

Redukció nélkül. Claude Romano empirikus fenomenológiája

A 20. század második felében új fenomenológiai irányzat jelent meg, melyet Tengelyi László és Hans-Dieter Gondek híres tanulmányában „új francia fenomenológiának”,¹ mások pedig a fenomenológia „empirikus fordulatának”² neveznek. Ennek az irányzatnak kiemelkedő alakjai például Michel Henry, Jean-Luc Marion és Marc Richir, akik a maguk módján mind élesen bírálták Husserl intencionalitáselméletét, mely a tudat értelemadó tevékenysége révén szubjektívizmushoz és transzcendentális idealizmushoz vezet. Az új fenomenológia képviselői arra törekednek, hogy újragondolják a fenomén fogalmát, rávilágítva annak önmagaságára és az értelem eseményszerűsége helyezve a hangsúlyt. Tengelyi könyvében épphogy csak megemlíti Claude Romano nevét, de nem tárgyalja részletesen a fiatalabb generáció bemutatásáról szóló fejezetben. Mindazonáltal Romano munkássága is minden kétséget kizáróan a fenomenológia új empirikus vonulatába illeszthető.³

Romano a kilencvenes évek vége óta már számos könyvet és cikket publikált a fenomenológia és hermeneutika témakörében. Első írásai az esemény fenomenológiáját és Heidegger filozófiájának különböző aspektusait járják körbe. Legújabb publikációiban pedig a fenomenológia alapfogalmait és módszerét veszi górcső alá, továbbá a saját test észlelésben – illetve általában a fenomenológiában – betöltött szerepének elemzése kerül a szerző kutatásának homlokterébe. Nevezetesen 2010-ben jelenik meg Romano nagyszabású műve, *Az értelem szívében: a fenomenológia (Au coeur de la raison: la phénoménologie)* címmel. Ebben az ezer oldalt is meghaladó könyvben a szerző nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy egyrésztől feltárja a fenomenológia és az analitikus filozófia konfrontációját, másrésztől a fenomenológiai mozgalom mélyebb vizsgálatát tűzi ki céljává annak önmagából történő megújulásának szükségességét hirdetve. A jelen tanulmányban ismertetni kívánom Romano empirizmusának, avagy az életvilág realizmusának (*réalisme du monde de la vie*) főbb irányvonalait, mely egyfelől Husserl transzcendentális fenomenológiájának – különösen a fenomenológiai redukció és az intencionalitás – éles bírálatából indul ki és a redukció nélküli, úgynevezett deskriptív realizmus elképzelése felé tart, másfelől a fenomenológia és hermeneutika összeegyeztethetőségét is érinti.

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.6

1 Tengelyi – Gondek 2011; Tengelyi 2007, 1346–71.

2 Lásd Barbaras 2008; Benoist 1995; Thomas-Fogiel 2013, 527–48.

3 Claude Romano munkásságának tematikus bemutatására és feldolgozására a mai napig nem került sor, továbbá egyetlen írása sem jelent meg még magyar nyelven. Ezért a szerző gondolatainak bemutatásakor saját fordításaimra támaszkodtam.

1. A transzcendentális fenomenológia kritikája

1.1 Redukció és a szkeptikus érv

Romano gondolkodásának kiindulópontja a transzcendentális idealizmushoz vezető intencionalitás sajátos kritikája. Okfejtése a következő kérdésből indul ki: mi az oka annak, hogy a fenomenológia „újkartezianizmusként”⁴ jelenik meg? Vagy másképpen: vajon szükségszerű-e, hogy a fenomenológia transzcendentális idealizmus legyen? Husserl szerint „a fenomenológia *eo ipso* »transzcendentális idealizmus«”⁵, míg Romano kategorikusan állítja, hogy „semmi, de abszolúte semmi nem köti a fenomenológia sorsát a kartezianizmushoz”.⁶

Vitathatatlan tény, hogy Husserl fenomenológiája szorosan kapcsolódik a kartezianizmushoz és az antik szkepticismushoz. Descartes filozófiájában megjelenő szubjektivitás és az antik filozófiában gyökerező egyetemes kétely kiindulópontot jelentett Husserl számára a fenomenológia fogalmainak kidolgozásában, úgymint immanencia és transzcendencia, a fenomén fogalma és az *epokhé*, avagy az első (pretranszcendentális) redukció. A redukció művelete (*Reduktion auf das Phänomenologische*) az immanens adottságokhoz való visszatérést jelenti, egyúttal pedig a kizárását (*Ausschluss*) minden másnak, ami kételyre adhat lehetőséget, vagyis ami transzcendens. Romano úgy véli, hogy Husserl e két szféra, az adekvát és inadekvát adottságok elkülönítésével nem csupán Descartes álláspontját erősíti meg, hanem a szkeptikus kétely érvényességét is helyben hagyja. Mi több, Husserl kartezianizmusa a transzcendentális fordulattal csak tovább mélyül, amikor is a világ a transzcendentális egó konstituáló tudatának korrelátumaként jelenik meg.

A redukció az *Eszmé*kben egy új jelentéssel gazdagodik: az egyik redukció (*epokhé*) egy kizáró művelet, mely felfüggeszti a világban való hitet, a másik, transzcendentális redukció pedig valójában visszavezetést (*Zurückleitung*), méghozzá a létezésről való bárminemű állásfoglalástól mentes transzcendentális mezőre való visszavezetést jelent. „Csakhogy a redukció nem vezet vissza máshoz, mint ahhoz a transzcendentális egóhoz, melynek létezését már előzetesen elfogadtuk.”⁷ Ennek okán a redukció messze nem tekinthető metafizikai értelemben semlegesnek még abban a formában sem, ahogyan az a fordulat előtt, a *Logikai vizsgálódások*ban megjelenik. „A redukció nem igazolja a transzcendentális idealizmus elfogadását, hanem előfeltételezi annak magától értetődő érvényességét. Az *epokhé* nem csupán a »szemlélet megváltozását« jelenti, hanem sokkal inkább egy szubsztanciális metafizika jelmondatának tekinthető.”⁸

4 Husserl 2000, 11.

5 Husserl 2000, 100.

6 Romano 2010, 502. „...rien, absolument rien, ne lie le destin de la phénoménologie à celui du cartésianisme.”

7 Romano 2010, 530. „La réduction ne »reconduit« à un *ego* transcendantal que celui qui a déjà admis l'existence de cet *ego* (ou son existence entre guillemets, son »pré-être«).”

8 Romano 2010, 530. „Elle [la réduction] ne justifie pas l'adoption de l'idéalisme transcendantal, elle présuppose sa validité comme allant de soi. Elle n'est pas une simple »modification du regard«, mais la devise d'une métaphysique substantielle.”

Ez utóbbi kijelentés valódi tartalma egyértelműbbé válik, ha elolvassuk Romano Marionhoz intézett észrevételeit, amit az *Adva lévén* (Étant donné) című könyvének megjelenésekor adott közre. A redukció műveletét Romano egyértelműen egy „szubjektív eljárásnak” tekinti, mely Marion esetén ellentmondásba kerül az adomány tematikájával. Amennyiben Marion egy harmadik redukció⁹ végrehajtására tesz javaslatot, akkor féltő, hogy a transzcendentális szubjektum újjáéled és vele együtt a konstitutív tevékenység is, mely a fenomenális mezőhöz való eljutást biztosítja. A redukció, a „transzcendentális fenomenológia *par excellence* módszere” a tekintet módosítását jelenti, amely Husserlnél a szubjektumon belül működik: visszavezeti az empirikus én élményeit a transzcendentális egó megtisztított élményeire, mindez azonban magában az egóban zajlik le. Tehát bárki, aki arra szánja magát, hogy redukciót alkalmaz, az Romano szerint „*de facto* elfogadja, hogy a megjelenés egy »szubjektumhoz« kapcsolódik, egyben elkötelezi magát ez utóbinak egyfajta metafizikai felfogása mellett”.¹⁰

Felmerül a kérdés, hogy Romano álláspontja vajon nem egyoldalú-e a redukció értelmezésének tekintetében? A fentiek fényében úgy tűnik számomra, hogy Romano redukció alatt csupán a transzcendentális tudatra való visszavezetést érti és nem tesz különbséget Husserl különböző korszakaiban és írásaiban megjelenő – bár egymástól szigorúan el nem választható – redukciók, úgymint a tudat immanens tartalmaihoz való visszaterés, a konstituáló tudatra való visszavezetés és a megjelenő dologra – beleértve a dolog létére – vonatkozó hétköznapi és tudományos meggyőződéseink felfüggesztése (*epokhé*) között. Romano leredukálja e fogalmat a transzcendentális egó megjelenésére és ezzel Husserl törekvését a transzcendentális idealizmussal azonosítja, holott a redukció műveletének elsődleges célja a fenomenológiai mező megnyitása, a természetes beállítódásról a fenomenológiai szemléletre való áttérés annak érdekében, hogy maga a dolog váljon láthatóvá és hozzáférhetővé.

A redukció kritikája mindazonáltal nem újkeletű a fenomenológia történetében, hiszen már Heidegger, Sartre és Merleau-Ponty is – vagy említhetnénk a fenomenológia újabb vonulatából Richir, Zahavi és Varela nevét – megfogalmazták Husserl módszerével kapcsolatos aggályait. Mindazonáltal Romano érvelésének alapja sajátosnak mondható abból a szempontból, hogy mind a transzcendentális egó megszületését, mind pedig az intencionalitás fogalmának ellentmondásos mivoltát Husserl kartezianizmusára vezeti

9 Az adódás a redukció radikalizálása révén jeleníthető meg; egészen pontosan egy hármas redukció végrehajtásával, ami egyszerre függeszti fel az adományozót (*donateur*), adományozottat (*donataire*) és magát az adományt (*don*) is. Marion célja egyfelől, hogy teret engedjen új fenomének feltárlásának (leginkább a „nem objektív fenomének”, illetve a „nem megjelenő fenomének” adódásának), másfelől pedig a szubjektum fogalmát igyekszik gyökeresen átalakítani, valósággal megfosztani a szubjektumot szubjektivitásától, vagyis az intencionalitásban eddig transzcendentális egóként betöltött központi szerepétől a fenoménekhez képest. Ld. Marion 2013, 140–96; Ld. ehhez magyarul: Harmati 2007, különösen 227–237.

10 Romano 2005, 58. „Celui qui la pratique [la réduction], a décidé en fait des liens qui unissent la phénoménalité au „sujet”, il a déjà tranché en faveur d’une certaine compréhension métaphysique de celui-ci.”

vissza. Hiszen mindaddig, míg Husserl egész szemléletének háttérben az abszolút evidenciára való törekvés áll annak érdekében, hogy a fenomenológia a különböző tudományok számára megdönthetetlen alapot nyújtson, addig a karteziánus episztemológiai perspektíva meghatározó marad. Romano e probléma kifejtéséhez és egyben megoldásához az észlelés és illúzió különbségét vizsgálja.

1.2 Észlelés és illúzió

Romano hipotézise szerint a fent említett problémák a szkeptikus érv látens elfogadásából erednek, melyet Husserl az észlelésre alkalmaz: „mivel az észlelésről mindig kiderülhet, hogy csak illúzió, ezért jogos az általános kétely”.¹¹ Csakhogy van-e értelme kételkednünk az észlelésben? Husserl különbséget tesz egy dolog jelenléte és léte között: a dolog jelenléte a maga hús-vér valóságában nem tudja garantálni, hogy ez a dolog létezik vagy sem. Más szóval a dolog *in praesentia* adottsága még nem biztosít minket arról, hogy valóban észleljük és nem hallucinálunk, vagyis soha nem zárhatom ki a téves tapasztalat lehetőségét és így a dolog létezésére vonatkozó kétely fennáll. „De vajon ahhoz, hogy valami számunkra *in praesentia* adódjon, előbb nem szükséges-e, hogy *jelen legyen*; továbbá, hogy jelen lehessen, előbb nem szükséges-e, hogy *létezzon*?”¹² Husserl szerint mindkét kérdésre nemmel kell felelnünk. Az illuzórikus észlelést Husserl két karakterisztika, a valóságosság (*Leibhaftigkeit*) és a hihetőség (*Glaubhaftigkeit*) megkülönböztetésével magyarázza.¹³ Míg a valóságosság minden észlelés tulajdonsága, addig a hihetőség nem – történetesen ez utóbbi az illúzió esetén hiányzik.

Romano az észlelést, az illúziót és a hallucinációt a propozicionális logika¹⁴ segítségével kijelentések formájában írja fel, hogy láthatóvá tegye ezek egyértelmű különbségét. Az észlelés hagyományos értelmében „észlelni, hogy *p*” azt eredményezi, hogy „*p*”, míg „*hinni, hogy p*”-ből nem következik, hogy „*p*”, és „*hallucinálni, hogy p*” kifejezetten azt jelenti, hogy „*nem p*”. Más szóval az észlelés kizárja a hallucináció és az illúzió lehetőségét. Romano szerint Husserl az észlelésnek pontosan ezt a hétköznapi értelmét veti el, mivel a *Leibhaftigkeit* és a *Glaubhaftigkeit* ebben összekeveredik. Ennek pedig az az oka, hogy Husserl teljesen átveszi a karteziánus premisszát – nevezetesen, hogy „a külvilág kétsé-

11 Romano Husserl interpretációjának és hipotézisének kritikus elemzéséhez lásd: Staiti 2015, St-Laurent 2015.

12 Romano 2010, 548. „Pour qu’une chose nous soit donnée *in praesentia*, ne faut-il pas d’abord qu’elle soit présente, et pour qu’elle soit présente, ne faut-il pas d’abord qu’elle soit?”

13 Husserl 1973, 15–16.

14 Romano kifejezetten törekszik arra, hogy párbeszédet létesítsen a fenomenológia és az analitikus filozófia között (lásd különösen Romano 2010), írásaiban gyakorta találkozunk olyan szövegrészekkel, ahol igyekszik hasznosítani az analitikus filozófia eredményeit, beemelve annak fogalmait a fenomenológiai diskurzusba. Ennek egy példáját szolgáltatta a propozicionális logika felhasználása az észlelés és illúzió megkülönböztetésére, melynek segítségével feltárja a kijelentések szintjén megjelenő problémákat. Egy másik példa erre a „diszjunktív” és „konjunktív” terminusok alkalmazása, melyek szintén az analitikus filozófiában használatos álláspontokra vezethetők vissza.

ges, a mi élményeink viszont mindenkor adekvátak” –, hiszen csupán így válik számára lehetségessé, hogy elvlassza az észlelés élményének tulajdonságát a dolog tulajdonságától.

Vizont akkor hogyan különböztethető meg egymástól az észlelés és az illúzió? Husserl nézete alapján a megélés pillanatában nem lehet megkülönböztetni a kettőt, különbségük az érzéki aspektusok vagy vetületek (*Abschattungen*)¹⁵ egymásutániségában megfigyelhető koherencia függvénye. Egy valódi dolog, mint például a hamutartó észlelésekor az érzéki aspektusok összecsengenek, azaz a későbbi vetületek folyamatosan megerősítik a korábbiakat. Az illúzió esetén azonban a vetületek egymással konfliktusba kerülnek, gondoljunk itt például a délibábra: mihelyst közeledünk felé, mindig változik, távolodik, majd ellillan. Husserl leírása ebből a szempontból ellentmondásosnak mondható, mivel ugyanúgy beszélhetünk a tárgy érzéki aspektusairól, amikor a tárgy valóban adott (hamutartó), és akkor is, ha nem (délibáb). Romano ezt az elképzelést az észlelés konjunktív felfogásának hívja, miszerint egy tapasztalat csak bizonyos feltételek mellett észlelés, mégpedig akkor, ha a vetületek újra és újra megerősítést nyernek. Ezáltal a vetületek egyfajta tudati közvetítőkké válnak, melyek a tárgytól függetlenül működnek, az észlelt tárgy pedig csupán egy ideális pólussá alakul át, ami bármikor a semmibe zuhanhat. „Husserl így a pszichologizmus csapdájába esik, amelyből az intencionalitás is csupán látszólag jelentett kiutat. Az érzéki aspektusok valójában immanens hülétikus adatok, melyek a tudatban lebegnek, ezért nem könnyű belátni, hogyan is lennének képesek magára a dologra nyílni.”¹⁶ Ha csak akkor lehetünk biztosak, hogy tényleg észlelünk valamit, amikor az egymásra következő vetületek egybehanganak, akkor tulajdonképpen soha nem győződhetünk meg az észlelés valóságáról.

2. Az életvilág realizmusa

Romano szerint Husserl abban tévedett, hogy a hallucinációt a vetületek folyamában bekövetkező belső konfliktusra vezette vissza, miközben az érzékcsalódás esetén valójában nem is beszélhetünk vetületekről. Husserl elmélete összecseng a szkeptikusok elképzelésével, miszerint a világ észlelése egymástól független észleletek sokaságából építhető fel, melyek egyenként illuzórikusnak bizonyulhatnak. Azonban ez az elgondolás azért nem tartható, mert figyelmen kívül hagyja a tapasztalás alapvetően holisztikus jellegét és azt, hogy a világot csak mint strukturális kohézióval rendelkező egészet észlelhetem. Való-

15 A német *Abschattung(-en)* szót nem könnyű magyarra fordítani. Szó szerint „leárnyékolódást” jelent, Husserl azonban itt a tárgy „látványmetszetére”, „leárnyékolódására”, „profiljára” gondol, ezért elképzelését sokkal jobban visszaadja az „érzéki aspektusok” vagy a „vetületek” fordítás. Ez utóbbit Tengelyi Lászlótól kölcsönözzük. Lásd Tengelyi 2004, 60.

16 Romano 2010, 553. „Husserl retombe ainsi dans un psychologisme dont l'intentionnalité ne l'a affranchi qu'en apparence. Les *Abschattungen* sont des *data* hylétiques réellement immanents qui flottent dans la conscience et dont il n'est pas aisé de voir comment ils pourraient bien ouvrir sur la chose même.”

jában semmi közös nincs az észlelésben és az illúzióban. Az illúzió kizárólag a tapasztalt világ háttérére épülve válhat illúzióvá, hiszen a világ előbb adódik a maga teljességében, mint az egyes észleletek, melyek közül néhány olykor kétséggé válhat. Az illúzió tehát egyedi eset, egész egyszerűen anomália, „a világ globális kohéziójának kicsorbulása”.¹⁷

Ahogy Merleau-Ponty is fogalmaz, „nem azt kell vizsgálni, hogy valóban egy világot észlelünk-e, hanem ellenkezőleg: azt kell mondani, hogy a világ az, amit észlelünk”¹⁸. A világ érezhető-tapintható bizonyossága nem hipotetikus, hanem a kétely előtt megjelenő valóság. Straus szavaival élve az észlelés preteoretikus „együttelés” (*Mitleben*),¹⁹ pontosan azért, mert állandó kommunikációban vagyok a világgal, tehát nincs helye a valótlan-ságnak, sem pedig a létezés tagadásának. A szkeptikus kétszeresen is téved: nem igaz, hogy bármiben kényünk-re-kedvünk-re kételkedhetnénk, és az sem igaz, hogy minden bizonyosságot csak az észszerűsége alapozva nyernénk. Romano azon az állásponton van, hogy mindezek fényében el kell vetnünk az érzéki aspektusokról (*Abshattungen*) szóló elképzelést: az észlelésben való kétely értelmetlen és így a természetes beállítódás felfüggesztésére való törekvés (*epokhé*) is teljesen okafogyottá válik.

Az észlelés intencionális viszonyként való leírása helyett Romano a *tapasztalat holisztikusan szerveződő rendszerének* gondolatát vezeti elő, egyúttal az észlelés diszjunktív felfogására való áttérést javasolja. Ez utóbbi szerint egy fenomén vagy észlelés, vagy illúzió, tehát logikai értelemben kizáró diszjunktivitásról²⁰ van szó. Husserl azt állítja, hogy az észlelésnek ugyanolyan tárgya van, mint az illúzióknak, és ezzel az észlelés konjunktív felfogása mellett kötelezte el magát. Minden bizonnyal van az illúzióknak „tárgya”, de míg az észlelés tárgya a világ egy létező dolga, addig az illúzióé pusztán fikció. Lényegében ezen az egyenlőségtételen bukik meg az egész intencionalitás.

A világhoz való viszonyunkat ezért nem az intencionalitás, hanem a tapasztalat radikálisan holisztikus (*radicalement holistique*) rendszerére épülő világban-való-lét (*être-au-monde*) fejezi ki. A holisztikus karakter azt jelenti, hogy egy észlelet, ami nem tud zökkenőmentesen az észleletek összességébe illeszkedni, az nem is észlelet. A világban-való-lét pedig a dolgokra való közvetlen nyitottságunkra utal, melynek alapja, hogy testünk által eleve a világhoz tartozunk.²¹ Fontos azonban megjegyezni, hogy e kifejezés nem azonos a heideggeri *In-der-Welt-sein* fogalmával, mert Romano szerint ez utóbbi még mindig egy transzcendentális struktúrára támaszkodik. Ezzel szemben az *être-au-monde* egy olyan transzcendentálisan semleges rendszer, melyben a szubjektum és a világ egy megbontha-

17 Romano 2010, 563. „L'illusion est une entorse à la cohésion globale du monde.”

18 Merleau-Ponty 2012, 17.

19 Straus 1956, 379 (idézi Romano 2010, 566).

20 Lásd ehhez a 14. jegyzetet.

21 Romano 2010, 615. „Appelons »être-au-monde« à la suite de Heidegger, cette ouverture aux choses qui n'est pas pensable selon les dichotomies traditionnelles entendement/sensibilité, théorie/pratique. Cet être-au-monde est rendu possible, à son tour, par notre inhérence au monde en tant que corps.” Romano 2010, 617. „L'être-au-monde est une ouverture aux choses sans médiation d'aucune sorte.”

tatlan egységet képez anélkül azonban, hogy bármelyik is elsőbbséget élvezne a másikhoz képest. Az ember nem csupán a világ egy része, hanem testének köszönhetően egyetlen rendszert alkot vele; egyszóval a szubjektum és a világ együtt-eredőek (*co-originaires*).²² Valójában a megjelenés alapvető eseményének két pólusa van: testként való jelenlétünk képezi a szubjektív, a világ pedig objektív pólusát. Ebből fakadóan az észlelés egyúttal relációs (*relationnelle*) is, hiszen nem jelent mást, mint e kettő folyamatos találkozását.²³

Mindezek fényében „a fenomén az magának a valóságnak a megjelenési módja”, „a világ számunkra való jelenlétének módja”.²⁴ Noha mondhatjuk, hogy a fenomének „szubjektívek”, de csak abban az értelemben, hogy lényegükből fakadóan egy szubjektumhoz kapcsolódnak, azonban ez a „szubjektivitás” semmi esetre sem jelenti egy tudat immanens tartalmát. Amit észlelünk, az a fenomenális dolog (*chose phénoménale*), avagy a hozzánk fűződő viszonyában megjelenő dolog, amit az életvilág (*Lebenswelt*) szintjén ragadunk meg. Romano fenomenológiai álláspontját az életvilág realizmusa²⁵ (*réalisme du monde de la vie*) kifejezéssel illeti, mely három tézist tömörít magába: a megjelenés elsőbbségét a reprezentációhoz képest, az észlelés diszjunktív felfogását és a tapasztalat holisztikus szerveződését. Az életvilág realizmusa egy *deskriptív* realizmus (*réalisme descriptif*), ami szerint az észlelést csak közvetlenül magára a világra nyílóként lehet leírni, mindenféle tudati közvetítő nélkül.²⁶ E fogalom egyben egyfajta „naív” realizmust is takar, mivel csupán a fenomének leírását szolgálja, de nem tesz kísérlet a valóság megjelenésének az érzékelés oksági összefüggései alapján történő magyarázatára. Túl kell lépniünk a klasszikus realizmus-idealizmus ellentétén alapuló nagy dichotómiákon és „vissza kell térünk életünk bölcsőjét képező, őszintén hihető és kétségektől mentes világba”.²⁷ Romano tehát egy olyan kétségektől mentes realizmus (*réalisme non problématique*)²⁸ feltételeinek bemutatására törekszik, amely – ha úgy tetszik – a „természetes beállítódás” következménye és magából az életvilág (*Lebenswelt*) közvetlen tapasztalatából indul ki.

Romano egyértelműen támaszkodik a fenomenológiai hagyományra: a holisztikusan szerveződő tapasztalat elmélete nem születhetett volna meg például a kései Husserl *Válság* könyve vagy Merleau-Ponty az Észlelés fenomenológiájában kifejtett mélyreható elemzése nélkül. Mindazonáltal úgy véljük, hogy az életvilág realizmusáról szóló elképzelésének újdonsága

22 Romano 2010, 572.

23 Romano 2010, 587. „[L]a perception est intrinsèquement *relationnelle*: elle n'est ni une détermination du sujet pris isolément, ni une détermination de la chose considérée en elle-même, mais une caractéristique du système que forme leur rencontre.”

24 Romano 2012, 47. „[I] [le phénomène] est le mode d'apparaître de la réalité elle-même”; „il est le mode même de la présence du monde pour nous”.

25 Lásd ehhez részletesen Romano 2016.

26 Romano 2010, 571. „Un réalisme *descriptif* n'affirme qu'une seule chose: la perception ne peut être décrite autrement que comme ouvrant sur le monde même, en l'absence de tout intermédiaire mental.”

27 Romano 2018, 133. „Il consiste en un retour au monde naïf et non problématique qui forme du berceau de nos vies, par-delà des grandes dichotomies qui sous-tendent le réalisme et l'idéalisme classiques.”

28 Romano 2018, 133.

pontosan e szerteágazó hagyomány összefűzésében rejlik. Romano, aki kritikus szemlélete ellenére elkötelezett fenomenológus, egyedülálló módon képes szintézist vonni a fenomenológia történetének eredményeiből, amely alapján tovább gondolja e történet menetét és kísérletet tesz arra is, hogy felvázolja a fenomenológia megújulásának lehetséges útját.

3. Hermeneutika mint módszer

Nincs szükségünk redukcióna a fenomenológiai mezőhöz való eljutáshoz, ha egyfajta módszerre mégis igényt tartana a fenomenológia, akkor az a hermeneutika, ami azonban nem a fenomének megjelenéséhez, hanem csupán azok leírásához szükséges.²⁹ Romano érvelésének kiindulópontja ismét egy kritika, melyet ezúttal Heideggerrel szemben fogalmaz meg. Nevezetesen a *Lét és Idő* 7. paragrafusában megbúvó problémára hívja fel figyelmünket, melyben szerinte Heidegger egy „különös rövidzárlatot” hajt végre két kijelentés között: egyfelől azt állítja, hogy a fenomének leírása hermeneutikai, másfelől pedig hogy maga a fenomének adódása hermeneutikai, más szóval az értelmezés (*hermeneuein*) már a világ elsődleges tapasztalatakor működésbe lép.³⁰ Ebben a részben Heidegger egyfelől azt mondja, hogy a fenomenológiai leírás interpretáció, másfelől pedig azt, hogy a hermeneutika közvetítésére van szükség ahhoz, hogy maguk a fenomének – elsősorban a lét kitüntetett fenoménje – önmagukban és önmaguk által megjelenhessenek és megtapasztalhatók legyenek. De hogyan képes a hermeneutikai fenomenológia megvilágítani a fenomént – „az önmagán megmutatkozót, a megnyilvánulót”³¹ – az értelmezés segítségével, ha a fenomén – „ami mindenekelőtt és többnyire *nem* mutatkozik meg”³² – csupán az értelmezés (*Auslegung*) által adódik? Ennek következtében nem egy hermeneutikai körbe, hanem egy ördögi körbe kerülünk: az értelmezés forrását maguk a fenomének képezik, ugyanakkor a fenoméneknek az értelmezésre van szükségük ahhoz, hogy egyáltalán megjelenhessenek. Heidegger elgondolását követve az észlelés teljes mértékben a nyelvtől válik függővé. Ha a megértés csak a nyelvben és a nyelv által történik, ha a világhoz kizárólag fogalmakon keresztül férhetünk hozzá, akkor féltő, hogy egyfajta „nyelvi idealizmushoz” (*idéalisme linguistique*)³³ jutunk. Romano azonban határozottan elveti, hogy a tapasztalat eleve nyelvi jelleget öltene (*Sprachlichkeit*).³⁴

29 Egy átfogó tanulmányhoz a redukcióna és a hermeneutika módszeréről a fenomenológiában lásd Serban 2012.

30 Romano 2010, 892. „Ce paragraphe [§7 de l'Être et temps] est, en effet, le lieu d'un étrange court-circuit entre deux affirmations qui ne sont pas équivalentes: celle selon laquelle la *description* des phénomènes est herméneutique et celle d'après laquelle c'est la *donation* des phénomènes eux-mêmes qui est herméneutique – autrement dit, un *hermeneuein* est à l'œuvre dès le niveau primordial de notre expérience du monde.”

31 Heidegger 2019, 44. (Kiemelés az eredetiben.)

32 Heidegger 2019, 50. (Kiemelés az eredetiben.)

33 Romano 2010, 881.

34 Ennek következtében szerzőnk Gadamer és Ricoeur hermeneutikáját is kritikával illeti, mert úgy véli, hogy mindkettőn átvették Heideggertől ezt az elképzelést és így a nyelvviségnek túlzott fontosságot tulajdonítanak ott is, ahol ez nem indokolt, vagyis az észlelés szintjén. Lásd Romano 2010, 890-891.

E probléma megoldására Romano a megértés két szintjének, egy úgynevezett prehermeneutikai és egy hermeneutikai szint megkülönböztetését javasolja. Az értelmezés előtti, avagy Husserl szavaival élve az antepredikatív tapasztalat szintjén a megértést még nem közvetíti sem nyelv, sem jelek. Az értelmezés szintje pedig már a fogalomalkotás terepe, ahol a nyelv kiemelt szerephez jut, hiszen a fenomének leírása itt történik. Romano megoldása egyszerre tisztázza a tapasztalat és leírás, illetve a megértés és értelmezés relációját:

- 1) A tapasztalás mindig magába foglalja a megértést, hiszen amikor tapasztalunk, akkor egy olyan nyelvi kifejeződés előtti értelmet (*sens prélinguistique*) ragadunk meg, ami még nem fogalmazódott meg mint gondolat. Ez az értelem a világ közvetlen megértéséből fakad, melyet a gyakorlati lehetőségeink, avagy képességeink együttese révén fogunk fel.
- 2) A tapasztaláskor viszont nem minden esetben történik értelmezés is. Megérthetünk valamit értelmezés nélkül, de nem értelmezhetünk semmit megértés nélkül. Az értelmezés aktusa akkor lép életbe, amikor az elsődleges megértés hézagos vagy teljesen hiányzik.
- 3) A tapasztalás leírásának mindenképp előfeltételét képezi a megértés. Leírni valamit csupán nyelv általi megfogalmazás révén lehetséges, amely egyszerre mozgósítja annak megértését, amit le akarunk írni, és a szavak megértését is, amellyel a leírás történik.
- 4) A tapasztalás leírása azonban nem mindig jár együtt az értelmezéssel. Egy egyszerű mondat esetében, mint például hogy „az ég kék”, még nem értelmezem az észleletemet. De minden összetettebb fenomenológiai leírás esetében egyértelműen elengedhetetlenné válik az értelmezés.

Ebből kifolyólag a hermeneutikai fenomenológia csak akkor lehet következetes, ha elismeri a spontán megértés prehermeneutikai szintjét, mely mindenkor megelőzi a reflektív hermeneutikai szintet. Romano ezzel a kijelentésével egyértelműen elutasítja a filozófia nyelvi fordulatát (*linguistic turn*), helyette a prediskurzív megértés elsőbbségét hangsúlyozza, mely együtt jár az életvilág fogalmának radikális felfogásával. „A megértés leírása – a hermeneutika – szándékát és célját tekintve fenomenológiai, és a fenomenológia általában csak mint hermeneutika teljesül.”³⁵

A fenomenológia lényege, hogy kifejezésre juttassa a világra való nyitottságunkban gyökerező prediskurzív intelligencia működését és újraegyesítse ez utóbbit a testi és tapasztalati alapjaitól megfosztott gondolkodással. Romano szerint a fenomenológiának nem csak az értelem (*raison*) áll fókuszpontjában, hanem arra törekszik, hogy bejusson az „értelem szívébe”. Az a szándéka, hogy felváltsa a „szűkkeblű és rossz racionalitást”³⁶ egy „nagylelkűbb”

35 Romano 2010, 949. „On peut donc soutenir à la fois que cette *description du comprendre* – l’herméneutique – est phénoménologique quant à son intention et sa visée, et que la phénoménologie *en général* ne s’accomplit que comme herméneutique.”

36 Husserl 1998, 34.

racionalitással, melynek „szíve” kellően nagy és nyitott arra, hogy felfedezze és befogadja mindazt, amit eddig eltaszított magától: mégpedig életünknek azt a természetes horizontját, amihez elsősorban testi és érzéki módon viszonyulunk. A fenomenológia nem állítja szembe a gondolkodást az érzékeléssel, avagy a nyelvet a tapasztalattal, helyette – e kettő megkülönböztetésének fenntartásával – az észnek elkötelezett gondolkodást alátámasztó értelmi regisztert, más szóval a reflektív-diskurzív tevékenységünk mélyén húzódó értelmet (*raison de l'infra-rationnel*) keresi, továbbá egy olyan gondolkodási mód kialakulását segíti elő, mely „szívében érzékeny», mert kitarja az értelem szívét az érzékire”.³⁷

Összegzés

Romano empirikus fenomenológiája avagy az életvilág realizmusa, mint láthattuk, három aspektusra épül: a megjelenés primátusára a reprezentációval szemben, az észlelés diszjunktív felfogására és az tapasztalat holizmusára. Az első tézis kimondja, hogy a világgal való eredendő kapcsolatunk az észlelésből fakad, továbbá hogy az észlelés maguknak a dolgoknak a megnyilvánulása, azaz hús-vér valóságukban való megjelenése és nem pedig reprezentáció. A második tézis alapján az észlelésnek és az illúzióknak nincs közös eleme, sőt e kettő kölcsönösen kizárja egymást. Ez utóbbi állítását Romano a harmadik tézisre, vagyis a tapasztalat holizmusára alapozza, mely szerint egy tapasztalat csak akkor észlelet és nem illúzió vagy hallucináció, ha a többi észlelet horizontjába illeszkedik. E tézisek háttérében az a felismerés áll, hogy maga a világ egy strukturális kohézióval rendelkező egész, melyet logikai és fenomenológiai koherencia jellemez.

Mindennek három következménye van, melyek az intencionalitást, a fenomén fogalmát és az idealizmus-realizmus közötti vitát érintik. Romano elveti a husserli intencionalitást, amely karteziánus gyökerei miatt egyben az antik szkeptikus kétely fennállását is tételezi. A szkeptikus probléma, avagy a külvilág létezésében való kétely egy érvényét veszített kérdés, így a redukció is – ami az abszolút evidenciák mezejéhez juttatna el minket – teljes mértékben szükségtelenné válik. A világhoz való viszonyunkat nem az intencionalitás, hanem az úgynevezett világban-való-lét fejezi ki, ami egy olyan transzcendentálisan semleges rendszert jelent, melyben a szubjektum és a világ egy megbonthatatlan egységet képez. Az ember nem csupán a világ egy része, hanem testének köszönhetően egyetlen rendszert alkot vele, de sem az egyik, sem a másik nem élvez elsőbbséget a másikhoz képest; a szubjektum és a világ együtt-eredőek.

Romano a szubjektum-objektum szembenállásának teljes feloldására tesz kísérletet azzal, hogy egész egyszerűen magát a problémát helyezi hatályon kívül. A dolgok és a világ értelme már eleve a tapasztalatban rejlik, melyet minden nyelvi közvetítés előtt, prerefektív

³⁷ Romano 2010, 949. „Ne cherchant plus à opposer la raison et la sensibilité, le langage et l'expérience, tout en maintenant leur distinction, la phénoménologie est en quête d'une *raison de l'infra-rationnel*; elle promeut une raison »sensible au cœur«, parce qu'elle ouvre le cœur de la raison au sensible.”

módon megértünk. Az értelem valójában nem a tudat által konstituálódik, hanem a világot már eleve átjárja az értelem. Nincs szükség tehát a fenomenológiai redukcióra ahhoz, hogy a fenomének feltárulhassanak, hiszen a fenomén maga a dolog, ami számunkra megjelenik. Az egyetlen módszer, ami a fenomenológiában előtérbe kerül a hermeneutika, ami azonban nem a fenomének megjelenéséhez, hanem csupán azok leírásához szükséges. Romano filozófiájában így középponti szerephez jut az értelmezés, mely egyúttal az életvilág fogalmának radikalizálódásával jár együtt. A hermeneutikának ugyanis el kell ismernie egy prehermeneutikai szintet, azaz a fenomén értelmének az észlelés általi közvetlen adódását; a valódi hermeneutika fenomenológia, a fenomenológia pedig csak mint hermeneutika teljesül.

Romano törekvése egyértelműen arra irányul, hogy végleg megszabadítsa a fenomenológiát a transzcendentalizmustól és a pszichologizmustól, továbbá hogy feloldja a husserli és heideggeri módszerek közötti antinómiát. Mindezzel úgy véli, hogy lehetővé válik a fenomenológia önmagán belüli megújulása. Mindazonáltal Romano redukció nélküli deskriptív realizmusa, illetve a fenomenológia és a hermeneutika gyűrűszerű összefonódásnak elképzelése a jövőben még gyakorlati igazolásra vár.

Bibliográfia

- Barbaras, Renaud. 2008. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin. <https://doi.org/10.4000/noesis.1649>.
- Benoist, Jocelyn. 1995. *L'Idée de phénoménologie*. Paris: Beauchêne.
- Harmati Gergely. 2007. „Útkeresés egy lehetséges fenomenológiához. Jean-Luc Marion filozófiája az ezredfordulón.” *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 53/1–2: 226–71.
- Heidegger, Martin. 2019. *Lét és Idő*. Ford. Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István – Vajda Mihály. Budapest: Osiris.
- Husserl, Edmund. 1973. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, szerk. U. Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága – I*. Ford. Mezei Balázs – Berényi Gábor – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2000. *Karteziánus elmélkedések: Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Marion, Jean-Luc. 2013. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: L'Harmattan.
- Prášek, Petr – Claude Romano. 2018. „Fenomenologie v dialogu s analytickou filosofií: Rozhovor Petra Práška s Claudem Romanem.” In *Reflexe filosofický časopis* 55: 127–45. <https://doi.org/10.14712/25337637.2019.6>.

- Romano, Claude. 2000. „Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Êtant donné*.” *Annales de Philosophie* 21/2: 6–14.
- Romano, Claude. 2005. „Réponses de Claude Romano à quelques questions.” *Transversalités* 96: 53–66.
- Romano, Claude. 2010. *Au cœur de la raison: la phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Romano, Claude. 2012. „La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?” *Les Études philosophiques* 100/1: 27–48. <https://doi.org/10.3917/leph.121.0027>.
- Romano, Claude. 2016. „Pour un réalisme du monde de la vie.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 90/2: 269–84. <https://doi.org/10.3917/rmm.162.0269>.
- Romano, Claude. 2018. „Réalisme métaphysique et réalisme descriptif.” In *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, szerk. Élie During – Emmanuel Alloa, 117–33. Paris: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.alloa.2018.01.0117>.
- Serban, Claudia. 2012. „La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique.” *Les Études philosophiques* 100/1: 81–100. <https://doi.org/10.3917/leph.121.0081>.
- Staiti, Andrea. 2015. „On Husserl’s Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano.” *Husserl Studies* 31: 123–41. <https://doi.org/10.1007/s10743-014-9164-y>.
- St-Laurent, Guillaume. 2015. „Sur la possibilité d’un doute hyperbolique en phénoménologie: Essai sur l’anti-cartésianisme de Claude Romano.” *Laval théologique et philosophique* 71/2: 285–303. <https://doi.org/10.7202/1035563ar>.
- Straus, Erwin. 1956. *Vom Sinn der Sinne: ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-66976-7>.
- Tengelyi László. 2004. „A tapasztalat és a végtelen: Kant és Husserl.” *Világosság* 45/10–11–12: 55–63.
- Tengelyi László. 2007. „Az új fenomenológia Franciaországban.” In *Filozófia*, szerk. Boros Gábor, 1346–71. Budapest: Akadémiai.
- Tengelyi László – Hans-Dieter Gondek. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. 2013. „La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine.” *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 138/4: 527–48. <https://doi.org/10.3917/rphi.134.0527>.