النّضال الفلسفيّ

Le militantisme philosophique

تأليف: Claire Dodeman

ترجمة: د. عماد عماري

جامعة تونس

تونس

amdoun1@live.fr

النّضال الفلسفيّ[1]

تأليف: Claire Dodeman

ترجمة: د. عماد عماري

ملخص:

بين الفلسفة والسّياسة وشائج متينة، يُشكّك ميرلوبونتي في إمكانيّة استخدامها على الوجه الذي يجعل من الفلسفة سلطة مضادّة ومقاومة دائمة، وهذه الفلسفة المناضلة الملتحمة بالأحداث على نحو يعسر فكّه، بدت لصاحبة الكتاب غنيّة بالإرشادات والتّوجيهات فيما يتعلق بحاضر الفعل والفكر معا. وتأتي خصوصية خطاب ميرلوبونتي وأهميته، بالنسبة للقارئ المعاصر والفيلسوف والفاعل السّياسي على حدّ السّواء، من رفضه المزدوج لمفهومي "النّضال" و"الالتزام" كما تشكّلا داخل الخيال الجمعي. وتجمع الفينومنولوجيا النقديّة التي يمارسها ميرلوبونتي بين بعد أركيولوجي للتّأويل، إذ هي تكشف عن البُنى التي تتولّد عنها تجربة ما، وخاصّة تجارب الهيمنة، ولكنّها تظلّ مع ذلك ممارسة لتغيير العالم، وممارسة للحريّة. فهي لا تسعى إلى جعلنا نعي القمع وآلياته فحسب، بل إنّها تنوي، الفعل في العالم، من خلال إعادة فتح آفاق المعنى؛ ذلك أنّ ميرلوبونتي، من خلال التّقاطع المذهل في عصره بين الفلسفة النقديّة ذات التوجّه الماركسي والمنظور الفينومنولوجي، ومن خلال بسط فلسفة نضاليّة بين تأويل العالم وتغييره، يبدو في الواقع بمثابة رائد لهذا التيّار الفكري والفلسفي على حدّ السّواء.

الكلمات المفاتيح: نضال، نضاليّة، ميرلوبونتي، ماركس، التزام، إيمان إدراكي.

1- Claire Dodeman, « Le militantisme philosophique », *La philosophie militante de Merleau-Ponty*, Editions Ousia, Paris, 2022, pp.178-194.

- كلار دودمان (Claire Dodeman) مبرّزة في الفلسفة، حقوقيّة وصاحبة أطروحة دكتوراه في الفلسفة بعنوان "الالتزام والوجود في فلسفة ميرلوبونتي"، تحت إشراف ايمانويل هوسات. وتشغل حاليّا عضو فريق بحث الهويّة والذاتيّة في جامعة كاين، تهتمّ في بحوثها بالفلسفة الاجتماعيّة والسّياسية وحقوق الأجانب.

ABSTRACT:

Between philosophy and politics, there are strong ties. Merleau-Ponty questions the possibility of using them in a way that positions philosophy as a counter-authority and a permanent from of resistance. This militant philosophy, intertwined with events in a way that is difficult to disentangle, appeared to the author of the book to be rich in guidance and direction regarding the present of both action and thought. The uniqueness and significance of Merleau-Ponty's discourse, for the contemporary reader, philosopher, and political actor alike, stem from his dual rejection of the concepts of "struggle" and "commitment" as they have formed within the collective imagination. The critical phenomenology that Merleau-Ponty practices combines an archaeological dimension of interpretation, as it reveals the structures that arise from a given experience, particularly experiences of domination, yet it remains a practice of changing the world and exercising freedom. It does not merely aim to make us aware of oppression and its mechanisms; rather, it intends to act in the world by reopening horizons of meaning. Indeed, through the remarkable intersection of critical philosophy with a Marxist orientation and the phenomenological perspective in his era, and by presenting an activist philosophy between interpreting the world and changing it, Merleau-Ponty appears to be a pioneer of this intellectual and philosophical current alike.

Keywords: Struggle, Militancy, Merleau-Ponty, Marx, Commitment, Perceptual Faith.

الفلسفة النّقديّة، هذا الضّرب المفارق من الممارسة النظريّة، هي النّمط الخاص بالفلسفة التي لم يعد لها الحقّ في الانضواء تحت النّسق، والتي يتعيّن عليها أن تتجاوز الفكر الشّامل للنّسق عبر تجسّدها في الذّوات الفاعلة. ينبغي إذن استدعاء المنهج الذي تتميّز به الفلسفة الوجوديّة، سواء أكان ذلك من خلال المقاومة أو المعارضة التي تُمثّلها فلسفة الإنسان إزاء فلسفة الأفكار، والنّظر بمزيد من العمق في كيفيّة تدبّر العلاقة بين الوجود والدّيالكتيك التي وضعها ميرلوبونتي عام 1956 في إطار "فلسفة ملموسة"[1]، والتي وصفها لاحقا، على غرار الفلسفة النّقديّة الماركسيّة، بالفلسفة النّضاليّة. الفلسفة النّضاليّة التي تحاول توطئة علامات، بعد تقريظ الفلسفة، رسم ملامحها هي كشف النّقاب عن ذلك الوجود "الذي لا تهتمّ به العلوم"[2]، بما أنّ هذه الأخيرة لا تزال ترزح تحت وطأة الموقف الطبيعي الذي لا يسائل أنماط انعطاء موضوعه ذاتها، – فهي كشف عن "الوجود المتعالق، أو ما يمكن أن نطلق عليه طوبولوجيا الوجود"[3]. على غرار السّياسة، تُعدّ الفلسفة إنشاءً، ونشاطا رمزيّا؛ لكنّها تعثر، في ما هو أسبق على كينونة العلم، حيث نكون في وضع بدئي، على ذلك الوجود الذي تنبثق منه آفاق السّياسة ذاتها[4]، الوجود الخام أو البرّي. ولأنّه ينظر إلى أركيولوجيا الالتزام السّياسي من زاوية "الالتزام الفعلي" الذي كانت فينومينولوجيا الإدراك تسعى بالفعل إلى تسليط الضّوء عليه، ينأى الفيلسوف بنفسه عن رجل الفعل، تمامًا كما كان ينأى بنفسه عن رجل العلم في الفلسفة الهوسّرلية. ومع ذلك، وفي كلتا الحالتين، يجب تلطيف الصُّور المرسومة على هذا النّحو، فالفلسفة التي هي في جوهرها غير مباشرة، كما سيطوّرها ميرلوبونتي في السنوات الأخيرة من عمله، "هي في بيتها حيثما كانت"[5] متى ينبغي أن تستوضح علاقة بالعالم - علاقة وجود أو التزام تكون تنويعاته الممكنة لا حصر لها، وتضع أسس موضوعٍ بلا نهاية لفينومينولوجيا أصبحت أنطولوجيا غير مباشرة. إنّ نهج ميرلوبونتي، الفلسفي على نحو أصيل، لا يتوقّف عن مساءلة ذاته: ما مقام الفيلسوف وما منزلة قوله؟ من تقريظ الفلسفة إلى مقدّمة علامات، مرورًا بـ مغامرات الدّيالكتيك التي تهدف إلى "تحديد معالم التّجربة، لا في الميدان السّياسي، بل في ميدان الفلسفة السّياسيّة"[6]، فإنّ الفلسفة نفسها هي التي تُساءل بلا كلل. في عام 1960، عندما كتب ميرلوبونتي توطئة كتاب علامات، كان النصّ بمثابة مقدّمة للمقالات "المتفرّقة"، بحسب تعبيره الخاص[7]، والتي جُمعت في المجلّد، فضلا عن كونها ردًّا على التّوطئة التي صاغها سارتر لكتاب "عدن العربية" لبول نيزان.

1- « Partout et nulle part », *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p.255.

2- Préface, *Signes*, p.39.

3- Ibid.

4- "كان نيزان يدرك أنّ كونك شيوعيًّا ليس أن تتقمّص مجرّد دور اخترته، بل هو أن تكون محاصرًا داخل مأساة حيث يُلقى عليك دون أن تدري دور آخر، إنّه مشروع حياة، يستمرّ بالإيمان أو ينتهي بالتمزّق، لكنّه في جميع الأحوال يتجاوز الحدود المتّفق عليها، ووعود البداية"، علامات، ص.54.

5- *Signes*, p.257.

6- *Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955 (Edition citée : Paris Gallimard, 2000, p.14.

7- Préface, *Signes*, p. 9.

"نتردّد في كتابة هذه الكلمات، كما يُصرّح بذلك، في اللّحظة التي كان فيها سارتر، أثناء ذكرى سعيدة لشبابنا، يستشعر لأوّل مرة نبرة اليأس والتمرّد"[1]. فضلا عن عباراته التي أصبحت ذائعة، والتي تشهد ببساطة على الحضور، ولو الشّبحي، لسارتر – "بدلاً من الوجود والعدم، سيكون من الأفضل، الحديث عن المرئي واللاّمرئي"[2] – تُسهم مقدّمة "علامات" في نهاية المطاف في توضيح علاقة ميرلوبونتي بالماركسيّة، في عبارة لا تقلُّ شهرة تجعل من هذه الأخيرة "حقل تاريخ وفكر مترسّب"[3]، ينبغي تأمّله على منوال التّعاطي مع عمل "كلاسيكي"[4]. إذا كان النّقد الماركسي يظهر في البداية كمساهمة في الوضوح السّياسي ويشكل الردّ المناسب على فترة الأزمة، فما هي الفرصة التي تبقّت للفيلسوف بعد أن تمّت القطيعة مع الماركسيّة؟ بالنّسبة للعديد من قرُّاء ميرلوبونتي المعاصرين، تبدو توطئة علامات وكأنّها تُلطّف الانفصال بين الفلسفة والسّياسة بالتّخلّي عن فلسفة تاريخ عصره، وهو تبرّؤ كان سارتر قد لاحظ أولى علاماته في الرّسائل المتبادلة خلال صيف 1953: الانسحاب من العالم السّياسي، حين كتب سارتر في رسالة بتاريخ 29 يوليو، "واجب الفيلسوف اليوم هو أن يواجه ماركس"[5].

في حوار مع الالتزام السّارتري، تأتي توطئة "علامات" لتُؤكّد ابتعاد ميرلوبونتي التّدريجي عن الماركسيّة، من موقف التحفّظ عام 1947 إلى القطيعة عام 1960، وهي نتيجة الاحباطات المتتالية للدّيالكتيك. وفي الواقع، كان استنتاج عام 1955 حاسما: "فهل نتيجة هذه المغامرات أن الدّيالكتيك كان أسطورة؟"[6]. الجواب على هذا السؤال، الذي طُرح في نهاية مغامرات الدّيالكتيك، معروف: ليس الدّيالكتيك هو الذي صار لاغيا، بل "الادّعاء بإغلاقه في نهاية التّاريخ أو في ثورة دائمة"[7]، في ما يسمّيه ميرلوبونتي، في صياغة ألهمت كلود لوفورت، "نظام بلا خارج"[8]. وهكذا، فإنّ الامتياز الذي حظيت به الماركسيّة بات سبب إنكاره لها؛ إذ تشكل مغامرات الدّيالكتيك بهذا المعنى نهاية المغامرة الماركسيّة لميرلوبونتي. ولأنّها تقترح أن نتوجّه نحو يسار غير شيوعي، فإنّ خاتمته على وجه الخصوص، تبدو اعلانا عن فشل فلسفات التّاريخ، لأنّها تقلّص فعليًّا من أهميّة "فلسفة التاريخ"، ممّا يؤدّي إلى رفض ضمني للموقف الذي كان قد اتّخذه الفيلسوف في خاتمة كتاب الإنسانويّة والرّعب. وبالفعل، فإن مؤلّف عام 1947 كان قد خلُص إلى قول فصل من شأنه أن يحسم مصير الماركسيّة في أعمال ميرلوبونتي:

"عند النّظر إليها عن كثب، فإنّ الماركسيّة ليست فرضيّة عاديّة يمكن استبدالها غدًا بأخرى، بل هي البيان البسيط للشّروط التي بدونها لن تكون هناك إنسانيّة بمعنى العلاقة المتبادلة بين البشر، ولا عقلانيّة

1- Ibid., p. 41.
2- Ibid., pp. 38-39.
3- Ibid., p. 24.
4- Ibid., p. 21.
5- *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 165.
6- *Aventures de la dialectique*, p. 284.
7- Ibid., p. 285.
8- Ibid.

في التّاريخ. من هذه الزّاوية، ليست مجرّد فلسفة للتّاريخ، بل هي فلسفة التّاريخ ذاتها، والتخلّي عنها يعني شطب العقل التّاريخي. فلا يبقى، بعد ذلك، سوى أضغاث أحلام أو مغامرات"[1].

ولكنّ ما يميّز الثورة هو "ايمانها بأنّها مطلقة"[2]، وإلاّ فإنّها تظلّ مجرّد تيّار اصلاحي، ويخلص ميرلوبونتي في عام 1955 إلى القول: "يمكن، على هذا الأساس، أن نمنح تعاطفنا للثّورات، أن نحكم بأنها كانت حتميّة في بعض اللّحظات، أن نعاين تصاعدها، بل وأن ننضمَ إليها: لكنّنا لا نؤمن بها كما تؤمن هي بنفسها، ونحن لا نصنعها، ولن نكون ثوريّين"[3]. وبالتّالي، كما يلاحظ ميرلوبونتي في عام 1960: "أليس من سوء الفهم العجيب أن يظنّ جميع الفلاسفة أنّهم ملزمون بأن يكون لهم موقف سياسي، في حين أن السّياسة تتعلّق بـ'استخدام الحياة' وتفلت من طائلة الفهم؟ سياسة الفلاسفة هي السّياسة التي لا يمارسها أحد. فهل هي إذن سياسة؟ أليس ثمّة أشياء كثيرة أخرى بإمكانهم الحديث عنها بثقة أكبر؟"[4].

الفلاسفة لا يصنعون الثّورة، والثّوريون لا يصنعون سياسة الفلاسفة؛ فما الّذي أُضيف إلى هذه البنية المتصالبة حتى نخلص، في النّهاية، إلى الطّلاق بين الفلسفة والسّياسة؟ هذه التأمّلات، يكتب ميرلوبونتي، كامنة تقريبا في كل مكان؛ إذ "يمكننا أن نستشفّها لدى قُرّاء وكتّاب كانوا أو لا زالوا ماركسيّين، والذين، رغم انقساماتهم بشأن شتّى الأمور الأخرى، يبدو أنهم متفقون على ملاحظة انفصال الفلسفة عن السياسة"[5]. وتبدو هذه القطيعة جليّة حتى في تنضيد العمل نفسه: "بين المقالات الفلسفيّة والحوارات الظّرفيّة، التي يتكوّن منها هذا المجلّد، والتي هي في معظمها سياسيّة، ما أعظم الاختلاف للوهلة الأولى، وما أشدّ التّباين!"[6].

على الرّغم من هذا "السُّوء الفهم المزعج"[7]، الذي يقود كل فيلسوف إلى تبنّي سياسة معيّنة، إلا أنّ هناك مع ذلك سوء فهم آخر يعود إليه ميرلوبونتي، يتمثّل في قطيعة خاطئة "لا تنقذ شيئاً وتُبقيهم على البؤس الذي هم فيه"[8]، وإنما فقط للوهلة الأولى يبدو أن عمل عام 1960 يفتقر إلى الوحدة. فحين يدافع ميرلوبونتي، في مقدّمة كتاب "علامات" عام 1960، تحت اسم "الفلسفة"، عن "نوع الفكر الذي ينقاد إليه الماركسيّين مجدّدا بفعل الأشياء"[9]، فإنّه، وبعيداً عن أن يقابل الطّلاق الفاشل بين الفلسفة والسّياسة بما يسمّيه البعض قطيعة وديّة، يبدو على العكس من ذلك أنه يعيد التّفكير في صلتهما الجوهريّة: "علاقاتهما أقلّ بساطة مما كنّا نظنّ: إنّها حرفياً فعل عن بعد؛ إذ كُلّ واحدة منهما، ومن داخل اختلافها، تستدعي

1- *Humanisme et Terreur, Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, préface de Claude Lefort dans l'édition Gallimard de 1980, p. 266.

2- *Aventures de la dialectique*, p. 307.

3- Ibid.

4- Préface, *Signes*, p. 13.

5- Ibid.

6- Ibid., p. 9.

7- Ibid., p. 13.

8- Ibid., p. 15.

9- Préface, Signes, p. 26.

الامتزاج والتّشابك"[1]. يثير هذا التّعبير بعض الانزعاج إذا استحضرنا الدّور الذي لعبه في نقد الالتزام السّارتري: "اليوم كما الأمس، كتب ميرلوبونتي عام 1955، يظلّ الالتزام فعلا عن بعد، سياسة بالوكالة، طريقة لنُسَوِّي بها علاقتنا مع العالم بدلاً من الانخراط فيه"[2]. في عام 1955، كان الفعل عن بعد مجرّد "فعل واهم"[3] يضطرّ ميرلوبونتي إلى إعادة النّظر في علاقات الفلسفة بالسّياسة. ومن خلال استبعاد الالتزام السّارتري، كان الهدف هو "تخليص الفعل من وهنه" و"إنطاق الفلسفة"[4]. لذلك، ينبغي الاعتراف بأنّ مقدمة "علامات" تتضمّن رغبة في العودة إلى شكل من الالتزام - فعل عن بُعد - لا يشبه الالتزام السّارتري. إلاّ أنّ المعنى العميق لمثل هذا "الفعل عن بُعد" يحتاج مراجعة، وذلك من خلال الرّجوع إلى ظهور ثالث لهذا المفهوم في مجموع نصوص ميرلوبونتي[5]. يشير الفعل عن بُعد، في أحد هوامش المرئي واللاّمرئي بتاريخ أفريل 1960، إلى مخطوط غير منشور لهوسّرل بعنوان "الرّوح الجمعي" تُرجم في عام 1959[6]. في هذا النصّ المعاصر لمقدّمة "علامات"، يشير "الفعل عن بُعد" إلى هروب الظّهورات المتعاقبة لشيء ما عبر الزّمن واستمرارها الحيّ، أو "أثرها"[7] في الإدراك الحاضر للشّيء بوصفه شيئا، أي الاستمراريّة الخفيّة التي تشكّل نواته البنيويّة[8]: الفلسفة، كما كتب ميرلوبونتي في مقدّمة "علامات"، هي "استحضار لهذا الوجود-هنا"[9]. ولذلك، فإنّ تجربة الكُتّاب الماركسيين لا تكتسب معناها إلا انطلاقًا من هذه الإشارات:

"لقد وجدت الماركسيّة في التّاريخ جميع التراجيديّات المجرّدة للوجود والعدم، وقد أودعت فيه عبئًا ميتافيزيقيًّا هائلًا، وذلك بحق لأنّها كانت تفكّر في النّواة البنيويّة، وفي معماريّة التّاريخ، وفي تمازج المادّة والرّوح، والإنسان والطّبيعة، والوجود والوعي، وهي أمور لا تقدّم الفلسفة عنها سوى شكلا رمزيّا أو خطاطة. كانت السّياسة الثوريّة، بوصفها استئنافًا كاملاً للأصول الإنسانيّة في أفق مستقبلي جديد، تمرّ عبر هذه النّواة الميتافيزيقيّة. لكنّ في المرحلة الأخيرة، صارت جميع أشكال الرّوح والحياة مرتبطة بالسّياسة ذات

1- Ibid.

2- *Aventures de la dialectique*, p. 268.

3- Ibid.

4- Ibid.

5- *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, (Edition citée : Paris Gallimard 2006), p. 291.

6- Husserl E., extrait des « inédits » de Husserl conservés aux archives Husserl à l'université de Louvain, (trad. Fr. R. Toulemont, « l'esprit collectif », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nouvelle série, Vol. 27, Juillet-Décembre 1959, pp. 121-130, depuis paru dans les *Husserliana*, volume XIV, La Haye, M. Nijhoff, 1973, pp. 165-194).

7- Préface, *Signes*, p. 27.

8- هو خيار نقترحه لتأدية المصطلح الهوسّرلي المتوعّر (membrure)، الذي أورده هوسّرل في نصّ غير منشور يحمل عنوان "الرّوح الجمعي" (1959)، ولا توجد على حدّ علمنا ترجمة عربيّة لهذا النصّ. ونحن نجد في عبارة "نواة بنيويّة" تعبيرا عن الدّور المركزي لهذه البنية الخفيّة التي تحافظ على استمراريّة وهويّة الشّيء في الادراك عبر الزّمن: "نواة" في معنى المركز الحيويّ والأساسيّ، و"بنيوية" للدّلالة على كونها تركيبة داخليّة تشكّل الدّعامة التي تُبقي الشّيء متماسكا في الوعي، وتشير إلى التّرابط العضوي الدّاخلي الحيّ، والمشكّل للكلّ، كما في المفهوم الهوسّرلي للبنية الزمنيّة أو التّركيب القصدي. (المترجم).

9- Préface, *Signes*, p. 39.

الطّابع التّكتيكي البحت، وهي سلسلة متقطّعة من الأفعال والحلقات التي لا أفق لها. وبدلًا من أن تتضافر فضائلهما، أصبحت الفلسفة والسّياسة تتبادلان منذ ذلك الحين أسوأ ما فيهما"[1].

إنّ الاعتراف بأنّ الاتّحاد المفترض بين الممارسة والنظريّة لا يزال ممكنًا في المستقبل، هو بمثابة إقرار للفلسفة بخصائص لم يكن ماركس نفسه ينسبها إليها. ويظلّ مثل هذا الالتزام المبدئي مستبعدا – وهنا تلتقي توطئة علامات مع نقد الالتزام السّارتري لعام 1955. ومن الضّروري هنا أن نستحضر هذا، في ذهن ميرلوبونتي، ذلك أن التّقدير المبدئي الذي يكنّه سارتر للحزب الشّيوعي، باعتباره واجبا، لا يقبل أن يكون صحيحًا أو خاطئًا؛ فمثل هذا الالتزام لا يتزعزع أمام نظرة الآخر، ولا سيّما نظرة الأكثر حرمانًا، بل يؤدّي إلى تأكيد إلزام يشكّل بدوره لا مشروطيّة الولاء للحزب الشّيوعي. هذا الانتماء هو حصيلة جهد طوعي يثبت أنّ سارتر "يظلّ ضمن عالم الكاتب"[2] ويحتفظ بـ"المذهب كطريقة في التّفكير في الوقت الذي يواجه فيه صعوبة كطريقة للعيش"[3]. وهو ما يجعله "ماركسيًّا فخريًّا"[4]، كان، على الرغّم منه، سببا في الطّلاق غير المكتمل بين الفلسفة والسّياسة، إذ كتب ميرلوبونتي عام 1960: "يمكن للمرء أن يفشل في الطّلاق كما يفشل في الزّواج"[5]. إن اتّباع نهج سارتر، أو الرّضوخ للطّلاق بين الفلسفة والسّياسة، يعني في النّهاية التهرّب من "مجمل التساؤلات المتعلّقة بالأنطولوجيا الماركسية"[6] وإبطال ما كان دعامة لقيمتها الخاصّة. يلتقي ميرلوبونتي هنا، في الواقع، مع ما كان يعتبره صالحًا في الماركسيّة: عمليّة تحقيق-هدم الفكر، النّفي الخلاّق، الذي وصفه في عام 1960 بـ"العمليّة الميتافيزيقيّة". لقد تمّت الاشارة إلى ذلك في الفصل السّابق: الفلسفة المناضلة لعام 1956 تشكّل استجابة لأزمة سياسيّة وفلسفيّة في آن – تمامًا كما كانت النقديّة الماركسيّة ذاتها استجابة لمرحلة أزمة. لقد صارت تحديدا فلسفة نضاليّة لأنّها لا تتأسّس ضمن مشروع "تحوّل الفلسفة إلى عالم"، بل هي على العكس من ذلك، ضدّ هذا المشروع وضدّ انتصار فلسفة معيّنة. وبالفعل، فإن "الفلسفة المنتصرة" و"تحوّل الفلسفة إلى عالم" تلتقيان في تأكيد نظام مكتمل ومنغلق على ذاته ينهار كنظام أثناء محاولة تحقيق ذاته على الأرض، وهو ما يتّضح من استعارة ميرلوبونتي للتّمييز المسيحي بين الكنيسة المناضلة والكنيسة المنتصرة، حيث يعني ذلك نفي ما يبدو عليه العالم من تصدّع وسعي الفلسفة، "مثل بروميثيوس بعد أن سرق النار السماويّة، يتهيّأ لتشييد المنازل والاستقرار على الأرض"[7]، إلى أن تتحقّق فيه، وإلى انكار ذاتها في آن باعتبارها فلسفة-عالم، أي بوصفها كليّة ونظام. ومن ثمّ، فإن السّؤال الذي كان ميرلوبونتي يطرحه على الكُتّاب الماركسيّين في عصره هو التّالي: "عندما قرّروا، وهم شيوعيّون منذ أمد بعيد،

1- Préface, *Signes*, p. 14.

2- *Aventures de la dialectique*, p. 279.

3- Préface, *Signes*, p. 17.

4- Ibid., p. 19.

5- *Ibid.*

6- Ibid., p. 18.

7- Marx K., *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*, Bordeaux, Ducros, 1970, p. 207.

مغادرة الحزب أو اقصاء أنفسهم منه، هل قاموا بذلك من حيث هم "ماركسيّون" أم "غير ماركسيّين"؟"[1]، ويقدّم ميرلوبونتي جوابه استنادا إلى مساره الفكري الخاص: أنّ الانفصال عن الماركسيّة يفترض الاعتراف بأن فكر ماركس قد آل إلى نقيضه. من فكر نضالي، صار فكرا منتصراً، نفيا للعالم من أجل إنقاذ ذاته. إنّ العمليّة الميتافيزيقيّة المميّزة للماركسيّة، أي هدم - تحقيق الفلسفة، لم تحدث، لأنّ فلسفة ماركس، بدلاً من أن تتحقّق، أصبحت عالماً على غرار فلسفة هيغل. وهكذا يتغلّب ميرلوبونتي على استحالة وجود فلسفة سياسية، لأنّها مجرّد إعادة تأكيد لما كان، في عام 1946، يغذّي اهتمامه بالماركسيّة، في مواجهة هيغل عام 1827. لقد كانت فلسفة التّحليق مجرّد مرحلة وانتهت[2].

قبل مقدّمة "علامات"، وفي خاتمة "مغامرات الدّيالكتيك"، يتيح كتاب دانيال غيران، الصّراع الطبقي في ظلّ الجمهوريّة الأولى، مناسبة لتجسيد التّعارض بين الثّورة المفهومة كإرادة مباشرة، قوة مؤسّسة، ممثّلة في (الأذرع العارية)، والثّورة المؤسَّسة لروبسبير ولجنة السّلامة العامة، أي الثّورة كحركة والثّورة كحكومة؛ ومع ذلك، لا يمكن للقراءة الماركسيّة لغيران إلاّ أن تصطدم بالطّابع الرّجعي لروبسبير، مع أنّه موضوعي (وبالتّالي تقدّمي لكونه يستند إلى قراءة تاريخيّة للحاضر كما يطمح إليها الماركسيّون)، في مقابل الطّابع التقدّمي للأذرع العارية، بحكم طبيعة مطالبهم، رغم أنّهم مدفوعين إلى الرجعيّة في النّهاية لأنّهم غير منخرطين في التّاريخ، ذلك أن "الثّورة المتطرّفة" تحوّلت إلى ثورة مضادّة، وتُعيد بذلك تكرار التّذبذب الكامن في أفعال روباشوف كما وصفها ميرلوبونتي عام 1947. وفي الواقع، من الصّحيح أن نصرّح، كما يفعل الماركسيّون، أنّ "ديكتاتوريّة البروليتاريا تستخدم أسلحة البرجوازيّة ضد البرجوازيّة ذاتها"، ولكن بأيّ معجزة يمكن أن تتحوّل الحكومة التي تمّ تأسيسها على هذا النّحو إلى أن تصبح الآخر المطلق، "أن تتحوّل إلى طبقة حاكمة دون أن تعيد استنساخ عبوديّة الدّور التّاريخي؟"[3]. هنا مرة أخرى، وكما هو متوقّع، نجد أنّ المقولات التي استخدمها ميرلوبونتي في تحليله النفسي الوجودي لشخصيّة روباشوف قد تجدّدت. وبنفس الكيفيّة التي لا يخلق بها الفاعل التّاريخي دوره من لا شيء – فالمصطلح، في فينومينولوجيا الإدراك يشير بالفعل، إلى قرار نموذجي في مواجهة وضع نموذجي، أي أولويّة مسبقة للفعل – فإن الثّورة التي تمّ تأسيسها حديثًا تحوز على تاريخيَّة لا يمكن إنكارها. في الواقع، إن الفصل بين مبدأ المقاومة (البرجوازيّة) ومبدأ الحركة (البروليتاريا) داخل التّاريخ نفسه كما تقترح الماركسيّة، يعني اختزال بُعد أساسي من التّاريخ إلى مجرّد وقائع، "أي أن نضع داخل التّاريخ كمضامين" المبادئ التي هي "البنية ذاتها للتّاريخ باعتباره انتقالًا إلى العموميّة وإنشاء للعلاقات بين الأشخاص"[4]. وهذا يعني، اجمالا، قبول نزعة انتصاريّة في التّاريخ: "إنّه افتراض مبدأ جوهري ومعطى داخل التّاريخ ذاته، كما كتب إذن في عام 1955، يزيح الغموض عنه، ويوجزه، ويحوصله، ويغلقه"[5]. وبناء عليه، تقترح الماركسيّة من هذا المنظور نظامًا سياسيًّا مغلقًا على ذاته، لا يمكن للفلسفة

1- Préface, *Signes*, p. 22.

2- Ibid., p. 26.

3- *Aventures de la dialectique*, p. 305.

4- *Aventures de la dialectique*, p. 305

5- Ibid., p. 306.

النضاليّة أن تقبله طالما أنّها اعتراف مبدئي بتورّطها الأصلي الذي يجعل من كلّ فعل إنساني، فرديًّا كان أو جماعيًّا، إنشاء قائما بذاته. لكي تظلّ نضاليّة، ينبغي على الثّورة ألاّ تكون فقط مستمرّة بالمعنى الذي يعنيه التروتسكيّون ("بمعنى أن شكلها النّهائي يظهر بالفعل بشكل استباقي في مخطّطاتها الأولى")، بل "يجب أن تكون مستمرّة أيضًا بمعنى أنّها غير مكتملة بتاتا، نسبية على الدّوام"[1]، وبداية متجدّدة من خلال اليقظة الدّائمة تجاه أصولها، كما كانت الفينومنولوجيا دائما في فكر ميرلوبونتي، موضع استفهام بالنسبة لذاتها. إنّ السّلطة البروليتاريّة والثّورة البروليتاريّة، كما فكّر فيهما ماركس وأتباعه، تحملان في طيّاتهما خطر الانتصاريّة. وفي الواقع، إنّ الدّعوة إلى "يسار غير شيوعي" التي تختتم، كما هو معلوم، مغامرات الدّيالكتيك، تستجيب لمطلب النّضال الفلسفي لدى ميرلوبونتي. فهي تسعى لأن تظلّ على مسافة متساوية من الشيوعيّة والرأسماليّة، ولكن من أجل كشف البنى الملازمة والمصادر الحيّة لكليهما. وتعتبر أنّ ديكتاتوريّة البروليتاريا، وكل نظام استبدادي، ينبغي أن يُدان لصالح الحريّة السياسيّة للفاعلين، لكنّها لا تنكر في الوقت نفسه الهيمنة التي تُمارس على البشر من خلال أشياء فيتيشيّة، وهو ما تذكّر به الاشارة إلى التّحليل الماركسي لفائض القيمة هنا، أو الأمل في تحقيق الأنطولوجيا في فلسفة للتّاريخ أكثر ماركسيّة من كونها سارتريّة كما جاء في المرئي واللاّمرئي[2]. وهكذا، يتّضح أنّها فلسفة معادية للسلطويّة أو تحرّريّة أكثر منها ليبراليّة. إن فشل فلسفات التّاريخ هو إذن فشل نوع من الانتصاريّة الفلسفيّة؛ والاعتراف بذلك هو وعي تامّ بـ"الحاجة إلى الجزئي أو المنحاز، الحاجة إلى الفلسفة المناضلة" كما أكّد ذلك ميرلوبونتي مجدّدا في عام 1957: "أن نعلّم الفلسفة المنتصرة على نحو مباشر هو ادّعاء يفتح على كلّ الالتباسات: كل فلسفة قائمة هي فلسفة مناضلة. أن نناضل هو أن نشتبك مع الظّواهر، مع الأنطيقيّ، ومع التّجريبيّ"[3]. وفي نهاية المطاف، نجد في هذه الأسطر الجواب الذي قدّمه ميرلوبونتي على تساؤلات نوفمبر 1945، مستفيدا من الإحالة إلى "لوسيان لوين" لستندال، كلبيّ أم متهوّر؟: وراء "التّأرجح بين السّخرية والسّذاجة" لدى ستندال وشخصيّته الرئيسيّة، كتب ميرلوبونتي في دروسه المتوسّطة في كوليج دي فرانس: "هناك خطّ واضح لدى ستندال: لم يحِد قطّ عن رفضه المطلق لقبول الجهل والبؤس، وعن قناعته بأنّ الإنسان لا يتكوّن حقّا حتى "يشتبك مع الواقع"[4]، كما يكتشف لوسيان لوين بنفسه أثناء قراءته لـ"إدغار أو الباريسي ذو العشرين عامًا": «ما قيمة شابّ لا يعرف النّاس؟". إدغار "يَدَعُ سنواته السّريعة من الثّامنة عشرة حتى الثّلاثين تمضي دون أن يشتبك مع الضّرورة"[5]. الإمساك بالظّواهر من ياقة عنقها، ومواجهتها كما واجه ستندال "العدم" أثناء أوّل نوبة شلل دماغي أصابته، وكما اشتبك لوسيان لوين مع "الضّرورة" عندما تخلّى عن الخيال الرّومانسي في الجزء

1- Ibid.

2- Le Visible et l'invisible, p. 322.

3- *La Nature ou le monde de Silence*, feuillet [106] (v)B, transcrit et utilisé par Emmanuel de Saint-Aubert dans son ouvrage *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 116.

4- « Recherches sur l'usage littéraire du langage », Résumés, pp. 29-30.

5- Stendhal, Lucien Leuwen, Paris, Gallimard, 2002, p. 395.

الأوّل من الرّواية ومغامراته في نانسي. فما الّذي ينبغي فهمه إذن من مصطلح "النّضاليّة"؟ إذا كانت الكنيسة المنتصرة تعرف الحقيقة، وليست بالتّالي في حاجة إلى الإيمان، فإنّ الإيمان – ونعني هنا الإيمان الإدراكي بالنّسبة لميرلوبونتي، "وهو إيمان لا بمعنى القرار بل بمعنى ما يسبق كل موقف"[1] - هو خاصيّة الكائنات الجسديّة التي لها الأرض أساساً وأفقاً، "طيّة في هذا النّسيج"[2] الّذي هو العالم، ما دامت الفلسفة بالفعل، كما يقترح ميرلوبونتي، هي "الإيمان الإدراكي مسائلا ذاته"[3]. إنّ ما كان يبدو في البداية كفشل للفلسفة بات ضروريّا لتجديد مقولات الفكر، فالجهد العبثي الّذي يميّز العمل الفلسفي صار كفاحاً، شرسا - نضاليّاً على وجه التّحديد.

وبالعودة إلى التّمييز بين الإشكال والسرّ، كما أشارت إليه مسبقا مقدّمة هذا العمل، ينتهي ميرلوبونتي – وكما هو دأبه، عبر ليّ وتملّك شخصي كامل – إلى استثمار التّساؤل الذي كان قد طرحه غابرييل مارسيل في كتابه "الوجود والامتلاك". "ألا توجد، يتساءل هذا الأخير، بعض الالتزامات التي هي من حيث الجوهر التزامات مشروطة، وليس في إمكاني أن أجعلها لا مشروطة إلا من خلال افتراض يظلّ في حدّ ذاته غير مشروع؟"[4]. يتمثّل جواب غابرييل مارسيل في اعتبار الإيمان هو الالتزام المطلق - الّذي بإمكاني أن أجعله لا مشروطا نظرا لتعهّده من قبل الذات في كلّيتها – باعتباره نموذجا لسائر الالتزامات الأخرى، التي تظلّ بطبيعتها خاضعة لشروط التّجربة. ورغم أن التصوّر الميرلوبونتي لا يطوّر هذا المنظور انطلاقًا من الإيمان الكاثوليكي، إلاّ أنّه ينقل مفهوم الإيمان إلى مجال الإدراك، من منظور فينومينولوجي، وذلك منذ كتاب "فينومينولوجيا الإدراك"[5]. وهكذا يجعل من الالتزام المطلق التزامًا فعليّا كامنًا وراء كل موقف، سابقًا على كل حكم، متماهيا مع الإيمان الإدراكي أو الأصلي. وبوصفه موضوعًا أساسيًّا لفينومينولوجيا الإدراك، فإن الالتزام الفعلي، الذي طُرح للمرّة الأولى في توطئة عام 1945 وتم تحليله في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، يقود التفكير نحو تصوّر عملي للذاتيّة والوجود. إنّ تحليل عبارة «أستطيع» في قلب فينومينولوجيا الإدراك لا يحجب ببساطة معنى الذاتيّة عند ميرلوبونتي - الوجود بين العموميّة والتفرّد -، بل يكشف عن تصوّر آخر للفعل ضمن الوجود التّراجيدي للإنسان في تاريخه، ولذلك يلحّ مصطلح الالتزام على التّناهي الجوهري لأفعالنا، وعلى استحالة كل من الخلق من عدم في نظام الفعل والذاتيّة المطلقة في نظام الوجود في الوقت نفسه. إنّ المفهوميّة المتعلّقة بالولادة التي وظفّها ميرلوبونتي تأتي هنا لإنقاذ معنى منسي للوجود، حيث أن التّناهي الجوهري للموجود نابع أصلاً من مصدره الخارجي. إن القول بأن وجودنا الحيّ هو انغراس في عالم ليس المقصود منه هنا علاقة عرضيّة، ولهذا ثمّة معنى مزدوج للتّعالي. لقد كانت فينومينولوجيا الإدراك تهدف في عام 1945 إلى تعريف الوجود عبر التعالي - أي القدرة على تجاوز حدثيّة انخراطي في العالم[6]. إنّ

1- *Le Visible et l'invisible*, p. 17.

2- Ibid.

3- *Le Visible et l'invisible,* p. 137.

4- Marcel G., *Être et Avoir,* Paris, Aubier, 1935, pp. 58-59.

5- Voir Supra., « Une philosophie phénoménologique ? ».

6- *Phénoménologie da la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, (Edition citée : Gallimard, 2006) ,208.

حريّتي، كقدرة على الانسحاب أو التّراجع، لا معنى لها إلا بالنّسبة لانغراس أصلي: فهي ليست حركة تعالٍ أو تجاوز مستمرّ لذاتها إلاّ بفضل انغراسها في الوجود. إنّ الالتزامات الخاصّة، والمعنى الذي يُنسب إليها وجوديّاً، لا تعدّ نتاجا أو إعادة إنتاج صارمة لإنتاجيّة تسبقها. يوجد ما يشبه الإنتاجية أو التعبيريّة الملازمة للوجود ذاته - تلك التي يبدو أنّها من صميم فلسفة الطّبيعة منذ خمسينيّات القرن الماضي - لكنّها تظهر من خلال تفاعل الموجودات. ثمّة انبثاق، بالمعنى الدّقيق، لخاصيّة مشتقّة من شيء آخر غير ذاتها دون أن يكون بالإمكان اختزالها في هذا الآخر كما يُردّ الأثر إلى السّبب، انبثاق من "العدم" انطلاقاً من الوجود، أو اختراع أو خلق لكنّه ليس خلقا من عدم مطلق. هناك أفعال جديدة، غير أنّ حداثتها لا تلغي تجذّرها. بعبارة أخرى، لا يظهر الجسد، بوصفه محسوساً، إلا من خلال "انتزاعه" من العموميّة الجسديّة - الإنتاجيّة الأصليّة التي تمتدّ من وجود لا انقسام فيه ولا تمايز، وهو موضوع الفلسفة الذي رسمت ملامحه توطئة علامات تحت اسم الفعل عن بعد، وصولاً إلى الكائنات أو الموجودات المتمايزة التي هي نحن.

إن استعادة مصطلح الالتزام لكامل ثرائه، يرمي إذن إلى الاشارة إلى أنّ ما أتعهّد به في الوعد الذي يصاحبه هو الانخراط الأوّلي في العالم. ومن ثمّ، يبدو أنّ ميرلوبونتي يؤوّل كل التزام خاص كردّ على هذا "الأخذ" الأوّلي بالعالم الذي هو الإيمان أو الالتزام الفعلي، الأمر الذي يوضّح في نهاية المطاف الطّابع الإشكالي العميق لأيّ التزام ملموس، سواء أكان سياسيّاً أو فنيّاً أو من قبيل وعد بالوفاء يُقطع للصّديق أو الحبيب، في صدى دال على الموقف الذي دافع عنه غابرييل مارسيل. فإذا كان الإيمان المسيحي، حسب هذا الأخير، يشكّل "التزاماً مطلقاً تتعهّد به كُليّةً ذاتي"[1]، فالأمر كذلك بالنّسبة لأيّ التزام: "ما ألاحظه أيضاً هو أنّه لا وجود لالتزام مجاني تماماً، أي لا ينطوي على نوع من اطباق الوجود علينا. كل التزام هو تفاعل حيّ"[2]. مقتفيا هذا النّهج، يعيد ميرلوبونتي بالفعل توجيه الفلسفة نحو استعادة هذا الانغراس الأوّلي في عالم، باعتباره المصدر الأصلي للأشكال المؤسّسة للحياة السياسيّة والاجتماعيّة، متجاوزاً بذلك التّأويلات الشموليّة. إجمالا، فإن فشل الأفكار المنهجيّة والعقلانيّة السّاذجة - التي صارت مزاعمها باكتمال الجدل كنهاية للتّاريخ متهافتة كما جاء في خاتمة مغامرات الدّيالكتيك - ليس مجرّد إخفاق، بل يفتح على بُعد فلسفي خالص للتّاريخ والسّياسة:

"ما الجدوى من التّساؤل عمّا إذا كان التّاريخ يصنعه البشر أم الأشياء، طالما أنّ المبادرات البشريّة من الواضح أنّها لا تلغي ثقل الأشياء، وأنّ "قوّة الأشياء" تعمل دائمًا من خلال البشر؟ إنّ فشل هذا التّحليل، الذي يحاول تقليص كلّ شيء إلى مستوى واحد، هو عينه ما يكشف عن الميدان الحقيقيّ للتّاريخ. لا يوجد تحليل نهائي لأنّ للتّاريخ لحما حيًا"[3].

ومن ثمّ، فإنّه لا يهمّ من الآن فصاعدا أن تظهر مرّة أخرى ضرورة الجزئي والفلسفة النّضاليّة لدى ميرلوبونتي في نصّ حول الطّبيعة. قياسا على ذلك، وبحسب توطئة علامات، "ينبغي في الواقع التّفكير في

1- Marcel G., *Être et Avoir*, op. Cité, p. 63.

2- Ibid.

3- Préface, *Signes*, p. 36.

العالم التّاريخي"[1] على نموذج المعكوسيّة الحسيّة، أي على نموذج تجربة غير مكتملة في جوهرها – وضع الاختزال على محكّ الحقل التّاريخي. إن تجربة المعكوسيّة، كما يصفها ميرلوبونتي تحديدا في هوامش العمل المصاحب لكتاب "المرئي واللاّمرئي"، هي "ضرب من التفكّر عبر التّخارج"[2]، يُعرف بانهيار الجسد؛ فهي تشكّل تجربة نقديّة بقدر ما تتضمّن تفجّرا للالتزام الطّبيعي في العالم من دون العودة إلى ما وراء أصل غموض كل التزام: الانتماء المفارقي لعالم تتنصّل منه الذّات. غير أنّ تجربة المعكوسيّة (Réversibilité)، مثلها مثل الاختزال الفينومينولوجي الذي تمّ وصفه في مقدّمة "فينومينولوجيا الإدراك"، هي بطبيعتها تجربة غير مكتملة. فهي "دائمًا على وشك الحدوث ولم تتحقّق فعليًّا بعد"[3]؛ إنّها تجربة اللاّملموس أو اللاّمرئي، التّجربة التي سيشهد فيها اللّحم على ذاته[4]. إنّ انهيار الجسد يُظهر في جسدي، الذي لم يعد منذ ذلك الحين ملكي فقط، اللّحم الذي أنا مكوّن منه، والذي تتكوّن منه الأشياء والآخرون. إذا كان هناك في تجربة المعكوسيّة "تملّص لا يهدأ"[5]، فإن ذلك لا يشكّل فشلاً بأي حال؛ إذ تمكّن التّجربة الموصوفة على هذا النّحو من رؤية اللّحم كما هو، والعالم كما هو، أي ما يعزّز كلّ التزام، دون أن تنفصل في الوقت نفسه عن العالم أو تتجاوزه. إنها تجربة مركّبة من المسافة والقرب بين الذاتيّة والعالم. إنّ إدراك الوجود ذاته يتمّ من خلال الالتزام على حافّة الانفجار الدّاخلي، ضمن محكّ مشترك للانتماء والتّراجع. ومن ثمّ، فإن فكرة التّصالب(chiasme) - حقيقة أن كلّ علاقة بالوجود هي "أخذ ومأخوذيّة في آن"[6] - تفضي بالفعل إلى المطالبة بـ"فلسفة مناضلة"، حيث لا يوجد "خطاب فلسفي صرف" ولا "سياسة فلسفيّة خالصة"[7]. انطلاقًا من ذلك فقط صار من الممكن أن نطوّر فكرة أخرى عن الفكر: "تجربة الآخذ والمأخوذ في جميع الأبعاد"[8]، فهي لا تتطابق مع اللاّفلسفة، لأنها ترفض ما "ليس فلسفة نضاليّة"[9] فيها، والتي هي وفقًا لهذا الظّهور الأخير في نوفمبر 1960 المصاحب لكتاب المرئي واللاّمرئي، ما "يختزل التّاريخ في المرئي، ويحرمه من عمقه على وجه التّحديد"[10].

إنّ استحالة أن يُحلّق الفكر فوق موضوعه تستدعي تحوّلاً عمليّاً في الفلسفة ذاتها: فالأبعاد الجوهريّة للفعل التي حدّدها ميرلوبونتي انطلاقاً من الفلسفة الماركسيّة تتردّد أصداؤها إلى حدّ التأثير في العلاقة بين الفلسفة والتّمظهريّة. إنّ قوّة الفعل، التي لا تتطابق لا مع الانفصال أو الرّفض السّارتري، ولا مع غياب المسافة، تفترض وجود حالة وسطى، وهي أيضاً الحيّز أين يمكن للوجود ذاته أن ينكشف، دون أن ينحلّ في

1- Ibid.
2- *Le Visible et l'invisible,* p. 303.
3- Ibid., p. 191.
4- Ibid., p.189.
5- Ibid., p. 192.
6- Ibid., p. 313.
7- Ibid.
8- Ibid.
9- Ibid.
10- *Le Visible et l'invisible,* p. 314.

غموض تام أو يظهر في شفافيّة مطلقة. إن معنى الظّاهرة يتجذّر في الممارسة، كما أنّ الالتزام هو أيضاً ما يجعلنا نرى عالماً مكوّناً من نتوءات وفراغات، من مرئي ولا مرئي. أن يكون المرء منخرطاً، هشّا أو متألّما: العجز بالنسبة للموجود الميرلوبونتي - بما في ذلك الفيلسوف – على التحرّر من أجل رؤية العالم يظهر، يستلزم أن ينعطي هذا الأخير بوصفه تعالياً. هذه الفلسفة، التي تشير توطئة علامات إلى أنّها قادرة على كشف "هذا التّصالب بين المرئي واللاّمرئي"، تخلو من الرّيبة التي يحملها البعض تجاه "سياسة الفلاسفة" كما ورد ذلك قبل عدّة صفحات[1]: "ليس هي، كما نرى، التي ينبغي التّشكيك فيها إذا وجدنا أنّنا في السّياسة نتحدّث من علٍ، أو بحكمة مفرطة"[2]؛ بل على العكس، تشكّل استكشافًا لجسد التّاريخ وعمقه انطلاقًا من التّناهي المتأصّل في كلّ وجود، بما في ذلك وجود الفيلسوف الذي صار عرجه فضيلة[3]. يجب علينا إذن أن نعترف بأنّ سارتر كان على حقّ: فقد "اختار ميرلوبونتي اللاّاستقرار"[4]، في مواجهة أولئك "الذين يتنبّؤون له بأنّ الفلسفة ستصير عالما"[5]. ومع ذلك، ومن هذا المنطلق، توصّل ميرلوبونتي، على عكس سارتر، إلى هذه الكلمات التي باتت ذائعة: "الخلاصة ليست التمرّد"، وهو السّمة البارزة لمقدّمة كتاب "عدن العربيّة"، "بل الفضيلة من دون استسلام"[6].

1- Préface, *Signes*, p.13.

2- Ibid., pp. 40-41.

3- *Éloge de la philosophie*, *Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 1953*, Paris, sous le titre *Éloge de la philosophie. Et autres essais,* (Edition citée :Paris Gallimard 1989), p. 61.

4- Sartre, Situation philosophiques, Paris, Gallimard, 1990, p. 214.

5- Ibid.

6- Préface, *Signes*, p.61.