

«ΣΑΡΚΑ»:

Η ΑΝΑΙΡΕΣΗ ΤΟΥ ΑΝΑΓΩΓΙΣΜΟΥ ΣΤΟ MERLEAU-PONTY

ΣΩΚΡΑΤΗ Χ. ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗ

Η σκέψη του M. Merleau-Ponty μαρτυρεί*, όπως φαίνεται και από μια αυτοσκιαγράφησή του¹, την κατάσταση κρίσης στην οποία βρίσκεται τόσο η γνώση μας όσο και η ίδια η φιλοσοφία. Έχουμε πράγματι να κάνουμε με μια διερεύνηση των δυνατοτήτων νέας αποτίμησης του ιστορικού φιλοσοφικού αποκτήματος στο εσωτερικό του ανθρώπινου πεδίου — διερεύνηση που καθιστά στενότερο το δεσμό ανάμεσα στην ταυτόχρονη διατήρηση και υπέρβασή του. Έτσι, μπορούμε να μιλάμε για μια «φαινομενική» (όχι μεταφυσική) διαλεκτική ή ακόμη για μια *διαλεκτική προθετικότητα ή αναφορικότητα* που, ενίοτε, παίρνει το χαρακτήρα «αμφισημίας» (*ambiguïté*) ή διπλής εγκυρότητας, αφού δεν ξεχωρίζει την ιδέα από το γίνεσθαι της, από την ύπαρξή της *hic et nunc*, από το «σώμα» ή την πραγμάτωσή της: πρόκειται γι' αυτό που ο Γάλλος φιλόσοφος άρχισε να θεματικοποιεί λίγο πριν πεθάνει (1961) και που ο ίδιος ονόμαζε «σάρκα» (*chair*). Σάρκα είναι το σώμα όχι ως καθαρό αντικείμενο ή μηχανιστική μάζα αλλά ως πολυσύνθετη ανθρώπινη οντότητα, αποτέλεσμα μιας πρακτικής και μαζί θεωρητικής λείανσης της αδιαιρετότητας υποκειμένου-αντικειμένου². εκφράζει ταυτόχρονα τον άνθρωπο και τη φύση, το χρόνο και το χώρο, τη γλώσσα και τη σκέψη, τη φιλοσοφία και τη μη-φιλοσοφία, την ιστορία και την ιστορικότητα — το μέσα (μη-ον) και το έξω(ον): «η σάρκα δεν είναι ύλη με την έννοια των σωματιδίων» που θα λειτουργούσαν προσθετικά για να συντελέσουν στο σχηματισμό των όντων· δεν είναι ούτε κάτι το «ψυχικό» ή πνευματικό που θα επενεργούσε πάνω στο σώμα ζωοποιώντας το· επιπλέον δεν είναι ούτε «παράσταση» ούτε υπόσταση. «Θα χρειαζόταν, για να υποδηλωθεί, ο παλιός όρος 'στοιχείο' με την έννοια του νερού, του αέρα, της γης και της φωτιάς, δηλαδή ενός γενικού *πράγματος*, στο ενδιάμεσο του χωρο-χρονικού ατόμου και της ιδέας, κάποιο είδος ενσαρκωμένης αρχής που εισφέρει παντού ένα οντολογικό στύλ»³. Αξιοποιώντας το χαϊντεγκεριανό όρο «είναι-στον-κόσμο» (*in-der-Welt-sein*) ο Merleau-Ponty θα συγκεκριμενοποιήσει αρνητικά το περιεχόμενο και τη σημασία της νέας αυτής έννοιας: θα την αποσυνδέσει τόσο από ένα είδος αμετακίνητης φύσης που να τη διέπει όσο και από την παραγωγική ενέργεια μιας συνείδησης που να συγκροτεί και να αποκωδικοποιεί υπερβατολογικά τον κόσμο — μιας διάφανης και διαυγούς συνείδησης που να κατέχει εξ ολοκλήρου το αντικείμενό της μέσα από τη μορφή που εκείνη του προσδίδει⁴. Η «ύπαρξη» προϋποθέτει ένα σωματικό υποκείμενο και έναν κόσμο όχι ακόμα πλήρως και απόλυτα διερευνημένο. Κάθε απόπειρα αναγωγής του ενός στο άλλο των διάφορων στοιχείων του πραγματικού και κάθε ερμηνευτική αρχή που θα απέρριε, αφήνει μετέωρη και καταστρέφει την ίδια την «ολότητα» στο γίνεσθαι της, αφού δεν υπάρχει συνολική θέαση του κόσμου, χωρίς να παίρνουμε υπόψη την «ακατάβλητη αδιαφάνεια» (Ricoeur)⁵ που πλαισιώνει κάθε ανθρώπινη και φυσική κατάσταση ή συνθήκη. Συνεπώς, η φιλοσοφική σκέψη ξεπερνάει τα όρια της απλής

καταγραφής ή της «αμερόληπτης» και αποστασιοποιημένης παρατήρησης, για να προχωρήσει σε μια ενεργό συμμετοχή στην εσωτερική διάρθρωση του νοήματος (sens) και της σημασίας (signification), σε μια «αντίληψη» (perception) της «δομής» (structure) που συνενώνει αδιαχώριστα ιδέα και ύπαρξη και που εκφράζει τη νοητικότητα στο γίγνεσθαι και τις εφαρμογές της⁶.

Η ερμηνεία της χουσερλιανής έννοιας της «αναφορικότητας της συνείδησης» (Intentionalität)⁷ στέκεται στην αφετηρία μιας τέτοιας ριζικής αναθεώρησης του ιστορικού πλαισιώματος της φιλοσοφίας· στη διεύρυνσή της περιλαμβάνει δύο όψεις: από τη μια μεριά, δεν εγκαταλείπει ολοσχερώς ούτε μια ορισμένη δυαδικότητα της συνείδησης και του αντικειμένου της — μέσα όμως από το νεόδημο όρο της «συσχέτισης» (corrélation)⁸ — ούτε μια σχετική διάκριση του παθητικού και ενεργητικού στοιχείου στο εσωτερικό της αντίληψης· από την άλλη μεριά, προσφεύγει στο «φαινόμενο» ως συνεκτική έκφραση αυτού που περικλείει και το εσωτερικό (μη-ον) και το εξωτερικό (ον)⁹. Η διπλή αυτή όψη της συνειδησιακής αναφορικότητας ή προθετικότητας οδηγεί σε μια «σαρκική» θέαση του κόσμου ή σε μια διαλεκτική νοημένη ως «δυναμική του καταστασιακού είναι» (être en situation) και όχι ως «οντολογική δύναμη». Η σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο αναλαμβάνεται πάντα και ανυποχώρητα από μια διαρκή διεργασία διερώτησης που μας ανοίγει στο «μυστήριο του λόγου» απαιτώντας συνάμα μια διεύρυνση του προβλήματος της ορθολογικότητας¹⁰. Τούτο απομακρύνει έκδηλα τόσο από ένα ρεαλισμό που εξομοιώνει τον κόσμο με ένα εντελώς ρητά εκφρασμένο σύμπαν το οποίο αντανακλά το περιεχόμενο του ως δημιουργημένη φύση (natura naturata), όσο και από έναν ιδεαλισμό που προβάλλει το αίτημα της σχεδόν απόλυτης εξουσίας μιας συνείδησης ως τόπου παροχής νοήματος ή νοηματο-δοσίας (Sinn-gebung, Husserl)¹¹. Συνακόλουθα, στα πλαίσια μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, η χιασματική (de chiasme) ή σκέψη της σάρκας (αυτό που αλλού¹² ονομάσαμε «διαλεκτική του φαινομένου») διατηρεί την άποψη της υποκειμενικότητας ως προθετικότητας ταυτόχρονα ενεργούς και λανθάνουσας: ενεργούς, γιατί εκτείνει την ένταση και τη δυναμική των σχέσεων υποκειμένου-αντικειμένου μέχρι το οντολογικό πεδίο¹³. λανθάνουσας γιατί η κίνησή της δε θα μπορούσε να εκτοπίσει την παρουσία του «βιωμένου κόσμου» (Lebenswelt)¹⁴ ως ανεξάντλητης πηγής όλων των ατομικών και μοναδικών εμπειριών και εκείνων που βρίσκονται σε σχέση χιάσματος με την ετερότητα. Ως προς την πρωταρχική ενέργεια που ελευθερώνει το σωματικό υποκείμενο από την εναλλακτική λύση εσωτερικού ή εξωτερικού, δεν είναι άλλη από αυτή που διέπεται από το πλέγμα αντίληψης— «όρασης» (perception-vision)· προκύπτει, έτσι, μια αισθητική διάσταση της νόησης και της γλώσσας που παρακολουθούν αδιάσπαστα τις μεταμορφώσεις ενός αδιαίρετου όντος (être d'indivision), «ὃ λέγεται πολλαχῶς» (Αριστοτέλης)¹⁵, το οποίο ο Schelling ονόμαζε «φύση»¹⁶.

Σε διάσταση προς έναν ορισμένο νατουραλισμό που αναθέτει εξ ολοκλήρου τη σύνθεση καθαυτό-διαυτό στην ανθρώπινη πρωτοβουλία και αφήνει να προκύψει ένας καθαρά ρεαλιστικός ουμανισμός που δρα αφαιρετικά (π.χ. Feuerbach)¹⁷, το «ορατό» (visible) στοιχείο στο Merleau-Ponty πραγματώνεται, βέβαια, μέσο του ανθρώπου, αλλά περιλαμβάνει πάντα μια μη αναγώγιμη «αόρατη» (invisible) πλευρά: «αρχή: να μη θεωρήσουμε το αόρατο σαν ένα άλλο 'δυνατό' ορατό ή ένα ορατό 'δυ-

νατό' για έναν άλλο· θα καταστρέψαμε τους αρμούς που μας ενώνουν μαζί του»¹⁸. Η αδιάκοπη ενεργοποίηση του χιάσματος ορατού-αόρατου παρέχει έτσι τη δυνατότητα να διαλεκτικοποιηθεί η σκέψη μέσα από την αναφορά της στη σάρκα του «αισθητού-αρχέτυπου», στο «γεγονός ότι το σώμα μου είναι παθητικό-ενεργητικό»¹⁹, ότι το ορατό-σώμα ασκεί τό βλέμμα του ή διαθέτει ένα εσωτερικό που στρέφεται γύρω από ένα εξωτερικό. Συνεπώς, η θέαση αυτή της σάρκας εισάγει σε μια φιλοσοφία της διαφοράς²⁰, μια και «δεν υπάρχει ταυτότητα ούτε μη-ταυτότητα ή μη-σύμπτωση»²¹. Η διαφορά πρέπει να νοηθεί εδώ ως εκπλήρωση της συμπληρωματικότητας ή ως η ίδια της η δυνατότητα: δεν υπάρχουν έννοιες, ιδέες, παραστάσεις μα «διαστάσεις», «αρθρώσεις» (ένα είδος κοίλου και κυρτού), «σχηματισμοί» (configurations).

Το πρόβλημα της ορθολογικότητας διευρύνεται, λοιπόν, χάρη σε ό,τι ο Husserl ονόμαζε ήδη *σωματικότητα* (Leiblichkeit)²², υπόστρωμα και έδαφος κάθε πράγματος ή ρίζωμα στην αδιαιρετότητα χώρος-χρόνος. Η δυναμική διαλεκτικής υπέρβασης που εγκαθίσταται στο εσωτερικό της διυποκειμενικότητας νοείται ως σχέση με το «σαρκικό» είναι, απροσπέλαστο, όπως είπαμε παραπάνω, με τις παραδοσιακές κατηγορίες του ρεαλισμού και του ιδεαλισμού ή με τη γλώσσα της μεταφυσικής. Η μοναδική λογική (ή λογική του συγκεκριμένου υποκειμένου) εμπλέκει το σώμα που μετατρέπεται σε «ιδίόσωμα» (corps propre), κάτι διαφορετικό από το φυσικό σώμα. Το ιδίόσωμα, ή βιωμένο σώμα, συλλαμβάνεται ως ένα σύστημα αντιστοιχιών μεταξύ διάφορων τρόπων πράξης και διάφορων αισθητηριακών πεδίων· ο Merleau-Ponty το εισάγει για να εξηγήσει τον καθολικό χαρακτήρα της ανθρώπινης αντίληψης. Στη *Phénoménologie de la perception* π.χ. οι κοινωνικές σταθερές όπως οι προσωποποιημένες αντιδράσεις σε ορισμένες κινήσεις, η σεξουαλικότητα, η συγκεκριμένη έκφραση — σωματική και γλωσσική — του ατομικού και του συλλογικού υποκειμένου, συνυπάρχουν με διαπολιτισμικές και ανιστορικές δομές του αντιληπτικού πεδίου όπως οι σταθερές της σωματικής κατασκευής ή της ευφυΐας· η αντιστοιχία των πρώτων (κοινωνικών σταθερών) με τις δεύτερες (ανιστορικές σωματικές δομές) είναι προφανής, μολονότι η γενικότητα της μερλω-ποντιανής περιγραφής δε θα επέτρεπε να συλλάβουμε ακριβέστερα την ιστορική ιδιαιτερότητα των τεχνικών μάλαξης ή χειραγώγησης του σώματος. Τη σκέψη της ιστορικής βαρύτητας και σημασίας του δομικού σωματικού αμετάβλητου θα συνεχίσει ο Foucault κυρίως στην *Histoire de la folie à l'Age classique* (1972), στο *Surveiller et punir* (1975) και στην *Histoire de la sexualité* (1976, 1984)²³.

Ο όρος «σάρκα του αισθητού», που εμφανίζεται στο *Le visible et l'invisible* (1959-61), εκφράζει την ανάγκη σύνδεσης του συνειδησιακού όντος με την εμπειρία των συγκεκριμένων καταστάσεων· το γεγονός ότι το νόημα (sens) είναι αυτό που είναι δυνάμει ενός μη-νόηματος (non-sens) και αντίστροφα: «στο έργο τέχνης ή στη θεωρία όπως και στο αισθητό πράγμα, τό νόημα δε διαχωρίζεται από το σημείο. Η έκφραση, λοιπόν, δεν είναι ποτέ τελειωμένη. Η πιο υψηλή λογική γειτνιάζει με τη μη-λογική»²⁴. Η διαλεκτική του φαινομένου ή σάρκα ακολουθεί έτσι τη ροή των γεγονότων χωρίς να αντιθέτει το άμεσο δεδομένο στη διανοητική παρεμβολή· αποφεύγει την «κακή» ή αφηρημένη «ταυτότητα» (Hegel) που δεν επιζεί μετά από την εκδήλωση της διαφοράς, την οποία αγνοεί χωρίς να μπορεί να την αφομοιώνει²⁵. Από την άλλη πλευρά, η συνείδηση δε θα εξαντλούνταν στην περιγραφή των αντιπά-

σεων του «βιωμένου κόσμου» για να καταλήξει σε μια διαπίστωση αποτυχίας και σε έναν άκρατο σκεπτικισμό. Η έλλειψη πληρότητας και συνοχής της σωματικής και κοινωνικής μας κατάστασης δεν παίρνεται για οριστική· η διαφάνεια όπως και η διαφορά, χωρίς να μας ωθούν προς το ανορθόλογο στοιχείο, οξύνουν τη συνείδηση και μάλιστα περιέχουν το σπέρμα μιας περιέργης αξίωσης περιορισμού των: ο άνθρωπος είναι ένα μισάνοιχτο ον· αποκλείει με την ίδια κίνηση τόσο την απόλυτη τάξη όσο και την απόλυτη αταξία· υπάρχει ταυτόχρονα και ως συνείδηση και ως πραγματικότητα — και ως μοναδικό (*pour soi*) και ως συλλογικό (*pour autrui*) υποκείμενο.

Σε μια τέτοια προοπτική ριζικής αποκατάστασης της σκέψης και της φιλοσοφίας, καθώς επίσης απομάκρυνσης κάθε αναγωγισμού, επιβάλλεται μια θεμελιώδης έρευνα που θα μετερχόταν μια διαλεκτική μέθοδο: πρόκειται να αντιληφθούμε τη φύση μιας σχέσης με τον κόσμο και τους άλλους που είναι, μέσα από μια ιδιότητα ουσίας, παλιότερη από το υπερβατολογικό εγώ. Η φαινομενολογία αναλαμβάνει την κίνησή της προβαίνοντας σε μια «φαινομενολογία» η οποία ενεργοποιεί στοιχεία που η «ειδητική αναγωγή» δεν περιλαμβάνει: την αδιαίρετη ώθηση του χωρο-χρόνου, την ιστορία και την ιστορικότητα, το *alter ego* ως κεντρικό κίνητρο της γλωσσικής διεργασίας. Η ζεύξη αυτού που έγινε (*pensé*) και αυτού που δεν έγινε (*impensé*) αντικείμενο σκέψης, του νοήματος και του μη-νοήματος, της παράστασης και της μη-παράστασης ή του βιώματος οδηγεί το Merleau-Ponty στην έννοια της σάρκας (σάρκας του κόσμου-σάρκας του σώματος-Είναι) παράλληλης προς εκείνη του «χιάσματος». Η συσχέτιση των διάφορων στοιχείων που συνοψίζει η σάρκα είναι το χιάσμα του ορατού και του άορατου που καθιστά το πεπερασμένο ενεργό, αγωνιστικό και συνάμα διευρύνει τα όρια και τις δυνατότητες προσέγγισής του. Βαδίζουμε, επομένως, προς ένα άνοιγμα του νοητικού πεδίου αντλώντας αδιάκοπα από τον «κόσμο της ζωής», του συγκεκριμένου δηλαδή σωματικού υποκειμένου, στιβάδα άλλων των προκατηγορικών μας εμπειριών και ανιχνευτή των πρωταρχικών προφανειών. Η προσπάθεια συνίσταται εφεξής, σύμφωνα με την κατανόησή μας του Merleau-Ponty, στο να δούμε πώς τα πράγματα βρίσκονται σε χιάσμα με τη δυποκειμενικότητα και εκδηλώνονται στη συνάφειά τους για μια σκέψη που πραγματοποιείται μέσω του χωροχρόνου στα πλαίσια μιας ιστορίας ως διαλεκτικής του νοήματος (αναγκαιότητας) και του μή-νοήματος (τυχειότητας).

Κύριο μέλημα μιας τέτοιας φιλοσοφίας που ζητάει να αποσεισει τις συνέπειες του δυϊσμού είναι— συνείδησης, θα ήταν ασφαλώς η επαναδραστηριοποίηση κάθε έννοιας που έχει τη δυνατότητα να περάσει στο άνοιγμα της πράξης. Η διεργασία αυτή δυσχεραίνεται όμως και από το γεγονός της απόκλισης που εμφανίζει ο λόγος (*entendement-raison*) σε σχέση με τη ροή της ιστορίας η οποία δεν είναι σε θέση να εξαντλήσει όλες τις δυνατότητες ύπαρξης του «πράγματος»· γιατί, ό,τι ανήκει στο πραγματικό μας δίνεται κάτω από διάφορες όψεις (*Abschattungen*, Husserl), ενώ μια αναλυτική του μελέτη δε θα είχε παρά τυπικό χαρακτήρα. Συνεπώς τείνουμε να απομακρυνόμαστε όχι μόνο από τον παραδοσιακό δυϊσμό σώματος-ψυχής, εσωτερικού-εξωτερικού αλλά και από ένα μονισμό τόσο του ρεαλιστικού αντικειμένου όσο και του ιδεαλιστικού υποκειμένου. Κατευθυνόμαστε, έτσι, όλο και περισσότερο προς μία εμπειρική παλινδρόμηση (*va-et-vient*) που αποδίδει στην πραγματικότητα (άνθρωπος-φύση) την ενεργητική και μαζί παθητική δύναμή της²⁶. Στην πε-

ρίπτωση της ελευθερίας²⁷ π.χ., αυτή δεν είναι ποτέ ούτε πλήρης ούτε απόλυτη, όπως ο ίδιος ο κόσμος που περιέχει στη συγκρότησή του πλήθος προκαταλήψεων αλλά που υπερβαίνει ή τείνει να υπερβεί και τη συγκεκριμένη «συγκροτούσα υποκειμενικότητα» και τα «νοήματά» της. Το πρόβλημα αφορά, άρα, και στο καταστασιακό (*situé*) και στο ελεύθερο είναι (*être en liberté*)· ο προσδιορισμός του μέρους της συνείδησης και εκείνου του περιβάλλοντός της προσκρούει στο πεπερασμένο κάθε εγχειρήματος. Έχουμε έτσι να κάνουμε με μια αδιαιρετότητα υποκειμένου-αντικειμένου που οδηγεί, όπως είπαμε ήδη, στη διαλεκτική του μέσα και του έξω, του αποκτημένου και αυτού που αναμένεται· και η ελευθερία, στην ελλειπτική της πάντα παρουσία, γίνεται συνάρτηση μιας «σωματικής» στάσης απέναντι στον κόσμο, περνάει δηλαδή μέσα από την αντίληψη του χώρου και του χρόνου· κατά συνέπεια, δεν μπορεί να είναι μη αναγώγιμη όπως στο Sartre. Τούτο εγγράφεται ασφαλώς στα πλαίσια μιας φιλοσοφίας που διευρύνει το καθεστώς της νοητικής ευκρίνειας (*intelligibilité*) αναγνωρίζοντας ένα κοινό ορίζοντα τόσο στο «ορατό» όσο και στο «αόρατο» — στο «ρητό» και στο «άρρητο».

Η απαίτηση, εντούτοις, μιας έντονης διαφοράς, αν όχι και καταστροφής²⁸ ή αποδόμησης, σε σχέση προς τις στοχαστικές κατηγορίες της παράδοσης — απαίτηση που υπολανθάνει στην αντιαναγωγιστική αυτή σκέψη η οποία οδηγεί τελικά σε μια θεωρία της έκφρασης —, θα μπορούσε να ιδωθεί όχι αναγκαστικά ξέχωρα από ορισμένες παράπλευρες αναλύσεις όπως εκείνες του τελευταίου Heidegger, που, επαναφέροντας τη γνωστή θέση μεταμόρφωσης του κόσμου όπως διατυπώθηκε από το Marx²⁹, υπογραμμίζει την ανάγκη συνέχισης της φιλοσοφίας ως ανοιχτής και διερωτηματικής σκέψης, ως «συνουσίας des *Gespräches und der lernend-lehrenden Arbeit*»³⁰. Η σημασία που η χαιντεγκεριανή σκέψη αποδίδει στον οντολογικό άνθρωπο, που παραπέμπει κατά βάθος σε ένα νέο ανθρωπισμό, θα παρήγε νέες δυνατότητες υπό τον όρο ότι δε θα επισκίαζε ή εξασθενίζε τους δεσμούς με την ιστορία και το χρόνο — δυνατότητες ανοίγματος σε ένα φαινομενικό πεδίο όπου δε θα υπήρχαν ρήξεις παρά ενόψει συμφιλίωσης και όπου ο μηδενισμός καθώς επίσης και ο προμηθεϊκός οπτιμισμός δε θα ήταν παρά εναλλακτικές για ξεπέρασμα. Φιλοσοφία θα σήμαινε λοιπόν κυρίως τη σκέψη της πράξης που παίρνεται αδιαχώριστα με την πράξη της θεωρίας, αφού κάθε ιδέα προϋποθέτει την πραγμάτωσή της ακόμη και με την έννοια της προσοικειώσης και εκφοράς της από την πλευρά του συγκεκριμένου μοναδικού ή συλλογικού υποκειμένου: «ιδεατότητα (*idéalité*) και ιστορικότητα (*historicité*) προέρχονται από την ίδια πηγή· πρέπει μονάχα, για να τη βρούμε, να εντοπίσουμε μια τρίτη διάσταση μεταξύ της σειράς των γεγονότων και του αχρονικού νοήματος, αυτή της σε βάθος ιστορίας (*histoire en profondeur*) ή της γενετικής ιδεατότητας (*idéalité en genèse*)»³¹, μιας ιδεατότητας δηλαδή στο γίγνεσθαι της.

Το πρόβλημα που θέτει η σκέψη του Merleau-Ponty και που αφορά στις σχέσεις του ανθρώπου με τη φύση, βρίσκει άρα μια διέξοδο στην πρωτότυπη, για την ως τώρα φιλοσοφία, έννοια της σάρκας που συνενώνει τόσο την ιδεατότητα όσο και την ιστορικότητα. Η έννοια αυτή (αν μπορεί να μιλήσει κανείς για «έννοια» στα πλαίσια μιας τέτοιας προσέγγισης), καθώς απομακρύνεται από το αίτημα της υπερβατολογικής συνείδησης, αλλάζει το παραδοσιακό σκηνικό της φιλοσοφίας ρίχνον-

τας ένα καινούργιο φωτισμό στην «υποκειμενικότητα» και τη «γλώσσα» μέσα από την αιγιματική διαλεκτική του σώματος που εγκαθίσταται πια στο εσωτερικό της σκέψης. Τούτο διαφοροποιεί ακόμα και από την κλασική φαινομενολογική σύλληψη του υποκειμένου (Husserl, Sartre), που το θέλει εστία παραστάσεων και κέντρο της συνείδησης. Από την άποψη αυτή, συνεχίζεται η «επαναστατική ερμηνευτική» των Nietzsche, Marx και Freud³² που προβαίνει σε μια πρωτότυπη καταγραφή της «σημασίας», μη αναγώγιμη στο καθεστώς της συνείδησης, σε μια άμεση δηλαδή συνείδηση του νοήματος. Οι φιλοσοφικές όμως προϋποθέσεις του Merleau-Ponty³³ δεν του επέτρεψαν να προχωρήσει παραπέρα, να θεματικοποιήσει περισσότερο τη διάσταση της γλώσσας και να επιχειρήσει μια θεώρηση που θα την καθιστούσε κάτι διαφορετικό από απλή, φυσική απόρροια της αντίληψης. Η πρόοδος πάντως είναι πρόδηλη: εκεί π.χ. που ο Sartre δε βλέπει παρά ένα χαοτικό άνοιγμα, στις σχέσεις δηλαδή είναι και συνείδησης, η μερλω-ποντιανή κριτική ανακαλύπτει την προφάνεια μιας «αμφίσημης ύπαρξης», αμφίσημης αλλά ποτέ διαλυμένης που αποκρυπτογραφεί τον εαυτό της μέσα σε ένα χώρο πληρότητας, αδιαίρετα αρνητικό-θετικό³⁴. Έχουμε έτσι να κάνουμε με ένα είδος ανάδυσης ή και «έκρηξης» (éclatement) που ακολουθεί το παιχνίδι της σάρκας και διαφοροποιεί οντολογικά το πεδίο της διαλεκτικής φαινομενικότητας. Η σάρκα θα εξέφραζε ακόμα το ενδιάμεσο (entre-deux) της δυναμικής και της στατικής ιστορίας ή τη γενετική αλήθεια δείχνοντας συνάμα τη σύμπλεξη του χωροχρόνου και της διυποκειμενικότητας. Η τελευταία υπάρχει σε μια προοπτική σκέψης όπου το «φαινόμενο» παίρνεται για ζεύξη του ανεξέργαστου (brut) και του τεχνικού κόσμου, για ενδιάμεσος κόσμος (intermonde) ή σύμπλεγμα (entrelacs) ορατού-άορατου, γονιμότητα (prégnance), μήτρα δυνατοτήτων, αντιστρεψιμότητα και ξεπήγασμα ενός πάντα φευγαλέου και υπαινικτικού νοήματος.

* * *

Αν, σύμφωνα με το εγχειριδίον σχήμα, κάθε πραγματοποίηση προϋποθέτει μια καταστροφή και κάθε διατήρηση μία υπέρβαση, τότε μια αληθινή φιλοσοφία της πράξης θα ήταν τόσο περισσότερο αποτελεσματική όσο πιο έντονα θα εμφάνιζε τη διαλεκτική της διαφοράς ως μια αναλυτική της σύγκλισης: η πράξη προηγείται και προλαβαίνει τη γνώση· η γνώση προκαλεί το ξεπερασμά της από την πράξη. Και είναι ακριβώς η απόσταση ανάμεσα στον «κόσμο της ζωής» και το ρητό νοητικό σύμπαν που κάνει απαραίτητη την αναγκαία αυτή επιστήμη την οποία ο Merleau-Ponty βρίσκει σε ό,τι ονομάζει «αντιληπτική πίστη» (foi perceptive)³⁵. Η πρωτοτυπία έγκειται εδώ στο ότι δείχνεται πως η ορθολογικότητα ως πρόβλημα γίνεται κατανοητή με αφετηρία τη συνειδητοποίηση του αμφίσημου και συμπτωματικού χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης και πως δεν υπάρχει το αδιαίρετο της υπέρβασης - διατήρησης παρά στο εσωτερικό ενός «φαινομενικού πεδίου»³⁶ όπου και το παραμικρότερο γεγονός (événement) εμπεριέχει τη δυνατότητα να μεταμορφωθεί σε έλευση νοήματος (avènement, Ricoeur)³⁷. Από την άποψη αυτή, επαναλαμβάνουμε, η ιδεατότητα και η ιστορικότητα συγκλίνουν, αφού «η ιδέα στηρίζεται σε ενεργήματα, και ο μόνος τρόπος να τη συλλάβεις είναι να την παραγάγεις»³⁸. Κάθε ιδέα περιλαμβάνει τη δικιά της ιστορία και αναπτύσσεται μέσα σε ένα χωρο-χρονικό ορίζον-

τα· εκφράζει τη θέση μιας υποκειμενικότητας ισοδύναμης προς το διαρκές εγχείρημα να φτάσουμε το «αόρατο» ή το «άρρητο»³⁹, χωρίς να αποσβεστούν εντελώς οι προηγούμενες θεμελιώσεις ούτε να αγνοηθεί η διαδικασία *διαστρωμάτωσης* (sedimentation).

Το ερώτημα που τίθεται, άρα, με βάση την ανάλυση αυτή, είναι να καταλάβουμε πως ο «παρορισμός» (empiètement) του παρελθόντος στο μέλλον ή η «ανάρριψη» (relance) του ενός και η «προκατοχή» (prépossession) του άλλου γίνονται δυνατά και πραγματοποιήσιμα μέσα σε μια παροντική σκέψη ή καλύτερα στο hic et nunc της σκέψης. Τούτο παραπέμπει στη συγκεκριμένη δομή μιας υποκειμενικότητας που «συγκαλεί», κατά την ίδια την έκφραση του Merleau-Ponty, το χρόνο της κουλτούρας ως αδιαίρετης συνέχειας-ασυνέχειας για να επικαλεστεί τη «δυνατή», «κατακτητική», «θεμελιωτική» ιστορία. Το σημείο εισδοχής της ιστορίας αυτής βρίσκεται μέσα στη συνείδηση όχι μονάχα στο μέτρο που υποβαστάζει τις κρίσεις μας και τις εκουσίες μας τοποθετήσεις (intentionnalité d' actes) αλλά και που πραγματώνει, επιπλέον, τη φυσική και προκατηγορική ενότητα του κόσμου και της ζωής (intentionnalité opérante ou latente)⁴⁰. Κατά συνέπεια, δεν μπορούμε να διακρίνουμε το αισθητό ή φυσικό από το παραγωγικό και ενεργητικό είναι παρά για λόγους μεθόδου και προκειμένου να συλλάβουμε πληρέστερα τις εσωτερικές τους αρθρώσεις και συνάψεις: «κάθε ορατό είναι αόρατο»· «η αντίληψη (perception) είναι αναντίληψη (im-perception)»· «η συνείδηση έχει ένα 'runctum caecum'»· «είναι η ίδια η ορατότητα (visibilité) που περιλαμβάνει μια μη-ορατότητα»· «ο αντιληπτικός κόσμος (όπως η ζωγραφική) είναι το σύνολο των διαδρομών του σώματός μου και όχι ένα πλήθος χωρο-χρονικών ατόμων»⁴¹. Η ενέργεια του ιδώματος (voir) και το πεδίο της «όρασης» (vision) γίνονται, επομένως, οι θεμελιώδεις διαστάσεις της σκέψης⁴². τη ριζικοποιούν αναπτύσσοντας μια «αντιληπτική λογική» που «δεν είναι ούτε προϊόν της ψυχοφυσικής μας συγκρότησης ούτε προϊόν της κατηγοριακής μας διάταξης, αλλά προαφαίρεση (prélèvement) ενός κόσμου που οι κατηγορίες μας, η συγκρότησή μας, η 'υποκειμενικότητά' μας αποσαφηνίζουν τις αδρές γραμμές (membrure)»⁴³.

Συνακόλουθα, θα μπορούσαμε να ξεχωρίσουμε δύο κινήσεις που η μία διασταυρώνεται με την άλλη: αφενός, υπάρχει η ιδεατότητα που κατεβαίνει στο χώρο της συνείδησης αυτού που αντιλαμβάνεται· αφετέρου, περνούμε από τη θεμελιώδη συμπτωματικότητα του πεπερασμένου υποκειμένου στο ιδεατό είναι, «έξω από κάθε υπαρκτή ή δυνατή ψυχή»⁴⁴. Η διαλεκτική που θα ξεπηδούσε από τη συνάντηση αυτή συμπτωματικότητας - αναγκαιότητας δε θα περιλάμβανε απλά και μόνο «την αμοιβαία ενέργεια», «την αλληλεξάρτηση των αντιθέτων και το ξεπέρασμά τους», «την ανάπτυξη που αναρρίπτεται μόνη της», «την προσαύξηση μιας ποιότητας που εγκαθιστά σε μια νέα τάξη μια πρόσφατη ποσοτική αλλαγή»⁴⁵· όλα αυτά δε θα είχαν νοσημία για τη συγκεκριμένη δομή μιας ιστορικότητας που γίνεται ιδεατότητα και αντίστροφα παρά στο εσωτερικό των εμπλοκών της εμπειρίας και του βιώματος — τόπου του προβλεπτού και του απρόβλεπτου (: *εξαίφνης*, Πλάτωνα), ζεύξη όλων των οριζουσών της ορθολογικότητας, σύστημα ισοδυναμιών: «η διαλεκτική αποτελεί όχι όπως λέει ο Sartre, αυτοσκοπό, δηλαδή την παρουσία του όλου μέσα σε ό,τι, από τη φύση του, υπάρχει ξεχωριστά, αλλά μια καθολική πρωταρχική συνάφεια ενός πεδίου εμπειρίας όπου κάθε στοιχείο ανοίγει προς τα άλλα»⁴⁶. Η έννοια της *Gestalt*, που ο Merleau-Ponty παρουσίασε τις κύριές της εκφάνσεις στο φυσικό.

ζωικό και ανθρώπινο κόσμο⁴⁷, θα μπορούσε, έτσι, να αποδώσει τη διαλεκτική αυτή που ονομάζουμε φαινομενική και που είναι προπαιδευτική της σάρκας ως χιάσματος αισθανόμενου-αισθητού. Πρόκειται για μια «συμμετοχική» περισσότερο παρά αντιθετική διαλεκτική που μετέρχεται ένα είδος «συναίσθησης» (*Einfühlung*, Husserl)⁴⁸, που εντείνει αδιάκοπα τις σχέσεις του μέσα (σκέψη) με το έξω (ίδωμα).

Χρειάζεται να σημειώσουμε εδώ ότι η μερλω-ποντιανή προσέγγιση του Husserl υπήρξε πλάγια, με αμφιταλαντεύσεις: ήθελε να κατανοήσει (π.χ. στο *La structure du comportement*) και ταυτόχρονα να ξεπεράσει (ήδη από τη *Phénoménologie du le perception*) τη σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου. Στο Merleau-Ponty έχουμε κιόλας μια πρώτη μετατόπιση του κέντρου βάρους από τη συνείδηση στη γλώσσα. (Για να είμαστε ακριβέστεροι, βρισκόμαστε καθοδόν, στο ενδιάμεσο συνείδησης και γλώσσας). Αυτό που κυρίως τον ενδιέφερε ήταν το «impensé» του Husserl, ό,τι δηλαδή δεν είχε ακόμα γίνει αντικείμενο σκέψης· όχι μονάχα η πρωταρχική απριοδική μορφή του πράγματος αλλά και η ιστορική του διάσταση: μια ουσία που να προϋποθέτει την ύπαρξη και αντίστροφα. Για το Γάλλο φιλόσοφο, τα πράγματα δε μας αποκαλύπτονται ολοσχερώς, ο κόσμος δεν είναι ποτε παντελώς συγκροτημένος από μια συνείδηση, και το στρώμα του αισθητού που καλύπτει το «ανεξέργαστο ή άγριο είναι» (*être brut ou sauvage*) μένει να κατανοηθεί μέσω μιας διεργασίας *Einfühlung*. Αυτή περιλαμβάνει την ολότητα του ανθρώπινου στοιχείου και όχι απλώς μερικά «πνεύματα» που εργάζονται μεμονωμένα και αφαιρετικά. Επιπλέον, η παρουσία-απουσία του είναι ως ταυτόχρονα ανεξέργαστου και πολιτισμικού στοιχείου παραπέμπει στη συγκεκριμένη δομή μιας διυποκειμενικότητας που ο σωματικός της χαρακτηρισμός συνοιστά και συνθήκη δυνατότητάς της.

Η φιλοσοφία του Merleau-Ponty θα λέγαμε ότι βάλλει εναντίον μιας από τις σημαντικές οντολογίες της Δύσης, «αυτής που πραγματεύεται τον κόσμο σαν τη μόνη δυνατή εκδήλωση μιας άπειρης παραγωγικότητας»⁴⁹ και που συλλαμβάνει το ον με την πληρότητα και στερεότητα αντικειμένου. Υπογραμμίζεται έτσι ότι η «απόλυτη διαφάνεια του κόσμου που όλες οι ορατές ιδιότητές του προκύπτουν από εκείνες ενός άπειρου που τον στηρίζει»⁵⁰, δεν παίρνει υπόψη του εμμένον ή ενύπαρκτο στοιχείο (*immanence*) ως υπόβαθρο κάθε υπέρβασης. Από την άλλη μεριά, οι σχέσεις κινήτρων (*motivation*)⁵¹ που οδηγούν στην ανάληψη μιας συγκεκριμένης κατάστασης και τον αποκλεισμό κάποιας άλλης όπως και η διαλεκτική παθητικού-ενεργητικού, που αναφέραμε προηγουμένως, θα ήταν στην ενεργοποίησή τους μια απόπειρα να θέσουμε το πρόβλημα της ορθολογικότητας με άλλους οερους από εκείνους της παράστασης (*Vorstellung*, Kant)⁵², χωρίς να αποκλείσουμε τη λανθάνουσα πλευρά της συνειδησιακής αναφορικότητας ή προθετικότητας. Στην απόλυτη θετικότητα ενός όντος που αντιδιαστέλλεται προς την απόλυτη αρνητικότητα ενός μηδενός, όπως συμβαίνει στο Sartre⁵³, και που είναι «συνεκτατική» του χωρίς όμως δυνατότητα περάσματος⁵⁴ σ' αυτό, «μεταβάσεως εις άλλο γένος» — ο Merleau-Ponty προτείνει μια διαλεκτική προσέγγιση με στόχο να αποδώσει την κινητικότητα, τη δυναμική των τάσεων ή ένα είδος «δημιουργικής ανισορροπίας»⁵⁵ ή και «αστάθειας» (*porte-à-faux*) στο εσωτερικό του οντολογικού πεδίου. Πρόκειται για μια διαλεκτική νοημένη όχι ως «αντανάκλαση ή αντιγραφή μιας εσωτερικής διαδικασίας», ούτε ως αποστασιοποίηση ή αδιάφορη παρατήρηση (*survol*) αλλά ως

«απόρροια μιας σχέσης με αφητηρία κάποια άλλη», ως «υπέρβαση που συγκεντρώνει», ως «σκέψη μέσα στο Είναι, σε επαφή με το Είναι, όπου ανοίγει ένα χώρο φανέρωσης»⁵⁶. Τούτο δα έδινε στη συνείδηση μια «αντιληπτική» διάσταση με την έννοια ότι ο κόσμος δε θα αναγόταν σε ένα απλό συνειδησιακό ενέργημα ούτε θα ήταν το αποτέλεσμα μιας πράξης αναφοράς της εσωτερικότητάς μας· οδεύουμε έτσι μέσα σε ένα «πλέγμα σχέσεων», που τις διέπει ένα υπόβαθρο αλήθειας, αναπτύσσοντας μια ενεργό προθετικότητα ως απόδοση στη σάρκα του αισθητού του χιασματικού, μη αναγώγιμου χαρακτήρα των πραγμάτων. Επιπλέον, η θεώρησή του είναι στα πλαίσια μιας διαλεκτικής (και όχι αναλυτικής, Sartre) θετικού-αρνητικού το διατηρεί στο επίπεδο του «φαινομένου» ως γένεσης και γενεαλογίας ή ιστορικής αλληλουχίας του πεπερασμένου. Κατά συνέπεια, το αόρατο του ορατού δε θα ήταν ορατό σαν ένα άλλο δυνατό ορατό αλλά μήτρα δυνατοτήτων ή «πυρήνας απουσίας» στον οποίο επικεντρώνονται τα ορατά: μένει να «κάνουμε μια φαινομενολογία του 'άλλου κόσμου' ως όριο μιας φαινομενολογίας του φανταστικού και του 'κρυμμένου'»⁵⁷. Εξάλλου, μια μετατόνιση των σχέσεων είναι και μηδενός δε θα μπορούσε να γίνει παρά στο ιστορικό πεδίο όπου η ιδεατότητα αποκαλύπτει την έγχρονη της διάσταση. Η διαλεκτική του φαινομένου μας φέρνει, τελικά, μπροστά σε έναν «ακατέργαστο ή άγριο κόσμο», που παραπέμπει σε «μια σκέψη χιάσματος» ή «σάρκα» η οποία, με τη σειρά της, απομακρύνει κάθε αναγωγισμό⁵⁸: το «α-σχετικό», (*irrelatif*) δεν εντοπίζεται ούτε σε μια φύση καθαυτή, ούτε στην απόλυτη συνείδηση, ούτε στον άνθρωπο, αλλά σε μια ενύπαρκτη «τελεολογία» που αναβάλλει μεθοδικά την πλήρωσή της.

* * *

Έχουμε να κάνουμε, άρα, με μια φιλοσοφία που, παρακολουθώντας τις διαδοχικές μεταμορφώσεις της διαλεκτικής (από τον Ηράκλειτο ως τις εγγελεϊανές και μαρξϊανές της λειάνσεις), αντλεί εκείνα κυρίως τα στοιχεία τα οποία συνιστούν μian απόπειρα δόμησης ή αποκάλυψης ενός συμμετοχικού λόγου (αιτίας, πρωταρχής) που ενεργοποιεί δυνατότητες· εγκαθιστά, ό,τι ο ίδιος ο Merleau-Ponty ονομάζει, επαναλαμβάνουμε, «δημιουργική ανισορροπία» και εμφανίζεται ως αντίδραση σε κατεστημένες μορφές πραγμάτων επιτρέποντας επιμέρους ανακατατάξεις στο εσωτερικό μιας ενιαίας απόβλεψης: να συλληφθούν και να αποδοθούν οι εν ακινήσει ολότητες, να αποπεμφθούν οι παγιωμένοι λόγοι. Η αντιδογματική της λειτουργία γίνεται έτσι φανερή και αναγκαία. Κάθε *a priori* ή αφαιρετική τοποθέτηση σε προβλήματα αναγωγικής μορφής (ιδεαλισμός-ρεαλισμός, intellectionαλισμός - σενσουαλισμός, σπιριτουαλισμός - υλισμός - ρεαλισμός...). (συναφώς, ο εγκλωβισμός πρωτοπόρων στοχαστών σε κλειστά συστήματα σκέψης δεν αποδίδει, από ερμηνευτική άποψη, τη βαθιά πρόθεση να οπλίσουν τον άνθρωπο με μια όσο γίνεται πλατύτερη εποπτεία).

Η διαλεκτική του φαινομένου ή «σάρκα» στέκεται στο κατώφλι κάθε ανακαινιστικής, αποπαγωγικής σκέψης: προλειαίνει το δρόμο προς μian απροκατάληπτη διάνοιξη της γνώσης προσφέροντας το εργαλείο για την αποκάθαρσή της. Τούτο, βέβαια, δε σημαίνει χωρισμό του αντικειμένου από τη μέθοδο και αναγωγή της τελευταίας σε κάτι το απόλυτο. Αν, όπως γράφει ο Marx, «κάθε πράγμα ανάγεται σε μια λογική κατηγορία και κάθε κίνηση, κάθε παραγωγική πράξη στη μέθοδο, συνεπάγε-

ται πως κάθε σύνολο προϊόντων και παραγωγής, αντικειμένων και κίνησης ανάγεται σε μια εφαρμοσμένη μεταφυσική»⁵⁹. (Σε αντίκρουσμα, τη μαρξιστή διαλεκτική τη διασχίζει, όπως είναι γνωστό, η «πίστη» σε μια καθολική συμφιλίωση του ανθρώπου και της κοινωνίας μέσα από την άρση της αλλοτριώσης).

Πρόκειται, λοιπόν, για μιαν «αδιάλλακτη» διαλεκτική που επαναστατικοποιεί το πραγματικό απολυτοποιώντας τη δυναμική και όχι το περιεχόμενο των σχέσεων: «υπάρχει, έτσι, ένα διαλεκτικό απόλυτο που διατηρεί στη θέση και στην ανάγλυφή του παρουσία το πολλαπλό»⁶⁰, που ενεργοποιεί όλο και περισσότερο ανανεωνόμενες εμπειρίες και προβάλλει την αντίσταση της διαφοράς.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Διαφοροποιημένη μορφή — με προσθήκες και αλλαγές — ανακοίνωσής μου στο 10ο Διεθνές Συμπόσιο Φαινομενολογίας που έγινε στο Παρίσι (Σορβόννη) στις 22 και 23 Μαΐου 1981 και είχε ως θέμα τη φιλοσοφία του Merleau-Ponty με επίκεντρο την προβληματική του σώματος.

1. «Un inédit de M. Merleau-Ponty» (1952), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962 (67), no 4, σσ. 401-409.
2. Πρβλ. την 1η θέση του Marx για το Feuerbach όπου προβάλλεται η ανάγκη «υποκειμενικής» σύλληψης του «αντικειμένου», προκειμένου να ξεπεραστεί η αδυναμία του μηχανιστικού υλισμού. Στην οπτική αυτή ο υποστασιασμός τόσο του ενεργητικού (υποκείμενο) όσο και του παθητικού (αντικείμενο) στοιχείου είναι μεταφυσικάς. — Την αδιαιρετότητα υποκειμένου - αντικειμένου εκφράζει, όπως είπαμε, η μερλώ-ποντιανή έννοια της σάρκας.
3. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, σ. 184.
4. Πρβλ. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, σσ. 75-6.
5. Βλ. *Philosophie de la volonté*, I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, σ. 17.
6. Πρβλ. *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942, 1977⁸, σ. 223.
7. Βλ. και Τ. Πεντζιπούλου-Βαλαλά, *Η έννοια του υπερβατικού στη φαινομενολογία του Husserl*, Θεσσαλονίκη, 1971, σσ. 113 κ.ε...
8. Βλ. και R. Schérer, «Husserl, la phénoménologie et ses développements», *Histoire de la philosophie*, idées, doctrines, 6, dir. de Fr. Châtelet, Paris, Hachette-Littérature, 1973, σσ. 262-3.
9. Η διάσταση που δίνει ο G. Bachelard στη «διαλεκτική του μέσα και του έξω», καθώς επισημαίνει όλο το εύρος της μεταφορικότητας των όρων αυτών, δε βρίσκεται πολύ μακριά από τη σημασία που έχει στον πρώιμο ιδίως Merleau-Ponty. Για τον πρώτο, ο άνθρωπος είναι «ένα μισάνοιχτο όν», «ένα αποστερωμένο όν»· για το δεύτερο, διέπεται από μια αδιέξοδη «αμφισβία». Βλ. *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1957, 1974⁸, σσ. 193, 200 και *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, 1966⁷, σσ. 123 κ.ε...
10. Τούτο προϋποθέτει ανατοποθέτηση των σχέσεων του αναλυτικού με το διαλεκτικό λογισμό· επανεύρεσή τους στο χώρο μιας αισθητικής της ανθρώπινης νόησης. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι μια τέτοια σύνθεση επιχειρείται π.χ. στο έργο του Bachelard. Βλ. και J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, II, Paris, P.U.F., 1971, σσ. 643 κ.ε...
11. Πρβλ. *Phénoménologie de la perception*, σ. 417: «Ο ιδεαλισμός καθιστώντας το έξω (εν)υπάρχον μέσα μου, ο ρεαλισμός υποτάσσοντάς με σε μια αυτοκρατική ενέργεια, νοθεύουν τις σχέσεις κινήτρω» (motivation) μεταξύ εξωτερικού-εσωτερικού και τις κάνουν ακατανόητες».
12. *Merleau-Ponty et la dialectique du phénomène*. Essai sur une philosophie de l'intentionnalité opérante, Université de Dijon, 1979· βλ. π.χ. σσ. 8-26.
13. Η ενεργός προθετικότητα έχει, όπως παρατηρεί ο J. Hyppolite, για κέντρο της το σώμα ως υπόστρωμα, προηγείται από κάθε νοητική ενέργεια και ταυτόχρονα τη στηρίζει, «μας βάζει στον κόσμο πριν τον γνωρίσουμε». (*Figures de la pensée philosophique*, II, σ. 745.)
14. Για το Husserl, η Lebenswelt προϋποτίθεται σε κάθε επιστήμη και σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα· πρόκειται για τον κόσμο των δυποκειμενικών εμπειριών. Το πρόβλημα όμως, για το Husserl, δεν είναι μονάχα να καταδειχτεί ο κόσμος αυτός στην αναφορικότητά του, στη σύνδεσή του με το αντικειμενικό γεγονός· επιπλέον χρειάζεται να καταστεί ένα απόλυτα αυτόνομο, ανεξάρτητο θέμα μέσω μιας κανονιστικής εγκυρότητας που θα την προσφέρει μια ορισμένη μέθοδος. Βλ. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. et préf. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, σσ. 150-3.
15. *Ἰὼν μετὰ τὰ φυσικά*, Z, 1028 α.
16. Ο Merleau-Ponty θα συμφωνούσε με τον ειδικό διαλεκτικό ορισμό που παραθέτει ο Schelling: η φύση είναι «μια

- ατέρμονη μεταμόρφωση» δεν είναι ούτε ο θεός ούτε ο κόσμος αλλά ένας παντοδύναμος δημιουργός που δε φέρνει σε πέρας την παραγωγή του. Πρόκειται για ένα ον που η εσωτερική διευθέτηση των στοιχείων του προετοιμάζει τη σημασία που του δίνει ο ίδιος ο άνθρωπος. Ανάμεσα στη φύση και στον άνθρωπο υπάρχει ανταπόκριση που ενσαρκώνει η απελευθέρωση δεσμευμένης σημασίας. Έχουμε έτσι να κάνουμε με μια αδιαρετότητα υποκειμένου-αντικειμένου η οποία όμως διακόπτεται από την ανασκοπική λειτουργία της συνείδησης, για να ξαναβρεί τον εαυτό της δυνάμει μιας ενδιάμεσης διαλεκτικής του πεπερασμένου και του άπειρου — διαλεκτικής που συλλαμβάνει το απόλυτο ως εμπειρικό γεγονός. (Βλ. και Schellings *Werke*, Bd II, München, herausgegeben von M. Schröter, 1927, σ. 300).
17. Πρβλ. και την VI θέση του Marx *Ad Feuerbach*: Ο Feuerbach εξετάζει «το ανθρώπινο ον αποκλειστικά σα 'γένος', σαν εσωτερική βουβή γενικότητα, που συνδέει με καθαρά φυσικό τρόπο τα πολυάριθμα άτομα». (*Η Γερμανική ιδεολογία*, μετάφρ.-επιμέλ. Κ. Φιλίνη, Αθήνα, Gutenberg, κ.χ. σ. 47.).
18. *Le visible et l'invisible*, σ. 282.
19. *Όπ.*, σ. 324.
20. Αντίχρηση, έστω μακρινή, μιας τέτοιας σκέψης θα μπορούσαμε να βρούμε στο J. Derrida, για τον οποίο η *διαφορά* (που τη γράφει *différance* και όχι *différence*) δεν είναι ούτε λέξη ούτε έννοια· υποδηλώνει, αφενός, τον τόπο διασταύρωσης των πιο σημαδιακών «εγγραφών» που συνιστούν τη σκέψη της εποχής μας και, αφετέρου, αποδίδει την ίδια την κίνηση του πραγματικού. Έτσι η παρέμβαση του Nietzsche γίνεται μέσα από την περιγραφή της διαφοράς των ταυτόχρονων δρα και συσματούζουν το περιεχόμενο της συνείδησής μας, η οποία είναι μυθοποιητική στο μέτρο ακριβώς που δε σκέφτεται τις δυνάμεις αυτές ως διαφορά. Στο Freud η διαφορά είναι δυνατότητα ενέργειας και οικονομίας των δυνάμεων, που οδηγεί σε μια ριζική αμφισβήτηση της προτεραιότητας της συνείδησης: όλες οι διακρίσεις στην παραγωγή των ασυνείδητων ιχνών ερμηνεύονται, επιπλέον, ως στιγμές της διαφοράς που ταυτόχρονα δρα και συσματούζουν. Στο Heidegger η σκέψη του νοήματος και της αλήθειας του Είναι εμφανίζεται ως θεμελιώδης διάκριση σε σχέση με την ελληνο-δυτική ιστορία του, η οποία το έκρυψε ή το σκίαζε μέσα στο οντικό· όμως η οντολογική αυτή διαφορά είναι ένα μονάχα στάδιο της καθαυτού διαφοράς που ανήκει και ταυτόχρονα διέπει το «παιχνίδι του ίχνους», ενός ίχνους το οποίο δεν είναι πια υπόθεση του οριζόντα του Είναι· μια φοράς του νοήματος του Είναι. Επομένως, η διαφορά, στον Derrida, δεν έχει απλώς ένα μεθοδικό ή εμπειρικό χαρακτήρα· υποδηλώνει και την οικονομία του *ιδίου*· δεν είναι μόνο η μη-ταυτότητα αλλά και η μη-αναγωγιμότητα της απόστασης (χώρος) και της αναβολής (χρόνος) αναφορικά με αυτό που κατεξοχήν είναι, την αλήθεια. Για τούτο, και προηγείται και διέπει την αντίθεση παθητικού-ενεργητικού, ενώ, φυσικά, δεν αποτελεί το ενέργημα ενός υπερβατολογικού υποκειμένου. (Στο σημείο αυτό ο Derrida ακολουθεί από κοντά το Merleau-Ponty.). Βλ. και *L'écriture et la différence*, Paris, éd. du Seuil, 1967.
21. *Le visible et l'invisible*, σ. 317. Σε ό,τι αφορά στη σχέση Merleau-Ponty και Bergson, αυτή είναι ασαφής και παίρνει πολλές αποχρώσεις. Πάντως στο Merleau-Ponty η μπερζονική «σύμπτωση» (coincidence) ή «επαφή» (contact) με τα πράγματα δεν είναι ποτέ πλήρης ούτε χωρίς «οπτική γωνία». Λίγο πριν από το θάνατό του ο Merleau-Ponty έχει το αίσθημα ότι μια προσεκτική ανάγνωση του Bergson θα αποκάλυπτε σημαντικά στοιχεία που θα μπορούσαν να ερμηνευτούν προς την κατεύθυνση μιας «διαλεκτικής υπαρκτικής». (Βλ. και *Signes*, σ. 229 κ.ε...).
22. Βλ. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, σ. 335: «Το πνεύμα (η ψυχή, το συγκεκριμένο προσωπικό ον) είναι μέσα στη χωρο-χρονικότητα εκεί όπου είναι το *σώμα* του και από εκεί ζει και κινείται μέσα στον κόσμο, το universum του χωρο-χρονικού όντος».
23. Στη νέα αυτή οπτική το σώμα θα συνδεθεί αμεσότερα με το πολιτικό στοιχείο — σχέδιο που συνέλαβε αλλά δεν πραγματοποίησε παρά μόνο στη γενικότητά του ο Merleau-Ponty, η φιλοσοφία του οποίου θα μπορούσε εντούτοις να συνοψιστεί σε τρεις λέξεις: «όλα είναι πολιτική». Πρβλ. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, σσ. 30-1: «Το σώμα είναι απευθείας βυθισμένο σε ένα πολιτικό πεδίο· οι σχέσεις εξουσίας το περιλαμβάνουν άμεσα· το επενδύουν, το σηματοδοτούν, το δαμάζουν, το βασανίζουν, το αναγκάζουν να δουλεύει, το υποβάλλουν σε ιεροτελεστίες, του απαιτούν σημεία. Η πολιτική αυτή επένδυση του σώματος συνδέεται, σύμφωνα με περίπλοκες και αμειβίες σχέσεις, με την οικονομική του χρησιμοποίηση· για ένα μεγάλο μέρος, το σώμα επενδύεται από σχέσεις εξουσίας και κατοχής ως δύναμη παραγωγής· αλλά, επιπλέον, η συγκρότησή του ως δύναμη εργασίας δεν είναι δυνατή παρά αν παίρνεται μέσα σε ένα σύστημα υποδούλωσης (όπου η ανάγκη είναι επίσης προσεκτικά διευθετημένο, υπολογισμένο και χρησιμοποιημένο πολιτικό όργανο)· το σώμα δε γίνεται ωφέλιμη δύναμη παρά αν είναι ταυτόχρονα παραγωγικό και υποδουλωμένο σώμα».
24. *Sens et non-sens*, σσ. 8-9.
25. Βλ. *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, σ. 193.
26. Βλ. και Κ. Marx, *Manuscrits de 1844*, présent., trad. et not. de E. Bottigelli, Paris, éd. sociales, 1972, σ. 136: «Ο άνθρωπος είναι άμεσα φυσικό ον. Ως φυσικό ον, και ζωντανό φυσικό ον, είναι προκτισμένος με φυσικές, ζωικές δυνάμεις· είναι ένα ενεργητικό φυσικό ον· οι δυνάμεις αυτές υπάρχουν μέσα του υπό τη μορφή διαθέσεων και ικανοτήτων, υπό μορφή κλίσεων». Από την άλλη μεριά, ως φυσικό ον, με σάρκα και οστά, αισθητός, αντικειμενικός, είναι, παρόμοια με τα ζώα και τὰ φυτά, ένα παθητικό ον, εξαρτημένο και περιορισμένο· δηλαδή τα αντικείμενα και οι κλίσεις του υπάρχουν έξω από αυτόν, ως αντικείμενα ανεξάρτητα από αυτόν· αλλά τα αντικείμενα

- να αυτά είναι αντικείμενα των αναγκών του· είναι αντικείμενα απαραίτητα, ουσιαστικά για τη λειτουργία και την επιβεβαίωση των ουσιαστικών του δυνάμεων».
27. Βλ. *Phénoménologie de la perception*, σσ. 496 κ.ε...
 28. Πρβλ. M. Heidegger, *L' être et le temps*, trad. et annot. par. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, σσ. 36 κ.ε...
 29. Π.χ. *Interview accordée par M. Heidegger à R. Wisser* (δακτυλογραφημένο), 1969. Πρβλ. ακόμη B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, préface de J.-T. Desanti, Paris, Figures/Grasset, 1982, σ. 235.
 30. *Brief über den Humanismus/Επιστολή για τον ουμανισμό*, προλόγ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, μετάφρ. και σχόλ. Σ. Δεληβογιατζή, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1976, σ. 199.
 31. *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, σ. 161.
 32. Πρβλ. M. Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, Paris, éd. de Minuit, 1967, σ. 185: «οι Marx, Nietzsche και Freud μας έβαλαν μπροστά σε μια νέα δυνατότητα ερμηνείας, θεμελίωσαν εκ νέου τη δυνατότητα μιας ερμηνευτικής. Το πρώτο βιβλίο του *Κεφαλαίου*, κείμενα όπως η *Γέννηση της τραγωδίας* και η *γενεαλογία της ηθικής*, η *Traumdeutung*, μας βάζουν μπροστά σε ερμηνευτικές τεχνικές. “Βλ. και P. Ricoeur, *De l'interprétation*, essai sur Freud, Paris, éd. du Seuil, 1965, σ. 41: ο καρτεσιανός φιλόσοφος «ξέρει ότι τα πράγματα είναι αμφίβολα, ότι δεν είναι όπως εμφανίζονται· αλλά δεν αμφιβάλλει για το ότι η συνείδηση είναι όπως εμφανίζεται στον εαυτό της· σ' αυτή, νόημα και συνείδηση του νοήματος συμπίπτουν· από τους Marx, Nietzsche, Freud και μετά αμφιβάλλουμε. Ύστερα από την αμφιβολία πάνω στο πράγμα μπήκαμε στην αμφιβολία πάνω στη συνείδηση. “Βλ. ακόμη *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, 1960, σ. 63.
 33. Αυτό το αναγνωρίζει και ο ίδιος ο Γάλλος φιλόσοφος· γράφει στο *Le visible et l'invisible*: «Τα προβλήματα που τίθενται στη *Φαινομενολογία της αντίληψης* είναι άλυτα, γιατί εκεί ξεκινά από τη διάκριση ‘συνείδηση’ – ‘αντικείμενο’ – Δε θα καταλάβουμε ποτέ με αφετηρία τη διάκριση αυτή ότι κάποιο γεγονός ‘αντικειμενικής’ τάξης (μια εγκεφαλιακή βλάβη) μπορεί να επισύρει κάποια διαταραχή της σχέσης με τον κόσμο – μαζική διαταραχή που φαίνεται να αποδεικνύει ότι ολόκληρη η συνείδηση είναι συνάρτηση του αντικειμενικού σώματος –» (σ. 253).
 34. Βλ. *ό.π.*, σ. 249: «το μέλλον δεν είναι μηδέν, το παρελθόν δεν είναι το φανταστικό με την έννοια του Sartre. Ασφαλώς υπάρχει το παρόν, αλλά η υπέρβαση του παρόντος κάνει ακριβώς ώστε να μπορεί να σκαλώνει σε ένα παρελθόν και ένα μέλλον που, αντίστροφα, δεν είναι μηδενολογία. Συνοπτικά: το μηδέν (ή μάλλον το μη ον) είναι κοιλότητα και όχι τρύπα».
 35. Πρβλ. *ό.π.*, σσ. 17 κ.ε...
 36. Πρβλ. *Phénoménologie de la perception*, σσ. 64 κ.ε...
 38. *Résumés de cours*, σ. 163.
 39. Πρβλ. C. Castoriadis, «Le dicible et l'indicible», *L'arc*, 1971, 46, σ. 70: «Η σχετικότητα του πολιτισμικού και γλωσσικού πράγματος, αναμφισβήτητη εξάλλου, δεν μπορεί ούτε καν να ονομαστεί δίχως να επικαλεστούμε τη μη-σχετικότητα (irrelativité), σκοτεινή και άρρητη, του απλού πράγματος». «Υπάρχει λοιπόν αναγκαστικά άρρητο· την ίδια στιγμή που θα το λέγαμε θα είχαμε κιόλας περιβληθεί από αυτό» (σ. 76).
 40. Βλ. *Le visible et l'invisible*, σ. 292: Εξάλλου, «δε βγαίνουμε από το δίλημμα ορθολογισμός– ανορθολογισμός ενόσω σκεφτόμαστε ‘συνείδηση’ και ‘ενεργήματα’ – Το αποφασιστικό βήμα είναι να αναγνωρίσουμε πως μια συνείδηση είναι στην πραγματικότητα χωρίς ενεργήματα, *fungierende*, ότι τα ‘αντικείμενα’ της συνείδησης δεν είναι τα ίδια κάτι το θετικό *μπροστά* μας, αλλά πυρήνες σημασίας γύρω από τους οποίους περιστρέφεται η υπερβατολογική ζωή, εξειδικευμένα κενά – και πως η ίδια η συνείδηση είναι ένα *Upräsentierbar* διαυτό που παρουσιάζεται ως *Nichturpräsentierbar* για τον άλλο... ότι το χίασμα, ο προθετικός ‘παρορισμός’ είναι μη αναγωγίμα, πράγμα που οδηγεί στην απόρριψη της έννοιας του υποκειμένου ή στο ορισμό του υποκειμένου ως πεδίου, ως ιεραρχημένου συστήματος δομών ανοιχτών μέσω ενός εγκαίνιαστικού *υπάρχει*».
 41. *Ό.π.*, σ. 300.
 42. Ο τίτλος *L'oeil et l'esprit*, ενός από τα τελευταία κείμενα, είναι ενδεικτικός της κατεύθυνσης αυτής.
 43. *Le visible et l'invisible*, σ. 301.
 44. *Résumés de cours*, σ. 164.
 45. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, σ. 273.
 46. *Ό.π.*, σ. 274.
 47. Βλ. *La structure du comportement*, σσ. 139 κ.ε...
 48. Πρβλ. *Signes*, σσ. 213 κ.ε...
 49. Στο M. Chapsal, *Les écrivains en personne*, Paris, Julliard, 1960, σ. 158· επανεκδομένο με τον τίτλο *Envoyez la petite musique*, Paris, Figures/Grasset, 1984, σσ. 76-84.
 50. *Ό.π.*, σ. 159.
 51. Πρβλ. *Phénoménologie de la perception*, σ. 299.
 52. Βλ. *Le visible et l'invisible*, σ. 306: «αν η σχέση μας με τον κόσμο είναι *Vorstellung*, ο ‘παρυστασιακός’ κόσμος έχει νόημα ύπαρξης ως Διαυτό (En soi). Π.χ. ο άλλος αναπαριστάνει τον κόσμο· υπάρχει δηλαδή γι’ αυτόν ένα

εσωτερικό αντικείμενο που *δεν είναι* πουθενά, που είναι *ιδεατότητα* και έξω από το οποίο υπάρχει ο ίδιος ο κόσμος. Αυτό που θέλω να κάνω είναι να αποκαταστήσω τον κόσμο ως οντολογικό νόημα (sens d'Être) απόλυτα διαφορετικό από 'ό,τι παριστάνεται', δηλαδή ως κατακόρυφο Είναι που καμιά από τις 'παραστάσεις' δεν εξαντλεί και που όλες 'πλησιάζουν', ως άγριο Είναι».

53. Πρβλ. *ό.π.*, σ. 78 κ.ε...
 54. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, 1, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier/Montaigne, 1975, σ. 73.
 55. Βλ. *Les aventures de la dialectique*, σ. 277.
 56. *Le visible et l'invisible*, σσ. 123, 125, 129.
 57. *Ό.π.*, σ. 283.
 58. Τόσο για την «ιδεολογική» όσο και για τη «μεθοδολογική» σημασία του αναγωγισμού βλ. J. D. Robert, «Actualité du réductionnisme?», *Archives de philosophie*, 1979, 42, σσ. 127-44.
 59. *Misère de la philosophie*, Avant-propos de H. Mougin, Paris, éd. Sociales, 1972, σ. 117.
 60. *Résumés de cours*, σ. 82.

ΔΡ ΣΩΚΡΑΤΗΣ Χ. ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ
 ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
 ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ