκεί να παραδοθούμε στην ζωή της, στην κίνηση της διαφοροποίησης και διάρθρωσης, στην σημαίνουσα κινητικότητα της. Άρα υπάρχει μια αδιαφάνεια της λαλιάς: Πουθενά δεν σταματά για να αφήσει τόπο σε ένα καθαρό νόημα, αυτό που την οριοθετεί είναι πάντοτε και πάλι η λαλιά, ενώ το νόημα εμφανίζεται μέσα της μόνο χυμένο μέσα στις λέξεις.⁹⁴¹

Η κίνηση της ίδιας της λαλιάς είναι επομένως το εμμενές πεδίο για να φανερωθεί οποιοδήποτε νόημα. Η πράξη μπορεί να κατανοηθεί ως προς το νόημα της πάντοτε με φόντο το συνολικό πεδίου του ανθρωπίνου πράττειν, όπως δηλαδή και «η ομιλία ενεργεί πάντα με φόντο την ομιλία, δεν είναι ποτέ παρά μια πτυχή στο τεράστιο ύφασμα του ομιλείν».⁹⁴² Ο Μερλώ-Ποντύ περιγράφει με έμφαση:

Το νόημα είναι η ολική κίνηση της ομιλίας, γι' αυτό η σκέψη μας τραβιέται στην γλώσσα. Γι' αυτό και την διαπερνά όπως μια κίνηση προσπερνά τα σημεία της τροχιάς της. Την ίδια στιγμή που ο νους μας ξεχειλίζει από λαλιά, που δεν μένει η παραμικρή θέση για ένα διανόημα ανεπηρέαστο από την δόνηση της, και στο βαθμό ακριβώς που την παραδιδόμαστε, η λαλιά υπερπηδά τα «σημεία» προς το νόημα τους. Και απ' αυτό το νόημα τίποτε πια δεν μας χωρίζει.⁹⁴³

Αυτή η περιγραφή δεν μπορεί παρά να εφαρμοστεί και στην έννοια της πράξης. Το νόημα, οι αξίες στην πολιτική είναι αρχικά η ίδια η ολική κίνηση της πράξης, δεν μπορεί να διαχωριστεί από αυτήν. Η σκέψη στην πολιτική τραβιέται προς την πράξη, σαν να σκεφτόμασταν πολιτικά μόνο όταν ξεκινάμε να πράττουμε. Ο νους του πολιτικού γεννάει νοήματα μόνο όταν δονείται από την ίδια την πράξη του. Η πράξη συνεπώς, όπως και η λαλιά, μέσω της ίδιας της κίνησης τους, αυτο-υπερβαίνονται και γεννούν το νόημα. Έως εάν μέσα στην δομή της αποβλεπτικότητας που έχει τόσο η λαλιά, όσο και η πράξη σε σχέση με τα πράγματα, έχουμε το συμβάν μιας υπέρβασης, δηλαδή την έλευση ή ανάδυση του νοήματος ή επίσης αυτό που ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει ως αλλαγή των πραγμάτων στο νόημα τους σε ένα χωρίο που συνοψίζει και πάλι αυτό που ονόμασε παραπάνω ως το θαύμα της λαλιάς:

Η λαλιά δεν προϋποθέτει τον πίνακα αντιστοιχιών της, φανερώνει η ίδια τα μυστικά της, τα διδάσκει σε κάθε παιδί που έρχεται στον κόσμο, είναι εξ ολοκλήρου κατάδειξη. Η αδιαφάνεια της, η πεισματική της αυτοαναφορά, οι αναστροφές και οι αναδιπλώσεις της στον εαυτό της

⁹⁴¹ SG, σ. 68-69, ΣΗ, σ. 68.

⁹⁴² SG, σ. 68, ΣΗ, σ. 68.

⁹⁴³ SG, σ. 69, ΣΗ, σ. 69.

είναι ακριβώς ό,τι την καθιστά πνευματική δύναμη: Γιατί με την σειρά της γίνεται κάτι σαν ένας κόσμος, ικανός να στεγάσει τα ίδια τα πράγματα- αφού τα αλλάζει στο νόημα τους.⁹⁴⁴

Το υποκείμενο το ίδιο εισέρχεται στην ιστορία και στο πεδίο της πράξης όπως το παιδί στο πεδίο της λαλιάς. Τότε τα πράγματα αναδύονται ως προς το νόημα τους για το υποκείμενο, επειδή είναι η πράξη αυτή η πνευματική δύναμη, αυτός ο κόσμος στον οποίο στεγάζεται η σχέση μας με τα πράγματα, με την πραγματικότητα. Η πράξη δεν είναι απλώς ένα μέσο που χρησιμοποιούμε για να επιτευχθούν κάποια νοήματα που υπάρχουνε χωρία από αυτήν, είναι ένα ον, κάτι σαν ένα ον, που δίνει σάρκα και οστά στα ίδια τα νοήματα όπως επακριβώς συμβαίνει και με την λαλιά.⁹⁴⁵ Μπορούμε να κάνουμε λόγο για ένα τρίτο είδος του είναι, ξέχωρο από το αυτό-τούτο (en-soi) και το καθ'εαυτό (pour-soi).⁹⁴⁶

2.3.β. Τι σημαίνει λέω κάτι; Τι σημαίνει πράττω κάτι;⁹⁴⁷

Αν η αντιστοιχία της λαλιάς με την πράξη είναι γόνιμη αυτό μας παροτρύνει να την συνεχίσουμε για να κατανοήσουμε τη συγκεκριμένη και αντίστοιχη σημασία του λέω κάτι και του πράττω κάτι.

Καταρχάς όταν λέω κάτι, εκφράζομαι και η έκφραση για τον Μερλώ-Ποντύ δεν είναι «η προσάρτηση ενός στοιχείου του λόγου σε κάθε στοιχείο του νοήματος». Αντιθέτως είναι «μια ενέργεια της λαλιάς επί της λαλιάς που αίφνης μεταπίπτει στο νόημα της.»⁹⁴⁸ Αντίθετα με την ανάλυση της έκφρασης ως μια υποκατάσταση ενός διανοήματος από μια λέξη, η έκφραση δεν συνίσταται σε αυτή την υποκατάσταση αλλά παραπέμπει στην επιτέλεση ή φανέρωση του διανοήματος, της σκέψης μέσα σε αυτήν. Παραθέτω:

Το να λες κάτι δεν συνίσταται στο να βάζεις μια λέξη κάτω από κάθε διανόημα, αν ήταν έτσι, δεν θα λεγόταν ποτέ τίποτα, δεν θα είχαμε το αίσθημα ότι ζούμε μέσα στην λαλιά και θα μέναμε στην σιωπή, γιατί το σημείο θα σβηνόταν ευθύς μπροστά σε ένα νόημα που θα ήταν το δικό του, και γιατί η σκέψη θα συναντούσε πάντα μόνο σκέψεις: Αυτήν που θέλει να

⁹⁴⁴ SG, σ. 69-70, ΣΗ, σ. 69.

⁹⁴⁵ «Η λαλιά, πολύ περισσότερο από ένα μέσον, είναι κάτι σαν ένα ον, και γι' αυτό κάμνει τόσο καλά του άλλους παρόντες: Η διά τηλεφώνου ομιλία ενός φίλου μας τον παραδίδει αυτούσιο, λες και συνοψίζεται ολόκληρος στον τρόπο του να καλεί και να αποχαιρετά, να αρχίζει και να τελειώνει τις φράσεις του, να πορεύεται εν μέσω μη λεχθέντων.», SG, σ. 69, ΣΗ, σ. 69.

⁹⁴⁶ PHP, σ. 1049-1051, ΦΑ, σ. 586-588.

⁹⁴⁸ SG, σ. 71, ΣΗ, σ. 70.

εκφράσει κι αυτήν που θα σχημάτιζε για μια ολότελα ρητή λαλιά. Αντιθέτως έχουμε κάποτε το αίσθημα ότι μια σκέψη *ελέχθη*- όχι ότι υποκαταστάθηκε από λεκτικές ενδείξεις, αλλά ότι ενσωματώθηκε στις λέξεις και ότι έγινε διαθέσιμη μέσα τους.⁹⁴⁹

Σκεπτόμενοι την πράξη με βάση το μοντέλο της έκφρασης, τότε το να πράττεις κάτι δεν σημαίνει ότι υποκαθιστάς τη σκέψη ή μια ιδέα που έχεις με μια αλυσίδα έμπρακτων ενεργειών. Αυτό θα σήμαινε μια πράξη ως εφαρμογή μιας σκέψης, μιας θεωρίας, επομένως δεν θα κάναμε τίποτε πραγματικά, η πράξη αυτή δεν θα ήταν πάρα μια μη-πράξη εφόσον το νόημα της θα ήταν ήδη προκαθορισμένο στην θεωρία. Για να κάνουμε λόγο για πράξη που έχει νόημα αυτοτελές πρέπει να έχουμε την αίσθηση ότι μια σκέψη μας φανερώθηκε μόνο όταν πραγματώθηκε, μια θεωρία δεν εφαρμόστηκε αλλά αντιθέτως μια θεωρία εμφανίστηκε μόνο μέσα στην πράξη, σαν να είχε ανάγκη για να γεννηθεί το ίδιο το σώμα των ενεργημάτων της πράξης.

Αυτή η πράξη είναι η δημιουργική πράξη σε αντίθεση με μια πράξη-εφαρμογή και αντιστοιχεί στην διάκριση που κάνει ο Μερλώ-Ποντύ μεταξύ δημιουργικής χρήσης της λαλιάς και εμπειρικής χρήσης της λαλιάς. Στην δεύτερη χρήση έχουμε το αποτέλεσμα της πρώτης και αν με την έννοια πράξη όταν την σκεφτούμε κοινότυπα εννοούμε την εφαρμογή κάποιων θεωρητικών εννοιών, ιδεών, σκοπών, τότε η πράξη με την πρώτη έννοια φανερώνει την αυθεντική έννοια της πράξης.⁹⁵⁰

Η διάκριση μεταξύ δημιουργικής χρήσης της έκφρασης και εμπειρικής χρήσης της είναι για τον Μερλώ-Ποντύ μια διάκριση που μας βοηθά να κατανοήσουμε τη διάσταση της αληθινής, της σημαίνουσας έκφρασης. Η τελευταία είναι μια άλλη ονομασία για την δημιουργική έκφραση και είναι αυτή που κατά αποκλειστικότητα συνδέεται με την ανάδυση του νοήματος. Στο πεδίο της ιστορίας και της πράξης μπορεί αυτή η διάκριση να εντοπισθεί στις αναλύσεις που κάνει ο Μερλώ-Ποντύ για την πράξη που είναι μια πράξη θέσπισης (*institution*) σε σχέση με τις πράξεις που εκτυλίσσονται σε ένα πεδίο θεσπίσεων και επομένως είναι ήδη θεσπισμένες πράξεις.⁹⁵¹

⁹⁴⁹ SG, σ. 71, ΣΗ, σ. 71.

⁹⁵⁰ «Ας διακρίνουμε την εμπειρική χρήση της έτοιμης λαλιάς από την δημιουργική, της οποίας η πρώτη δεν μπορεί άλλωστε παρά να είναι αποτέλεσμα. Ότι είναι ομιλία με την έννοια της εμπειρικής λαλιάς- ήτοι η επίκαιρη μνεία ενός προεγκατεστημένου σημείου- δεν είναι ομιλία σε σύγκριση με την αυθεντική λαλιά. Είναι, όπως είπε ο Μαλλαρμέ, το φθαρμένο κέρμα που μου βάζουν σιωπηλά στο χέρι», SG, σ. 72, ΣΗ, σ. 71.

⁹⁵¹ Στο κεφάλαιο για την θέσπιση αναπτύσσουμε εκτενώς αυτήν την διάκριση. Όμως η μικρή περιγραφή που κάνει του λογοτέχνη στο κείμενο που σχολιάζουμε εκ του σύνεγγυς σε αυτό το κεφάλαιο μας βοηθάει ιδιαίτερα αν νοερώς αντικαταστήσουμε τον λογοτέχνη με τον

Τελικά, το νόημα τόσο στο πεδίο της λαλιάς όσο και στο πεδίο της πράξης είναι προϊόν της εσωτερικής ζωής και των δύο. Όπως πολύ ωραία λέει για τον λογοτέχνη, ο Μερλώ-Ποντύ, αυτός «ασχολείται μόνο με την λαλιά, κι έτσι βρίσκεται αίφνης περιστοιχισμένος με νόημα». Όπως ο υφαντουργός που δουλεύει ανάποδα έτσι και ο λογοτέχνης ασχολούμενος με την λαλιά, υφαίνοντας τις λέξεις, ξαφνικά βρίσκεται με το να έχει στα χέρια του την επιφάνεια του υφαδιού που έκανε, δηλαδή την πλευρά των νοημάτων.⁹⁵² Είναι λοιπόν και ο πολιτικός αυτός που ενώ υφαίνει μια σειρά από πράξεις τελικά βρίσκεται μέσα σε ένα κόσμο αξιών, νοημάτων και ιδεών που προκύπτουν από αυτή τη σειρά πράξεων; Η ανάλυση του Μερλώ-Ποντύ μας επιτρέπει να υιοθετήσουμε ανεπιφύλακτα αυτήν την υπόθεση. Η σχέση του νοήματος με την έκφραση μπορεί να μας φανερώσει αρκετές αναλογίες για τη σχέση του νοήματος με την πράξη εντός του ιστορικού πεδίου. Πράξη που μπορεί να είναι μια κεκτημένη πράξη όπως μια κεκτημένη έκφραση, αλλά μπορεί να είναι και μία εν τω γίνεσθαι πράξη όπως και μία εν τω γίνεσθαι έκφραση. Ως προς την έκφραση λέει χαρακτηριστικά ο Μερλώ-Ποντύ:

Τέλος, πρέπει να θεωρήσουμε την ομιλία πριν εκφερθεί, το υπόβαθρο σιωπής που δεν παύει να την περιβάλλει, χωρίς το οποίο δεν θα έλεγε τίποτα, ή ακόμη να απογυμνώσουμε τα συνυφασμένα μαζί της νήματα σιωπής. Για ήδη κεκτημένες εκφράσεις υπάρχει ένα ευθύ νόημα που αντιστοιχεί σημείο προς σημείο με θεσμοθετημένους τρόπους, μορφές, λέξεις. Εδώ φαινομενικά δεν έχουμε κενά, λείπουν οι εύγλωττες σιωπές. Αλλά το νόημα των εν τω γίνεσθαι εκφράσεων αποκλείεται να είναι αυτού του είδους: είναι ένα οριζόντιο ή πλάγιο νόημα που αναβλύζει μεταξύ των λέξεων- είναι ένας καινούργιος τρόπος να σείεις τον μηχανισμό της λαλιάς ή της διήγησης, για να τους αποσπάσεις ένα νέο ήχο.⁹⁵³

Ποια θα ήταν άραγε τα νήματα της σιωπής που θα περιβάλλανε την πράξη στο πεδίο της πολιτικής που θα ήταν εν μέρει και το αναγκαίο συμπλήρωμα για να υπάρξει

πολιτικό. Η περιγραφή είναι η εξής: «Ο λογοτέχνης αντίθετα εγκαθίσταται σε ήδη επεξεργασμένα σημεία, σε έναν ήδη ομιλούντα κόσμο, και απαιτεί από μας μόνο την δύναμη ν' αναδιατάσσουμε τις δικές μας σημασίες, ακολουθώντας την υπόδειξη των σημείων που μας προτείνει. Ναι αλλά εάν η λαλιά δεν εκφράζει μόνο μέσω των λέξεων αλλά και του μεταξύ των λέξεων; Όχι μόνο με ό,τι «λέει» αλλά και με ό,τι δεν «λέει»; Αν υπάρχει κρυμμένη στην εμπειρική λαλιά, μια λαλιά στην δεύτερη δύναμη, όπου τα σημεία διάγουν εκ νέου την ασαφή ζωή των χρωμάτων και όπου οι σημασίες δεν αποδεσμεύονται τελείως από την συναλλαγή μεταξύ των σημείων;», *SG*, σ. 72-73, *ΣΗ*, σ. 72.

⁹⁵² *SG*, σ. 72, *ΣΗ*, σ. 72.

⁹⁵³ *SG*, σ. 75, *ΣΗ*, σ. 75.

πολιτική πράξη; Τι θα σήμαινε ότι το νόημα των εν τω γίνεσθαι πράξεων θα ήταν ένα πλάγιο ή ένα οριζόντιο νόημα;

2.3.γ. Η ζωγραφική ως εκφραστική λαλιά του αντιληπτού κόσμου

Ο αντιληπτός κόσμος, δηλαδή ο κόσμος που αντιλαμβάνομαι με τις αισθήσεις μου και ειδικότερα με την όραση, έχει τα εξής χαρακτηριστικά: α) δεν απαιτεί κανένα νόμο ως προς τη θέαση του, δεν είναι νομοτελειακής τάξεως, β) υπάρχει μια αληθινή συγχρονία των αντικειμένων η οποία δεν σημαίνει μια ένταξή τους σε μια ενιαία κλίμακα μεγεθών, γ) τα πράγματα φιλονικούν για το βλέμμα μου ως θεατή γι' αυτό «όταν αυτό ήταν προσηλωμένο στο ένα τους, ένοιωθα την έλξη που ασκούσαν επάνω του τα άλλα- η οποία τα έκαμνε να συνυπάρχουν με το πρώτο- την απαίτηση ενός ορίζοντα και την αξίωση του να υπάρξει»⁹⁵⁴, δ) το βλέμμα διατρέχει ελεύθερα το βάθος, το ύψος και το πλάτος και δεν υποτάσσεται σε καμιά σκοπιά γιατί τις υιοθετεί και τις απορρίπτει όλες την μία μετά την άλλη, ε) σε σχέση με αυτόν, το βλέμμα έχει την εμπειρία ενός κόσμου «παντοίων αποκλειστικών πραγμάτων, περιλήψιμων μόνον από μια χρονική διαδρομή όπου το κάθε κέρδος είναι συνάμα μια απώλεια».⁹⁵⁵ Η ζωγραφική κατά την κλασική εποχή επιχείρησε την αναπαράσταση του κόσμου και αυτή η λογική της αναπαράστασης στο ακρότατο όριο «θα έφθανε μέχρι το ίδιο το πράγμα και τον ίδιο τον άνθρωπο, τα οποία θεωρείται αδιανόητο να περικλείουν τίποτε τυχαίο ή ασαφές», μια λογική δηλαδή που ήθελε να αναγάγει τον κόσμο στο ύψος της δικής της κυριαρχικής λειτουργίας.⁹⁵⁶ Δηλαδή αυτή η λογική μπορεί να περιγραφεί με αυτά τα λόγια: «Η ζωγραφική θέλει να είναι το ίδιο πειστική με τα πράγματα και πιστεύει ότι μόνο με το δικό τους τρόπο μπορεί να μας αγγίξει: Επιβάλλοντας ένα αναμφίλεκτο θέαμα στις αισθήσεις μας».⁹⁵⁷

Όμως αυτός ο αντιληπτός κόσμος μετασχηματίζεται μέσα από τα τεχνάσματα που επιστρατεύει η ζωγραφική, όπως π.χ. η χρήση της κλασικής προοπτικής. Η χρήση της προοπτικής αποδεικνύει ότι η ζωγραφική είναι δημιουργία και ως δημιουργία δεν είναι απλώς μια αναπαράσταση. Ο Μερλώ-Ποντύ σε μια ανάλυση αρκετών σελίδων δείχνει πως με την προοπτική ο ζωγράφος συλλαμβάνει με ένα συγκεκριμένο τρόπο τον αντιληπτό κόσμο και αναιρεί τα χαρακτηριστικά που έχει

⁹⁵⁴ SG, σ. 80, ΣΗ, σ. 80.

⁹⁵⁵ SG, σ. 80, ΣΗ, σ. 80.

⁹⁵⁶ SG, σ. 77, ΣΗ, σ. 77.

⁹⁵⁷ SG, σ. 77, ΣΗ, σ. 77. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

αυτός όταν θεάται, μέσω της αίσθησης της όρασης, από το αυθόρμητο βλέμμα. Με την χρήση της προοπτικής:

Ολόκληρος ο πίνακας μετέχει του τρόπου του τετελεσμένου ή του αΐδιου, τα πάντα έχουν ένα αέρα ευπρέπειας και ευστομίας, τα πράγματα δεν με καλούν πια και ούτε με εκθέτουν. Αν σ' αυτό το τέχνημα προσθέσω κιόλας την από αέρος προοπτική, νοιώθουμε πόσο ανώτεροι της κατάστασης είμαστε εγώ που ζωγραφίζω και όσοι κοιτάζουν το τοπίο μου. Η προοπτική είναι κάτι πολύ περισσότερο από ένα τεχνικό μυστικό προς μίμηση μιας πραγματικότητας που τάχα προσφέρεται σε όλους τους ανθρώπους ως έχει, είναι η επινόηση ενός κόσμου που κυριαρχείται, που κατέχεται απ' άκρη σε άκρη σε μια στιγμιαία σύνθεση, την οποία το αυθόρμητο βλέμμα ίσα που την σκιαγραφεί όταν προσπαθεί μάταια να κρατήσει μαζί όλα τα πράγματα που καθένα το διεκδικεί ολόκληρο.⁹⁵⁸

Η δημιουργική έκφραση παραταύτα υπάρχει ήδη στους κλασικούς ζωγράφους. Όπως πολύ ωραία το σημειώνει ο Μερλώ-Ποντύ, οι τελευταίοι:

Όταν ακριβώς στύλωναν τα μάτια στον κόσμο και νόμιζαν ότι του ζητούν το μυστικό μιας επαρκούς αναπαράστασης, επιτελούσαν ανεπίγνωστα τη *μεταμόρφωση* εκείνη που συνειδητοποίησε αργότερα η ζωγραφική. Τότε όμως η κλασική ζωγραφική δεν ορίζεται από την αναπαράσταση της φύσης ή την αναφορά στις «αισθήσεις μας»...⁹⁵⁹

Το έργο των κλασικών επομένως περιλαμβάνει ένα πλεόνασμα νοήματος σε σχέση με ό,τι πίστευαν οι ίδιοι και λειτουργεί προδρομικά ως έργο για μια ζωγραφική απελευθερωμένη από τους κανόνες. Επομένως για τον Μερλώ-Ποντύ δεν είναι σωστή η απόπειρα να οριστεί η κλασική ζωγραφική μόνο ως αναπαράσταση της φύσης ή ως αναφορά στις «αισθήσεις μας».⁹⁶⁰

2.3.δ. Η μοντέρνα ζωγραφική και η ανάγνωση της από τον Μερλώ-Ποντύ

Ο Μερλώ-Ποντύ απορρίπτει την θέση του Μαλρώ ότι η μοντέρνα ζωγραφική είναι μια μετάβαση στο υποκειμενικό, μια δοξολογία για το άτομο.⁹⁶¹ Η ανάγκη για εκφραστική πρωτοτυπία του μοντέρνου ζωγράφου δεν ερμηνεύεται από τον Μερλώ-Ποντύ ως μια ταύτιση κάθε εκφραστικής δύναμης με το σχηματισμό μιας ατομικής

⁹⁵⁸ SG, σ. 81, ΣΗ, σ. 81.

⁹⁵⁹ SG, σ. 78, ΣΗ, σ. 78.

⁹⁶⁰ SG, σ. 78, ΣΗ, σ. 78.

⁹⁶¹ SG, σ. 81, ΣΗ, σ. 81.

διαφοράς. Αντίθετα στη μοντέρνα ζωγραφική η έκφραση, κατά τον Μερλώ-Ποντύ, προσπαθεί να συνδέσει τους ανθρώπους μέσα από τον κοινό κόσμο που βιώνουν χωρίς «να μεσολαβεί το ανώνυμο πεδίο των αισθήσεων ή της Φύσης».⁹⁶² Το έργο του μοντέρνου ζωγράφου είναι τελειωμένο όχι ως ένα πράγμα που υπάρχει απέναντι από το θεατή αλλά ως κάτι που αγγίζει τον θεατή του «τον καλεί να επαναλάβει την κίνηση της δημιουργίας του».⁹⁶³ Η μοντέρνα ζωγραφική αντλώντας από το πως η ίδια η αισθητήρια αντίληψη μας σχετίζεται με τον κόσμο, δεν υποτάσσει την έκφραση του κόσμου στο πεζό λόγο των αισθήσεων ή της έννοιας. Γι' αυτό την χαρακτηρίζει ο Μερλώ-Ποντύ ως ποίηση με βασικό περιεχόμενο αυτής να αφυπνίσει και επανεγκαλέσει «ολόκληρη την εκφραστική μας δύναμη πέραν όσων έχουν ειπωθεί ή ιδωθεί».⁹⁶⁴ Όλα τα παραπάνω συντελούν στο συμπέρασμα περί του βασικού προβλήματος που θέτει η μοντέρνα ζωγραφική:

Η μοντέρνα ζωγραφική θέτει ένα τελείως διαφορετικό πρόβλημα από την επιστροφή στο άτομο: το πως επικοινωνούμε χωρίς την βοήθεια μιας προεγκατεστημένης Φύσης προς την οποία ανοίγονται τάχα οι αισθήσεις όλων μας, πως εισδύουμε στο καθολικό χάρη σε ό,τι μας είναι πιο ιδιαίτερο.⁹⁶⁵

Αυτός ο ορισμός του προβλήματος της μοντέρνα ζωγραφικής όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε και στη συνέχεια αποτελεί και το πρόβλημα της μοντέρνας εμπειρίας της πολιτικής, τουλάχιστον από τον Μακιαβέλι και μετά, για τον Μερλώ-Ποντύ. Η μοντέρνα πολιτική μετά την κατάρρευση της πίστης πρώτα σε μια ιερή θέσπιση της πόλης και έπειτα σε μια φυσικοδικαιική συγκρότηση της εύτακτης πολιτείας, θέτει το ζήτημα της αναζήτησης της καθολικότητας μέσα από το ιδιαίτερο⁹⁶⁶ και της επικοινωνίας των ατόμων χωρίς τη διαμεσολάβηση μιας προεγκατεστημένης Φύσης για αυτήν την επικοινωνία, όπως παραδείγματος χάρη συμβαίνει με την αντίληψη της

⁹⁶² SG, σ. 83, ΣΗ, σ. 83. Υπογράμμιση του συγγραφέα. Αναδεικνύει όμως μια άλλη έννοια ανωνυμίας που θα δούμε παρακάτω.

⁹⁶³ SG, σ. 83, ΣΗ, σ. 83.

⁹⁶⁴ SG, σ. 83-84, ΣΗ, σ. 84.

⁹⁶⁵ SG, σ. 84, ΣΗ, σ. 84. Το ίδιο χωρίο είναι ελαφρώς τροποποιημένο στην *Πρόζα του κόσμου*: «Η νεότερη ζωγραφική μας θέτει ένα πρόβλημα εντελώς διαφορετικό από το πρόβλημα της επιστροφής στο άτομο: το ερώτημα είναι πως μπορούμε να επικοινωνούμε δίχως τη βοήθεια μιας προκατεστημένης φύσης στην οποία οι αισθήσεις όλων μας μπορούν δήθεν να είναι ανοιχτές, πως μπορεί να υπάρξει επικοινωνία πριν την επικοινωνία και εντέλει, λογισμός πριν το λογισμό», *ΠΡΟ*, σ. 86.

⁹⁶⁶ Σε ένα άλλο σημείο του ίδιου κειμένου ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει ως μια όψη της διαλεκτικής αυτό που μπορεί να ονομαστεί «σαν μία χάρις του γεγονότος, που μας έλκει από το κακό προς το καλό, π.χ. μας βάζει μέσα στο καθολικό όταν νομίζουμε ότι κυνηγούμε μόνο το συμφέρον μας.», SG, σ. 118, ΣΗ, σ. 116.

κλασικής ζωγραφικής ερμηνευμένη υπό το πρίσμα της αναπαράστασης. Αναλύοντας επομένως στον ζωγράφο τον τρόπο εργασίας του και την απάντηση που δίνει στο παραπάνω πρόβλημα, μέσα δηλαδή από μια φιλοσοφική σκέψη για την μοντέρνα ζωγραφική μιλάμε ταυτόχρονα για τη νεωτερική πολιτική και τον πολιτικό, το έργο του και την απάντηση που δίνει στο αντίστοιχο πρόβλημα που προαναφέραμε.

2.3.ε. Το ύφος, το εσωτερικό σχήμα, η συνεκτική παραμόρφωση

Στην *Πρόζα του κόσμου* ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει ότι το ύφος(style) είναι μια είναι μια έννοια που εισήγαγε ο Χούσερλ για να εκφράσει την πρωτότυπη σχέση μας με τον κόσμο.⁹⁶⁷ Είναι η σχέση που καθιστά δυνατή κάθε σημασία: «Το ύφος είναι ό,τι καθιστά δυνατή κάθε σημασία».⁹⁶⁸

Ο Μαλρώ χαρακτηρίζει το ύφος ως μια «διαμόρφωση των στοιχείων κόσμου που επιτρέπουν να τον προσανατολίσουμε προς ένα από τα ουσιαστικά του μέρη» και η κάθε σημασία αναδύεται όταν τα δεδομένα του κόσμου υπαχθούν σε μια «συνεκτική παραμόρφωση».⁹⁶⁹ Όμως έτσι κατανοημένο το ύφος αλλά και η εξάρτηση της σημασίας από αυτό που ονομάζει ως «συνεκτική παραμόρφωση» μπορούν να μας βοηθήσουν να στοχαστούμε και την πολιτική, μιας και αυτή όπως δείξαμε μπορεί να κατανοηθεί ή καλύτερα να μεταφρασθεί μέσα στο πεδίο της εκφραστικής πράξης. Οι σημασίες ή οι ιδέες και οι αξίες μοιάζουν και στην πολιτική να σαρκώνονται σε αυτή την «συνεκτική παραμόρφωση», που θεωρεί ο Μερλώ-Ποντύ ως την λειτουργία εκείνη με την οποία συγκεντρώνει ο ζωγράφος, αλλά μπορεί να ειπωθεί ότι την

⁹⁶⁷ *ΠΡΟ*, σ. 87.

⁹⁶⁸ *ΠΡΟ*, σ. 89.

⁹⁶⁹ Για την «συνεκτική παραμόρφωση» γράφει πιο κάτω στο κείμενο: «Κι όπως το σώμα μας, μας οδηγεί μέσα στα πράγματα μόνον υπό τον όρο να πάψουμε να το αναλύουμε, και αντ' αυτού να το χρησιμοποιήσουμε, έτσι και η λαλιά είναι λογοτεχνική, δηλαδή παραγωγική, μόνο υπό τον όρο να πάψουμε να της γυρεύουμε δικαιολογητικά ανά πάσα στιγμή και να την ακολουθήσουμε όπου πάει, να αφήσουμε τις λέξεις και όλα τα εκφραστικά μέσα του βιβλίου να περιβάλλονται από εκείνη τη σημασιακή αύρα που οφείλουν στην καθέκαστη διάταξή τους, και όλο το γραπτό να μεταπίπτει προς μια αξία δεύτερη, όπου σχεδόν ταυτίζεται με την βουβή ακτινοβολία της ζωγραφικής. Το νόημα του μυθιστορήματος γίνεται και αυτό πρώτα αντιληπτό μόνον ως *συνεκτική παραμόρφωση* επιβεβλημένη στο ορατό.», *SG*, σ. 126, *ΣΗ*, σ. 124. Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ. Στην *Πρόζα του κόσμου* οι μεταφραστές επιλέγουν να αποδώσουν την ίδια έννοια ως «αρμονική παραμόρφωση» και μια φορά μόνο ως «συναφής παραμόρφωση».

επιτελεί και ο πολιτικός, «το ακόμη διάσπαρτο μέσα στην αντίληψη του νόημα, και το υποστασιώνει ρητά.»⁹⁷⁰ Όμως, αυτός ο διαμορφωτικός και έπειτα προσανατολιστικός χαρακτήρας της πράξεως του ύφους είναι εξίσου σημαντικός για μια πραξιακή δομή όπως η πολιτική.⁹⁷¹ Στην κρίσιμη αυτή έννοια του ύφους ο ζωγράφος ορίζεται από το ύφος με το οποίο χαρακτηρίζεται στα μάτια των άλλων και ταυτόχρονα το ύφος φανερώνει σε αυτόν την αληθινή «φύση» της πράξης του:

Ζωγραφίζουμε κοιτάζοντας τον κόσμο, γιατί το ύφος που θα ορίζει τον ζωγράφο στα μάτια των άλλων, αυτός θαρρεί ότι το βρίσκει στα ίδια τα φαινόμενα, και νομίζει ότι συλλαβίζει την φύση ενόσω την αναδημιουργεί.⁹⁷²

Το ύφος για τον ζωγράφο γεννιέται εν αγνοία του⁹⁷³ εφόσον δεν είναι ένας εξωτερικός σκοπός για τον ζωγράφο για τον οποίο χρησιμοποιεί διάφορα μέσα για να το πετύχει. Το ύφος «πρέπει να το δούμε να αναδύεται από τους κόλπους της αισθητήριας αντίληψης του ζωγράφου ως ζωγράφου: Είναι μια απαίτηση που προήλθε από εδώ».⁹⁷⁴ Το ύφος επομένως δεν μπορεί κατανοηθεί με βάση το σχήμα σκοπός-μέσα αλλά είναι ο ίδιος ο τρόπος που ο ζωγράφος αντιλαμβάνεται τον κόσμο.

Δεν μπορούμε, ασφαλώς να ισχυριζόμαστε πως το ύφος είναι μέσο αναπαράστασης, πράγμα που θα υπέθετε κάποιο εξωτερικό μοντέλο του, και μάλιστα την ζωγραφική φτιαγμένη πριν τη ζωγραφική, αλλά ούτε και πως η αναπαράσταση του κόσμου είναι «μέσω του ύφους» πράγμα που θα το έκανε γνωστό το ύφος ως σκοπό από τα πριν. Πρέπει να το δούμε να αναφαίνεται στο σημείο επαφής του ζωγράφου και του κόσμου, στο εκμαγείο της αντίληψης του ως ζωγράφου και ως απαίτηση πηγάζουσα από αυτήν.⁹⁷⁵

Μέσα από αυτόν τον τρόπο ως ύφος και εικαστικό νόημα, ο ζωγράφος φανερώνει το αντικείμενο, το οποίο αφενός δεν εμπεριέχει ανεξάρτητα από τον ζωγράφο αυτό το ύφος και αυτό το νόημα αφετέρου καλεί το ίδιο αυτό αντικείμενο

⁹⁷⁰ SG, σ. 88, ΣΗ, σ. 88.

⁹⁷¹ Σε αντίθεση κάποιοι άλλοι ορισμοί του ύφους από τον Μαλρώ θεωρούνται εξωτερικοί από τον Μερλώ-Ποντύ γιατί σε αυτούς τους ορισμούς ο Μαλρώ, μοιάζει σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, να μην «εγκαθίσταται στην ίδια την πράξη του ύφους, σαν το κοινό, την κοιτάζει από έξω», SG, σ. 86, ΣΗ, σ. 86.

⁹⁷² SG, σ. 90, ΣΗ, σ. 90.

⁹⁷³ «Ο ζωγράφος που δουλεύει καθόλου δεν σκέφτεται την αντίθεση του ανθρώπου και του κόσμου, της σημασίας και του παραλόγου, του ύφους και της “αναπαράστασης”»: Η έκφραση των πάρε-δώσε του με τον κόσμο τον απασχολεί πολύ για να επαίρεται για ένα ύφος που γεννιέται σαν εν αγνοία του», SG, σ. 86, ΣΗ, σ. 86.

⁹⁷⁴ SG, σ. 87, ΣΗ, σ. 87.

⁹⁷⁵ ΠΡΟ, σ. 90.

να δοθεί σε αυτήν την φανέρωση.⁹⁷⁶ Το ύφος όμως δεν ταυτίζεται με την φανέρωση, αλλά στον εκάστοτε ζωγράφο, ύφος είναι «το σύστημα των ισοδυναμιών που καταρτίζει προς χρήση του, γι' αυτό το έργο της φανέρωσης».⁹⁷⁷ Ο πίνακας, στην περίπτωση της ζωγραφικής, μέσα από ένα νέο σύστημα ισοδυναμιών οδηγεί στο να λυθούν οι κανονικοί δεσμοί των πραγμάτων εν ονόματι μιας πιο αληθινής σχέσης τους.⁹⁷⁸ Το ίδιο θα μπορούσαμε άραγε να πούμε για ένα συνολικό πολιτικό εγχείρημα, για την θέαση μιας πολιτικής πράξης;

Αυτήν η περιγραφή του ύφους συνηχεί στις περιγραφές της αρετής(virtus). Στο *Σημείωμα για το Μακιαβέλι* η virtus του ηγεμόνα είναι αυτή που τον ορίζει στα μάτια των άλλων και η «φύση» της έγκειται σε αυτό το τέχνασμα της αναδημιουργίας που παρουσιάζεται, ίσως στα μάτια και του ίδιου, ως συλλαβισμός της ίδιας της φύσης. Εξίσου το ύφος όπως και η virtus μοιάζουν να αναπτύσσουν μια φαινομενικότητα «που είναι ο οικείος τόπος και εν τέλει η αλήθεια της ιστορικής πράξης»⁹⁷⁹ και τελικά δεν είναι μόνο στην πολιτική αλλά το ίδιο συμβαίνει και με την ζωγραφική: θεμελιώδη συνθήκη τους αποτελεί το να διαδραματίζονται στην φαινομενικότητα.⁹⁸⁰ Μέσα όμως σε αυτή τη φαινομενικότητα, το ύφος του ζωγράφου, η virtus του πολιτικού άνδρα λύνουν τους κανονικούς δεσμούς των πραγμάτων «εν ονόματι μιας αληθέστερης σχέσης τους».⁹⁸¹ Έχουμε έτσι το παράδοξο να μας δίδεται η αληθέστερη σχέση των πραγμάτων μέσα σε ενεργήματα που φέρουν τη δομή της πράξης και την φαινομενικότητα που την χαρακτηρίζει, δομή που είναι

⁹⁷⁶ SG, σ. 87, ΣΗ, σ. 87. Στη *Πρόζα του κόσμου* το αντίστοιχο χωρίο έχει ως εξής: «Υπάρχει ύφος (και συνεπώς σημασία) αφότου υπάρχουν σχήματα, ένας κανόνας και μια παρέκκλιση, ένα πάνω κι ένα κάτω, αφότου, δηλαδή, ορισμένα στοιχεία του κόσμου παίρνουν αξία διαστάσεων, σύμφωνα με τις οποίες στο εξής μετρούμε και υποδηλώνουμε όλα τα άλλα. Το ύφος είναι σε κάθε ζωγράφο το σύστημα ισοδυναμιών που συγκροτεί γι' αυτό το έργο φανέρωσης, ο γενικός και συγκεκριμένος δείκτης της "αρμονικής παραμόρφωσης" με την οποία συγκεντρώνει την ακόμη διάσπαρτη στην αντίληψη του σημασία και την κάνει σαφώς να υπάρξει.», *ΠΡΟ*, σ. 92.

⁹⁷⁷ SG, σ. 88, ΣΗ, σ. 88.

⁹⁷⁸ SG, σ. 91, ΣΗ, σ. 91. Το ίδιο χωρίο στην *Πρόζα του κόσμου* διατυπώνεται ως εξής: «Η ζωγραφική ανασυνθέτει τον πεζό κόσμο και κάνει, κατά κάποιον τρόπο, ένα ολοκαύτωμα αντικειμένων, όπως η ποίηση κάνει την κοινή γλώσσα να αναφλεγεί. Όταν όμως πρόκειται για έργα που μας αρέσει να ξαναβλέπουμε ή να ξαναδιαβάζουμε, η αταξία είναι πάντα μια άλλη τάξη, ένα νέο σύστημα ισοδυναμιών απαιτεί αυτήν την ορισμένη αναστάτωση, όχι οποιαδήποτε, και οι κοινοί δεσμοί ανάμεσα στα πράγματα λύνονται στο όνομα μιας αληθινότερης σχέσης.», *ΠΡΟ*, σ. 95.

⁹⁷⁹ SG, σ. 351, ΣΗ, σ. 355.

⁹⁸⁰ SG, σ. 352, ΣΗ, σ. 356.

⁹⁸¹ SG, σ. 91, ΣΗ, σ. 91.

ελεύθερη⁹⁸², δομή που «το αντικείμενο υποκαθίσταται όχι από το υποκείμενο αλλά από την υπαινικτική λογική του κόσμου της αισθητήριας αντίληψης» δηλαδή του ύφους στη ζωγραφική, της *virtus* στην πολιτική.⁹⁸³ Αυτή η δομή ανταποκρίνεται τόσο στην επιθυμία μας για να εκφράσουμε το νόημα, «πάντα θέλουμε να σημαίνουμε», όσο και στην ύπαρξη του νοήματος που θέλει να εκφρασθεί, «πάντα υπάρχει κάτι να πούμε, το οποίο προσεγγίζουμε λίγο ή πολύ».⁹⁸⁴ Στην λαλιά της πολιτικής, αφενός πάντα θέλουμε να δώσουμε νόημα, ιδέες, αξίες με την πράξη μας. Αφετέρου πάντα υπάρχουν ήδη αξίες, νόημα, ιδέες που θέλουν να εκφρασθούν και άρα να πραγματοποιούν. Μέσα στην αναζήτηση του Βαν Γκογκ προστρέχει ο Μερλώ-Ποντύ για να μας κάνει ανάγλυφη αυτήν την επιθυμία του υποκειμένου που είναι ταυτόχρονα και κάλεσμα από τα ίδια τα πράγματα:

Απλώς όταν ο Βαν Γκογκ, τον καιρό που ζωγράφιζε τα *Κοράκια*, λέει ότι θέλει να πάει «πιο μακριά», δεν αναφέρεται πια σε κάποια πραγματικότητα προς την οποία θα όφειλε κανείς να βαδίζει, αλλά στο τι μένει να γίνει για να αποδοθεί η συνάντηση ανάμεσα στο βλέμμα και στα πράγματα που το καλούν, ανάμεσα σε αυτόν που πρέπει να υπάρξει και σε αυτό που υπάρχει.⁹⁸⁵

2.3.στ. Ύφος και πρόζα.

Την έννοια του ύφους στον Μερλώ-Ποντύ μπορούμε να την κατανοήσουμε και από αυτό που κατονομάζει ως πρόζα. Την πρόζα την θεματοποιεί πρώτα στο οικείο χώρο χρήσης της, δηλαδή την συγγραφική τέχνη και έπειτα την προεκτείνει στο πεδίο της ιστορία και του κόσμου εν γένει εξού και ο τίτλος του βιβλίου του *Η πρόζα του κόσμου*. Το χωρίο για το τί είναι η πρόζα στην συγγραφική τέχνη είναι εκτενές:

Στο χώρο αυτόν είναι ευκολότερο να δείξει κανείς πως ο λόγος δεν είναι ποτέ το απλό ένδυμα μιας σκέψης που κυριαρχεί τάχα τον εαυτό της σε τέλεια διαύγεια. Το νόημα ενός βιβλίου δίνεται κατ' αρχήν όχι τόσο με τις ιδέες, όσο με τη συστηματική και ασυνήθιστη παραλλαγή των συνηθειών της γλώσσας και της αφήγησης ή των υπαρχουσών λογοτεχνικών μορφών. Κείνος εκεί ο τόνος, κείνος εκεί ο ξεχωριστός ρυθμός της μιλήας, εάν η έκφραση είναι πετυχημένη, αφομοιώνεται σιγά σιγά από τον αναγνώστη και του κάνει προσιτή μια σκέψη που κάποτε τον άφηνε αδιάφορο ή και που πρώτα τον έκανε να αντιδρά. Η επικοινωνία στη

⁹⁸² «Μια θέαση, μια πράξη επιτέλους ελεύθερες αναθεωρούν και συνέχουν τα εγκόσμια αντικείμενα στον ζωγράφο, τις λέξεις στον ποιητή», *SG*, σ. 91, *ΣΗ*, σ. 91.

⁹⁸³ *SG*, σ. 91, *ΣΗ*, σ. 91.

⁹⁸⁴ *SG*, σ. 91, *ΣΗ*, σ. 91.

⁹⁸⁵ *SG*, σ. 92, *ΣΗ*, σ. 91.

λογοτεχνία δεν είναι απλή επίκληση από τον συγγραφέα σημασιών που αποτελούν τάχατες μέρος ενός *a priori* του ανθρώπινου πνεύματος: πότερο τις υποκινούν με εκγύμναση ή με ένα είδος πλάγιας δράσης. Στον συγγραφέα η σκέψη δεν οδηγεί τη γνώση εκ των έξω: ο συγγραφέας είναι αυτός ο ίδιος ένα νέο ιδίωμα που κατασκευάζει, εφευρίσκει μέσα έκφρασης και ξεχωρίζει ακολουθώντας τη δική του αίσθηση. Αυτό που λέγεται ποίηση δεν είναι ίσως παρά το τμήμα της λογοτεχνίας όπου αυτή η αυτονομία καταξιώνεται επιδεικτικά. Κάθε μεγάλη πρόζα είναι συνάμα μια αναδημιουργία του σημαίνοντος εργαλείου, που στο εξής το χειρίζεται κανείς σύμφωνα με μια νέα σύνταξη. Η πεζότητα περιορίζεται να αγγίξει με συμφωνημένα σημεία, σημασίες ήδη κατεστημένες μέσα στον πολιτισμό. Η μεγάλη πρόζα είναι η τέχνη να αιχμαλωτίζεις ένα νόημα που ποτέ μέχρι τότε δεν είχε αντικειμενικοποιηθεί και να το κάνεις προσιτό σε όλους όσοι μιλούν την ίδια γλώσσα. Ένας συγγραφέας επιζεί όταν δεν είναι πια ικανός να θεμελιώσει έτσι μια νέα καθολικότητα και να επικοινωνήσει μέσα στον κίνδυνο. Μας φαίνεται ότι και για τους άλλους θεσμούς θα μπορούσαμε να πούμε πως έπαυσαν να ζουν, όταν δείχνονται ανίκανοι να κυφορήσουν μια ποίηση των ανθρώπινων σχέσεων, δηλαδή το κάλεσμα καθεμιάς ελευθερίας προς τις άλλες. Ο Χέγκελ έλεγε ότι το ρωμαϊκό κράτος είναι η πρόζα του κόσμου.⁹⁸⁶

Στο χωρίο αυτό βλέπουμε ότι η πρόζα έχει όλα τα χαρακτηριστικά που αποδόθηκαν προηγουμένως στο ύφος. Η πρόζα είναι η μη ταυτοτική σχέση μεταξύ λέξεων/εκφραστικών μέσων και σκέψης όταν ο συγγραφέας δρα δημιουργικά. Μέσω της πρόζας ο συγγραφέας αιχμαλωτίζει και εκφράζει τελικά ένα νέο νόημα που δεν υπήρχε εκ των προτέρων. Αυτό το νέο νόημα είναι μια νέα καθολικότητα εφόσον γίνεται προσιτό σε όλους όσους μιλούν την ίδια γλώσσα και προκύπτει από μια αναδημιουργία, δηλαδή μια συνεκτική παραμόρφωση του σημαίνοντος εργαλείου. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η πρόζα ταυτίζεται με μια διαδικασία επικοινωνίας που λαμβάνει χώρα με την αρωγή της δημιουργικής λαλιάς, της ομιλούσας λαλιάς δηλαδή της πράξης που θεσπίζει το νόημα. Σε αντίθεση η πρόζα αποτυγχάνει να είναι πρόζα και εκπίπτει σε κάτι άλλο όταν γίνεται απλώς μια πράξη που φέρει το νόημα θεσπισμένων σημασιών, μια ομιλούμενη λαλιά μέσα σε μια επικοινωνία που δεν φέρει τα σπέρματα του νέου. Ο συγγραφέας στην τελευταία περίπτωση διαφοροποιείται και μπορεί να διακριθεί από το εγχείρημα του ενώ αντίθετα στην πραγματική δημιουργική έκφραση ο συγγραφέας είναι το ίδιο το εγχείρημα του, ο ζωγράφος το ύφος του.

Στο τέλος αυτού του χωρίου που παραθέσαμε υπονοείται από τον Μερλώ-

⁹⁸⁶ PRO, σ. 1426-1427, ΠΡΟ, σ. 13.

Ποντύ η δυνατότητα να κατανοήσουμε και τις σχέσεις στους άλλους θεσμούς των ανθρώπων μέσα από τις αναλύσεις του για την πρόζα.

2.3.ζ. Η καθαρή έκφραση ως αντίθετο της δημιουργικής έκφρασης.

Η δημιουργική έκφραση ως αυτή που κατ' ουσία ονομάζει μεγάλη πρόζα ή ύφος ο Μερλώ-Ποντύ αντιδιαστέλλεται με την έννοια της καθαρής έκφρασης η οποία έχει τα εξής χαρακτηριστικά: α) σημαίνει δίχως διφορούμενα , β) αποτελεί τον τρόπο λειτουργίας μιας γλώσσας που μας κάνει να νιώθουμε ότι επιστρέφουμε στα ίδια τα πράγματα παρακάμπτοντας τον εαυτό μας και την υποκειμενική του έκφραση γ) μέσα στην λειτουργία επιδιώκεται «να μην υπάρχει ποτέ περίσσειμα αυτού που θέλουμε να πούμε από αυτό που λέμε ή αυτού που λέμε από αυτό που θέλουμε να πούμε» και το σημείο «μένει απλή σύνοψη μιας σκέψης που θα μπορούσε ανά πάσα στιγμή να εξηγηθεί και να δικαιολογηθεί ολοκληρωτικά.»⁹⁸⁷ δ) η αρετή της είναι να εγκαταστήσει πράξεις σημασίας που έχοντας την γνώση της πραγματικής αξίας τους μας καθιστούν αληθινά υπεύθυνους. Επομένως είναι μια υπευθυνότητα που προϋποθέτει την κατοχή της απόλυτης σημασίας της πράξης από εμάς, ε) η επικοινωνία στην καθαρή έκφραση είναι «μια επίφαση, δεν μας μαθαίνει τίποτε αληθινά καινούργιο.»⁹⁸⁸ Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά συνοψίζουν αυτό που χαρακτηριστικά ονομάζει ο Μερλώ-Ποντύ ως το φάντασμα μιας καθαρής γλώσσας.⁹⁸⁹ Αλλά αυτό που έχει σημασία είναι η διαπίστωση του Μερλώ-Ποντύ ότι η εμπειρία της γλώσσας που έχουν οι άνθρωποι δεν είναι ακριβώς αυτή:

Τους αρέσει, μέχρι τρέλας, να συζητούν με τον μεγάλο συγγραφέα, τον επισκέπτονται όπως πηγαίνει κανείς να δει το άγαλμα του Αγίου Πέτρου. Πιστεύουν λοιπόν, υπόγεια, στις κρυφές αρετές της επικοινωνίας. Γνωρίζουν καλά ότι ένα νέο είναι ένα νέο και ότι το να έχεις συχνά σκεφθεί το θάνατο, δεν χρησιμεύει σε τίποτε όσο δεν έχεις μάθει το θάνατο κάποιου που αγαπάς. Αλλά, μόλις στοχάζονται τη γλώσσα, αντί να την ζουν, δεν βλέπουν πως θα μπορούσαν να της κρατήσουν αυτές τις εξουσίες.⁹⁹⁰

Ο Μερλώ-Ποντύ επιδιώκει επομένως να αναδείξει αυτές τις κρυφές αρετές της επικοινωνίας και να στοχαστεί την γλώσσα χωρίς να αφαιρέσει από αυτήν τις

⁹⁸⁷ PRO, σ. 1437-1439, ΠΡΟ, σ. 21-23.

⁹⁸⁸ PRO, σ. 1441, ΠΡΟ, σ. 26.

⁹⁸⁹ Ο τίτλος του πρώτου κεφαλαίου της *Πρόζας του κόσμου*.

⁹⁹⁰ PRO, σ. 1441, ΠΡΟ, σ. 26-27.

εξουσίες που η ίδια έχει, τις οποίες η σκέψη προσπαθεί να εξαλείψει. Οι εξουσίες αυτές διατηρούνται όταν χωρίζοντας την γλώσσα σε δύο γλώσσες, στοχαστούμε αυτήν τη διαφορά:

Ας πούμε πως υπάρχουν δύο γλώσσες: η εκ των υστέρων γλώσσα, εκείνη που είναι αποκτημένη και που εξαφανίζεται μπροστά στο νόημα του οποίου έγινε φορέας, και εκείνη που φτιάχνεται τη στιγμή της έκφρασης, και ακριβώς θα με κάνει να γλιστρήσω από τα σημεία στο νόημα- η ομιλούμενη γλώσσα και η ομιλούσα γλώσσα.⁹⁹¹

Για την ομιλούσα γλώσσα δίνει το παράδειγμα του βιβλίου και της σχέσης του αναγνώστη με αυτό. Στη σχέση με το βιβλίο πρώτα από όλα εισέρχεται ο αναγνώστης με μια σκευή γνώσεων και εμπειριών: η γνώση της γλώσσας και κάθε νοήματος που κατέχει για τις λέξεις που αποτελούν τις μορφές του κειμένου. Επίσης δίνει την εμπειρία που έχει των άλλων και από τους άλλους, των γεγονότων, τα ερωτήματα που εμπεριέχονται σε αυτήν την εμπειρία και διακατέχουν ακόμη τον αναγνώστη. Τέλος ο αναγνώστης φέρει τις ανοιχτές μη εκκαθαρισμένες καταστάσεις και εκείνες των οποίων ξέρει πολύ καλά τον κοινό τρόπο λύσης. Όμως ένα βιβλίο δεν θα ενδιέφερε τόσο έναν αναγνώστη αν αυτό απλά του μιλούσε μόνο για ό,τι ήδη γνώριζε. Στη βάση αυτού που ήδη γνωρίζει ο αναγνώστης, δηλαδή στο κοινό έδαφος των αποκτημένων και διαθέσιμων σημασιών του συγγραφέα και του αναγνώστη, αυτό που ονομάστηκε ως ομιλούμενη γλώσσα, η δημιουργική πράξη του συγγραφέα, η ομιλούσα γλώσσα του παρεκκλίνει τα σημεία από συνηθισμένο τους νόημα με αποτέλεσμα να παρασέρνουν τον αναγνώστη ως ανεμοστρόβιλος προς εκείνο το άλλο νόημα, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Μερλώ-Ποντύ, που αναγνώστης πηγαίνει να βρει.⁹⁹² Παράδειγμα για αυτή την παρέκκλιση, μια άλλη ονομασία για αυτό που ονομάστηκε παραπάνω ως συνεκτική παραμόρφωση, είναι το εξής:

Ξέρω, προτού διαβάσω τον Stendhal, τι είναι ένας απατεώνας και μπορώ, λοιπόν, να καταλάβω τι θέλει να πει, όταν γράφει ότι ο εφοριακός Rossi είναι απατεώνας. Αλλά, όταν αρχίζει να ζει, δεν είναι πια ο εφοριακός Rossi ένας απατεώνας, ο απατεώνας είναι ένας εφοριακός Rossi. Μπαίνω στην ηθική του Stendhal με τις λέξεις, όλου του κόσμου, που χρησιμοποιεί, αλλά αυτές οι λέξεις υπέστησαν στα χέρια του μια μυστική συστροφή. Όσο οι διασταυρώσεις πολλαπλασιάζονται και περισσότερα βέλη σχεδιάζονται προς εκείνον το τόπο σκέψης, όπου δεν έχω πάει ποτέ προηγουμένως, όπου, ίσως, δίχως τον Stendhal δεν θα είχα

⁹⁹¹ PRO, σ. 1443, ΠΡΟ, σ. 30-31.

⁹⁹² PRO, σ. 1444, ΠΡΟ, σ. 32.

πάει ποτέ, ενώ οι περιστάσεις στις οποίες τα χρησιμοποιεί ο Stendhal δείχνουν όλο και επιτακτικότερα το καινούργιο νόημα που τους δίνει, τόσο περισσότερο τον πλησιάζω ώσπου, επιτέλους, να διαβάσω τις λέξεις του στην ίδια την πρόθεση με την οποία τις έγραψε. Δεν μπορούμε να μιμηθούμε τη φωνή κάποιου χωρίς να πάρουμε κάτι από τη φυσιογνωμία του και, τελικά, από το προσωπικό του ύφος.⁹⁹³

Επομένως, ο φορέας της ομιλούσας γλώσσας, ο συγγραφέας, καταφέρνει με αυτήν τη μυστική συστροφή των λέξεων στα χέρια του, να μας εισάγει στην ηθική του, που δεν είναι μια ηθική επινοημένη εκ του μηδενός αλλά είναι η ηθική ως αποτέλεσμα αυτής της συστροφής. Στο παραπάνω παράδειγμα φαίνεται αυτή η συστροφή να είναι μια αντιστροφή της σχέσης γενικού και ειδικού. Ενώ, ο αναγνώστης προσέρχεται γνωρίζοντας την γενική έννοια του απατεώνα και μέσω αυτής καταλαβαίνει την πρώτη φράση που συναντά «ο εφοριακός Rossi είναι απατεώνας», κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης τα πράγματα αντιστρέφονται, το ειδικό είναι πια αυτό που δίνει το νόημα στο γενικό: «ο απατεώνας είναι ένας εφοριακός Rossi». Είναι σαν να συμβαίνει μια ενσάρκωση της γενικής έννοιας σε μια ειδική περίπτωση, η οποία όμως ενσάρκωση μας φανερώνει κάτι παραπάνω για την γενική έννοια σε βαθμό τέτοιο που να αντικαθιστά αυτήν τη γενική έννοια στα πλαίσια του κόσμου του συγγραφέα, του βιβλίου, αυτής της «δαιμονικής μηχανής...συσκευή δημιουργίας σημασιών». Ταυτόχρονα το έργο του συγγραφέα, το βιβλίο, με οδηγεί σε μια υπέρβαση του τόπου που η σημασία των λέξεων είναι διαθέσιμη και αποκτημένη, υπέρβαση προς έναν νέο τόπο σκέψης που όχι μόνο δεν έχει πάει ποτέ πριν ο αναγνώστης αλλά δίχως το συγγραφέα ποτέ δεν θα μπορούσε να πάει .

Ο αναγνώστης επομένως εισέρχεται στην κυριότητα του βιβλίου, ή διαφορετικά το βιβλίο αποκτά την κυριότητα του αναγνώστη, μια κυριότητα που λαμβάνει τόπο την στιγμή της έκφρασης, όπως τονίζει ο Μερλώ-Ποντύ.⁹⁹⁴ Αυτή η κυριότητα όμως α) κατανοείται αρχικά ως βασιλεία του αναγνώστη, βασιλεία που μένει να αποδειχθεί φανταστική εφόσον το βιβλίο δίνει τη δύναμη στον αναγνώστη να συναντηθεί με τις νέες σημασίες, β) εκ των υστέρων ο αναγνώστης έχει την ψευδαίσθηση ότι δεν υποτάχθηκε σε αυτήν την κυριότητα αλλά είναι αυτός που με τις δικές του δυνάμεις κατάλαβε αυτό το δημιουργικό εκφραστικό εγχείρημα που είναι το βιβλίο.

Την στιγμή της έκφρασης όμως, φανερώνεται η πραγματικότητα της σχέσης,

⁹⁹³ PRO, σ. 1444, ΠΡΟ, σ. 32.

⁹⁹⁴ PRO, σ. 1445, ΠΡΟ, σ. 33.

ο αναγνώστης κυριεύεται από το βιβλίο. Η στιγμή της έκφρασης είναι η στιγμή που το βιβλίο είναι εκδήλωση της ομιλούσας γλώσσας και η ομιλούσα γλώσσα είναι η επερώτηση που το βιβλίο απευθύνει στον αναγνώστη.⁹⁹⁵ Αυτή η επερώτηση είναι ταυτόχρονα και αυτό το εγχείρημα με το οποίο αλλοιώνεται μια ορισμένη διάταξη των σημείων και των ήδη διαθέσιμων σημασιών και έπειτα μεταμορφώνεται καθένα από αυτά έτσι ώστε να αποσταχθεί μια καινούργια σημασία, και η γλώσσα του συγγραφέα να γίνει ένα όργανο διαθέσιμο στο εξής για τον αναγνώστη. Αυτή η διαθεσιμότητα που προκύπτει στο τέλος εντάσσει το εγχείρημα αυτό πάλι στην τάξη της ομιλούμενης γλώσσας⁹⁹⁶ και το έργο παύει να μας μιλάει, χάνει την εκφραστική του αρετή που συνίσταται στην ομιλούσα γλώσσα του.

Διαπιστώνουμε επομένως ότι η ομιλούσα γλώσσα είναι κεντρική στην ανάλυση του Μερλώ-Ποντύ για να κατανοήσει το φαινόμενο της έκφρασης και πως αυτό λειτουργεί στο πεδίο της γλώσσας και τη λογοτεχνίας αλλά και βοηθάει στην κατανόηση της θέσης του αναγνώστη αλλά και του συγγραφέα μέσα σε αυτό το φαινόμενο. Η λειτουργία μάλιστα της ομιλούσας γλώσσας παρομοιάζεται ως δόλος που εκτός του πεδίου της συγγραφής διαπιστώνεται και στο πεδίο της ρητορικής:

Όσο η γλώσσα λειτουργεί αληθινά, δεν είναι απλή πρόσκληση, για όποιον ακούει ή διαβάζει, να ανακαλύψει μέσα του σημασίες που βρίσκονται κιόλας εκεί. Είναι αυτός ο δόλος με τον οποίο ο συγγραφέας, ή ο ρήτορας, αγγίζοντας μέσα μας τις σημασίες αυτές, τους αποσπά περιέργους ήχους που στην αρχή φαίνονται στραβοί ή παράφωνοι, και στην συνέχεια μας κάνει να προσχωρούμε τόσο ωραία στο σύστημα αρμονίας του που στο εξής θεωρούμε δικό μας.⁹⁹⁷

Φαίνεται επομένως πάλι σε αυτό το χωρίο, αυτό το τέχνασμα που επιτελείται με την ομιλούσα γλώσσα, αφού λειτουργώντας αυτή με ήδη αποκτηθείσες σημασίες μεταβαίνει, και μαζί με αυτήν και ο αναγνώστης ή ο ακροατής, σε νέες σημασίες, αλλόκοτες και παράξενες στην αρχή, ενταγμένες όμως στο τέλος σε ένα σύστημα που φαίνεται πια οικείο, στην κατοχή του ακροατή και του αναγνώστη. Ο δόλος όμως αυτός δεν είναι απλά η συνειδητή χρήση της γλώσσας από τον συγγραφέα ή τον

⁹⁹⁵ *PRO*, σ. 1445, *ΠΠΟ*, σ. 33.

⁹⁹⁶ «Η ομιλούμενη γλώσσα είναι εκείνη που ο αναγνώστης έφερνε μαζί του, είναι η μάζα των σχέσεων κατεστημένων σημείων με διαθέσιμες σημασίες, δίχως τις οποίες, πράγματι, δεν θα είχε μπορέσει να αρχίσει να διαβάζει, που αποτελεί τη γλώσσα και το σύνολο των γραπτών αυτής της γλώσσας. Είναι, λοιπόν, και το έργο του Stendhal, μόλις θα έχει κατανοηθεί και θα έλθει να προστεθεί στην κληρονομιά του πολιτισμού.», *PRO*, σ. 1445, *ΠΠΟ*, σ. 33.

⁹⁹⁷ *PRO*, σ. 1446, *ΠΠΟ*, σ. 34.

ρήτορα, όπως φαίνεται στο χωρίο. Λίγες γραμμές πιο κάτω ο Μερλώ-Ποντύ ισχυρίζεται ότι η ομιλούσα γλώσσα μαθαίνει τόσο στον αναγνώστη όσο και στον συγγραφέα «ό,τι δεν ήξερε να σκεφθεί ή να πει»⁹⁹⁸.

2.3.η. Η εμπειρία των ομιλούντων υποκειμένων

Η φιλοσοφία δεν είναι το πέρασμα από έναν συγκεκριμένο κόσμο σ' ένα σύμπαν κλειστών σημασιών. Αρχίζει, αντίθετα, με τη συνείδηση αυτού που διαβρώνει και κάνει να εκραγούν, μα και ανανεώνει και μετουσιώνει, τις αποκτημένες μας σημασίες. Όταν λέμε πως η σκέψη, κυρία του εαυτού της, παραπέμπει πάντα σε μια σκέψη ανάμεικτη με γλώσσα, δεν λέμε πως είναι αλλοτριωμένη, ξεκομμένη εξαιτίας από την αλήθεια κι από την βεβαιότητα. Πρέπει να καταλάβουμε πως η γλώσσα δεν είναι εμπόδιο για τη συνείδηση, πως δεν υπάρχει για αυτήν διαφορά ανάμεσα στην πράξη του να πραγματώνεται και στην πράξη του να εκφράζεται, και πως η γλώσσα, όταν γεννιέται και ζει, είναι κίνηση επανάληψης και επανάκτησης που με ξανασιμίζει με τον εαυτό μου καθώς και με τον άλλο. Πρέπει να σκεφτούμε τη συνείδηση μέσα στα αστάθμητα της γλώσσας και αδύνατη δίχως το αντίθετο της.⁹⁹⁹

Η σχέση συνείδησης και γλώσσας δεν μπορεί να μην καθορίσει και τον τρόπο αντίληψης της σχέσης μεταξύ συνείδησης και πολιτικής πράξης. Όπως η γλώσσα είναι ένα τρόπος έκφρασης της συνείδησης που είναι ταυτόχρονα και τρόπος πραγμάτωσης, έτσι και στην πολιτική πράξη, ο λόγος αλλά και η δράση του πολιτικού υποκειμένου δεν διαχωρίζονται από την πολιτική συνείδηση που μπορεί να έχει αυτό. Η φιλοσοφία και στον χώρο της πολιτικής επιτελεί την ίδια λειτουργία: συνειδητοποιεί αυτό που αφενός διαβρώνει και καταστρέφει, αφετέρου ανανεώνει και μετουσιώνει, τις ήδη αποκτημένες σημασίες στο πολιτικό και ιστορικό πεδίο. Τα αστάθμητα του πολιτικού λόγου, της ομιλούσας γλώσσας της πολιτικής πράξης δεν μπορούν να μην τα αντιληφθούμε μαζί με τη συνείδηση του δρώντος υποκειμένου στην πολιτική.

⁹⁹⁸ Ολόκληρο το χωρίο έχει ως εξής: «Δεν θα έχουμε ιδέα της εξουσίας της γλώσσας όσο δεν θα έχουμε λάβει υπόψη μας αυτή τη δραστική ή συστατική γλώσσα που εμφανίζεται όταν η συγκροτημένη γλώσσα, αίφνης αποκεντρωμένη και στερημένη της ισορροπίας της, συντάσσεται ξανά για να μάθει στον αναγνώστη- και μάλιστα και στον συγγραφέα- ό,τι δεν ήξερε να σκεφθεί ή να πει. Η γλώσσα μας οδηγεί στα πράγματα τα ίδια, στο ακριβές μέτρο που, πριν από το να έχει σημασία, είναι σημασία.». Υπογράμμιση του συγγραφέα, *PRO*, σ. 1446, *ΠΡΟ*, σ. 35.

⁹⁹⁹ *PRO*, σ. 1448-1449, *ΠΡΟ*, σ. 38.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο

Η έννοια της θέσπισης/ίδρυσης(stiftung-institution) και η πολιτική πράξη.

Το ζήτημα λοιπόν είναι να δούμε αν υπάρχουν μόνο *άνθρωποι* και *πράγματα*, όπως λέει ο Σαρτρ, ή υπάρχει επίσης και ο διάκοσμος(intermonde) εκείνος που καλούμε ιστορία, συμβολισμό, αλήθεια προς συγκρότηση... Αν η πολιτική δεν είναι άμεση και ολική ευθύνη, αν συνίσταται στην χάραξη μιας γραμμής, μέσα στο σκότος του ιστορικού συμβολισμού, τότε και αυτή είναι ένα επάγγελμα που έχει την τεχνική του. Πολιτική και κουλτούρα συναρμολογούνται, όχι γιατί υπερτίθενται άμεσα και κολλούν και οι δύο στο γεγονός αλλά γιατί τα σύμβολα κάθε τάξης(ordre) έχουν στην άλλη αντηχήσεις, αντιστοιχίσεις, επαγωγικά αποτελέσματα.¹⁰⁰⁰

Σήμερα όπως πριν και εκατό χρόνια, όπως πριν και τριανταοκτώ χρόνια, παραμένει σωστό ότι κανείς δεν είναι υποκείμενο και ελεύθερος μόνος του, ότι οι ελευθερίες αντιστρατεύονται και απαιτούν η μία την άλλη, ότι η ιστορία είναι η ιστορία της διαμάχης τους που εγγράφεται και φαίνεται στους θεσμούς, τους πολιτισμούς, στα ίχνη των μεγάλων ιστορικών πράξεων...¹⁰⁰¹

3.1. Εισαγωγή

Στο πρόλογο των *Σημείων* ο Μερλώ-Ποντύ θέτει ένα σύνολο ερωτημάτων περί αυτού που ονομάζει μαρξιστική οντολογία. Μεταξύ αυτών είναι και το καθεστώς της αλήθειας του μαρξισμού με σχέση και με τα γεγονότα εκείνης της εποχής.¹⁰⁰² Με βάση την εμπειρία της εποχής του ο Μερλώ-Ποντύ δεν αναζητεί για τον μαρξισμό το καθεστώς μιας αλήθειας που να αποτελεί μια ιστορική επαλήθευση της θεωρίας του μαρξισμού. Όμως ταυτόχρονα δεν δέχεται και μια ιστορική διάψευση του

¹⁰⁰⁰ AD, σ. 279, *IIA*, σ. 204.

¹⁰⁰¹ AD, σ. 284-285, *IIA*, σ. 209

¹⁰⁰² SG, σ.19, *ΣΗ*, σ. 21. Αυτά τα γεγονότα κυρίως είναι η εξέγερση της Βουδαπέστης και η καταστολή της από το Σοβιετικό στρατό το 1956, το εικοστό συνέδριο του σοβιετικού κομμουνιστικού κόμματος και η καταγγελία της σταλινικής πρακτικής την ίδια χρονιά, ο πόλεμος της Κορέας.

μαρξισμού. Αντιθέτως κάνει λόγο για ένα καθεστώς αλήθειας που θα ξεπερνά την λογική της διάψευσης ή της επαλήθευσης της θεωρίας.¹⁰⁰³ Την αλήθεια αυτήν την εντάσσει σε μια λογική κατανόησης του μαρξισμού ως μια μήτρα διανοητικών και ιστορικών εμπειριών. Μήτρα που δεν μπορεί να αποτιμηθεί απλώς ως μια αλήθεια θεωρητική που επαληθεύεται ή διαψεύδεται από τα γεγονότα.

Πίσω από τις επαληθευμένες ή διαψευσμένες μαρξιστικές αποφάνσεις συνεχίζει να υφίσταται ο μαρξισμός ως μήτρα διανοητικών και ιστορικών εμπειριών, που μπορεί πάντοτε, με κάποιες βοηθητικές υποθέσεις, να σωθεί από την αποτυχία, όπως άλλωστε μπορεί πάντοτε να υποστηριχθεί ότι η επιτυχία δεν τον επικυρώνει από πάσης απόψεως.¹⁰⁰⁴

Για αυτό το καθεστώς αλήθειας που δεν είναι επαλήθευση ή διάψευση μιας θεωρίας ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει χαρακτηριστικά:

Μ' όλο που δεν υπάρχει καθαρή άρνηση που να ανάγεται σε ένα ναι, ήτοι που να αρνείται απόλυτα τον εαυτό της, το «λάθος» εδώ δεν είναι το απλό αντίθετο της αλήθειας αλλά μάλλον μια ξαστοχημένη αλήθεια. Υπάρχει μια εσωτερική σχέση θετικού και αρνητικού (...) Οι θέσεις του Μαρξ μπορούν ν' αληθεύουν ακόμη όπως και το πυθαγόρειο θεώρημα, όχι πλέον με την έννοια που το εννοούσε ο εφευρέτης του- όχι ως αναλλοίωτη αλήθεια και ιδιότητα του καθ' αυτού χώρου – αλλά ως ιδιότητα ενός ορισμένου πρότυπου χώρου μεταξύ άλλων δυνατών. Η ιστορία της σκέψης δεν αποφαινεται άνευ περαιτέρω: Το μεν είναι αληθές, το δε ψευδές.¹⁰⁰⁵

Αυτή η ιδιότητα ενός ορισμένου πρότυπου χώρου μπορεί να θεωρηθεί ως ιδιότητα που παρομοιάζει με την δομή της θέσπισης που θα αναλύσουμε παρακάτω. Και αυτή η ιδιότητα αναδύεται μέσα στην ιστορία της σκέψης εν προκειμένω. Η ιστορία της

¹⁰⁰³ SG, σ.20, ΣΗ, σ. 21.

¹⁰⁰⁴ SG, σ.20, ΣΗ, σ. 22. Ο Μερλώ-Ποντύ στην ίδια παράγραφο έμμεσα προσδιορίζει και την δική του στάση στο ερώτημα αν είναι ή δεν είναι μαρξιστής: «Λέγω ότι τα γεγονότα των τελευταίων ετών ανοίγουν αναντίρρητα μια νέα φάση στην ιστορία του μαρξισμού όπου μπορεί να εμπνέει αναλύσεις, να τις προσανατολίζει, να διατηρεί μια σημαντική ευρετική αξία, αλλά σίγουρα δεν αληθεύει πια με την έννοια που νομίζει ότι αληθεύει, και ότι η πρόσφατη εμπειρία, εφ' όσον τον μετατρέπει σε αλήθεια δευτέρου επιπέδου, δίνει στους μαρξιστές μια νέα βάση, σχεδόν μια νέα μέθοδο, οπότε και περιττεύουν οι νουθεσίες. Όταν τους θέτουμε- και όταν θέτουν στον εαυτό τους- την ερώτηση αν είναι ακόμη μαρξιστές, σε αυτήν την λάθος ερώτηση μόνο λάθος απαντήσεις μπορούν να δώσουν, όχι μόνον επειδή, όπως είπα πριν, μια ακριβής απάντηση θα προϋπόθετε την ολοκλήρωση ενός τεράστιου έργου διασύνδεσης και συνεκτίμησης παραγόντων, αλλά κι επειδή αυτό το έργο, ακόμη και αν έχει γίνει, δεν θα κατέληγε σε μια απλή απάντηση, επειδή, με το που θα τεθεί αυτή η ερώτηση, αποκλείεται ν' απαντηθεί μ' ένα ναι ή μ' ένα όχι.» Υπογράμμιση του Μερλώ-Ποντύ. SG, σ.19, ΣΗ, σ. 21.

¹⁰⁰⁵ SG, σ.20-21, ΣΗ, σ. 23.

σκέψης όπως και η ίδια η ιστορία γίνονται το πεδίο για να αναδειχθεί η έννοια της θέσπισης.

3.2. Τα τρία προβλήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας.

Ένα πρώτο πρόβλημα για μια φιλοσοφία της ιστορίας είναι το ακόλουθο με τα λόγια του Μερλώ-Ποντύ: «πώς είναι δυνατόν να προκύψει ένα νόημα που δεν εγκλείεται στις σκέψεις ενός ή περισσοτέρων ανθρώπων». ¹⁰⁰⁶ Η γέννηση του νοήματος εντός της ιστορίας δίχως αυτή η γέννηση να είναι ενέργημα της υποκειμενικής διάνοιας ενός ή περισσοτέρων ανθρώπων είναι πρόβλημα που μοιάζει με το ζήτημα της πράξης που γεννάει ένα νόημα (μπορούμε να περιγράψουμε με αυτόν τον τρόπο τις μη ηθελημένες συνέπειες της πράξης) το οποίο δεν περιλαμβάνεται στις υποκειμενικές προθέσεις του πράττοντα. Ένα δεύτερο πρόβλημα συνίσταται στο πώς η φιλοσοφία αποκαλύπτοντας την πραγματική ιστορία θα διαπραγματευθεί το πρόβλημα της ιδεατότητας. Αν η ιστορία ως πραγματικότητα είναι ένα ανοιχτό πεδίο που αποτελεί «γένεση του νοήματος, νόημα εν τη γενέσει, νόημα που προκύπτει μια για πάντα», πως τότε σε αυτό το ανοιχτό πεδίο θα σκεφτούμε τις σχέσεις μεταξύ γεγονότων και ουσιών, πραγματικού και ιδεατού; Ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει κατηγορηματικά: «Μας χρειάζεται μια ιδεατότητα που χρήζει χρόνου». ¹⁰⁰⁷ Το πρόβλημα της ιδεατότητας υπάρχει στην ίδια την πράξη. Πως η πράξη, κατανοημένη ως ανοιχτό πεδίο άρα νόημα εν τη γενέσει και όχι απλώς ως εφαρμογή, καθίσταται το πεδίο που διαλέγονται το πραγματικό και το ιδεατό; Ένα τρίτο πρόβλημα σε μια φιλοσοφία της ιστορίας είναι να σκεφτούμε την έννοια της ιστορικότητας και την έννοια της ανθρωπότητας υπό το πρίσμα των αναλύσεων που προκύπτουν από τα δύο προηγούμενα προβλήματα.

3.3. Για την έννοια της θέσπισης

Ο Μερλώ-Ποντύ μιλάει για μια διάκριση ενός υποκειμένου αδιαχώριστα θεσπιζόμενου και που θεσπίζει (θεσπίζον- instituant) και ενός υποκειμένου που συγκροτεί (constituant). ¹⁰⁰⁸ Μάλιστα θεωρεί ότι το τελευταίο δεν είναι αληθινό. Γιατί κάνει αυτή τη διάκριση; Για να μπορέσει να σκεφτεί το πρόβλημα του άλλου. Όταν

¹⁰⁰⁶ ΣΠΓ, σ. 165.

¹⁰⁰⁷ ΣΠΓ, σ. 166.

¹⁰⁰⁸ RE, σ. 60.

έχουμε ένα υποκείμενο που συγκροτεί [constituant], αυτό τότε θεωρεί ότι ο άλλος είναι απλώς η άρνηση του εαυτού του.¹⁰⁰⁹ Αντιθέτως ένα υποκείμενο θεσπίζον μπορεί να συνυπάρχει με τον άλλο γιατί το *θεσπισμένο* δεν είναι η άμεση ανάκλαση των ιδίων ενεργημάτων του υποκειμένου, είναι αυτό που βρίσκεται ανάμεσα σε μένα και στους άλλους, ανάμεσα σε μένα και τον εαυτό μου «ως ένας αρμός, η συνέπεια και η εγγύηση του ανήκειν μας στον ίδιο κόσμο.»¹⁰¹⁰ Ο άλλος είναι και αυτός ένα υποκείμενο όχι μόνο που συγκροτεί και συγκροτείται αλλά ένα υποκείμενο θεσπίζον και θεσπιζόμενο, και η σχέση με τον άλλο μπορεί να περιγραφεί ως εξής:

προβάλλομαι σε αυτόν και αυτός σε μένα, [υπάρχει] προβολή-υποβολή, παραγωγικότητα αυτού που κάνω επί αυτού και αυτό που κάνει αυτός επί εμού, αληθινή επικοινωνία μέσω παράλληλης μάθησης. [Πρόκειται για ένα] πεδίο δυποκειμενικό ή συμβολικό, [αυτό] των πολιτισμικών αντικειμένων, που είναι το περιβάλλον μας, ο αρμός μας, η ένωση μας- αντί [της] εναλλακτικής υποκείμενο-αντικείμενο.¹⁰¹¹

Αν κατανοήσουμε επομένως με αυτό τον τρόπο το υποκείμενο και τη σχέση του με τον άλλο οδηγούμαστε και σε μια νέα κατανόηση του πράττειν. Δεν είναι πια η δράση του υποκειμένου καθαρή αποτελεσματικότητα και η οποία προϋποθέτει τη σχέση *fin+fiat*. Το πράττειν είναι μια συμβολική δραστηριότητα και όχι η θέση ενός σκοπού και η υιοθέτηση μιας επιλογής. Πρέπει να το κατανοήσουμε ως μια διεργασία «σύμφωνη με ένας ύφος, απάντηση στο *Πράγμα* που δεν κλείνεται σε μια ζηλωτική σημασιολόγηση, ως εκ τούτου και αυτό θεσπίζει.»¹⁰¹² Τι ορίζεται επομένως με την έννοια *θέσπιση/ institution*; Ο Μερλώ Ποντύ γράφει στην περίληψη του μαθήματος του κατά την ακαδημαϊκή χρονιά 1954-1955:

Άρα εδώ κατανοούμε με την έννοια θέσπιση αυτά τα γεγονότα μιας εμπειρίας τα οποία την προικίζουν με διαστάσεις εις το διηνεκές, σε σχέση με την οποία μια ολόκληρη σειρά εμπειριών θα αποκτήσουν νόημα, θα μορφοποιηθούν μια κατανοητή(pensable) αλληλουχία ή μια ιστορία- ή ακόμη τα γεγονότα που εναποθέτουν σε μένα ένα νόημα, όχι μόνο ως επιβίωση ή κατάλοιπο, αλλά ως κάλεσμα για μια συνέχεια, απαίτηση ενός μέλλοντος.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁹ «Ο άλλος είναι κενή άρνηση [και] αδιάφορη πράξη, ή, το λιγότερο, είναι νοητός μόνο από μένα, μέσω μια κλειστής νοηματοδότησης», *LIP*, σ. 33.

¹⁰¹⁰ *RE*, σ. 60

¹⁰¹¹ *LIP*, σ. 35. Ό,τι βρίσκεται εντός πλαισίων είναι συμπληρώσεις των επιμελητών των σημειώσεων του Μερλώ-Ποντύ για να γίνει περισσότερο κατανοητό το κείμενο.

¹⁰¹² *LIP*, σ. 35. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

¹⁰¹³ *RE*, σ. 61. Ο Μερλώ-Ποντύ στις ίδιες της σημειώσεις επικαλείται το παράδειγμα της γέννησης ενός ανθρώπου και αναφέρει σχετικά: « Από την στιγμή της σύλληψης και ακόμη

Το νόημα εναποτίθεται γιατί δεν είναι ούτε μερικώς εντός ημών σαν συνείδηση μήτε συγκροτείται την στιγμή της ανάκτησης του από το υποκείμενο. Επιπλέον αυτό το κάλεσμα για μια συνέχεια σημαίνει ότι το νόημα που έχει εναποτεθεί λόγω του ίδιου του γεγονότος ότι είναι θεσπισμένο, δηλαδή αποτέλεσμα θέσπισης, είναι διατεθειμένο προς αλλαγή με μια νέα θέσπιση.¹⁰¹⁴

Η έννοια αυτή προσεγγίζεται στο μάθημα αυτό μέσα από τέσσερις τάξεις φαινομένων, οι τρεις πρώτες αφορούν την προσωπική ή διυποκειμενική ιστορία και η τελευταία αφορά τη δημόσια ιστορία. Στην πρώτη τάξη αναλύονται κάποιες βιολογικές λειτουργίες του ανθρώπου όπως η εφηβεία¹⁰¹⁵ και ο έρωτας. Στις δύο αυτές λειτουργίες το παρελθόν δεν αρκείται μόνο να προσανατολίσει το μέλλον ή να διαμορφώσει τους όρους των προβλημάτων που θα εμφανιστούν στο μέλλον (πχ στην ενήλικη περίοδο) αλλά «δίνει αφορμή για μια έρευνα υπό την έννοια του Κάφκα ή για μια επεξεργασία, μη ορισμένη.»¹⁰¹⁶ Η δεύτερη τάξη είναι η τάξη των έργων (ζωγραφικών, λογοτεχνικών). Η τρίτη τάξη είναι αυτή της επιστημονικής γνώσης και η τέταρτη τάξη είναι η τάξη της δημόσιας ιστορίας ή αλλιώς της ιστορικής θέσπισης. Η τέταρτη αυτή τάξη είναι και αυτή που αφορά πιο άμεσα την πολιτική πράξη, μιας και η πολιτική είναι μέρος καταρχάς αυτού που θα ονομάζαμε δημόσια/κοινή ιστορία. Το κρίσιμο πάντως είναι να συνδέσουμε την έννοια της θέσπισης όπως την προσεγγίζει ο Μερλώ-Ποντύ μέσα από τις φαινομενολογικές του έρευνες με αυτό που έχουμε ονομάσει πολιτική πράξη.

αργότερα κατά την γέννηση και μετά από αυτήν, υπάρχει ένας δρασκελισμός προς το μέλλον το οποίο γίνεται από αυτό, κάτω υπό δεδομένες συνθήκες, και δεν είναι το ενέργημα μιας νοηματοδότησης. Η γέννηση [δεν είναι το ενέργημα] μιας συγκρότησης αλλά η θέσπιση ενός μέλλοντος. Αμοιβαία, η θέσπιση εδρεύει στο ίδιο γένος του Όντος ως γέννηση και δεν είναι πια όπως και η γέννηση, ενέργημα. Θα υπάρξουν αργότερα αποφασιστικές θεσπίσεις ή συμβάσεις, αλλά πρέπει να γίνουν κατανοητά στην βάση της γέννησης και όχι το αντίστροφο», *LIP*, σ. 38.

¹⁰¹⁴ Ένα παράδειγμα αυτού που δίνει ο Μερλώ-Ποντύ είναι σε σχέση με την εφηβεία: «θέσπιση ως ενεργοποίηση εκ νέου και μετασχηματισμός μιας προηγούμενης θέσπισης», *LIP*, σ. 39.

¹⁰¹⁵ «Η εφηβεία παρουσιάζει το ρυθμό της διατήρησης, της επανάληψης και του ξεπεράσματος παλαιότερων συμβάντων- οι οιδιπόδειες συγκρούσεις- ο οποίος είναι χαρακτηριστικό της θέσπισης», *RE*, σ. 61.

¹⁰¹⁶ *RE*, σ. 61.

3.3.α. Η έννοια της θέσπισης σύμφωνα με τον Χούσσερλ

Ο Χούσσερλ χρησιμοποίησε την όμορφη λέξη *Stiftung* για να υποδηλώσει κατ' αρχάς αυτήν την ατελεύτητη γονιμότητα καθεμιάς στιγμής του χρόνου που, ακριβώς, επειδή είναι μοναδική και παρέρχεται, δεν μπορεί ποτέ να πάψει να έχει υπάρξει ή να είναι καθολικά- και, ακόμη περισσότερο, τη γονιμότητα, προερχόμενη από την πρώτη, των εγχειρημάτων του πολιτισμού που ανοίγουν το δρόμο σε μια παράδοση, συνεχίζουν να αξίζουν μετά την ιστορική τους εμφάνιση, και απαιτούν πέραν του εαυτού τους εγχειρήματα άλλα καθώς και τα ίδια.¹⁰¹⁷

Αυτό που αντιλαμβάνεται ως *Stiftung* καταρχάς στη σκέψη του Χούσερλ ο Μερλώ-Ποντύ είναι η έννοια μιας γονιμότητας της εκάστοτε χρονικής στιγμής. Η γονιμότητα αυτή σημαίνεται ως κάτι το αδιάκοπο που συμπυκνώνει το εξής οξύμωρο: συνυπάρχουν μαζί η μοναδικότητα και η καθολικότητα, η παρέλευση με την παρουσία. Ως παράγωγο της προηγούμενης γονιμότητας είναι η γονιμότητα των πολιτισμικών έργων που καθιστά την παράδοση κάτι που απαιτεί την ανάληψή της ως δημιουργία κάτι ίδιου (αναδημιουργία) αλλά και κάτι άλλου. Για να κατανοήσουμε τη δεύτερη γονιμότητα ο Μερλώ-Ποντύ χρησιμοποιεί το παράδειγμα του ζωγράφου. Το εγχείρημα που αναλαμβάνει με τα πρώτα του έργα, η πρόσληψη αυτών των έργων από το κοινό, το παρελθόν της ζωγραφικής τέχνης δημιουργούν μια παράδοση για τον ζωγράφο η οποία όμως, χρησιμοποιώντας ο Μερλώ-Ποντύ μια άλλη σκέψη του Χούσσερλ, θα πρέπει να κατανοηθεί ως η λήθη των αρχών. Αυτός σημαίνει ότι ο ζωγράφος «έχει το καθήκον να ξαναρχίσει διαφορετικά και να δώσει στο παρελθόν όχι μια επιβίωση που είναι η υποκριτική μορφή της λήθης, αλλά την αποτελεσματικότητα της ανάκτησης ή της 'επανάληψης' που είναι η ευγενής μορφή της μνήμης».¹⁰¹⁸

Η πρωταρχική όμως γονιμότητα είναι η γονιμότητα της χρονικής στιγμής. Η χρονική στιγμή υπό την πρίσμα της κατανόησης της ως θέσπισης καθίσταται γόνιμη και μας οδηγεί σε μια νέα κατανόηση της έννοιας του χρόνου ή αλλιώς μιας ανακαίνισης της έννοιας του χρόνου σύμφωνα με τον Μερλώ- Ποντύ. Ο χρόνος είναι το ίδιο το πρότυπο της θέσπισης, κάτι που είναι παθητικότητα και ενεργητικότητα ταυτόχρονα, που συνεχίζει γιατί έχει θεσπισθεί, που είναι καθολικό γιατί είναι μερικό,

¹⁰¹⁷ *ΠΡΟ*, σ. 101.

¹⁰¹⁸ *ΠΡΟ*, σ. 101

που είναι τελικά ένα πεδίο.¹⁰¹⁹ Ο αυθεντικός χρόνος δεν είναι μήτε παρακμή, μήτε πρόρρηση αλλά είναι ακριβώς στην ώρα του, το τώρα, ο χρόνος που είναι. Ο χρόνος είναι η πρωταρχική υπερχρονικότητα που πρέπει να κατανοηθεί ως η θέσπιση στην γενέθλια κατάσταση της. Θέσπιση που δεν πρέπει να κατανοηθεί ως απομίμηση του παρελθόντος αλλά μήτε και ως αστραποβόλημα του μέλλοντος.¹⁰²⁰ Ο Λεφόρ κατανοεί την έννοια της θέσπισης στον Μερλώ-Ποντύ ως μια έννοια αδιάλυτη από την έννοια της ιστορίας ή ιστορικότητας, δηλαδή μια έννοια που αναφέρεται σε «ένα μοναδικό τρόπο δόμησης των γεγονότων, γεγονότων που όμως ενώ είναι εντοπισμένα εντός του χρόνου, εμφανίζονται ως καταστατικά ενός χρόνου που μπορούμε να πούμε ότι είναι αυθεντικά χρονικός. Επομένως θα μπορούσαμε να πούμε, ότι τα γεγονότα παρουσιάζουν τον κατάλογο μιας εσωτερικότητας του χρόνου».¹⁰²¹ Η διάσταση του χρόνου επομένως είναι βασική για να αντιληφθούμε τις φαινομενολογικές έρευνες του Μερλώ-Ποντύ γύρω από τη θέσπιση. Μια σημαντική παρατήρηση που κάνει ο Λεφόρ είναι ότι ο Μερλώ-Ποντύ χρησιμοποιεί και εκμεταλλεύεται την αμφισημία της λέξης θέσπισης:¹⁰²² η πράξη που σημαίνει μια θεμελίωση, μια αρχή αφενός και η κατάσταση ενός όντος θεσπισμένου/ο θεσμός αφετέρου. Όμως, αφενός η θέσπιση ως πράξη θεμελίωσης/ξεκινήματος δεν θεωρείται ως προϊόν ενός ενεργήματος,¹⁰²³ αφετέρου το θεσπισμένο/ο θεσμός εμπεριέχει ταυτόχρονα τη δυνατότητα «της διαιώνισης του, υπό τη μορφή της επανάληψης, ούτως ειπείν τη δυνατότητα της απολίθωσης, εξίσου με τη δυνατότητα της απενεργοποίησης της δύναμης του θεσπίζειν.»¹⁰²⁴ Με αυτήν την αμφισημία που αποτυπώνεται σε αυτή τη διπλή σημασία της έννοια της θέσπισης καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι το ον που θεσπίζει δεν ταυτίζεται με το αποτέλεσμα της θέσπισης, το θεσπισμένο ον. Τελικά, για τον Λεφόρ, η έννοια της θέσπισης μας φέρνει αντιμέτωπους με «μια δραστηριότητα θέσπισης και με μια θεσπισμένη κατάσταση με τέτοιο τρόπο συνδεδεμένες που και η θέσπιση- η θεμελίωση, η γέννηση- πάντοτε υποθέτει κάτι προ-δοσμένο και η θεσπισμένη κατάσταση εμπεριέχει μια ανοικτότητα, ούτως ειπείν

¹⁰¹⁹ Ο Λεφόρ θεωρεί στο προοίμιο που γράφει για την έκδοση των σημειώσεων του Μερλώ-Ποντύ του μαθήματος *Η θέσπιση*, ότι η έννοια του πεδίου αποδεικνύεται βασική μέσα σε όλες τις σημειώσεις αυτού του μαθήματος. Βλέπε *LIP*, σ. 5.

¹⁰²⁰ *LIP*, σ. 36.

¹⁰²¹ *LIP*, σ. 6.

¹⁰²² Στα γαλλικά το *institution* σημαίνει και την πράξη της θέσπισης αλλά και το αποτέλεσμα, το θεσπισμένο, ήτοι ο θεσμός. Στα ελληνικά η θέσπιση και ο θεσμός είναι δύο διαφορετικές λέξεις.

¹⁰²³ Αλλά κυρίως μιας πράξης.

¹⁰²⁴ *LIP*, σ. 6.

ένα κάλεσμα προς το μέλλον...». ¹⁰²⁵

Η Ιστορία, όπως φαίνεται παραδείγματος χάρη στη θέσπιση του έργου τέχνης, είναι αναδρομική/ανακεφαλαιωτική και κάθε στιγμή αυτός που πράττει, στο παράδειγμα μας αυτός που ζωγραφίζει, χωρίς να γνωρίζει ακριβώς τι πράττει, τι ζωγραφίζει, επανακαλύπτει το όλο των πράξεων ή το όλο της ζωγραφικής. ¹⁰²⁶ Με αυτό τον τρόπο περιέχεται το όλο στα μέρη, όχι ως εάν τα μέρη να ήταν ένα συνονθύλευμα ή ως εάν στα μέρη να βλέπαμε με έκδηλο τρόπο μια σκοπιμότητα. Η λογική που αναδύεται από αυτήν την περιγραφή είναι μια αληθινή τελεολογία του όλου αλλά χωρίς να είναι δυνατή η κατοχή του τέλους από αυτόν που πράττει, από αυτόν που ζωγραφίζει. Ο Μερλώ-Ποντύ κάνει λόγο για μια τυφλότητα μέσα στη λογική με την έννοια ότι η λογική αυτή διαμορφώνεται καθ' οδόν άρα δεν είναι προκαθορισμένη, όπως ίσως ο τυφλός που διαμορφώνει τη διαδρομή του κάθε στιγμή χωρίς να έχει ορατό στα μάτια τον ορίζοντα της συνολικότερης κατεύθυνσης του. Με την έννοια της θέσπισης κατανοούμε επομένως την ανοικτότητα ενός πεδίου, το οποίο ενώ εντός του μπορούμε να περιγράψουμε συγκεκριμένα μέρη του ή τις χρονικές του φάσεις, από την άλλη δεν έχουμε την δυνατότητα να έχουμε την εικόνα του ως ενός άμεσου και περατωμένου όλου μιας και το πεδίο αυτό αφενός δεν έχει συγκεκριμένα όρια, αφετέρου ανοίγεται πάνω σε άλλα πεδία. ¹⁰²⁷ Αυτή η ανοικτότητα του πεδίου έχει ως συνέπεια οι πράξεις να έχουν περισσότερο νόημα από αυτό που σκεφτόμαστε ότι έχουν. Έχουμε ένα πλεόνασμα νοήματος που δεν καθορίζεται από την θέληση του πράττοντα, ας το σκεφτούμε αντίστοιχα με το παράδειγμα της ζωγραφικής που έχουμε τη θέληση του ζωγράφου. ¹⁰²⁸ Αυτό το πλεόνασμα μπορεί να είναι μια ανακάλυψη στο πεδίο της πράξης ή της ζωγραφικής, για την οποία ανακάλυψη όταν συμβαίνει δεν γνωρίζουμε ακριβώς τι σημαίνει. Αυτό το πλεόνασμα νοήματος χωρίς να είναι τυχαίο δεν σημαίνει ότι είναι και λογικά προκαθορισμένο για τον πράττοντα. ¹⁰²⁹ Όμως το νόημα ως πλεόνασμα μπορούμε να το κατανοήσουμε μόνο αν κατανοήσουμε το νόημα της διαδικασίας από την οποία προκύπτει. Γράφει ο Μερλώ-Ποντύ σε σχέση με το παράδειγμα της ανακάλυψης της εμβοδομετρικής προοπτικής στο πεδίο της ζωγραφικής:

¹⁰²⁵ *LIP*, σ. 16.

¹⁰²⁶ *LIP*, σ. 78.

¹⁰²⁷ *LIP*, σ. 79.

¹⁰²⁸ *LIP*, σ. 82.

¹⁰²⁹ Σημαντικό στοιχείο και για τις μη ηθελημένες συνέπειες της πολιτικής πράξης.

Εντούτοις, αυτό είναι μια “αισθητικό-κοινωνική επιλογή” και όχι ένας νόμος της φύσης ή ακόμη το απόκτημα μια ζωγραφικής κριτικής συνείδησης η οποία θα ήταν θεμελιώδης. Εντούτοις το ερώτημα είναι ακόμη αυτό περί του **νοήματος** της διαδικασίας. Αυτό το νόημα υπάρχει, είναι μια εν έργω αποβλεπτικότητα.¹⁰³⁰ Αλλά εμμένει σε συγκεκριμένες έρευνες, σε μια ζωγραφική πρακτική, και δεν είναι ένα ελεύθερο νόημα, κλειστό, ενώπιον μιας καθαρής συνείδησης.¹⁰³¹

Η έννοια της επιλογής δεν πρέπει να κατανοηθεί ως ελεύθερη απόφαση ενός υποκειμένου, το οποίο μάλιστα θέτει ένα σκοπό, ένα τέλος στην πρακτική του. Είναι μια απόκλιση σε σχέση με ένα ορισμένο «κανόνα», είναι μια προσπάθεια να ξεπεράσουμε κάτι διατηρώντας το και όχι «μια μανιαϊκή κατάφαση η οποία είναι κλεισμένη στον εαυτό της».¹⁰³² Μάλιστα ο Μερλώ-Ποντύ προτείνει την χρησιμοποίηση της λέξης εργασία αντί για την λέξη επιλογή. Οι επιλογές είναι το ίχνος μιας διαδικασίας «ανάπτυξης», στη ζωγραφική ενός μοτίβου, στο πεδίο της πράξης μιας έννοιας, παραδείγματος χάρη της έννοιας της ελευθερίας. Αν κάθε επιλογή στη ζωγραφική, δηλαδή ένα έργο, στηρίζεται στις πτυχές ενός κόσμου ζωγραφικής που είναι ήδη δεδομένος και μετατρέπει μια πτυχή σε ένα αξίωμα ενός εκφραστικού τύπου, με τον ίδιο τρόπο και μια επιλογή στο πεδίο της πράξης, μια ορισμένη πράξη δηλαδή, στηρίζεται στις εκφάνσεις ενός κόσμου με δεδομένες ήδη πράξεις και μετατρέπει μια έκφανση αυτού του κόσμου σε αξίωμα μιας πρακτικής. Η πράξη αυτή γλιστρά και ανοίγει το πεδίο. Η πράξη ως επιλογή:

δεν σημαίνει ότι γίνεται αυτό που σκέφτεται η ίδια ότι είναι, προεξοφλώντας την ιστορία και την κρίση των άλλων, υπερισχύοντας πάνω στην ιστορία... η επανασχεδιασμένη ιστορία είναι κάτι το καθολικό μέσα στο οποίο οι αντιτιθέμενες επιλογές δεν αντιτίθενται πραγματικά, ένας κόσμος με πολλές εισόδους, ένα πλουραλιστικό σύμπαν.¹⁰³³

Τελικά, σύμφωνα και με τον Renaud Barbaras, ο τρόπος που υπάρχει το νόημα, το είναι του νοήματος είναι ο τρόπος της θέσπισης. Σε αυτό τον τρόπο ύπαρξης το

¹⁰³⁰ Σε άλλο κείμενο του συνδέει αυτή την εν έργω ή λανθάνουσα αποβλεπτικότητα με την αναφορά του Χούσερλ σε μια συγκρότηση που δεν θεωρεί το περιεχόμενο ως δείγμα ενός νοήματος ή μιας ουσίας. Αυτή η αποβλεπτικότητα είναι κατά Μερλώ-Ποντύ αυτή που κινεί τον χρόνο, η οποία είναι παλιότερη των ανθρωπίνων ενεργημάτων. Αυτό που ονομάζει δηλαδή νόημα. *SG*, σ. 269-270, *ΣΗ*, σ. 269.

¹⁰³¹ *LIP*, σ. 84.

¹⁰³² *LIP*, σ. 85.

¹⁰³³ *LIP*, σ. 86.

μέλλον εκπληρώνει τον εαυτό του μόνο αν προσαρτά τη θέσπιση και διαδοχικά της δίνει νόημα. Αυτή είναι η έννοια της ιστορικότητας του νοήματος ως ένα άπειρο εγχείρημα και είναι συνώνυμη με αυτό που λέγεται υπερβατολογική ή «θεμελιακή» ιστορικότητα.¹⁰³⁴

3.3.β. Μια παράκαμψη: η τάξη της επιστήμης και της αλήθειας της.

Στην τάξη της επιστήμης μπαίνει το ερώτημα αν πρέπει να διακρίνουμε δύο πεδία. Από την μια το πεδίο του γεγονότος και από την άλλη το πεδίο της ουσίας ή αλλιώς του καθαρού νοήματος, της αλήθειας της αντιστοίχισης της έννοιας και του πράγματος, της τυπικής λογικής. Ένα δεύτερο ερώτημα είναι αν η αλήθεια και η γνώση στο τομέα της επιστήμης μπορούν και αυτές να κατανοηθούν υπό την έννοια της θέσπισης.

Ο Μερλώ-Ποντύ πρώτον δέχεται ότι στο τομέα της επιστήμης υπάρχει διαφορά μεταξύ γνώσης της ουσίας και του γεγονότος αλλά υποστηρίζει ότι αυτό που ονομάζουμε αληθινό ή ουσία στην επιστήμη δεν θα ήταν τίποτε χωρίς αυτό το οποίο οδηγεί σε αυτές. Δεύτερον, μιλάει για ενός είδους μετουσίωση και όχι για μετάβαση σε άλλη τάξη.¹⁰³⁵ Κάνει λόγο για ένα λεκτόν¹⁰³⁶ που δεν έχει ως στήριγμα ένα λόγο(logos)¹⁰³⁷ ο οποίος θα ήταν ανεξάρτητος από τον «αισθητό κόσμο».¹⁰³⁸ Μένει να κατανοήσουμε πως συνδέει αυτήν την μετουσίωση και αυτό το λεκτόν με την έννοια της θέσπισης.

Η επιστήμη καταρχάς εμπεριέχει την χρήση της γλώσσας. Η γλώσσα όμως η ίδια έχει ιστορικότητα, δηλαδή είναι πεδίο που εμφανίζεται η έννοια της θέσπισης. Η επιστήμη λαμβάνοντας υπόψη τη γλωσσική της διάσταση που εμπεριέχεται στην χρησιμοποίηση της γραφής, είναι και μια ομιλούσα ομιλία (parole parlante) και όχι μόνο μια ομιλία ειπωμένη(parole parlée).

Η επιστημονική δραστηριότητα όμως πρέπει να εξετασθεί ως θέσπιση και σε

¹⁰³⁴ Renaud Barbaras, *The being of the phenomenon. Merleau-Ponty's ontology*, transl. Ted Toadvine&Leonard Lawlor, Indiana University Press, 2004, σ. 58-59.

¹⁰³⁵ Τονισμός του Μερλώ-Ποντύ.

¹⁰³⁶ *LIP*, σ. 90. Ελληνικά στο πρωτότυπο.

¹⁰³⁷ *LIP*, σ. 90. Ελληνικά στο πρωτότυπο.

¹⁰³⁸ *LIP*, σ. 90.

σχέση με τον επιστήμονα, δηλαδή ατομική θέσπιση της αληθούς γνώσης,¹⁰³⁹ αλλά και σε σχέση με την επιστημονική παράδοση, δηλαδή θέσπιση της αληθούς γνώσης πέραν από την ατομική θέσπιση αλλά και σε σχέση με την αυτήν. Στην τελευταία σχέση η έννοια της παράδοσης ως *traditionnalité*¹⁰⁴⁰ είναι ο πυρήνας της ιστορικότητας.¹⁰⁴¹

Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει μέσα στην ιστορικότητα του τομέα της επιστημονικής γνώσης μια διπλή σχέση θεμελίωσης (*fundierung*), δηλαδή μιας αλληλο-θεμελίωσης της λογικής αντικειμενικότητας και της σαρκικής διυποκειμενικότητας. Η επιστημονική γνώση ως λογική αντικειμενικότητα δεν είναι αυτάρκης αλλά είναι πάντοτε σε σχέση με το λόγο[*logos*]¹⁰⁴² του αισθητού κόσμου(τη σαρκική διυποκειμενικότητα), είναι ουσιαστικά η απόληξη αυτού αφού έχει λησμονηθεί καθ' αυτό(*pour-soi*).

Η σαρκική διυποκειμενικότητα παράγει τη λογική αντικειμενικότητα υπό τον όρο να έχει λησμονηθεί καθ' εαυτή και τη λήθη αυτήν την παράγει η ίδια οδεύοντας προς τη λογική αντικειμενικότητα. Οι δυνάμεις του πεδίου συγκρότησης δεν έχουν επομένως μια μόνο κατεύθυνση, στρέφονται εναντίον του εαυτού τους, η διασωματικότητα αυθυπερβαίνεται και εν τέλει αγνοεί εαυτήν ως διασωματικότητα, μεταθέτει και μεταμορφώνει την αρχική κατάσταση , οπότε το κίνητρο της συγκρότησης δεν είναι εντοπίσιμο ούτε στην αρχή ούτε στο τέλος.¹⁰⁴³

3.3.γ. Η ιστορικού τύπου θέσπιση.

Οι δύο εναλλακτικές προοπτικές σε μια φιλοσοφία της ιστορία είναι αφενός η ιστορία να είναι αδιαφάνεια και ριζικός πλουραλισμός, αφετέρου να είναι η ιστορία ένα σύστημα με καθορισμένη λογική. Η έννοια της θέσπισης κατανοημένη ως πεδίο μας δίνει μια τρίτη προοπτική, η ιστορία να μην είναι ούτε αδιαφάνεια αλλά ούτε και σύστημα.¹⁰⁴⁴ Στις δύο πρώτες προοπτικές ο φιλόσοφος είναι ο κοσμοθεωρός¹⁰⁴⁵, η ριζική μοναχικότητα, η σκέψη που εξαντλεί τα περιεχόμενα της. Στην τρίτη

¹⁰³⁹Κρίσιμη έννοια εδώ είναι η έννοια της επινόησης.

¹⁰⁴⁰Το άτομο-επιστήμονας αναλαμβάνει μια απόβλεψη/παράδοση που προηγείται αυτού και δημιουργεί μια απόβλεψη/παράδοση από την προηγούμενη η οποία θα επιβιώσει και θα πάει παραπέρα και μέσω αυτής θα υπάρξει μια λήθη των καταβολών.

¹⁰⁴¹*LIP*, σ. 90

¹⁰⁴²*LIP*, σ. 90. Ελληνικά στο πρωτότυπο.

¹⁰⁴³*SG*, σ. 280-281, *ΣΗ*, σσ. 280-281.

¹⁰⁴⁴*LIP*, σ. 107.

¹⁰⁴⁵*LIP*, σ. 107. Ελληνικά στο πρωτότυπο.

προοπτική ο φιλόσοφος είναι αυτός που αναγνωρίζει τις μοναδικότητες τις οποίες ενοποιεί. Η έννοια της θέσπισης ως εσωτερικότητα-εξωτερικότητα είναι για τον Μερλώ-Ποντύ το μέσο για να εξέλθουμε από την φιλοσοφική μοναξιά των άλλων δύο προοπτικών.¹⁰⁴⁶

Στις *Περιπέτειες της διαλεκτικής* υπάρχει ένα χωρίο που συνδέεται ο χώρος της ιστορίας με την έννοια της θέσπισης:

Για να κατανοήσουν ταυτόχρονα τη λογική της ιστορίας και τους ελιγμούς της, το νόημα της και ό,τι σε αυτήν αντιστέκεται στο νόημα, **έπρεπε να εννοήσουν τον ίδιο το χώρο της, το θεσμό/τη θέσπιση** που αναπτύσσεται όχι σύμφωνα με αιτιακούς νόμους, ως άλλη φύση, αλλά πάντοτε σε εξάρτηση από αυτό που σημαίνει, και όχι σύμφωνα με αιώνιες ιδέες αλλά επισυνάπτοντας λιγότερο ή περισσότερο υπό τον κανόνα του, γεγονότα τυχαία, και αλλάζοντας ο ίδιος υπό την επίδραση της επιρροής τους.¹⁰⁴⁷

Η θέσπιση/ θεσμός είναι, με βάση αυτό το χωρίο, ο ίδιος ο χώρος της ιστορίας, ένας χώρος όχι φυσικός και με αιτιοκρατική νομοτέλεια αλλά ένας χώρος που έχει σχέση αλληλεξάρτησης με τα γεγονότα που διαδραματίζονται εντός αυτού και το αλλάζουν. Μέσα σε αυτή την αλληλεξάρτηση γίνεται δυνατό να κατανοήσουμε νόημα και την αντίσταση της πραγματικότητας στο νόημα αυτό.¹⁰⁴⁸ Ο χώρος αυτός, με τις ενδεχομενικότητες του, είναι της τάξεως της ιστορίας, και λίγο παρακάτω ο Μερλώ-Ποντύ τον ονομάζει «χώρο του συμβολισμού».¹⁰⁴⁹

3.3.δ. Περαιτέρω διευκρινήσεις

Στην *Φαινομενολογία της αντίληψης* ο Μερλώ-Ποντύ δίνει μια περιγραφή του τι μπορεί να σημαίνει το εκφράζω. Περιγραφή που κρίνουμε ότι μας είναι χρήσιμη για να καταλάβουμε την έννοια της θέσπισης:

Εκφράζω δεν σημαίνει υποκαθιστώ τη νέα σκέψη με ένα σύστημα σταθερών σημείων με τα οποία συνδέονται σίγουρες σκέψεις, σημαίνει σιγουρεύομαι, μεταχειριζόμενος ήδη χρησιμοποιούμενες λέξεις, ότι η νέα πρόθεση αναλαμβάνει εκ νέου την κληρονομιά του παρελθόντος, σημαίνει ότι με μία και μόνο κίνηση ενσωματώνω το παρελθόν στο παρόν και συγκολλώ αυτό το παρόν με ένα μέλλον, ανοίγω έναν ολόκληρο κύκλο χρόνου όπου η

¹⁰⁴⁶ *LIP*, σ. 108.

¹⁰⁴⁷ Ο μεταφραστής επιλέγει να αποδώσει τον όρο *institution* ως θεσμός. Όμως σε αυτό το χωρίο ο όρος μπορεί να αποδοθεί και ως θέσπιση. Υπογράμμιση δική μας. *AD*, σ. 93-94, *ΠΔ*, σ. 70-71.

¹⁰⁴⁸ Το νόημα αυτό είναι η πρόοδος της ελευθερίας;

¹⁰⁴⁹ *AD*, σ. 94, *ΠΔ*, σ. 71.

‘‘κεκτημένη’’ σκέψη θα παραμείνει παρούσα ως διάσταση, χωρίς να χρειάζεται εφεξής να την καλέσουμε να εμφανιστεί ή να την αναπαράγουμε. Εκείνο που αποκαλείται άχρονο μέσα στη σκέψη είναι εκείνο το οποίο, αφού έχει αναλάβει έτσι εκ νέου το παρελθόν και έχει δεσμεύσει το μέλλον, εικάζεται ότι είναι για όλους τους χρόνους και άρα δεν είναι καθόλου υπερβατικό ως προς το χρόνο. Το άχρονο είναι το κεκτημένο.¹⁰⁵⁰

3.3.ε. Η έννοια της ιστορίας και η θέσπιση

Στο *Περιπέτειες της διαλεκτικής* το ζήτημα της ιστορίας, του φιλοσοφικού στοχασμού γι’ αυτήν, όλες οι απορίες που φέρνουν στο προσκήνιο οι διάφορες απόπειρες των φιλοσόφων να ορίσουν μια φιλοσοφία της ιστορίας, το τι είναι αυτό που τελικά ορίζουμε ως νόημα της ιστορίας, δεν αποτελούν απλά ένα υποκεφάλαιο όλο του έργου. Είναι θέματα που διέπουν όλη την άρθρωση του βιβλίου, σε σημείο που κάποιος θα μπορούσε να χαρακτηρίσει το έργο ως μια νέα απόπειρα διατύπωσης μιας φιλοσοφίας της ιστορίας. Θα αποδεχόταν άραγε αυτόν τον χαρακτηρισμό του έργου του ο Μερλώ-Ποντύ; Είναι μόνο περιγραφική η σχέση του φιλοσόφου με την ιστορία, εφόσον όντως στο έργο αυτό ο φιλόσοφος μιλάει για την ιστορία ή υπάρχει και μια διάσταση εμπλοκής του φιλοσόφου με κανονιστικό τρόπο στην συγκρότηση του αντικειμένου ιστορία; Μπορεί κάποιος όταν μιλάει για την έννοια της ιστορίας και μάλιστα κάνει λόγο για νόημα της ιστορίας, να μείνει εντός των ορίων αυτής της περιγραφής;

Σε ένα κείμενο του 1959 με τίτλο «Η φιλοσοφία της ύπαρξης»¹⁰⁵¹ ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει ότι το θέμα της ιστορίας, θέμα που έρχεται να φέρει στο προσκήνιο η φιλοσοφία της ύπαρξης,¹⁰⁵² είναι ίδιο με το θέμα του άλλου. Το σκάνδαλο αλλά και η έλξη που προκαλεί στους φιλοσόφους η ιστορία είναι «η δοσμένη συνθήκη του ανθρώπου του να μην είναι μόνος, του να γίνεται αντιληπτός πάντοτε εν τη παρουσία των άλλων, μέσα σε ασυνήθιστα σύνθετη σχέση με αυτούς.»¹⁰⁵³ Η ιστορία μοιάζει με ένα είδος ανθρώπινου ιστού που μας βγάζει από την αυτό-αντίληψη μας ως αντιπαρατιθέμενα άτομα, ανθρώπινος ιστός που μερικές φορές, τονίζει ο Μερλώ-

¹⁰⁵⁰ PHP, σ. 1094-1095, ΦΑ, σ. 650-651.

¹⁰⁵¹ «La philosophie de l’existence», *Dialogue*, vol. V, 3, 1966, p. 307-322. Εδώ χρησιμοποιούμε την αναδημοσίευση του στο PD, σ. 247-266.

¹⁰⁵² Τα άλλα θέματα της φιλοσοφίας της ύπαρξης είναι το θέμα της σάρκωσης, το θέμα της αντίληψης του αισθητού κόσμου με ένα νέο τρόπο, το θέμα της σχέσης με τον άλλο (δυποκειμενικότητα και αλήθεια). Βλέπε PD, σ. 254-256.

¹⁰⁵³ PD, σ. 257.

Ποντύ, αποκαλούμε «συλλογικότητα».¹⁰⁵⁴ Με την φιλοσοφία της ύπαρξης ο φιλοσοφικός στοχασμός για την ιστορία επανακάμπει στο προσκήνιο, κάτι που δεν συνέβαινε την εποχή που ήταν αυτός φοιτητής.¹⁰⁵⁵ Εκτός αυτών των διαφοροποιήσεων στην ίδια την φιλοσοφική σκέψη και την ανάδυση της έννοιας της ιστορίας λόγω αυτών των διαφοροποιήσεων, η ιστορική εμπειρία του πολέμου ήταν γενεσιουργός αιτία για τον κεντρικό ρόλο που αποκτά η ιστορία στη φιλοσοφική σκέψη της περιόδου, συνεπώς και στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ.

Όταν έχει ζήσει κάποιος μέσα σε εκείνα τα χρόνια όπως όλοι ζήσαμε- εννοώ αυτός, εγώ, και όλοι οι φίλοι μας στο Παρίσι,- με την παρουσία των Γερμανών και όλα αυτά που αυτή η παρουσία αυτή συνεπαγόταν, μπορεί να γίνει κατανοητό πως ήταν απόλυτα φυσικό για εμάς να προσανατολιστούμε σταδιακά όλο και περισσότερο έναντι αυτού που συμβαίνει, των γεγονότων, του εξωτερικού κόσμου, της πολιτικής και κοινωνικής ζωής. Συνεπώς, η ιστορική ροή των γεγονότων έπαιξε ρόλο στο να προσανατολιστούμε έναντι του κόσμου, όπως και η φιλοσοφία της ύπαρξης μας προσανατόλισε, από την μεριά της, καίτοι με αφηρημένα φιλοσοφικά μέσα.¹⁰⁵⁶

Αναδεικνύονται επομένως δύο διαστάσεις της έννοιας της ιστορίας. Η ιστορία ως ο ανθρώπινος αυτός ιστός, η «συλλογικότητα» και η ιστορία ως η αλληλοδιαδοχή των γεγονότων που δεν μπορεί παρά να προκαλέσει τον προσανατολισμό μας στον εξωτερικό, πολιτικό και κοινωνικό κόσμο. Η ιστορία ως αντικείμενο του αφηρημένου φιλοσοφικού στοχασμού και η ιστορία ως η εμπειρία που προκαλούν τα γεγονότα. Πως επιτυγχάνεται επομένως, αν επιτυγχάνεται, η σύλληψη της έννοιας της ιστορίας μέσα από αυτές τις δυο διακριτές διαστάσεις, στο έργο του Μερλώ-Ποντύ;

3.3.στ. Ιστορία της φιλοσοφίας. Μοντέλο για την κατανόηση της ιστορίας

Η αλήθεια δεν βρίσκεται σε ορισμένα υπάρχοντα ιστορικά υποκείμενα, ούτε στην θεωρησιακή συνειδητοποίηση αλλά μέσα στην αντιπαράθεση τους, μέσα στην πρακτική τους, μέσα στην κοινή τους ζωή. Η ιστορία θα ήταν επομένως η γέννηση της αλήθειας και η «φιλοσοφία της ιστορίας» δεν θα ήτανε μια υπερβατολογική επιστημονική πειθαρχία, αλλά η

¹⁰⁵⁴ PD, σ. 257.

¹⁰⁵⁵ PD, σ. 257. Στο ίδιο κείμενο ο Μερλώ-Ποντύ περιγράφει την ανάδυση της φιλοσοφίας της ύπαρξης σε αντιδιαστολή με τις φιλοσοφίες που παίζανε κεντρικό ρόλο στα φοιτητικά του χρόνια.

¹⁰⁵⁶ PD, σ. 259.

ολική και συνεκτική εξήγηση του τι σημαίνει το ανθρώπινο γίνεσθαι, το οποίο είναι καθεαυτό θεμελιωδώς «φιλοσοφικό».¹⁰⁵⁷

Ας δώσουμε ένα παράδειγμα για την κατανόηση της ιστορίας μέσα από το πώς κατανοεί την ιστορία της φιλοσοφίας ο Μερλώ-Ποντύ. Η ιστορία της φιλοσοφίας δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ίδια την φιλοσοφία μεθοδολογικά. Αυτό σημαίνει ότι η ιστορία της φιλοσοφίας δεν συνίσταται απλώς στο να μεταγράψουμε αυτό που οι φιλόσοφοι γράψανε ή είπαν. Η ιστορία της φιλοσοφίας προϋποθέτει την μη αυθαίρετη ερμηνευτική στάση που σημαίνει παραδείγματος χάρη να διακρίνουμε μέσα στη σκέψη ενός φιλοσόφου τι είναι το ίδιο της σκέψης του και τι είναι απλώς συμβεβηκός. Ο ιστορικός της φιλοσοφίας δεν μένει στα κείμενα ενός φιλοσόφου αλλά παίρνει την πρωτοβουλία να ξεχωρίσει μία πρόθεση εντός αυτών και τι το θα ορίσει ως πρόθεση πχ. του Καρτέσιου, εξαρτάται κατά πολύ από το πώς αυτός αντιμετωπίζει τα προβλήματα της φιλοσοφίας.

Στην περίληψη του μαθήματος του που λάμβανε χώρα τις Δευτέρες κατά την ακαδημαϊκή χρονιά 1953-1954 στο Collège de France, μάθημα με τα τίτλο: «Υλικά για μια θεωρία της ιστορίας» μας δίνεται σχετικό υλικό για να βρούμε εν περιλήψει ένα ακόμη σχεδιάσμα των βασικών σκέψεων του Μερλώ-Ποντύ για την ιστορία.¹⁰⁵⁸ Η έννοια της ιστορίας για τον Μερλώ-Ποντύ είναι μια έννοια που πρέπει πρώτα να υποστεί μια αρνητική διεργασία για να την αποδεσμεύσουμε από συγκεκριμένες σημασίες. Αυτή σύγχυση προέρχεται καταρχάς από δύο διαφορετικές φιλοσοφίες. Μια φιλοσοφία που μπορεί να ονομαστεί «φρόνηση της διάνοιας» και η οποία «δεν καυχείται ότι ανακαλύπτει ένα νόημα στην ιστορία και επιχειρεί μόνο να προσανατολίσει την ιστορία σύμφωνα με τις αξίες μας» αποτελεί τη μία όψη της σύγχυσης. Η άλλη φιλοσοφία είναι ένας «φανατισμός ο οποίος, στο όνομα ενός μυστικού της ιστορίας θα αναποδογύριζε με ευχαρίστηση ακόμη και τις πιο προφανείς αξιολογήσεις μας». Στην δεύτερη περίπτωση επρόκειτο για μια φιλοσοφία που μιλάει για μια κρυφή λογική στην ιστορική πορεία των πραγμάτων. Αυτός ο διαχωρισμός όμως κρίνεται από τον Μερλώ-Ποντύ ως ψεύτικος. Από τη μία η φιλοσοφία μη θέλοντας να στοχαστεί την έννοια της ιστορίας επιλέγει να μιλήσει μόνο για τον «εσωτερικό άνθρωπο», το «αιώνιο» και τοποθετεί κάθε έννοια αξίας εκτός της ιστορίας και του χρόνου. Από την άλλη, η φιλοσοφία που επιθυμεί να είναι

¹⁰⁵⁷ RE, σ. 55.

¹⁰⁵⁸ Βλέπε στο *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », Gallimard, 1968, σσ.43-56..

μια φιλοσοφία της ιστορίας επιλέγει να ασχοληθεί με τα ιστορικά γεγονότα αλλά σπεύδει με δογματικό τρόπο να ορίσει τη λογική ή αλλιώς το νόημα αυτών. Κατασκευάζει μια ιστορία ως Ιστορία και ενσωματώνει κάθε τι μέσα στην τελευταία. Αντίθετα η φιλοσοφία πρέπει να στοχαστεί, να μιλήσει και να γράψει για την ιστορία ως μια έννοια που αφενός περιλαμβάνει όλες τις στιγμές του ανθρώπου, αξίες και εσωτερική ζωή, γιατί ακόμη και «αν θέλαμε να τις αντιπαραθέσουμε στην ιστορία έχουν και αυτές οι ίδιες την ιστορία τους»,¹⁰⁵⁹ αφετέρου η Ιστορία δεν μπορεί να ενσωματώσει πλήρως την ιστορία αυτών των στιγμών διότι αυτές «μέσω αυτής της ιστορίας επικοινωνούν με την Ιστορία καίτοι έχουν το δικό τους ιδιαίτερο τρόπο να χρησιμοποιούν το χρόνο».¹⁰⁶⁰ Συνεπώς, αυτό που μας ενδιαφέρει να τονίσουμε κυρίως είναι ότι για τον Μερλώ-Ποντύ δεν μπορεί να υπάρξει το νόημα της Ιστορίας μιας και κάθε στιγμή έχει το ανεξάντλητο νόημα της εντός της ιστορίας της αλλά όχι προκαθορισμένο απλώς μέσα στην ιστορία της.¹⁰⁶¹ Επιπλέον ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί κριτική στον ιστορικό υλισμό γιατί επιλέγοντας ο τελευταίος να θέσει ως αιτία αποκλειστική της ιστορίας τους υλικούς όρους της ζωής καταλήγει να σκέφτεται την ιστορία χωρίς να στοχαστεί ουσιαστικά τι θα μπορούσε να σημαίνει πνεύμα της ιστορίας, πνευματικές δραστηριότητες του ανθρώπου στην ιστορία. Στην ιστορία αντιθέτως για τον Μερλώ-Ποντύ επιτελείται μια «ανταλλαγή όλων των κατηγοριών δραστηριότητας».¹⁰⁶²

Την ιστορία επομένως δεν πρέπει να την σκεφτούμε μέσω εννοιολογικών διακρίσεων μεταξύ διάνοιας και ιστορίας, πνεύματος και ύλης. Η διάκριση με την οποία εκκινεί το στοχασμό του συνίσταται στη διάκριση μεταξύ της ιστορίας ως ο άγνωστος θεός¹⁰⁶³ (αγαθός ή πανούργος) και της ιστορίας ως το «μέσο ζωής».¹⁰⁶⁴ Ο Μερλώ-Ποντύ επεξηγεί τον τελευταίο όρο:

¹⁰⁵⁹ RE, σ. 44.

¹⁰⁶⁰ RE, σ. 44.

¹⁰⁶¹ Για αυτό το συμπέρασμα βλέπε RE, σ. 44.

¹⁰⁶² RE, σ. 44.

¹⁰⁶³ Στο *Ανθρωπισμό και Τρομοκρατία* ο Μερλώ-Ποντύ ασκεί κριτική σε αυτήν την αντίληψη της ιστορίας, θεωρώντας ότι αυτή η αντίληψη μετατρέπει την ιστορία σε μια εξωτερική δύναμη «που το νόημα της αγνοείται από το άτομο, μια καθαρή δύναμη του γεγονότος», HT, σ. 220, AT, σ. 61. Θύμα αυτής της αντίληψη είναι ο Καίσλερ ο οποίος μέσα από τον ήρωα του βιβλίου του, τον Ρουμπασώφ, ερμηνεύει την εγελιανή φράση, «κάθε τι πραγματικό είναι και λογικό», ως σαν ένα επιχείρημα για να δικαιολογήσουμε όσα συμβαίνουν ιστορικά μετατρέποντας την Ιστορία σε μια άγνωστη θεότητα που οφείλουμε να λατρέψουμε: «'κάθε τι το πραγματικό είναι λογικό', αυτήν την περίφημη εγελιανή ρήση, που δεν εμπόδιζε το Μαρξ να τονίζει το ρόλο της συνείδησης στην ολοκλήρωση της επαναστατικής διαδικασίας και που για έναν μαρξιστή είναι μια κλήση για κατανόηση της πορείας των πραγμάτων και

Είναι [η ιστορία] ένα μέσο/διάμεσο ζωής εάν υπάρχει ανάμεσα στην θεωρία και την πρακτική, ανάμεσα στην κουλτούρα και την ανθρώπινη εργασία, ανάμεσα στις εποχές, ανάμεσα στις ζωές, ανάμεσα στις σκόπιμες δράσεις και το χρόνο που εμφανίζονται, μια συγγένεια/ομοιότητα(*affinité*)¹⁰⁶⁵ η οποία δεν είναι μήτε συμπτωματική μήτε όμως εδράζεται σε μια παντοδύναμη λογική.¹⁰⁶⁶

Η ιστορία επομένως είναι αυτή η ομοιότητα, το μέσο/διάμεσο ζωής. Πως μπορούμε καλύτερα να το καταλάβουμε αυτό; Αυτό το μέσο/διάμεσο ζωής ήτοι η ομοιότητα μεταφράζεται ως μια λογική εντός της τυχειότητας, ένας λόγος μέσα στον παράλογο, μία ιστορική αντίληψη η οποία «όπως και η άλλη [εννοεί εδώ την αντίληψη *strictus sensu*] αφήνει σε δεύτερο πλάνο αυτό το οποίο δεν μπορεί έλθει στο πρώτο, αδράχνει ισχύουσες γραμμές τη στιγμή της γέννησης τους, και αποπερατώνει με ενεργό τρόπο την διάταξη.¹⁰⁶⁷» Ο Μερλώ Ποντύ πάντως υπογραμμίζει ότι οι παραπάνω παρομοίωση δεν πρέπει να κατανοηθεί ως οργανικισμός ή ως μία αδιάντροπη τελεολογία (*finalisme*). Αντίθετα θέλει να αποκαλύψει το γεγονός ότι «όλα τα συμβολικά συστήματα- η αντίληψη, η γλώσσα, η ιστορία- δεν θα γίνονταν αυτό που είναι, χωρίς την ανάληψη τους μέσα σε μια ανθρώπινη πρωτοβουλία.»¹⁰⁶⁸ Το στοιχείο της ανθρώπινης πρωτοβουλίας και η ανάληψη των συμβολικών συστημάτων από αυτήν είναι ακριβώς η εμφάνιση του γεγονότος της ελευθερίας, άρα μιας αξίας, μέσα

για την τροποποίηση τους αφού τα κατανοήσει, ο Ρουμπασώφ την ερμηνεύει σαν μια νέα σκέτα δικαιολόγηση όλων όσων γίνονται στο όνομα μιας Ιστορίας που γνωρίζει πολύ καλύτερα από εμάς που βαδίζει. Αντί να γίνεται ευκολονόητο για το λογικό το κατανοημένο “πραγματικό”, εξαφανίζεται αντίθετα το ορθολογικό μπροστά στην πυκνότητα του πραγματικού και η κρίση παραχωρεί τη θέση της στη λατρεία μιας άγνωστης θεότητας.*HT*, σ. 220-221, *AT*, σ. 61.

¹⁰⁶⁴ Μεταφράζω το «*milieu de vie*», *RE*, σ. 45.

¹⁰⁶⁵ Γράφει αλλού για αυτή τη συγγένεια: «Το *Ineinander* της διυποκειμενικότητας επεκτείνεται στην σχέση μας με τα σώματα μας, με τα ζώα, φυτά- μια Οντολογία καθολική, όχι πια ως προσδιορισμός ουσιών ή σημασίες τις οποίες εμείς συγκροτούμε αλλά ως η συγγένεια μας, η συνύπαρξη μας με μια “οντολογία άγνωστη” των άλλων, εξού μια έννοια «τελεολογίας» που σημαδεύει την παρακμή του ιδεαλισμού», *NC*, σ. 89.

¹⁰⁶⁶ *RE*, σ. 45.

¹⁰⁶⁷ «Κάθε δράση προϋποθέτει έναν ορισμένο υπολογισμό του μέλλοντος και συμβάλλει στο να τον κάνει αναπόφευκτο. Ακόμη κι αν υποθέταμε ότι υπάρχει, με την ακριβή έννοια της λέξης, επιστήμη του παρελθόντος, κανένας δεν θα βρεθεί να υποστηρίξει ότι υπάρχει επιστήμη του μέλλοντος και οι μαρξιστές είναι οι τελευταίοι που θα μπορούσαν να το κάνουν. Υπάρχουν προοπτικές αλλά, το λέει η λέξη, δεν είναι παρά ένας ορίζοντας πιθανοτήτων, στο μέτρο του ορίζοντα της αντίληψης μας, που μπορεί, στο βαθμό που τον προσεγγίζουμε και που μετατρέπεται σε παρόν, να φανεί αρκετά διαφορετικός από ό,τι περιμέναμε.», *HT*, σ 246, *AT*, σ. 104.

¹⁰⁶⁸ *RE*, σ. 46.

σε αυτά. Αυτή η έννοια της ανθρώπινης πρωτοβουλίας δηλαδή της ελευθερίας, εμφανίζεται τόσο στον χώρο του πολιτισμού και στο χώρο της ιστορίας όταν αφενός ο πρώτος κατανοείται ως «οι απαντήσεις που ο άνθρωπος δίνει ελεύθερα σε μια συνεχή διερώτηση», αφετέρου η ίδια η σχέση του ανθρώπου με την εποχή του είναι ένα ξεκίνημα¹⁰⁶⁹ σε όλες τις εποχές. Συμπέρασμα αυτού του ξεκινήματος είναι ότι «ο άνθρωπος είναι ιστορικός γιατί είναι ον ιστορικό¹⁰⁷⁰, η ιστορία δεν είναι παρά η ανάπτυξη του θέματος της πρακτικής.»¹⁰⁷¹ Η «αντίληψη» που έχει για το μαρξισμό ως ιστορική αντίληψη μας βοηθάει να κατανοήσουμε λίγο περισσότερο τα παραπάνω. Ο μαρξισμός για το Μερλώ-Ποντύ δεν ερμηνεύεται ως ουτοπία δηλαδή ως «ένα από τα πριν γνωστό μέλλον, μια φιλοσοφία της ιστορίας». Αυτό που κάνει ο μαρξισμός είναι να «αποκρυπτογραφεί τα γεγονότα, τους φανερώνει ένα κοινό νόημα και μας προσφέρει έτσι ένα μίτο που, χωρίς να μας αφαιρεί τη δυνατότητα να ξαναρχίσουμε την ανάλυση, για κάθε περίοδο, μας επιτρέπει να διαγνώσουμε έναν προσανατολισμό στα γεγονότα».¹⁰⁷² Ο μαρξισμός, για τον Μερλώ-Ποντύ, θέλησε σε «ίση απόσταση από μια δογματική φιλοσοφία της ιστορίας που θα επέβαλλε στους ανθρώπους, με φωτιά και σίδερο, μια ορισμένη ενόραση του μέλλοντος κι από μια χωρίς προοπτικές τρομοκρατία» να δώσει στον ιστορικό δρώντα μια *αντίληψη της ιστορίας*.

Ας προσπαθήσουμε να πιάσουμε το νήμα και από αλλού. Ας επιχειρήσουμε να σκεφθούμε την ιστορία με βάση την διάκριση παρελθόντος – παρόντος. Ο ιστορικός όταν αναφέρεται στην ιστορία εννοεί την ενασχόληση με παρελθόντα γεγονότα. Για αυτόν η ιστορία αποτελεί μελέτη και ιστοριογραφική ανακατασκευή του παρελθόντος και έχουμε με αυτήν σχέση θεατή-αντικείμενου προς θέαση. Φυσικά η ιστορική πραγματικότητα δεν μπορεί να εξαντληθεί από την ανακατασκευή του ιστορικού, κάποιες μόνο πλευρές της προσπαθεί να ανακατασκευάσει, η ιστοριογραφική γνώση έχει χαρακτήρα ανοικτών και προσωρινών συμπερασμάτων μέσα από την παραδοχή πολλαπλών οπτικών του προς θέαση αντικείμενου, δηλαδή της ιστορίας.¹⁰⁷³

Ο άνθρωπος όμως ζει εντός του παρόντος. Το παρόν αποτελείται από τις ίδιες τις ζωές μας και υπάρχει ή καλύτερα μορφοποιείται με βάση τις αποφάσεις μας.

¹⁰⁶⁹ Στα γαλλικά ξεκίνημα(initiation) και πρωτοβουλία(initiative) έχουν την ίδια ρίζα. Στα ελληνικά αυτό χάνεται.

¹⁰⁷⁰ Στα γαλλικά έχουμε δύο λέξεις, historien και historique.

¹⁰⁷¹ RE, σ. 50.

¹⁰⁷² HT, σ. 274, AT, σ. 151.

¹⁰⁷³ AD, σ. 18, σ. ΠΔ, σ. 17.

Καλούμαστε να κρίνουμε, να αποφασίσουμε και οι κρίσεις μας και οι αποφάσεις μας αποτελούν την εν τω γίνεσθαι ιστορική πραγματικότητα. Η διαμόρφωση της παρούσας ιστορίας είναι δική μας ευθύνη. Η χρονικότητα του παρόντος είναι αυτή εντός της οποίας ζούμε και πράττουμε άρα αποτελείται από εμάς ενώ η χρονικότητα του παρελθόντος είναι μια χρονικότητα ήδη συντελεσθείσα, σε απόσταση από ή έξω από εμάς. Φυσικά εδώ και το παρόν ως ιστορική πραγματικότητα είναι απέραντο και η πράξη και η ζωή του καθενός αποτελεί μόνο μια πλευρά του. Αλλά αυτή η πλευρά του εν τω παρόντι ιστορικού γίνεσθαι δημιουργείται από την πράξη μας με τις απόλυτες, μεροληπτικές και αδικαιολόγητες αποφάσεις της.¹⁰⁷⁴ Ως εκ τούτου έχουμε την ευθύνη.

Προκύπτει επομένως ένας εκ των πραγμάτων δυισμός που εκπορεύεται από την διάκριση της ιστορικής πραγματικότητας σε παρελθόν και παρόν. Στη διάσταση του παρελθόντος αντιστοιχεί η ιστοριογραφική γνώση, η γνώση του ιστορικού. Στη διάσταση του παρόντος αντιστοιχεί η ανθρώπινη πράξη. Υπάρχουν επομένως και δύο ιστορίες, η ιστορία του ιστορικού και η ιστορία του δρώντος ατόμου; Αρνητικά απέναντι σε αυτό τοποθετείται ο Μερλώ-Ποντύ. Η ιστορία είναι μία, είτε ως το υλικό της γνώσης είτε ως το υλικό της δράσης. Η μία χρονικότητα εμπεριέχει την άλλη, η γνώση εμπεριέχει την δράση και η δράση την γνώση. Ο ιστορικός και η «ιστορία» που ανακατασκευάζει είναι η προσπάθεια κατανόησης του συνολικού νοήματος αυτών που συνέβησαν, δηλαδή των παρελθοντικών πράξεων κάποιων ανθρώπων ή αλλιώς ενός παρελθόντος που υπήρξε κάποτε παρόν.¹⁰⁷⁵ Ο άνθρωπος που πράττει δεν πρέπει να αγνοήσει την ιστορία του ιστορικού που φανερώνει εν μέρει το «αληθινό» νόημα των πράξεων των ανθρώπων που προηγήθηκαν, κατανοώντας ότι το τι θέλει να πράξει ή το τι πρέπει να θέλει να πράξει δεν καθορίζεται βέβαια από την παρελθούσα ιστορική εμπειρία αλλά πρέπει να την λάβει υπόψη γιατί σχετίζεται με αυτή λόγω της πραξιακής υφής που έχει και η παρελθούσα ιστορική εμπειρία.¹⁰⁷⁶ Έπειτα από όλο αυτό το συλλογισμό ο Μερλώ-Ποντύ καταλήγει στο συμπέρασμα:

¹⁰⁷⁴ Αδικαιολόγητες υπό την έννοια ότι δεν μπορούν να δικαιολογηθούν γνωσιολογικά.

¹⁰⁷⁵ «Μπορούμε να πούμε λοιπόν ότι η ιστορία[του ιστορικού] είναι δράση στο φαντασιακό ή ακόμη ότι είναι το θέαμα, που έχει κανείς, μιας πράξης.», *AD*, σ. 19, *ΠΔ*, σ. 17.

¹⁰⁷⁶ Η σχέση με το παρελθόν καθίσταται και κριτήριο σοβαρότητας της πράξης: «και η δράση δεν θα ήταν σοβαρή εάν δεν περάτωνε όλο το εγχείρημα του παρελθόντος και δεν έδινε την τελική πράξη του δράματος». *AD*, σ. 19, *ΠΔ*, σ. 17. Βέβαια εδώ μπαίνει το ερώτημα αν το παρόν αποτελεί την εκ των υστέρων περάτωση των εγχειρημάτων του παρελθόντος.

Η ιστορία είναι ένα παράδοξο αντικείμενο: ένα αντικείμενο που είναι εμείς οι ίδιοι και η αναντικατάστατη ζωή μας, η άγρια ελευθερία μας ξαναβρίσκεται ήδη προαναγγελλόμενη, ήδη παρακινδυνευμένη, ήδη διακυβευόμενη σε άλλες παρωχημένες σήμερα ελευθερίες.¹⁰⁷⁷

Επομένως η εμπειρική ιστορία και η ιστορία ως απόπειρα κατανόησης, ο λόγος της ιστορίας όπως ενεργείται στον παρόντα χρόνο και ο συνεκτικός ιστορικός λόγος του ιστορικού, η φαντασία της ιστορίας και η ιστοριογραφική φαντασία, η αφελής ιστορία και ιστορία-επιστήμη δεν μπορούν να διαχωριστούν απόλυτα αλλά αλληλεπιδρούν γιατί είναι οι όψεις του ίδιου αντικειμένου, του αντικειμένου που είμαστε εμείς οι ίδιοι. Επομένως κατανοούμε την παρελθούσα ιστορία γιατί είμαστε και εμείς ιστορικά υποκείμενα. Κατανοούμε τις παρελθούσες χρήσεις της ελευθερίας γιατί είμαστε και εμείς ελευθερία. Η δυνατότητα της ιστορική κατανόησης δεν φανερώνει παρά μόνο τη δυνατότητα

να έχουμε ένα παρελθόν που να είναι δικό μας, να ανακρατούμε στη δική μας ελευθερία το έργο τόσων άλλων ελευθεριών, να φωτίζουμε τις επιλογές τους με τις δικές μας και τις δικές μας με τις δικές τους, να διορθώνουμε τις μεν με τις δε, να είμαστε τέλος μέσα στην αλήθεια.¹⁰⁷⁸

Η ελευθερία επομένως είναι η έννοια κλειδί για να κατανοήσουμε την έννοια της ιστορίας, αυτό το μέσο/διάμεσο ζωής, αυτόν τον άγνωστο Θεό, αυτή την παράξενη ομοιότητα κτλ. Η ελευθερία όμως όχι ως αφηρημένη ιδιότητα ενός ανθρώπου αλλά ως το συνεπαγόμενο της κοινής ζωής που η μια ελευθερία έρχεται να αντιστρατευθεί αλλά και να απαιτήσει την παρουσία της άλλης. Σε ένα άλλο χωρίο αυτή η διαμάχη των ελευθεριών φανερώνει την ίδια τη σημασία της ιστορίας:

Σήμερα όπως και πριν εκατό χρόνια, όπως και πριν τριάντα-οκτώ χρόνια, παραμένει σωστό ότι κανείς δεν είναι υποκείμενο και ελεύθερος μόνος του, ότι οι ελευθερίες αντιστρατεύονται και απαιτούν η μία την άλλη, ότι η ιστορία είναι η ιστορία της διαμάχης τους που εγγράφεται και φαίνεται στους θεσμούς, τους πολιτισμούς, στα ίχνη των μεγάλων ιστορικών πράξεων, ότι υπάρχει τρόπος να τις κατανοήσουμε και να τις εντάξουμε αν όχι σε ένα σύστημα και σύμφωνα με μια ακριβή και οριστική ιεραρχία και στην προοπτική μιας αληθούς, ομογενούς, τελευταίας κοινωνίας, τουλάχιστον ως διαφορετικά επεισόδια μιας και μόνη ζωής, της οποίας το καθένα είναι μια εμπειρία μπορεί να περάσει στα επόμενα...¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁷ AD, σ. 20, ΠΔ, σ. 17.

¹⁰⁷⁸ AD, σ. 35, ΠΔ, σ. 29.

¹⁰⁷⁹ AD, σ. 284-285, ΠΔ, σ. 209- 210.

Αυτό το παράξενο αντικείμενο που αντικατοπτρίζει τον εαυτό μας, ταυτίζεται επομένως με δύο κυρίως έννοιες, την έννοια της ζωής και την έννοια του πλέγματος των διαφορετικών ελευθεριών. Σε πολλά χωρία συναντάμε την έννοια της ζωής για τον ορισμό της ιστορίας όσο και την έννοια της ελευθερίας. Το προηγούμενο χωρίο είναι χαρακτηριστικό. Ένα χωρίο στο οποίο παρατηρούμε το ίδιο είναι το παρακάτω:

Η ιστορία δεν είναι ένας εξωτερικός θεός, ένας λόγος κεκρυμμένος, του οποίου δεν μένει παρά να καταγράψουμε τα συμπεράσματα. Είναι το μεταφυσικό τούτο γεγονός ότι η ίδια η ζωή, η δική μας, παίζεται σε μας και έξω από μας, στο παρόν μας και στο παρελθόν μας, ότι ο κόσμος είναι ένα σύστημα με πολλές εισόδους ή όπως θα έλεγε κανείς, ότι έχουμε τους ομοίους μας.¹⁰⁸⁰

3.3.ζ. Η έννοια της ανθρωπότητας και η έννοια της ιστορικότητας

Στην αρχαία Ελλάδα συμβαίνει το πέρασμα από μια «οργανική» ιστορία που δεν έχει την ιδέα ενός άπειρου τέλους σε μια ιστορικότητα που θα συνίστατο σε μια αόριστη προσέγγιση του αληθούς, σε μια αυξανόμενη εξουσία και σε μια αναδημιουργία της ανθρωπότητας.¹⁰⁸¹

Υπάρχει μια αυτονόμηση της μεθόδου στην επιστημονική σκέψη η οποία αποτελεί μια ψευδή οντολογία. Ο Μερλώ-Ποντύ θεωρεί ότι λόγω αυτής της ψευδούς οντολογίας η φιλοσοφία του επιστημονισμού ξεχνά ότι η ίδια η καθαρή σκέψη ως τέτοια αναδύεται από την εμπειρία.

Αυτή η ψευδής οντολογία συνοδεύεται και από μια διπλή λήθη. Πρώτον, μια λήθη της Φύσης που υπάρχει πριν από την ιδεατοποίηση και μαθηματικοποίηση της επιστήμης. Υπάρχει συνεπώς ένας κόσμος προ-επιστημονικός, προ-θεωρητικός, προ-αντικειμενικός ο οποίος πέφτει στη λήθη. Δεύτερον υπάρχει μια λήθη της διαδικασίας της θέσπισης/ ίδρυσης. Η λήθη αυτή είναι αποτέλεσμα της απόκρυψης της θέσπισης από τα ίδια τα αποτελέσματα της. Συμβαίνει η θέσπιση να μετατρέπεται σε κένωση νοήματος, λήθη των καταβολών, παραδοσιακότητα, ιζηματογένεση. Ο κόσμος της ζωής όπως και η κουλτούρα εξισώνονται με τη φύση.¹⁰⁸²

¹⁰⁸⁰ AD, σ. 35, ΙΙΑ, σ. 29.

¹⁰⁸¹ NC, σ. 73.

¹⁰⁸² Πάνω σε αυτό ο Μερλώ-Ποντύ σημειώνει: «το να ξαναβρούμε τον κόσμο της ζωής είναι το να ξαναβρούμε εκεί το ιζηματογενές ιστορικό που μας παραδίδεται. Είναι γλώσσα, κατηφής Λόγος. Μια πνευματική δημιουργικότητα δεν θα είναι λήθη: αυτό θα ήταν μια αντιστοιχία με τον κόσμο της ζωής. Η “καθαρή σκέψη”, η θεωρία, εξαντλώντας το έδαφος του κόσμου της ζωής, είναι με τρόπο μυστικό πράξη, δεν είναι παρά μια απόδειξη της Vorhabe», NC, σ. 76.

Αυτή η αυτονόμηση συνοδεύεται και από μια τεχνικοποίηση της σκέψης, δηλαδή μια επεξεργασία ή ένα χειρισμό της σκέψης χωρίς συνείδηση των καταβολών και της πηγής του νοήματος. Εμφανίζεται μια αναντιστοιχία της θεωρίας και της πράξης σε σχέση με το *ον* και σε σχέση με «το σύμπαν του *Πνεύματος* που δεν έχει εντυπωθεί (όχι επιστήμες του πνεύματος για να θεμελιώσουμε την πολιτική επιστήμη).»¹⁰⁸³

Όλα τα παραπάνω οδηγούν τον Χούσσερλ, σύμφωνα με την ερμηνεία του Μερλώ-Ποντύ, να προτείνει μια επιστροφή της σκέψης από την αυτοσυνειδησία(*Selbstbesinnung*) στην πρώτο-θέσπιση/πρώτο- ίδρυση(*Urstiftung*). Πως επεξηγείται αυτή η επιστροφή; Ως επιστροφή στον κόσμο της ζωής κατανοητός αυτός πρώτον ως φύση και δεύτερον ως ιστορία. Ο κόσμος της ζωής έτσι κατανοητός δεν ταυτίζεται με την υπερβατολογική στάση. Αντίθετα ο ιστορικός τον αναγνωρίζει μέσα στην ίδια την φυσική στάση.¹⁰⁸⁴ Ο κόσμος της ζωής κατανοητός ως ιστορία είναι η έννοια της ιστορίας που ενεργεί επί ημών όχι σαν διαδικασία, αλυσίδα ορατών γεγονότων αλλά είναι μια ιστορία «αποβλεπτική» ή αλλιώς κάθετη με «θεσπίσεις, λήθη που είναι παράδοση, επαναλήψεις, εσωτερικότητα στην εξωτερικότητα- *Ineinander* του παρόντος και του μέλλοντος.»¹⁰⁸⁵

3.4. Ο Καστοριάδης και οι παρατηρήσεις του για τη θέσπιση στον Μερλώ-Ποντύ¹⁰⁸⁶

Για να κατανοήσουμε την έννοια της θέσπισης στον Μερλώ-Ποντύ θα μας βοηθήσει και η ενασχόληση του Καστοριάδη με τη φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ. Το 1971, δέκα χρόνια μετά το θάνατο του Μερλώ-Ποντύ, ο Καστοριάδης δημοσιεύει στο περιοδικό *L' Arc*, σε τεύχος αφιερωμένο στον Μερλώ-Ποντύ ένα κείμενο με τίτλο «Το ρητό και το άρρητο. Φόρος τιμής στον Μωρίς Μερλώ-Ποντύ». Το κείμενο αυτό περιλαμβάνεται μαζί με άλλα κείμενα του Καστοριάδη στον πρώτο τόμο από το έργο του «Σταυροδρόμια του λαβυρίνθου» που δημοσιεύεται στο Παρίσι το 1978. Ο έλληνας αναγνώστης μπορεί να το διαβάσει για πρώτη φορά στην γλώσσα του το 1991 στον τόμο που φέρει τον ίδιο τίτλο με τη γαλλική έκδοση, «Τα σταυροδρόμια

¹⁰⁸³ NC, σ. 76-77.

¹⁰⁸⁴ NC, σ. 83.

¹⁰⁸⁵ NC, σ. 83. Υπογράμμιση του συγγραφέα.

¹⁰⁸⁶ Οι μεταφράσεις των κειμένων του Καστοριάδη στα ελληνικά χρησιμοποιούν κυρίως τον όρο θέσμιση για να μεταφράσουν τον όρο *institution*. Εμείς θα διατηρήσουμε την απόδοση θέσπιση προς χάρη ομοιογένειας με το υπόλοιπο κείμενο μας και θα αποδίδουμε το καστοριαδικό θέσμιση σιωπηλά ως θέσπιση στις επόμενες σελίδες.

του λαβυρίνθου».¹⁰⁸⁷

Επίσης στο προοίμιο του κειμένου του «Η ανακάλυψη της φαντασίας», μεμονωμένα δημοσιευμένο το 1978 στο περιοδικό *Libre*, έπειτα σε συλλογή κειμένων με τίτλο «*Domaines de l' homme*» το 1986 και στα ελληνικά το 1995 «Χώροι του ανθρώπου», ο Καστοριάδης αναφέρεται στη συμβολή της σκέψης του Μερλώ-Ποντύ για την επεξεργασία που ο ίδιος επιχειρεί σχετικά το θέμα της φαντασίας και του φαντασιακού.¹⁰⁸⁸ Η συμβολή αυτή περιγράφεται σε ένα εκτενές κείμενο που ο Καστοριάδης μας πληροφορεί ότι είναι μέρος ενός έργου εν εξελίξει με τίτλο «Το φαντασιακό στοιχείο» «*L' élément imaginaire*». Το εκτενές αυτό κείμενο είναι το «*Merleau-Ponty et le poids de le héritage ontologique*», γραμμένο το 1978, αδημοσίευτο στα γαλλικά μέχρι το 1997 που δημοσιεύεται στον πέμπτο τόμο του έργου *Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*.¹⁰⁸⁹ Για πρώτη φορά δημοσιεύεται ύστερα από μετάφραση του στην γερμανική γλώσσα το 1986, σε συλλογικό τόμο για την σκέψη του Μερλώ-Ποντύ. Το 1993 μεταφράζεται και στα αγγλικά και δημοσιεύεται στο περιοδικό *Thesis eleven* με τον τίτλο «*Merleau-Ponty and the weight of the ontological tradition*».¹⁰⁹⁰

Επίσης αξίζει να αναφέρω επιγραμματικά ότι ο Καστοριάδης και οι σύντροφοί του στην ομάδα Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα (μεταξύ αυτών ο Κλωντ Λεφόρ που ήταν μαθητής του Μερλώ-Ποντύ και συνέβαλε στην έκδοση μετά το θάνατο του Μερλώ-Ποντύ των αδημοσίευτων έργων του) διαβάζουν και σχολιάζουν έργα του Μερλώ-Ποντύ όπως το *Ανθρωπισμός και τρομοκρατία. Για τις δίκες της Μόσχας* το 1947¹⁰⁹¹ ή το *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής* δημοσιευμένο το 1955, έργα που χαρακτηρίζονται από μελετητές ως έργα πολιτικής φαινομενολογίας και φαινομενολογικού μαρξισμού.

Ας επιστρέψουμε στα δύο κείμενα που αναφέραμε στην αρχή. Τα κείμενα αυτά είναι κείμενα ιδιαίτερης σπουδής πάνω στο έργο του Μερλώ-Ποντύ. Στο πρώτο χρονολογικά υπάρχουν αναφορές στα βασικά έργα του φιλοσόφου, *Φαινομενολογία*

¹⁰⁸⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Ύψιλον. Το κείμενο που θα μας απασχολήσει έχει τίτλο «Το ρητό και το άρρητο», σ. 155-180.

¹⁰⁸⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Ύψιλον.

¹⁰⁸⁹ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και Πρακτέα*, μτφρ. Κώστης Σπαντιδάκης, Ύψιλον.

¹⁰⁹⁰ «Ο Μερλώ-Ποντύ και το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς» στο *Πεπραγμένα και Πρακτέα*, σ. 245-305.

¹⁰⁹¹ Κείμενο του Καστοριάδη για αυτό το βιβλίο «*Curtain on the Metaphysics of the Trials*», πρωτοδημοσιευμένο στο *Socialisme ou Barbarie* τεύχος 19, Ιούλιος 1956 με τίτλο «*Rideau sur la metaphysique de process*».

της αντίληψης, *Η πρόζα του κόσμου* και *Το ορατό και το αόρατο*, ενώ στο δεύτερο η ανάλυση επικεντρώνεται κυρίως στο *Το ορατό και το αόρατο*. Ο αναγνώστης θα διαπιστώσει ότι ο Καστοριάδης αναγνωρίζει στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ μια κίνηση πολύ συγγενής με την κίνηση της δικής του σκέψης. Η προσπάθεια του Μερλώ-Ποντύ να αντιπαρατεθεί με τον εμπειρισμό και τον ιδεαλισμό στο τρόπο που θα σκεφτεί την αντίληψη, την γλώσσα αλλά και την ίδια την σκέψη τον καθιστά έναν φιλόσοφο που ο Καστοριάδης δεν θα κατατάξει στην χορεία των φιλοσόφων που μείνανε δέσμιοι της συνολο-ταυτιστικής λογικής, με ό,τι και αν σημαίνει ακριβώς αυτή η λογική στον Καστοριάδη. Αν και στο δεύτερο κείμενο «Ο Μερλώ-Ποντύ και το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς» ασκείται κριτική σε ορισμένες θέσεις του Μερλώ-Ποντύ για την έννοια της αντίληψης, αναδεικνύοντας με αφορμή αυτές τις θέσεις το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς στη σκέψη του τελευταίου, η διαπίστωση της συγγένειας με την σκέψη του Μερλώ-Ποντύ γίνεται φανερή και στο κείμενο αυτό. Μάλιστα στο ίδιο κείμενο ο Καστοριάδης φροντίζει να αναδείξει θέσεις του ίδιου του Μερλώ-Ποντύ που αναιρούν εν μέρει αυτό το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς, δείχνοντας ότι ο Μερλώ-Ποντύ δεν ήταν μόνο ένας φιλόσοφος με αντιφάσεις γόνιμες για τον αναγνώστη του έργου του, αλλά ταυτόχρονα πρόσφερε ο ίδιος μέσα στο έργο του διατυπώσεις που έδειχναν το δρόμο επίλυσης αυτών των αντιφάσεων. Ο Καστοριάδης επίσης τονίζει χαρακτηριστικά και στα δύο κείμενα ότι η σκέψη του Μερλώ-Ποντύ μας «παραπέμπει άμεσα, από το περιβάλλον της καθαρής φιλοσοφίας, και σύμφωνα με τις ίδιες τις αναγκαιότητες της, στην γλώσσα, τη θέσπιση, την κοινωνία, την ιστορία, τον κόσμο» ενώ σε άλλο σημείο γράφει: «ότι είναι ένας από τους πρώτους (και παραμένει από τους λίγους) σύγχρονους φιλοσόφους που αποδείχθηκε φιλοσοφικά προσεκτικός και ανοιχτός στην ειδική φιλοσοφική διερώτηση που κατά κυρίαρχο τρόπο εγείρουν τομείς όπως η πολιτική, η ψυχανάλυση, η θέσπιση και η τέχνη». Τέλος στα κείμενα αυτά διατυπώνεται μια θέση ιστορικοφιλοσοφική που σχετίζεται και με ζήτημα της θέσπισης στο οποίο θα επικεντρωθώ. Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει τη σημασία του γερμανού φιλοσόφου και πατέρα της φαινομενολογίας Χούσερλ για την φιλοσοφική σκέψη του Μερλώ-Ποντύ αλλά θεωρεί ότι σε πολλά ζητήματα η σκέψη του Μερλώ-Ποντύ ανατρέπει την σκέψη του Χούσερλ ακόμη και αν ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ πιστεύει ότι τον συνεχίζει. Ιστορικοφιλοσοφική θέση όμως που ο ίδιος ο Μερλώ-Ποντύ δεν θα αναγνώριζε όχι γιατί θεωρούσε ότι όντως συνέχιζε την σκέψη του Χούσερλ αλλά επειδή πίστευε ότι στην ιστορία της φιλοσοφίας «πρέπει να υπάρχει

μια μέση οδός, όπου είναι παρόντες τόσο ο φιλόσοφος για τον οποίο μιλούμε όσο και ο ομιλών, κι ας είναι ακόμη και θεωρητικά αδύνατον να διακρίνεις ανά πάσα στιγμή τι είναι του ενός και τι του άλλου»¹⁰⁹². Αυτή η θέση καθιστά ακόμη πιο ενδιαφέρουσα την ανάγνωση του Μερλώ-Ποντύ από τον Καστοριάδη. Πάντως η εμπειρία της ανάγνωσης τόσο αυτών των δύο κειμένων του Καστοριάδη, όπως και άλλων σημαντικών έργων του, αλλά και η εμπειρία της ανάγνωσης των κειμένων του Μερλώ-Ποντύ είναι κοινή και είναι η εμπειρία της ανεξάντλητης γέννησης νέων ιδεών κάθε φορά που ξαναδιαβάζεις τα ίδια κείμενα.

3.4.a. Η θέσπιση

Να δούμε την ανάγνωση αυτή πιο συγκεκριμένα σε σχέση με την έννοια της θέσπισης. Η θέσπιση, γαλλικά *institution*, είναι κεντρική έννοια στο «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας». Ο Καστοριάδης δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στην έννοια της θέσπισης στα δύο κείμενα που αφιερώνει στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι το κείμενο του «Το ρητό και το άρρητο» ξεκινάει με ένα παράθεμα από το ημιτελές, λόγω του θανάτου του, έργο του Μερλώ-Ποντύ «*Le Visible et l' invisible*», έργο δημοσιευμένο με επιμέλεια και αυτό από τον Κλωντ Λεφόρ το 1964. Το παράθεμα αναφέρεται στην έννοια της θέσπισης. Ο Μερλώ-Ποντύ γράφει σε αυτό το παράθεμα ότι η γλώσσα είναι μια πράξις και όπως κάθε πράξη «προϋποθέτει ένα ον που αυτοκατανοείται (*selbstverstandlich*), ένα θεσπιζόμενο (*institué*) που είναι *Stiftung* και προετοιμάζει ένα *endstiftung*. Το ζητούμενο είναι να συλλάβουμε αυτό που μιλώντας, μέσω της διαδοχικής και ταυτόχρονης κοινότητας των υποκειμένων, θέλει, μιλάει και τελικά σκέφτεται.»¹⁰⁹³ Ο Μερλώ-Ποντύ χρησιμοποιεί αμετάφραστα τον όρο *Stiftung*, όρο του Χούσερλ. Το περιεχόμενο του όρου αντιστοιχεί στη σκέψη το σε ό,τι αποδίδεται με την γαλλική λέξη *institution*, δηλαδή στα ελληνικά με τον όρο θέσπιση, όπως σημειώσαμε και παραπάνω σε αυτό το κεφάλαιο. Αυτήν την αντιστοίχιση επιβεβαιώνει και ο Καστοριάδης όταν στο «Ο Μερλώ-Ποντύ και το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς» σημειώνει ότι είναι ο φιλόσοφος που έφερε στο προσκήνιο εκ νέου την προερχόμενη από τον Χούσερλ κεντρική ιδέα της *Stiftung*, ήτοι της *institution* όπως

¹⁰⁹² SG, σ.260, -ΣΗ, σ.260.

¹⁰⁹³ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 155.

παραθέτει αμέσως μετά τον όρο *Stiftung* ο ίδιος ο Καστοριάδης στο κείμενο του. Μάλιστα τονίζει ότι ενώ η ιδέα της θέσπισης στον Χούσερλ είναι κατά κύριο λόγο μια ιδέα που αναφέρεται στην γνωστική ικανότητα του υποκειμένου, στην σκέψη του Μερλώ-Ποντύ λαμβάνει ευρύτερη σημασία αφού μπορούμε πια να κατανοήσουμε την ίδια την ιστορία ως θέσπιση αλλά και να κάνουμε λόγο για «θέσπιση του είναι».¹⁰⁹⁴ Ο Καστοριάδης διαπιστώνει επομένως ότι η θέσπιση για τον Μερλώ-Ποντύ δεν είναι απλώς ένα φαινόμενο δίπλα στο φαινόμενο της γλώσσας, της ιστορίας και της κοινωνίας. Η θέσπιση ως φαινόμενο μας οδηγεί να κατανοήσουμε την γλώσσα, την ιστορία, την κοινωνία ακόμη και το ίδιο το ατομικό υποκείμενο. Ο Μερλώ-Ποντύ κατανοεί ότι όλα αυτά τα φαινόμενα, όπως επίσης και η πολιτική και η τέχνη, είναι περιοχές με ένα ειδικό τρόπο ύπαρξης ήτοι δεν μπορούμε να τις προσεγγίσουμε απλώς μέσω μιας φιλοσοφίας της συνείδησης. Στην περίληψη του μαθήματος του για την *Θέσπιση* ο Μερλώ-Ποντύ δηλώνοντας από τις πρώτες γραμμές ότι επί της ουσίας αναζητούμε με την έννοια της θέσπισης μια λύση στα προβλήματα της φιλοσοφίας της συνείδησης, επαληθεύει τις διαπιστώσεις του Καστοριάδη για το ρόλο της θέσπισης μέσα στην σκέψη του.

Πως περιγράφεται όμως το ζήτημα της θέσπισης στη σκέψη του Μερλώ-Ποντύ από τον Καστοριάδη; Ο Καστοριάδης στο «Ρητό και άρρητο», που αρχίζει με το παράθεμα για την θέσπιση που προανέφερα παρουσιάζει την φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ για την γλώσσα. Το πεδίο του ρητού είναι το πεδίο της γλώσσας και η γλώσσα είναι η βασιλική οδός για το ζήτημα της θέσπισης. Ο Μερλώ-Ποντύ γράφει το 1951 και το παραθέτει ο Καστοριάδης: « Το πρόβλημα αυτό, ...εμφανίζεται ως ειδικό πρόβλημα και ταυτόχρονα ως πρόβλημα που περιέχει όλα τα άλλα, συμπεριλαμβανομένου και του προβλήματος της φιλοσοφίας».¹⁰⁹⁵ Ποια είναι όμως τα βήματα της σκέψης του Καστοριάδη μέσα σε αυτό το κείμενο πιο συγκεκριμένα;

Ο Καστοριάδης τονίζει ότι το θέμα της γλώσσας και της έκφρασης κατακυριεύει την σκέψη του Μερλώ-Ποντύ μιας και το ζήτημα του είναι περιβάλλεται από το ζήτημα της γλώσσας και το ζήτημα της γλώσσας εξίσου περιβάλλεται από το ζήτημα του είναι. Η γλώσσα όπως πολύ ωραία γράφει ο Καστοριάδης για το τελευταίο έργο του Μερλώ-Ποντύ « Το ορατό και το αόρατο» δεν είναι ένα χωριστό θέμα, «εγκαθίσταται ως καθολική διήθηση... και δεν υπάρχει διάσταση του είναι ή της

¹⁰⁹⁴ Βλέπε στο ««Ο Μερλώ-Ποντύ και το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς», σ. 249.

¹⁰⁹⁵ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 156.

σκέψης που να μην συνδέεται με αυτήν.»¹⁰⁹⁶ Η έκφραση και κυρίως η γλωσσική έκφραση είναι ουσιώδες στήριγμα για την σκέψη, μπορούμε να σκεφτόμαστε μόνο αν έχουμε λάβει μια γλώσσα. Η θέση αυτή του Μερλώ-Ποντύ απορρίπτει την ιδέα ότι υπάρχει μια γλώσσα της καθαρής σκέψης ήτοι μια γλώσσα που η καθαρή σκέψη θα δημιουργούσε εκ του μηδενός, η λέξη έχει ένα νόημα και αυτό το νόημα δεν καθορίζεται από τη νόηση του υποκειμένου. Ταυτόχρονα ο Καστοριάδης θεωρεί ότι ο Μερλώ-Ποντύ μας οδηγεί και σε ένα δεύτερο συμπέρασμα: το ότι δεν υπάρχει καθαρή σκέψη επειδή η σκέψη δεν διαχωρίζεται από το ομιλείν σημαίνει επίσης ότι δεν υπάρχουν και καθαρά σημεία. Το νόημα που έχει η λέξη δεν γεννιέται με μια αυθαίρετη συνδυαστική των σημείων, με τις λέξεις μιλάμε και άρα σκεπτόμαστε και επομένως εφόσον συνειδητοποιούμε ότι η σκέψη μας είναι η ομιλία μας, η γλώσσα μας, πρέπει να δούμε πως η ομιλία φέρει το νόημα, ήτοι τη σκέψη μας. Δεν υπάρχει ένα καθαρό εγώ ούτε μια καθαρή σημείωσιν, όπως γράφει ο Καστοριάδης.¹⁰⁹⁷

Δεύτερον, στην γλωσσική έκφραση επομένως δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε απόλυτα το νόημα μιας φράσης από την ίδια την φράση. Το ίδιο ισχύει και στην μη γλωσσική έκφραση του ανθρώπου, δηλαδή σε άλλα συστήματα έκφρασης, όπως είναι το σώμα και οι χειρονομίες του, η σωματική συμπεριφορά. «Εδώ η έκφραση είναι το συνανήκειν της πρόθεσης και της χειρονομίας, η πρόθεση που έγινε ή γίνεται κίνηση του σώματος».¹⁰⁹⁸ Και εδώ επομένως το νόημα συνδέεται με το όχημα που το φέρει, το σώμα και η χειρονομία του. Το σημαντικό εδώ βρίσκεται για τον Καστοριάδη σε αυτό που φανερώνει το φαινόμενο της έκφρασης (γλωσσικής και μη) και συνίσταται ότι η έκφραση, άρα και η γλωσσική έκφραση συνδέεται με το υποκείμενο. Αυτό το υποκείμενο που είτε εκφράζεται με το σώμα του και τις χειρονομίες του, είτε με την κίνηση ή με την ακινησία του, είτε με την ομιλία ή τη σιωπή του, «είναι ένα υποκείμενο που μπορεί να είναι μόνο βγαίνοντας έξω από τον εαυτό του... και στην έκφραση εκδηλώνεται πλήρως αυτός ο ουσιώδης χαρακτήρας του είναι-υποκείμενο, ο οποίος φωτίζεται ως αυτό που άγεται ακαταμάχητα έξω από το εαυτό του»¹⁰⁹⁹

Τρίτον, το υποκείμενο επομένως εκφράζεται, γλωσσικά ή μη, με την γλωσσική έκφραση να είναι κεντρική και για τους δύο φιλοσόφους. Στην έκφραση το

¹⁰⁹⁶ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 156.

¹⁰⁹⁷ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 159.

¹⁰⁹⁸ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 159.

¹⁰⁹⁹ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 160.

υποκείμενο πραγματοποιεί το είναι έξω από τον εαυτό του, «είναι μέσα στον κόσμο και είναι για τον άλλο». Το ερώτημα όμως που ακολουθεί είναι αυτό: Τι είναι αυτό που εκφράζεται με την έκφραση; Ερώτημα που συνδέεται με δύο ερωτήματα: τι είναι αυτό που καθιστά δυνατή την έκφραση και σε τι συνίσταται η έκφραση μέσα στην πληρότητα της δύναμης της; Το απόσπασμα του Καστοριάδη είναι αρκετά εύγλωττο και αξίζει να παρατεθεί:

Ο Μερλώ-Ποντύ ξαναπιάνει και διευρύνει σταθερά την ερώτηση του, επ' ευκαιρία της λογοτεχνίας, επ' ευκαιρία της ζωγραφικής: τι είναι αυτό που καθιστά δυνατή την έκφραση, που λοιπόν βρίσκει ο ζωγράφος το μέσον για να ξαναφτιάχνει κάθε φορά σαν καινούρια την ζωγραφιά; Σε τι συνίσταται η έκφραση μέσα στην πληρότητα της δύναμης της, τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τη μεγάλη πεζογραφία από την άλλη πεζογραφία; Και πάλι: τι είναι αυτό που εκφράζεται στην έκφραση; Την απάντηση θα μπορέσει να τη δώσει μόνο όταν πετύχει, στο *Το ορατό και το αόρατο*, να σκεφτεί τα τρία ερωτήματα σαν ένα ή μάλλον, αυτή ακριβώς η ενότητα των τριών ερωτημάτων – που δεν καταργεί την άρθρωση τους- και η ενότητα τους με το ερώτημα, αποτελεί τη μόνη δυνατή απάντηση.¹¹⁰⁰

Τέταρτον, πως θα σκεφτούμε επομένως το ερώτημα της έκφρασης στην ενότητα του με τα τρία ερωτήματα, ενότητα που φαίνεται να γεννάει και τη μόνη δυνατή απάντηση σύμφωνα με τον Καστοριάδη. Σε αυτήν την κομβική ενότητα αναδύεται και η έννοια της θέσπισης. Τι εκφράζει η έκφραση;

α) αυτό που εκφράζεται μέσα στην έκφραση, αυτό που μιλάει μέσα στην ομιλία είναι το πράγμα, ο κόσμος, το είναι. Αυτή η διαπίστωση όμως δεν είναι μυστικισμός, ούτε ποίηση όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης. Αυτό σημαίνει απλώς ότι η έκφραση (γλωσσική ή μη) οργανώνει τον κόσμο επειδή ο κόσμος δύναται να λεχθεί, να λέγεται, να εκφρασθεί, να εκφράζεται, είναι ένας κόσμος που μπορεί να οργανωθεί. Δηλαδή η έκφραση θεσμίζει ένα νόημα για τον κόσμο γιατί ο κόσμος δύναται να θεσμισθεί. Το δίλημμα για την έκφραση μεταξύ μιας περιγραφής που αντανάκλα έναν κόσμο καθ' εαυτόν και μιας τελείως αυθαίρετης οργάνωσης δεν υφίσταται. Εάν η έκφραση είναι το ρητό (ιδίως στην περίπτωση της γλωσσικής έκφρασης), και είναι αναμφισβήτητη η σχετικότητα του ρητού ως ένα πολιτισμικό και γλωσσικό πράγμα, ο Καστοριάδης ακολουθώντας τον Μερλώ-Ποντύ, τονίζει ότι αυτή σχετικότητα «δεν μπορεί καν να ονομαστεί παρά μόνο με την άμεση επίκληση της σκοτεινής και

¹¹⁰⁰ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 160.

άρρητης α-σχετικότητας του πράγματος απλώς». ¹¹⁰¹

Β) Δηλαδή αυτό που εκφράζεται μέσα στην έκφραση, αυτό ομιλεί μέσα στην ομιλία είναι η ίδια η έκφραση ή η ίδια η ομιλία, το ούτως-είναι τους. Παράδειγμα: σε μια μετάφραση μπορεί να διατηρηθεί ένα μέρος του λεχθέντος αλλά όχι και η εκφραστικότητα της ίδιας της έκφρασης του λεχθέντος που καλούμαστε να μεταφράσουμε. Ο κόσμος μπορεί να ειπωθεί με άπειρους τρόπους αλλά κάθε φορά εκφράζεται, λέγεται, ζωγραφίζεται με έναν ενικό τρόπο και αυτή η ενικότητα δεν μπορεί να διαχωριστεί από την εκφραστική δύναμη. Αλλά ταυτόχρονα η κάθε ενική έκφραση εκφράζει τον ίδιο τον κόσμο, ανοίγεται στο καθολικό του κόσμου με τον ιδιαίτερο τρόπο της. Επομένως το ερώτημα επανέρχεται: τι είναι αυτό που εκφράζεται, τι ενσαρκώνεται στην ενικότητα κάθε έκφρασης;

Γ) Η απάντηση βρίσκεται στην έννοια της **θέσπισης**, θέσπισης που πρέπει να κατανοηθεί με δύο σημασίες. Ο κόσμος, ακόμη και ο φυσικός κόσμος, ο αντιληπτός, λόγω της ύπαρξης της έκφρασης και ειδικά της γλωσσικής έκφρασης είναι ταυτόχρονα και ιστορικός κόσμος, ο θεσπισμένος κόσμος, ένας κόσμος θέσπισης. Λέει χαρακτηριστικά ο Καστοριάδης: «η φάτις, η γλωσσική έκφραση δεν οργανώνει μόνο έναν φυσικό κόσμο, δηλαδή αντιληπτικό, αλλά κάνει να υπάρχει και ένας ιστορικός κόσμος, και τα κάνει αμφοτέρω με μία και την ίδια κίνηση». ¹¹⁰² Επομένως μια ορισμένη έκφραση του κόσμου, μια γλωσσική έκφραση, παραδείγματος χάρη η ορθολογικότητα είναι μια ορισμένη φιγούρα μιας κοινωνικο-ιστορικής θέσπισης του κόσμου παράλληλα με το γεγονός ότι ως γλώσσα είναι εν γένει κοινωνικό-ιστορική θέσπιση. Ο κόσμος, ακόμη και ο αντιληπτός, ως φυσικός κόσμος, καταλαμβάνεται από την μία άκρη του ως την άλλη από θεσπίσεις, θεσπισμένες σημασίες, δηλαδή την έκφραση ως κοινωνικό-ιστορική θεσμίζουσα και θεσπισμένη. Εύγλωττα γράφει πάλι ο Καστοριάδης:

Συνεπώς αυτό που εκφράζει εκάστοτε η φάτις (η γλώσσα) είναι επίσης το αόρατο της κουλτούρας της οποίας είναι όχημα, αυτό δια του οποίου υπάρχει για την κουλτούρα αυτή το ορατό (ο κόσμος) και αυτό εδώ το ορατό. Και όχι μόνο το εκφράζει: το κάνει να υπάρχει. ¹¹⁰³

Δ) Με αυτήν την τελευταία φράση περνάμε και στη δεύτερη σημασία της θέσπισης που ανακύπτει όταν η έκφραση λογίζεται ως μια θεσμίζουσα δύναμη, μια δύναμη

¹¹⁰¹ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 162.

¹¹⁰² Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 165.

¹¹⁰³ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 166.

του ποιείν την ύπαρξη του συγκεκριμένου, μια δύναμη δημιουργίας και τελικά το ίδιο το είναι του κοινωνικού-ιστορικού κόσμου αλλά και του υποκειμένου. Αν πάρουμε μια θεσπισμένη σημασία, παραδείγματος χάρη την έννοια του καλού καγαθού, η σημασία αυτή έχει μια διάσταση καθολική εφόσον είναι μια γλωσσική έκφραση που ως τέτοια την κατανοούμε, τουλάχιστον εμείς που μιλάμε ελληνικά. Αλλά έχει μια συγκεκριμένη θεσπισμένη σημασία μέσα στον κοινωνικό-ιστορικό κόσμο που γεννήθηκε. Πως επομένως αυτή η ενικότητα του θεσπισμένου, που μέσα από την καθολικότητα/ιδεατότητα της έκφρασης μας αφορά καταρχήν, μπορεί να γίνει κατανοητή και άρα να αποκτήσει την καθολικότητα που αρμόζει στην ίδια του την ενικότητα; Να πως περιγράφεται αυτό από τον ίδιο τον Καστοριάδη:

Αν θέλει να ατενίσει κανείς το Σταυρό του νότου χρειάζεται να περάσει τον Ισημερινό και να περιμένει να νυχτώσει. Αν θέλει να δει μια πτυχή της φύσεως ή μια όψη του καλού καγαθού, χρειάζεται να επιχειρήσει ένα άλλο μάλλον δυσκολότερο ταξίδι. Τι είναι όμως εκείνο που κάνει ώστε το νόημα αυτό, ορατό δικαιωματικά και από εδώ, να αναδύεται εκεί κάτω και μόνο εκεί κάτω, και μόνο τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή που χρειάζεται να το συναντήσουμε, ώστε η ιδεατότητα του να μην μας απαλλάσσει από τον κόπο να έχουμε επισκεφτεί επί μακρόν τον τόπο καταγωγής του, να τον κατοικήσουμε χρόνια ολόκληρα, και ίσως να ξεχαστούμε κιόλας εκεί, αν θέλουμε αληθινά να δούμε;¹¹⁰⁴

Κάθε γλώσσα επομένως και κάθε κουλτούρα δημιουργούν ορισμένα νοήματα/σημασίες. Το πως επιτελείται αυτή η δημιουργία είναι ερώτημα που αν δεν απαντηθεί δεν μπορούμε να κατανοήσουμε αυτήν τη σύνδεση ιδιαίτερου και καθολικού που υπάρχει σε κάθε νόημα, σε κάθε σημασία. Το ίδιο ερώτημα αναπαράγεται και αν περιγράψουμε το ομιλούν υποκείμενο και την δυνατότητα να πει κάτι νέο. Το ομιλούν υποκείμενο λέει μια νέα σημασία *,αυτό είναι θεσμιζούζα δύναμη της ομιλίας του*, νέα σημασία που ενώ δεν περιέχεται στις ήδη θεσπισμένες σημασίες, για αυτό άλλωστε είναι νέα, προκύπτει μέσα από αυτές, μέσω μιας συνεκτικής παραμόρφωσης αυτών. Με την σειρά του αυτή η νέα σημασία θα αποτεθεί στην γλώσσα και την κουλτούρα και θα γίνει μια διαθέσιμη σημασία. Άλλα μένει να κατανοηθεί πως προκύπτει αυτή η συνεκτική παραμόρφωση.

¹¹⁰⁴ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 167.

3.4.β. Τρεις τελικές παρατηρήσεις για τη σημασία της θέσπισης ως δημιουργία του νέου

Πρώτον, ο Καστοριάδης σημειώνει ότι το φαινόμενο αυτής της θεσμίζουσας έκφρασης, της δημιουργίας της νέας σημασίας δεν μπορεί να γίνει πλήρως περιγραφτό από τον λόγο. Μόνο τις συνέπειες θίγουμε αυτού του φαινομένου. Ο ίδιος αν θέλετε αποφασισμός πάνω στην έννοια της θέσπισης ως δημιουργία υπάρχει και στον Μερλώ-Ποντύ και σωστά το διαπιστώνει μέσα στο έργο του τελευταίου ο Καστοριάδης.¹¹⁰⁵

Δεύτερον, η θεσμίζουσα ή δημιουργική διάσταση της θέσπισης και θεσπισμένη ή δημιουργημένη διάσταση της θέσπισης (το συγκεκριμένο κάθε φορά κοινωνικό-ιστορικό) δεν μπορούν να ιδωθούν ως δύο εντελώς ξεχωριστές στιγμές. Η θέσπιση δεν προκύπτει εκ του μηδενός είναι κατεξοχήν ιστορική φανερώνοντας όμως την ιστορικότητα της ιστορίας, που συνίσταται στο υπερκείμενο ή επικείμενο πλεόνασμα νοήματος μέσα της. Αυτό το πλεόνασμα νοήματος όμως θεσπίζεται, δηλαδή είναι ταυτόχρονα δημιουργία και δημιούργημα, θέσπιση και θεσπισμένο.

Τρίτον, αυτή η διπλή διάσταση της θέσπισης μας οδηγεί να συμπεράνουμε ότι κάθε κουλτούρα ή κάθε γλώσσα εγκαθιδρύουν εκάστοτε μια αρχή, δηλαδή δημιουργούν κάτι καινούργιο κυριολεκτικά, «απερίσταλτο σε ό,τι προηγήθηκε αυτού». Αυτό το καινούργιο, η αρχή, το ασυνήθιστο, θα γίνει μετά κάτι το συνηθισμένο αλλά για να το κατανοήσουμε εμείς που είμαστε από μια άλλη κουλτούρα πρέπει να κάνουμε το ταξίδι προς αυτήν την αρχή. Αυτό το ταξίδι όμως από την άλλη δεν γίνεται σε μια πλήρως αδιάβατη γη αφού τα περάσματα υπάρχουν που είναι οι ήδη διαθέσιμες σημασίες αφενός και εμείς τα υποκείμενα αφετέρου. Ο Καστοριάδης ορμώμενος από την σκέψη του Μερλώ-Ποντύ (ξαναγυρίζοντας στο αρχικό παράθεμα) υποστηρίζει ότι η αρχή μια θέσπισης δεν είναι μόνο η αρχή που θεσπίζει κάθε κουλτούρα ή κάθε γλώσσα που διαδέχονται η μία την άλλη μέσα στον ιστορικό χρόνο. Η θεσμίζουσα αρχή είναι πάντοτε παρούσα, όρθια, διασχίζει «κατακόρυφα» το εδώ και το τώρα. Είναι το ίδιο το υποκείμενο, τα ίδια τα υποκείμενα. Και εδώ δεν πρόκειται για μια ανθρωπολογική διατύπωση του φαινομένου της θέσπισης αλλά για μια διατύπωση που προσπαθεί να καταστήσει

¹¹⁰⁵ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 169.

περιγραφτό με ιστορικούς όρους το απερίγραπτο και μάλιστα με όρους αυτοθέσπισης μιας κοινότητας υποκειμένων.

Αυτό που είναι πολυάριθμη και συμπυκνωμένη δημιουργία καινούργιας έκφρασης (π.χ. στον συγγραφέα, στον ζωγράφο) βρίσκει τη συνθήκη δυνατότητας του μέσα στην ανώνυμη, καθημερινή δημιουργία, στην οποία μετέχουν όλοι και η οποία διατηρεί την φάτιν (γλώσσα) ζωντανή μεταμορφώνοντας την σταθερά, όπως και στην παράδοση και διηνεκώς ανανεωνόμενη αυτή διεργασία διά της οποίας «η ταυτόχρονη και διαδοχική κοινότητα των ομιλούντων υποκειμένων» αναδημιουργεί τον εαυτό της αποδεικνύοντας πως είναι ικανή να δεχτεί το καινούργιο.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁶ Βλέπε στο «Ρητό και άρρητο», σ. 174-175.

Κεφάλαιο 4^ο

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Μου δόθηκε το σώμα- τι να κάνω μ' αυτό,
Τόσο δικό μου και τόσο μοναδικό;

Για τη χαρά αυτή που αναπνέω και που ζω
Σε ποιον, πέστε μου, να πω το ευχαριστώ;

Εγώ και το λουλούδι, εγώ κι ο κηπουρός,
Στη φυλακή του κόσμου δεν είμαι μονάχος.

Στης αιωνιότητας τον καθρέφτη έχει πια πέσει
Η δική μου αναπνοή, η δική μου ζέστη.

Θα σχηματιστεί απάνω του μορφή
Άγνωστη σε κάθε άλλη εποχή.

Ας πέσει η ομίχλη της στιγμής –
Τη γλύκα δε θα σβήσει της μορφής.¹¹⁰⁷

Αυτό που θέλω να πω απλώς είναι ότι δεν εκπλήσσομαι που ανακαλύπτω την ανθρώπινη κοινωνία έτσι φτιαγμένη, γιατί δεν ασπάζομαι αυτήν την ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι μόνος στον κόσμο. Αντιθέτως η ιδέα ότι ο κόσμος επηρεάζεται από ένα ορισμένο βάρος, ότι ο ανθρώπινος κόσμος, η ανθρώπινη κοινωνία επηρεάζεται από μια ορισμένη αδράνεια, ότι έχει μια τάση αρκετά αυθόρμητη προς την ανοησία ή την αχρειότητα, αυτή η ιδέα μου φαίνεται, από πολύ καιρό, σχεδόν από πάντοτε, μια ιδέα προφανής... συνεπώς, εγώ αντιθέτως, ένιωθα πάντοτε τον κόσμο ως ένα βάρος, ως ένα πράγμα που είναι εκεί. Και με αυτό, με τη λέξη κόσμος, δεν εννοώ μονάχα το φυσικό κόσμο, αλλά και τον κοινωνικό μηχανισμό, επίσης...Είναι ίσως, ακριβέστερα, για αυτόν το λόγο που έγινα φιλόσοφος. Δεν

¹¹⁰⁷ Όσιπ Μάντελσταμ, «Άτιτλο» στο *Ρώσοι ποιητές του 20^{ου} αιώνα, ανθολογία*, μτφρ. Γιώργος Μολέσκης, Εκδόσεις Μεσόγειος, Αθήνα 2009, σ. 171.

είναι η φιλοσοφία που με κατέστησε έτσι, το ότι ήμουνα έτσι συντέλεσε, ίσως, να αγαπήσω τη φιλοσοφία.¹¹⁰⁸

Ένα μέρος των ραδιοφωνικών συνομιλιών με τον Georges Charbonnier αφιερώνεται στο θέμα «Ο φιλόσοφος και η κρίση του για την κοινωνία και τις εξουσίες». Ο Μερλώ-Ποντύ παραλληλίζει την πολιτική με την παιδαγωγική τέχνη μιας και τα προβλήματα που απασχολούν και τις δύο αφορούν «τις σχέσεις μεταξύ πολλών ανθρώπων, μεταξύ εμού και του άλλου».¹¹⁰⁹ Συνέπεια αυτού του παραλληλισμού είναι ότι στην πολιτική, όπως και στην παιδαγωγική, λόγω της σχέσης μας με του άλλους που δεν είναι ποτέ μια άμεση σχέση πρέπει να διεξέλθουμε πολλές παρακαμπτήριες διαδρομές.¹¹¹⁰ Παραδείγματος χάρη πάντοτε η εφαρμογή προσωπικών απόψεων, αξιών στην κοινωνική ζωή χρειάζεται μια διεργασία διαμεσολάβησης, μια εργασία έκφρασης, γεγονός που είδαμε ξεκάθαρα και στα κεφάλαια του δεύτερου μέρους της διατριβής μας:

Δείτε, το κοινωνικό, είναι διαφορετικό πράγμα από το προσωπικό. Δεν ισχυρίζομαι ότι οι νόμοι της προσωπικής ζωής, της προσωπικής ηθικής, δεν έχουν τίποτε να κάνουν με το κοινωνικό, αλλά λέω ότι δεν μπορούν να εφαρμοστούν άμεσα, απευθείας, χωρίς κάποια μετάθεση. Υφίσταται εδώ μια εργασία έκφρασης, θα το λέγαμε διαφορετικά. Πρέπει να εκφραστούν οι προσωπικές αξίες μέσα στον τομέα του κοινωνικού, αλλά το κοινωνικό είναι με τέτοιο τρόπο φτιαγμένο που συχνά, τα αγαθά αισθήματα, οι καλές προθέσεις, όταν τα μεταφράζουμε απευθείας σε νόμους και διατάγματα, καταλήγουν στο αντίθετο από αυτό που επιδιώκουν, από αυτό που ζητούν.¹¹¹¹

Αυτή η διαμεσολάβηση, η μετάθεση, η διεργασία έκφρασης από το προσωπικό στο κοινωνικό, από την ατομική ηθική στην πολιτική ηθική είναι μια βασική αρχή της φιλοσοφίας του Μερλώ-Ποντύ που προσπαθεί να σκεφτεί την πολιτική. Όπως είδαμε και στο πρώτο μέρος αυτήν την έκφραση προσπάθησε να περιγράψει και στο πεδίο

¹¹⁰⁸ *Entretiens*, σ. 318-319. Για την έννοια αυτού του βάρους του κόσμου δεξ και την ανάλυση την έννοια της πυκνότητας της ύπαρξης και της επανέυρεσης της στο Μαρκουλάτος Ιορδάνης, *Maurice Merleau-Ponty. Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου*, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2018.

¹¹⁰⁹ *Entretiens*, σ. 305.

¹¹¹⁰ *Entretiens*, σ. 307.

¹¹¹¹ *Entretiens*, σ. 307-308.

της πολιτικής σε αντιπαράθεση με τον φίλο του και συνοδοιπόρο για πολλά χρόνια Ζαν-Πωλ Σαρτρ. Στο *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, το οποίο δημοσιεύεται το 1955, στο εκτενέστερο κεφάλαιο του βιβλίου ασκεί κριτική στον Σαρτρ, στην πολιτική του φιλοσοφία και πρακτική. Ένα μέρος της κριτικής εστιάζει στον τρόπο που αντιλαμβάνεται την πολιτική δράση ο Σαρτρ.

Ο Σαρτρ ταυτίζει την πολιτική δράση με μια επαναστατική θέληση που είναι μια εκ του μηδενός αναδύομενη «επινόηση». Αυτή η σημασιοδότηση της πολιτικής δράσης οφείλεται στη φιλοσοφική θέση του Σαρτρ «ότι τίποτε δεν μπορεί να είναι αιτία μιας συνειδησιακής πράξης», ήτοι και της πολιτικής δράσης. Ο Σαρτρ θεωρεί ότι η συνειδησιακή πράξη είναι μια καθαρή άρνηση του υπάρχοντος και η ελευθερία δεν είναι απλώς μια επιλογή ανάμεσα σε δυνατότητες και κίνητρα. Δηλαδή η ελευθερία και η πράξη που γεννά αντιδιαστέλλεται τελείως με το είναι του κόσμου στον οποίο εμφανίζεται αυτή η ελευθερία.

Ο Μερλώ-Ποντύ αντιθέτως στον πρόλογο του *Περιπέτειες της Διαλεκτικής* ορίζει την πολιτική ως μια δράση που αυτοεπινοείται. Θέση του Μερλώ-Ποντύ είναι ότι αυτή η αυτοεπινόηση δεν ταυτίζεται με την εκ του μηδενός επινόηση της θέλησης που υποστηρίζει ο Σαρτρ. Η επινόηση εδώ έχει να κάνει κυρίως με μια διαλεκτική με την ιστορία και τις αξίες, με ένα πήγαινε-έλα ανάμεσα στα γεγονότα και τις θεωρητικές αρχές ή τις ηθικές αξίες και όχι με μια καθαρή άρνηση όλων αυτών από μια απόλυτα ελεύθερη δράση, μια δράση ως απόλυτη δημιουργία. Η διαφοροποίηση αυτή των δύο φιλοσόφων είναι όπως είπαμε και παραπάνω αποτέλεσμα των φαινομενολογικών μελετών του Μερλώ-Ποντύ που την εποχή εκείνη έχουν στραφεί από την αντίληψη προς το χώρο της έκφρασης όπως αυτή θεματοποιείται στην ομιλία και την ιστορική δράση.

Η πολιτική δράση ως εκφραστικό εγχείρημα είναι η γένεση ενός νοήματος, η επινόηση ενός νοήματος η οποία όμως δεν είναι αυθαίρετη, χωρισμένη από κάθε γεγονότητα. Υπάρχουν τα γεγονότα και υπάρχουν ήδη τα διαθέσιμα νοήματα, οι θεσπισμένες σημασίες, μέσα στις οποίες λαμβάνει χώρα η πολιτική δράση και επομένως μπαίνει το ερώτημα προς την πολιτική δράση για το ποιο είναι το νόημα που τα γεγονότα φαίνεται να συνιστούν. Η έκφραση παρά τα διαφορετικά πεδία στα οποία την χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος παραδείγματος χάρη στο πεδίο της σωματικής κίνησης, της λαλιάς, της ζωγραφικής, της λογοτεχνικής χρήσης της γλώσσας και της ιστορικής πράξης, είναι ένα φαινόμενο που περιγράφεται πάντοτε βάσει κάποιων συγκεκριμένων χαρακτηριστικών. Με την βοήθεια αυτών των χαρακτηριστικών

μπορούμε να κατανοήσουμε την πολιτική ως αυτοεπινοημένη δράση.

Η έκφραση για τον Μερλώ-Ποντύ συνοδεύει αναγκαία την κίνηση της φαινομενολογίας προς τα πράγματα τα ίδια. Ο ίδιος λέει χαρακτηριστικά ότι «Όσο ενεργητικότερη είναι η πρόθεση μας να δούμε τα πράγματα τα ίδια, τόσο θα δούμε να πληθαίνουν ανάμεσα σ' εκείνα και εμάς οι φαινομενικές όψεις μέσω των οποίων εκφράζονται, οι λέξεις μέσω των οποίων τα εκφράζουμε».¹¹¹² Το φαινόμενο της έκφρασης δεν μπορεί να παρακαμφθεί επομένως και διαμεσολαβεί πάντοτε τις σχέσεις με τα πράγματα. Υπάρχει μια πλάγια, μια έμμεση σχέση μας με τα πράγματα και ο χαρακτηρισμός πλάγια ή έμμεση δηλώνει την εκφραστική σχέση με τα πράγματα.

Αυτό όμως που πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα στο χωρίο που αναφέρθηκε είναι ότι η έκφραση αφορά όχι μόνο την πλευρά του υποκειμένου που αποπειράται με την γλώσσα να την επιτελέσει αλλά και την πλευρά των πραγμάτων τα οποία εκφράζονται. Η έκφραση είναι το φαινόμενο στο οποίο λαμβάνει χώρα η μετάβαση από το «λόγο του κόσμου που αντιλαμβανόμαστε», του ενδιάθετου λόγου των πραγμάτων στο λόγο «που μας εγκαλεί να φέρουμε στην ομιλία έναν κόσμο σιωπηλό έως τώρα», τον προφορικό λόγο.

Πως όμως θεματοποιείται αυτή η μετάβαση με την οποία ξεκινήσαμε τον επίλογο μας; Ας συνοψίσουμε σε αυτές τις σελίδες του επιλόγου ένα μέρος της προηγούμενης διαδρομής.

Ένας τρόπος θεματοποίησης είναι αυτός που συμπεραίνουμε από τις περιπτώσεις που ονομάζει ως καθαρές περιπτώσεις της έκφρασης σε σχέση με το φαινόμενο της λαλιάς, περιπτώσεις εμφάνισης του φαντάσματος μιας καθαρής έκφρασης απέναντι στο φαινόμενο της λαλιάς που είναι η λαλιά σε δεύτερο βαθμό:

Ένα τριαντάφυλλο, βρέχει, ο καιρός είναι καλός, ο άνθρωπος είναι θνητός. Τέτοιες είναι για εμάς οι καθαρές περιπτώσεις της έκφρασης. Μας φαίνεται πως βρίσκεται στο απόγειο της, όταν σημαίνει, χωρίς αμφισημία, γεγονότα, καταστάσεις πραγμάτων, ιδέες ή σχέσεις, γιατί, τότε, δεν αφήνει κανένα κενό, δεν περιέχει τίποτε που να μην το δείχνει και μας κάνει να γλιστράμε προς το αντικείμενο που υποδηλώνει. Το διάλογο, τη διήγηση, το παιχνίδι των λέξεων, την εκμυστήρευση, την υπόσχεση, την προσευχή, την ευγλωττία, τη λογοτεχνία, εκείνη τη λαλιά, τέλος, σε δεύτερο βαθμό, όπου μιλάμε για πράγματα και ιδέες, μόνο και μόνο για να θίξουμε κάποιον, όπου οι λέξεις απαντούν σε λέξεις και που αφηνιάζει από μόνη της, αυτοκατασκευάζει πάνω από τη φύση ένα βασίλειο βοής και πυρετού, την

¹¹¹² *EL*, σ. 27, *EKA*, σ. 48.

μεταχειριζόμαστε σαν απλή ποικιλία των τυπικών μορφών που εκθέτουν κατιτί. Το να εκφράζεις δεν είναι τότε τίποτε άλλο από το να αντικαθιστάς μιαν αντίληψη ή μια ιδέα με ένα κατά συνθήκη σύνθημα που την αναγγέλλει, την θυμίζει ή την συνοψίζει.¹¹¹³

Αυτό το εκτεταμένο χωρίο από το πρώτο κεφάλαιο της *Πρόζας του κόσμου* φανερώνει μια μεθοδολογική απόφαση που επαναλαμβάνεται και σε άλλα κείμενα του φιλοσόφου που αφορούν την έκφραση. Το εκφραστικό εγχείρημα θα περιγραφεί φαινομενολογικά με άξονα το υποκείμενο που εκφράζεται, στην συγκεκριμένη περίπτωση της λαλιάς είναι το ομιλούν υποκείμενο, στην περίπτωση της αντίληψης είναι το ένσαρκο υποκείμενο, στην περίπτωση της λογοτεχνίας είναι ο συγγραφέας, στην περίπτωση της πολιτικής είναι το υποκείμενο που δρα πολιτικά. Μια φαινομενολογία της έκφρασης και στο συγκεκριμένο χωρίο μια φαινομενολογία του εκφραστικού εγχειρήματος που ονομάζουμε λαλιά, συνίσταται όπως χαρακτηριστικά λέει αλλού στην «επιστροφή στο ομιλούν υποκείμενο, στην επαφή μου με την γλώσσα που μιλώ» σε αντίθεση με τους δύο μεγάλους αντιπάλους του Μερλώ-Ποντύ, τον εμπειρισμό και την νοησιαρχία, που στην ανάλυση που κάνουν της γλώσσας δεν υπάρχει «το ομιλούν υποκείμενο». Το περίφημο κεφάλαιο «Το σώμα ως έκφραση και η ομιλία» της *Φαινομενολογίας της Αντίληψης* καταδεικνύει με ιδιαίτερη διεισδυτικότητα αυτήν την παράλειψη του ομιλούντος υποκειμένου. Ανάλογα μπορεί επίσης να αναρωτηθεί κάποιος αν ο εμπειρισμός και η νοησιαρχία στην πολιτική φιλοσοφία αντίστοιχα χάνουν από τον ορίζοντα τους το ίδιο το υποκείμενο που πράττει και την ιδιαιτερότητα της δράσης του. Ο Μερλώ-Ποντύ εστιάζει ομοίως στην πολιτική στο δρων υποκείμενο και προσπαθεί να κατανοήσει την ιδιαιτερότητα της.

Στο προηγούμενο χωρίο διακρίνεται μια καθαρή λαλιά που απλώς σημαίνει την αντικατάσταση των ιδεών και των αντιλήψεων, του νοήματος με λέξεις, από μια λαλιά δεύτερου βαθμού που φανερώνεται μεταξύ άλλων στα ομιλιακά ενεργήματα που απαριθμεί. Η καθαρή λαλιά είναι περισσότερο ένας συνοδός, ένα δευτερεύον μέσο επικοινωνίας για την σκέψη. Στη δεύτερου βαθμού λαλιά όμως η επικοινωνιακή διάσταση όλων των μορφών που απαριθμούνται ως παράδειγμα αυτής της λαλιάς δεν είναι απλώς ένα μέσο μιας προϋποτιθέμενης σκέψης, και ο Μερλώ-Ποντύ γράφει για μια αυτοκατασκευή του νοήματος σε αυτή, δηλαδή το νόημα δεν

¹¹¹³ *PRO*, σ. 1437, *ΠΡΟ*, σ. 21.

προϋπάρχει της λαλιάς αλλά γεννιέται μαζί με αυτή, έτσι πρέπει να ερμηνεύσουμε την αινιγματική φράση: *όπου οι λέξεις... πάνω από τη φύση ένα βασίλειο βοής και πυρετού*. Να επομένως μπροστά μας το άχθος της μεσολάβησης, η διεργασία της έκφρασης που αναφέραμε ότι χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του Μερλώ-Ποντύ.

Αυτή η διάκριση σε δύο λαλιές μπορεί να γίνει περισσότερο κατανοητή από την εκ νέου διατύπωση αυτή της διάκρισης, με άλλη όμως ορολογία, στο δεύτερο κεφάλαιο της *Πρόζας του κόσμου*. Εκεί διακρίνει ο Μερλώ-Ποντύ μεταξύ μιας λαλιάς που είναι κεκτημένη και εξαφανίζεται μπροστά στο νόημα του οποίου έγινε φορέας και εκείνη που φτιάχνεται τη στιγμή της έκφρασης και που θα μας οδηγήσουμε να γλιστρήσουμε από τα σημεία στο νόημα. Την πρώτη την ονομάζει ομιλούμενη λαλιά και τη δεύτερη ομιλούσα λαλιά. Στην πρώτη έχουμε κεκτημένες ή αλλιώς διαθέσιμες σημασίες που αναπαράγει το ομιλούν υποκείμενο, στην δεύτερη μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια γονιμότητα της έκφρασης. Η αναλογία με την διάκριση που προηγήθηκε είναι εμφανής.

Ας γυρίσουμε όμως στην πολιτική. Όταν ο Μερλώ-Ποντύ αναφέρει τη φράση «η πολιτική είναι μια δράση που αυτοεπινοείται» εξηγήσαμε προηγουμένως γιατί ορίζει καταρχάς την πολιτική ως μια δράση. Όπως η φαινομενολογία στρέφεται προς το ομιλούν υποκείμενο για να περιγράψει το φαινόμενο της λαλιάς έτσι και στρέφεται προς το δρών υποκείμενο για να περιγράψει το φαινόμενο της πολιτικής. Αν ακολουθώντας τις προηγούμενες διακρίσεις λέγαμε ότι η ομιλούσα λαλιά είναι ένα εκφραστικό ενέργημα που αυτοκατασκευάζεται, αυτοεπινοείται, επινοεί τη μορφή του και το νόημα του ή γεννάει την μορφή του και τη σημασία του, θα κάναμε με αυτόν τον τρόπο ακόμη ένα βήμα για να κατανοήσουμε την φράση για την πολιτική που αναφέραμε πιο πριν.

4.1. Η πολιτική ως θεσπίζουσα δράση και η πολιτική ως θεσπισμένη δράση

Τι σημαίνει λοιπόν η πολιτική είναι μια δράση που αυτοεπινοείται; Τι είναι αυτή η αυτοεπινοήση. Αυτή η αυτοεπινοήση σημαίνει ότι σε αυτήν τη δράση οι μορφές που παίρνει και το νόημα που φέρει αυτή δεν είναι προκαθορισμένα, επινοούνται μέσα στην ίδια την εκτύλιξη αυτής της δράσης. Η επινοήση αυτή δεν γίνεται εκ του μηδενός, υπάρχουν οι κεκτημένες ή διαθέσιμες σημασίες, μορφές μιας ήδη θεσπισμένης πολιτικής δράσης αλλά η επινοήση είναι η εμφάνιση μιας νέας πολιτικής σημασίας και γι'αυτό και η πολιτική αυτή δράση μπορεί να ονομαστεί και θεσπίζουσα δράση και εκδηλώνει κατεξοχήν το φαινόμενο της έκφρασης ή αλλιώς

της θέσπισης. Η φράση η πολιτική είναι μια δράση που αυτοεπινοείται προέρχεται όπως ήδη είπαμε από τον πρόλογο του βιβλίου του *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*. Πριν αναφέρει αυτήν την φράση ο Μερλώ-Ποντύ αναλύει τη διάκριση του φιλοσόφου και δασκάλου του Αλαίν μεταξύ μιας πολιτικής της διάνοιας και μιας πολιτικής του λόγου (vernunft). Η πολιτική της διάνοιας μπορεί να κατανοηθεί ως μια θεσπισμένη δράση και συνοδεύεται από μια ηθική της πεποίθησης. Προσεγγίζει τα γεγονότα με τη σκευή κάποιων ιδεών και αξιών και βάσει ήδη θεσπισμένων σημασιών. Η πολιτική του λόγου είναι πιο μεγαλεπήβολη εφόσον έχει μια συνολική ιδέα για το τι πρέπει να γίνει, για το νόημα της ιστορικής δράσης και απλώς εγκαλεί την πολιτική δράση που θα εφαρμόσει αυτό το νόημα. Αλλά η επιταγή της εφαρμογής σημαίνει ότι πάλι η πολιτική δράση χάνει το χαρακτήρα της θεσπίζουσας, έχει ήδη καθορισθεί το νόημα της από πριν.

Σε αυτό το πλαίσιο ο Μερλώ-Ποντύ συμπεραίνει :

Ποτέ στην πολιτική δεν έχουμε τη στενή επαφή της συνείδησης με τα γεγονότα ένα προς ένα, και η πολιτική δεν είναι ποτέ απλή εφαρμογή μιας φιλοσοφίας της ιστορίας, ποτέ δεν αντιμετωπίζει άμεσα το σύνολο. Στοχεύει πάντοτε σε επί μέρους σύνολα, σε ένα χρονικό κύκλο, σε μια ομάδα προβλημάτων. Δεν είναι καθαρή ηθική. Δεν είναι ένα ήδη γραμμένο κεφάλαιο μιας καθολικής ιστορίας. Είναι δράση που αυτοεπινοείται.¹¹¹⁴

4.2. Τα χαρακτηριστικά της έκφρασης που θεσπίζει, της ομιλούσας λαλιάς, της θεσπίζουσας πολιτικής: συνεκτική παραμόρφωση, διδάσκουσα αυθορμησία

Πως όμως συγκεκριμένα η έκφραση στην θεσπίζουσα διάσταση της επιτελεί την έλευση του νέου νοήματος, της νέας σημασίας; Το κρίσιμο σημείο σε αυτό το ερώτημα είναι ότι η έλευση ή θέσπιση του νέου νοήματος δεν γίνεται στο κενό. Υπάρχει ήδη η θεσπισμένη διάσταση της έκφρασης, ήτοι η ομιλούμενη λαλιά, οι θεσπισμένες μορφές της πολιτικής δράσης. Το εκφραστικό εγχείρημα του ομιλούντος υποκειμένου ή του πολιτικού δρώντος υποκειμένου δεν μπορεί να αγνοήσει την σκευή του, που είναι οι θεσπισμένες μορφές και οι σημασίες. Όμως οι θεσπισμένες μορφές και σημασίες θεσπίστηκαν ή αλλιώς έγιναν διαθέσιμες και αυτές στον καιρό τους μέσα από ένα θεσπίζον εκφραστικό εγχείρημα, μια θεσπίζουσα εκφραστική πράξη. Επομένως όπως τονίζει και ο Μερλώ-Ποντύ αυτήν την εκφραστική πράξη, αυτό το εκφραστικό εγχείρημα της ομιλούσας/ θεσπίζουσας λαλιάς πρέπει να

¹¹¹⁴ AD, σ. 10, ΠΔ, σ.10.

περιγράψουμε φαινομενολογικά για να καταλάβουμε τη δύναμη της ομιλίας του υποκειμένου αλλά και την ήδη ομιλούμενη ή αλλιώς θεσπισμένη λαλιά. Το ίδιο ισχύει και για την φαινομενολογία της πολιτικής. Τα υποκείμενα δρουν μέσα σε θεσπισμένες πολιτικές μορφές και σημασίες. Η δράση τους δεν εκδηλώνεται στο κενό. Αλλά μπαίνει το ερώτημα του πόθεν και του πώς αυτών των διαθέσιμων μορφών και σημασιών. Και έχουμε και ιστορικά την εμπειρία του νέου, μιας πολιτικής θεσπίζουσας δράσης που επινοεί τη νέα πολιτική μορφή, τη νέα σημασία φέροντας στο φως και το σπέρμα του θεσπισμένου, δηλαδή μια ανάλογη θέσπιση που προηγήθηκε. Με δεδομένη επομένως αυτή την σχέση θεσπίζουσας δράσης-θεσπισμένης δράσης το επόμενο βήμα είναι να δει κάποιος αυτό που ονομάζει διδάσκουσα αυθορμησία της έκφρασης ο Μερλώ-Ποντύ μέσα στη φαινομενολογική ανάλυση της λαλιάς.

Η λαλιά ως ομιλία ήτοι ως εκφραστικό εγχείρημα είναι της τάξεως της διδάσκουσας αυθορμησίας, μιας αυθορμησίας που διδάσκει. Της ίδιας τάξεως είναι και το σώμα ως αντίληψη ήτοι ως εκφραστικό εγχείρημα, το ίδιο και η δράση ως πολιτική ήτοι ως εκφραστικό εγχείρημα. Γράφει ο Μερλώ-Ποντύ στο κείμενο του για τη φαινομενολογία της λαλιάς: «υπάρχει μια «λαληματική»(langagiere) σημασία της λαλιάς η οποία διαμεσολαβεί την έτι βουβή απόβλεψη μου με τις λέξεις ,κατά τρόπον ώστε τα λόγια μου με ξαφνιάζουν και μου μαθαίνουν τι σκέφτομαι.» Αυτό το ξάφνιασμα από τα ίδια μου τα λόγια μου διδάσκει αυτό που σκέφτομαι. Το ίδιο το γεγονός της μάθησης που πηγάζει από την έκφραση διατυπώνεται ως εξής: «Εκφράζω για το ομιλούν υποκείμενο σημαίνει συνειδητοποιώ, δεν εκφράζει μόνο για τους άλλους, εκφράζει για να μάθει το ίδιο σε τι αποβλέπει». Αυτό που επισημαίνεται εδώ είναι ότι η σκέψη δεν προϋπάρχει της ομιλίας που θα την επιτελέσει. Η αντιληπτική έννοια του αντικειμένου δεν προϋπάρχει ως περιεχόμενο στο νου του υποκειμένου χωρίς την μεσολάβηση της αντίληψης του σώματος του υποκειμένου.

Η αξία μιας πολιτικής δεν προϋπάρχει του τρόπου με τον οποίο αυτή φανερώνεται στην ίδια τη δράση του υποκειμένου. Η εμπειρική χρήση της ομιλίας, το γεγονός δηλαδή ότι μιλάμε, εκφραζόμαστε προφορικά, γεννάει το νόημα ,το ίδιο συμβαίνει και με τη σωματική διάσταση της αντίληψης, το ίδιο και με την ιστορική δράση. Αν τα προηγούμενα εξηγούν το επίθετο διδάσκουσα μένει να καταλάβουμε τον όρο αυθορμησία.

Γιατί η έκφραση είτε ως ομιλία, είτε ως αντίληψη του σώματος, είτε σαν

πολιτική δράση χαρακτηρίζεται από το στοιχείο της αυθορμησίας; Μια αρχική απάντηση είναι ότι το υποκείμενο μιλάει, αντιλαμβάνεται με το σώμα του, δρα, χωρίς να στοχάζεται ταυτόχρονα το γεγονός ότι μιλάει, αντιλαμβάνεται, δρα. Όχι όμως γιατί τα κάνει μηχανικά, σαν μια μηχανή που μπορεί να μιλάει ίσως και να δρα χωρίς να έχει συνείδηση αυτών, αλλά επειδή φανερώνεται στην γλώσσα, στο σώμα και στην δράση μέσα από την ομιλία, την αντίληψη και την επινόηση ένα εγγενές νόημα της τάξεως του «εγώ δύναμαι» και όχι του «εγώ νοώ». Τι είναι αυτό το εγώ δύναμαι;

Ο Μερλώ-Ποντύ δίνει το παράδειγμα του παιδιού εξηγώντας το τι είναι η ομιλητική δύναμη της γλώσσας που μαθαίνει. Αυτή η ομιλητική δύναμη δεν είναι το άθροισμα των μορφολογικών, συντακτικών και λεξιλογικών σημασιών γι' αυτό το λόγο όταν μάθει το παιδί να μιλάει και έπειτα η ομιλητική του πράξη δεν προϋποθέτει καμιά σύγκριση μεταξύ του τι θέλει να εκφράσει και της εννοιολογικής διαρρύθμισης των εκφραστικών μέσων που χρησιμοποιεί. Οι λέξεις και τα σχήματα του λόγου που είναι αναγκαία για να εκφρασθεί υποβάλλονται στο παιδί από το ίδιο το ύφος ομιλίας όπου ανήκουν αυτές οι λέξεις και τα σχήματα λόγου και με βάση το ύφος αυτό οργανώνονται τα τελευταία. Ο ομιλών μαθαίνει από την ομιλία να μιλάει και να γνωρίζει αυτό που θέλει να πει. Η σημαίνουσα δύναμη της ομιλίας είναι η εκδήλωση αυτής της τάξης της διδακτικής αυθορμησίας που η φαινομενολογία περιγράφει μέσα από την κίνηση επιστροφής της στα ίδια τα πράγματα και στη συγκεκριμένη περίπτωση στην ίδια την ομιλία. Το ίδιο ισχύει και με το σώμα που χαρακτηριστικά λέει ο Μερλώ-Ποντύ το βιώνω «ως μια αυθορμησία που μου μαθαίνει οτιδήποτε θα μου ήταν αδύνατο να μάθω με όποιον άλλο τρόπο».

Γυρίζοντας στον αρχικό ορισμό της πολιτικής «ως δράση που αυτοεπινοείται» καταλαβαίνουμε τώρα λίγο καλύτερα αυτόν τον ορισμό μέσα από αυτήν την έννοια της διδάσκουσας αυθορμησίας. Ο Μερλώ-Ποντύ αντιπαρατίθεται αφενός στην αντίληψη της πολιτικής ως δράση που καθορίζεται εξωτερικά από αυτή χάνοντας αυτήν την αυτοαναφορική διάσταση που υπαινίσσεται ο όρος αυτοεπινόηση, αυτοαναφορικότητα που ως αυτοεπινόηση έχει νοηματική δύναμη, είναι διδάσκουσα δηλαδή ως δράση. Αφετέρου η πολιτική δεν μπορεί να είναι μια εφαρμογή απλώς μιας θεώρησης περί σκοπιμότητας της ιστορίας, είναι μια δράση που επινοεί αυθόρμητα, δηλαδή μέσα από το ίδιο το αυθόρμητο εγώ δύναμαι της δράσης, το νόημα της και την σκοπιμότητά της.

Ποιες παρατηρήσεις μπορούμε να κάνουμε τελικά για τη σχέση που μπορούμε να διαπιστώσουμε μεταξύ της ομιλούσας λαλιάς με την ομιλούμενη λαλιά

ή αντίστοιχα της θεσπίζουσας δράσης με την θεσπισμένη δράση και επαναδιατυπώνοντας τη διαφορά του Μερλώ-Ποντύ από τον Σαρτρ αναφορικά με την πολιτική δράση; Η θεσπισμένη δράση και η ομιλούμενη λαλιά για τον Μερλώ-Ποντύ μπορεί να διακρίνονται από την θεσπίζουσα δράση και την ομιλούσα λαλιά αλλά αυτή η διάκριση γίνεται μόνο για λόγους αναλυτικής έκθεσης. Η θεσπισμένη δράση και η ομιλούμενη λαλιά είναι και αυτές εκφραστικά εγχειρήματα όπως και οι άλλες ακόμη και αν το υποκείμενο δεν το αντιλαμβάνεται εφόσον το ίδιο είναι δράση και ομιλία. Μπορεί να έχουμε διαθέσιμες σημασίες ήδη θεσπισμένες αλλά κάθε φορά που το υποκείμενο μιλάει ή δρα αναδιατάσσει τον χώρο των σημασιών και διδάσκεται από την εκφραστική του πράξη αυτό που σκοπεύει μιλώντας ή δρώντας. Η θεσπίζουσα δράση και η ομιλούσα λαλιά τότε σε τι διαφέρουν; Είναι άραγε η περίπτωση μιας ομιλίας και μια δράσης που έχουμε καθαρή επινόηση του νοήματος, μια καθαρή δημιουργία. Κάπως έτσι ο Σαρτρ σκέφτεται την πολιτική δράση.

Η θέσπιση, η ομιλητική δύναμη ενυπάρχουν στο κόσμο των θεσπισμένων σημασιών. Για αυτό και κάθε φορά που ένα υποκείμενο μιλάει ή πράττει γίνεται φορέας αυτών αυθόρμητα χωρίς να το αντιλαμβάνεται αμέσως. Το εκφραστικό εγχείρημα ενεργοποιεί μέσα στη σκευή του υποκειμένου, που είναι αυτή η ομιλούμενη λαλιά και αυτή η θεσπισμένη δράση, τη διάσταση της ομιλούσας λαλιάς και της θεσπίζουσας δράσης γι' αυτό όταν μιλάω ή δραω παρεκκλίνω από τη σημασίες που υπήρχαν στη διάθεση μου μέχρι εκείνη την στιγμή, ήτοι διδάσκομαι κάτι νέο σε σχέση με αυτές και στον τρόπο που τις σκεφτόμουν. Η νέα σημασία θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι μια **συνεκτική παραμόρφωση** των ήδη διαθέσιμων σημασιών. Η διάκριση παραμένει αλλά η στιγμή της έκφρασης είναι η στιγμή που το υποκείμενο δέχεται και δίνει ταυτόχρονα με την ίδια χειρονομία, δίνει το σύνολο των ήδη διαθέσιμων σημασιών που ενεργοποιούνται όταν μιλάει και όταν πράττει δέχεται, διδάσκεται, τη νέα σημασία που εν μέρει σημαίνει ότι σχετίζεται εκ νέου, δηλαδή με νέο τρόπο με αυτές τις ήδη προϋπάρχουσες σημασίες.

Η πολιτική επομένως μέσα από τον τρόπο που περιγράφουμε την έκφραση δεν μπορεί παρά να κατανοηθεί στους αντίποδες της αντίληψης του Σαρτρ περί καθαρής δημιουργίας ή περί μιας αναδυόμενης εκ του μηδενός επινόησης, το φάντασμα μιας καθαρής δράσης. Αντίθετα ο Μερλώ-Ποντύ στοχάζεται την πολιτική ως μια λαλιά, θεσπίζουσα πάντα εκ νέου μέσα στο ήδη θεσπισμένο, μια λαλιά που περιλαμβάνει και δεν αποκλείει το διάλογο, τη διήγηση, το παιχνίδι των λέξεων, την εκμυστήρευση, την υπόσχεση, την προσευχή, την ευγλωττία, τη λογοτεχνία, τις

μορφές δηλαδή που σαρκώνεται κάθε φορά το εκφραστικό εγχείρημα. Και αν στην πολιτική γίνεται λόγος για αρετή, δικαιούμαστε να αναφέρουμε ότι η αρετή αυτή σχετίζεται με τις αρετές της επικοινωνίας, μιας επικοινωνίας όμως στην οποία δεν προσέρχεται κάποιος απλώς για να ανακοινώσει τις σκέψεις του, αλλά προσέρχεται για να μάθει τι σκέφτεται, να σκεφτεί μαζί με τους άλλους. Όπως γράφει χαρακτηριστικά στο τέλος του «Ο άνθρωπος και η αντιξοότητα» ο Μερλώ-Ποντύ:

Καμιά φορά ονειρεύεσαι τι θα μπορούσε να είναι ο πολιτισμός, η λογοτεχνική ζωή, η εκπαίδευση, αν όλοι οι συμμετέχοντες, έχοντας καταρρίψει τα είδωλα μια για πάντα, παραδίδονταν στην ευτυχία του να σκέφτονται μαζί... Αλλ' αυτό το όνειρο δεν είναι φρόνιμο.¹¹¹⁵

Αυτό το όνειρο του να σκέφτομαι μαζί με τους άλλους είναι ίσως και το δεύτερο βασικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφικής σκέψης του Μερλώ-Ποντύ μετά τη σημασία που δίνει στο εκφραστικό ενέργημα και στη θέσπιση του νοήματος. Όλα τα πολιτικά του κείμενα αποτυπώνουν αυτή τη μέριμνα να κατανοήσω τον άλλο, τον αντίπαλο μου, να σκεφτώ μαζί του γιατί μόνο έτσι μπορώ να σκεφτώ σε αντίθεση με την έμμονη σκέψη της εκμηδένισης του αντιπάλου που κλείνει την ιστορία και οδηγεί σε βαθμό μη σκέψης την ίδια τη σκέψη.¹¹¹⁶

Αυτήν την πρόκριση του διαλόγου της σκέψης ο Μερλώ-Ποντύ την έχει ήδη συμπεράνει από το γεγονός και μόνο ότι σε όλη τη φιλοσοφία του το χiasma είναι η κατευθυντήρια ιδέα, είτε μιλάμε για τη ψυχή και το σώμα, είτε για το ορατό και το αόρατο, είτε για όποια άλλη αντίθεση μπορούμε να συλλάβουμε. Το σώμα, αυτό το τόσο δικό μου και το τόσο μοναδικό, που λέει και ο ποιητής, είναι ταυτόχρονα το όχημα με το οποίο ανοίγομαι στον κόσμο, με οδηγεί να διαπιστώσω ότι δεν είμαι μονάχος μιας και αφήνοντας τη μορφή μου, ο κόσμος σημαδεύεται από τη μοναδική μου έκφραση και εγώ γίνομαι μέρος της καθολικότητας του κόσμου. Με το σώμα μου, την έκφρασή αυτού, αλλά και το λέγειν και την πράξη μου, δεν σκέφτομαι χώρια από τον κόσμο και τους άλλους αλλά αναλαμβάνω την ευθύνη φέροντας το βάρος και την αδράνεια του κόσμου, ο κόσμος είναι εκεί και πρέπει να διαλεχθώ μαζί του.

Ως συνέπεια όλων των παραπάνω είναι αδύνατο για τον Μερλώ-Ποντύ να αποδεχθεί ότι μπορεί να συμβαδίσει ο μανιχαϊσμός με τη φιλοσοφία, «...σκέφτομαι

¹¹¹⁵ SG, σ. 396, ΣΗ, σ. 400.

¹¹¹⁶ *Entretiens*, σ. 114.

ότι ο φιλόσοφος δεν είναι μανιχαϊστής , δεν υπάρχουν φιλόσοφοι μανιχαϊστές... θέλω να πω ότι αυτό που ορίζει προφανώς το φιλόσοφο, είναι πάντοτε η ιδέα ότι μπορούμε να καταλάβουμε τον άλλο, ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τον αντίπαλο... να τον κατανοήσουμε, ήτοι να μην τον αντιμετωπίσουμε απλά ως έναν παράλογο, έναν ανόητο, ή ως ένα ον στερημένο τελείως από κίνητρα... γιατί στο φιλόσοφο είναι εντελώς ουσιαστική, η επιθυμία να κατανοήσει αυτό που δεν είναι ο ίδιος, να κατανοήσει ακόμη και αυτό που δεν θα επέλεγε ο ίδιος.»¹¹¹⁷ Η ίδια μάλιστα μέριμνα για την κατανόηση του άλλου και η παράκαμψη του μανιχαϊσμού φαίνεται να ισχύει σε κάθε άνθρωπο και κυρίως στον μεγάλο άνδρα της ιστορικής δράσης σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ.

Εν κατακλείδι, όλη η πορεία της σκέψης του φιλοσόφου τόσο στην πολιτική , από το ενδιαμέσο του κομμουνισμού και του αντικομμουνισμού ως την υιοθέτηση του α-κομμουνισμού και της μέριμνας για την κοινοβουλευτική δυνατότητα της αντιπολίτευσης, αλλά και στη φιλοσοφία με το φαινόμενο της αντίληψης μέχρι και το φαινόμενο της έκφρασης, της πολιτικής πράξης, της θέσπισης, αποτυπώνουν αυτόν το φιλόσοφο που περιγράφοντας τον εαυτό του σε ένα σημείο του έργου του σκιαγράφησε πολύ εύστοχα και συνοπτικά τη σύνολη συνθήκη της γενιάς του.

Είμαστε οι ίδιοι άνθρωποι που βίωσαν ως δικός τους πρόβλημα την ανάπτυξη του κομμουνισμού, τον πόλεμο, που διάβασαν Ζιντ και Βαλερύ και Προύστ και Χούσερλ και Χάιντεγκερ και Φρόυντ. Όπως κι αν ανταποκριθήκαμε, θα υπάρχει τρόπος να περιχαραχθούν ευαίσθητες περιοχές της εμπειρίας μας και αν όχι να διατυπωθούν ιδέες περί ανθρώπου που να μας είναι κοινές, πάντως μια νέα εμπειρία της κατάστασης μας.¹¹¹⁸

¹¹¹⁷ *Entretiens*, σ. 325-326.

¹¹¹⁸ *SG*, σ. 367, *ΣΗ*, σ. 371.

KEIMENA TOY Maurice Merleau-Ponty

Parcours deux. 1951-1961, éditions Verdier, 2000.

Parcours. 1935-1951, éditions Verdier, 1997.

Les aventures de la dialectique, Folio Essais, éditions Gallimard, 1955.

Eloge de la philosophie et autres essais, Folio Essais, Éditions Gallimard, 1953 et 1960.

Notes des Cours. 1959-1961, éditions Gallimard, 1996.

Sens et Non-Sens, éditions Gallimard, 1996.

Signes, Folio Essais, éditions Gallimard, 1960.

Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. Précédé de Projet de travail sur la nature de la Perception(1933) et La Nature de la Perception (1934), éditions Cynara, 1989.

Résumés de cours: Collège de France 1952-1960, Gallimard, 1968.

L'institution-La passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955), éditions Belin, 2003.

Œuvres, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Quarto Gallimard, 2010

Phénoménologie de la perception, ŒUVRES, σ. 657-1167.

Humanisme et terreur.Essai sur le probleme communiste στο ŒUVRES, σ. 167-338.

La Prose du monde στο ŒUVRES, σ. 1425-1544.

Entretiens avec Georges Charbonier et autres dialogues, 1946-1959. éditions Verdier, 2016.

Recherches sur l'usage littéraire du langage : Cours au Collège de France, Notes, 1953, Metis Presses, Genève 2013.

L'œil et l'esprit, στο ŒUVRES, σ. 1587-1628.

Le Visible et l'invisible, éditions Gallimard 1964

Ελληνικές Μεταφράσεις

Φαινομενολογία της αντίληψης, μετ. Κ. Καψαμπέλη, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016.

Οι περιπέτειες της διαλεκτικής, μετ. Μ. Λυκούδης, Ύψιλον, Αθήνα 1984.

Σημεία, μετ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2005.

Εγκώμιο της φιλοσοφίας και άλλα δοκίμια, μετ. Κ. Καψαμπέλη, Εκκρεμές, Αθήνα 2005.

Η πρόζα του κόσμου, μετ. Φώτης Καλλίας κ Μαρία Καλλία, Εστία, 1992.

Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία, μετ. Μ. Λυκούδης, Εξάντας, 1988.

«Σημειώσεις για την Προέλευση της γεωμετρίας» στο Έντμουντ Χούσερλ, *Η προέλευση της Γεωμετρίας*, Εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια, Παύλος Κόντος, Εκκρεμές, σ. 163-183.

Η αμφιβολία του Σεζάν. Το μάτι και το πνεύμα, μτφρ. Α. Μουρίκη, Νεφέλη, 1991.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξενόγλωσση

Alloa Emmanuel, *Resistance of the Sensible World. An introduction to Merleau-Ponty*, translated by Jane Marie Todd, Fordham University Press, New York, 2017.

Audier Serge, *Machiavel, conflit et liberté*, éditions de l'EHESS-Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005.

Babich Babette, «On Merleau-Ponty's Crystal Lamellae: Aesthetic Feeling, Anger, and Politics» στο *Phenomenology and the Primacy of the Political. Essays in Honor of Jacques Taminiaux*, edited by Véronique M. Foti and Pavlos Kontos, Springer International Publishing, 2017.

Barbaras Renaud, *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1998.

Barbaras Renaud, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, translated by Ted Toadvine and Leonard Lawlor, Indiana University Press, 2004.

Barbaras Renaud, «A phenomenology of life» στο *The Cambridge Companion to MERLEAU-PONTY*, edited by Taylor Carman and Mark B. Hansen, Cambridge University Press 2005, σ. 206-230.

Bayrou-Luis Agnès, *Le corps politique dans une perspective phénoménologique: Arendt, Lefort, Merleau-Ponty, Ricoeur*, Thèse dirigée par Dominique Colas, IEP, Paris 2013. Αδημοσίευτη.

Beith Don, *The Birth of Sense Generative Passivity in Merleau-Ponty's Philosophy*, Ohio University Press, Athens, Ohio, 2018

Boella Laura, «Phenomenology and ontology: Hanna Arendt and Merleau-Ponty» στο *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, edited by Patrick Burke & Jan Van Der Veken, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 171-179.

Campion Pierre, *L'ombre de Merleau-Ponty: Entre philosophie, politique et littérature*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013.

Campion Pierre, « « Merleau-Ponty vivant » : en relisant l'hommage de Sartre », *Les Temps Modernes* 2010/2 (n° 658-659), p. 120-142.

Carman Taylor, *Merleau-Ponty*, Routledge, 2008.

Carbone Mauro, *The thinking of the sensible: Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Northwestern University Press, Illinois 2004.

Céfaï Daniel, « Le désintérêt pour l'intérêt : droits de l'homme et démocratie », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, 2001, p. 721-733

Chiasms: Merleau Ponty's notions of flesh, edited by Fred Evans and Leonard Lawlor, State University of New York Press, Albany 2000.

Cléro Jean-Pierre, « Maurice Merleau-Ponty et la guerre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2002/3 (Tome 127), p. 315-331.

Coole Diana, *Merleau-Ponty and modern Politics after Anti-Humanism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

Corcuff Philippe, « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélienne », *Les Études philosophiques* 2001/2 (n° 57), p. 203-217.

Daly Anya, *Merleau-Ponty and the Ethics of Intersubjectivity*, Palgrave Macmillan, London 2016

Dauenhauer P. Bernard, *Elements of Responsible Politics*, KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS, 1991.

Davis. D. H, «The Political Horizon of Merleau-Ponty's Ontology» στο F. Halsall et al. (eds.), *Critical Communities and Aesthetic Practices: Dialogues with Tony O'Connor on Society, Art, and Friendship*, Contributions To Phenomenology 64, Springer Science+Business Media B.V. 2012

Dillon M. C, *Merleau Ponty's Ontology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1988

Dupont Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris 2001

Faraklas Georges, *Machiavel: Le pouvoir du Prince*, PUF, 1997.

Gault Sam, « Tracing Merleau-Ponty's passage to ontology:an interrogation of the concepts of Fundierung and Stiftung», *Chiasmi International* (vol. 19 [2018], 345-367).

Geraets F. Theodore, *Vers une philosophie transcendantale: la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu' à la Phénoménologie de la Perception*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971.

Gulli Florian, « « L'engagement en résistance », *Cités*, 2004/1 n° 17, p. 87-99.

Hamrick S. William, *An existential phenomenology of Law: Maurice Merleau-Ponty*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987

- Hass Lawrence, *Merleau- Ponty's philosophy*, Indiana University Press, 2008
- Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Sous la direction de Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michelle Senellart, La Découverte, Paris 2001
- Judt Tony, *Past Imperfect. French Intellectuals 1944-1956*, University of California Press, Berkley-Los Angeles- Oxford 1992
- Judt Tony, *The burden of responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French twentieth century*, The University of Chicago Press, Chicago 1998
- Kristensen Stefan, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2010.
- Lefort Claude, *Writing: the Political Test*, translated by David Ames Curtis, Duke University Press, Durham and London, 2000.
- Lefort Claude, *Le formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*, Folio-Essais, Gallimard, 1978.
- Lefort Claude, *Sur une colonne absente: Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, 1978.
- Lefort Claude, *Essais sur le Politique. XIXe-XXe siècle*, Seuil, 1986.
- Lyotard Jean-François, *La phénoménologie*, P.U.F. « Que sais-je ? », 2004 (14^e éd.)
- Marx Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Παρίσι, 1963
- Madison G. B, « Merleau-Ponty in retrospect » στο *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, edited by Patrick Burke & Jan Van Der Veken, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 183-195.
- Marratto, Scott L. (Scott Louis), *The intercorporeal self : Merleau-Ponty on subjectivity*, State University of New York Press, Albany, 2012.
- Marsen Sky, *Narrative dimensions of philosophy: A semiotic exploration in the work of Merleau-Ponty, Kierkegaard and Austin*, Palgrave Macmillan, New-York 2006.
- Matsuba Shoichi, «L' ambiguïté de la liberté. La liberté, en particulier chez Leibniz, de Merleau-Ponty», στο *Merleau-Ponty Le philosophe et son langage*, sous la direction de Francois Heidsieck, Recherches sur la philosophie et le langage, GRENOBLE, 1993.
- Meacham Darian, «The “noble” and the “hypocritical” memory. Institution and resistance in the later Merleau-Ponty», *Philosophy Today*, SPEP SUPPLEMENT 2009, σ. 233-243.
- Meacham Darian «What Goes Without Saying: Husserl's Concept of Style», *Research in Phenomenology* 43 (2013) 3–26

Merleau-Ponty's reading of Husserl, edited by Ted Toadvine and Lester Embree, Kluwer Academic Publishers, 2002

Murungi John, «Merleau-Ponty's Perspective on Politics», *Man and World*, 1981/14, σ. 141-152

Peillon Vincent, *Eloge du politique: une introduction au XXIe Siècle*, éditions du Seuil, 2011.

Peillon Vincent, *La tradition de l'esprit: Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, éditions Grasset, 1994.

Perception and Its Development in Merleau-Ponty's Phenomenology, edited by Kirsten Jacobson and John Russon, University of Toronto Press 2017.

Phenomenology and existentialism in the twentieth century. Book three: Heralding the New Enlightenment, Analecta Husserliana. Volume CV, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Springer, 2010.

Plot Martin, «Our element: flesh and democracy in Merleau-Ponty», *Continental Philosophy Review*, 2012/45, σ. 235-259.

Plot Martin, *The aesthetico-political: the question of democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, Bloomsbury Academic, 2014

Prat Jean-Louis, *Introduction à Castoriadis*, La découverte «Repères», 2012 (Nouvelle édition)

Priest Stephen, *Merleau-Ponty*, Routledge, 1998

Revault d'Allones Myriam, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Editions Michalon, 2001, Paris.

Ricoeur Paul, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, éditions du Seuil, 1992

Rokstad Konrad, *Husserl and Merleau-Ponty inquired into the historicity of human existence*, Logos Verlag, Berlin 2013.

Revel Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, 2015

Saint Aubert Emmanuel de , « L'Incarnation change tout ». Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative » , *Transversalités* 2009/4 (N° 112), p. 147-186.

Saint Aubert Emmanuel de, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Vrin, Paris 2004.

Saint Aubert Emmanuel de, *Le scénario cartésien: Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005.

Saint Aubert Emmanuel de, *Vers une ontologie indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2006.

Strauss Leo, *An introduction to political philosophy. Ten essays*, Wayne State University Press

Thamy Ayouch, « De la terreur au terrorisme : les aventures d'une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », *Topique*, 2002/4 no 81, p. 125-140.

The Cambridge Companion to MERLEAU-PONTY, edited by Taylor Carman and Mark B. Hansen, Cambridge University Press 2005.

Thierry Yves, *Conscience et humanité selon Husserl: Essai sur le sujet politique*, PUF, Paris, 1995.

Time, Memory, Institution. Merleau-Ponty's New Ontology of Self, edited by David Morris and Kym Maclaren, Ohio University Press, Athens, Ohio, 2015.

Waldenfels Bernhard, « Interrogative Thinking: Reflections on Merleau-Ponty's Later Philosophy» στο *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, edited by Patrick Burke & Jan Van Der Veken, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 3-12.

Waldenfels Bernhard, *Phenomenology of the Alien. Basic Concepts*, Translated from the German By Alexander Kozin and Tanja Stahler, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2011.

Warren Scor, *The emergence of dialectical theory. Philosophy and Political Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1984.

Whiteside. H. Kerry, *Merleau-Ponty and the foundation of existential politics*, Princeton University Press, New Jersey, 1988.

The debate between Sartre and Merleau-Ponty, edited by Jon Stewart, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1998

Ελληνόγλωσση

Αντόρνο Τ. Β., *Αρνητική διαλεκτική*, μετ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, 2006

Άρεντ Χάνα, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μετ. Γ. Λυκιαρδόπουλος- Σ. Ροζάνης, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 2008

Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, μετ. Γ. Φαράκλας, εκδόσεις Εστία

Ζμπίγκνιεφ Χέρμπερτ, *Επιλογή από το έργο του*, μετάφραση Σπύρος Τσακνιάς, Εκδόσεις Η μικρή Εγνατία, 1979

Καστοριάδης Κορνήλιος, *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Ύψιλον, 1991

Καστοριάδης Κορνήλιος, *Πεπραγμένα και Πρακτέα*, μτφρ. Κώστης Σπαντιδάκης, Ύψιλον, 2019.

Καίσιλερ Άρθουρ, *Το μήδεν και το άπειρον*, μτφρ. Αλέξανδρος Κοτζιάς, Ηριδανός, χ.χ

Καίσιλερ Άρθουρ, *Ο κομμισάριος και ο γιόγκι*, μτφρ. Αλέξανδρος Κοτζιάς, Εκδόσεις Γαλαξία, 1962.

Μακιαβέλλι Νικολό, *Ο Ηγεμόνας*, μτφρ. Ν. Καζαντζάκης, Γαλαξία, 1971.

Μακιαβέλλι Νικολό, *Έργα*, μετ. Τ. Κονδύλης, Κάλβος, 1984.

Μαρκουλάτος Ιορδάνης, *Maurice Merleau-Ponty. Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου*, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2018.

Μπαλιμπάρ Ετιέν, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μετ. Άρης Στυλιανού, εκδ. Νήσος, 1996

Ντοστογιέφσκι, *Αδελφοί Καραμαζόφ*, τόμος 2^{ος}, μτφρ. Άρης Αλεξάνδρου, εκδόσεις Γκοβόστη

Ρεβώ ντ' Αλλόν Μυριάμ, *Πρέπει η πολιτική να γίνει ηθική;*, μετ. Ν. Ζαρταμόπουλος, Εστία, Αθήνα 2004.

Ρώσοι ποιητές του 20^{ου} αιώνα, ανθολογία, μτφρ. Γιώργος Μολέσκης, Εκδόσεις Μεσόγειος, Αθήνα 2009

Σαλάμοφ Βαρλαάμ, *Ιστορίες από την Κολιμά*, μετ. Ελένη Μπακοπούλου, Ίνδικτος, Αθήνα 2011

Σεβαστάκης Νικόλας, «Ο Jan Patocka και η κριτική στον σοσιαλισμό» στο, *Δοκίμες και αναγνώσεις. Πολιτική –λογοτεχνία-φιλοσοφία*, εκδ. Ορρορτυνα, Πατρα 2011, σ. 145-157.

Σεμπρούν Χόρχε, *Τι ωραία Κυριακή!*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Εξάντας

Σκίερ Κουέντιν, *Μακιαβέλι*, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, εκδόσεις Νήσος, 2001

Φαράκλας Γιώργος, «Η πολιτική ως προσωρινή ηθική. Υποκείμενο και κυριαρχία στην ηθική και στην πολιτική του Καρτέσιου. Η προσποίηση ως συγκροτητικός όρος του πολιτικού χώρου» στο Φαράκλας Γιώργος, *Θέση και αλήθεια*, εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 1997, σ.283-310

Χούσερλ Έντμουντ, *Η προέλευση της γεωμετρίας*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Παύλος Κόντος, Εκκρεμές, Αθήνα 2003.

Χούσερλ Έντμουντ, *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία*, Μετάφραση-Εισαγωγή-Υπόμνημα: Πάνος Θεοδώρου, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2012.

