

A francia fenomenológia húsz éve

JOCELYN BENOIST

A hatvanas évek hagyománya. Szakadás és folytonosság

Az ötvenes évek francia filozófiájának – fenomenológiához közel álló – nagy generációja után (Sartre, Aron, Merleau-Ponty) a '70-es években egy sor olyan, világszerte elismert francia gondolkodó jelenik meg, akik többé-kevésbé a fenomenológia képviselőinek tartották magukat. Ez az elkötelezettség azonban mégsem volt annyira egyértelmű, hiszen a '60-as évek francia szellemének igen kevés köze volt a fenomenológiához, sőt mi több, ennek ellentettjeként értelmeződik. Ha volt is Franciaországban fenomenológiai hagyomány, ennek folytonossága *megszakadt*, s ez a tény érthetővé teszi a '70-es évek francia fenomenológiájának új formában való megjelenését. Ezt a fordulópontot – szimbolikusan – Merleau-Ponty halálától, vagyis 1961-től számíthatjuk, s ez nagyjából megfelel a '70-es évek közepéig uralkodó strukturalizmus elterjedésének is. Ettől a pillanattól kezdve ugyanis a fenomenológiai alkotás lelassul, vagy legalábbis háttérbe szorul, még akkor is, ha ez a „szélesend” inkább látszólagos, mint reális. A *Totalité et Infini* megjelenése (1961) nem talál kellő visszhangra, s Lévinas filozófiai zsenialitása csak a következő évtized számára válik nyilvánvalóvá.

Merleau-Ponty halott, Sartre a politikában és az egzisztenciális pszichoanalízisben – mely mégis hitelesebb, mint első fenomenológiai megfogalmazása – találja meg helyét, s a mindent uráló strukturalizmus idejében ez mindenképpen anakronisztikusnak

tűnik. A '60-as évek francia fenomenológusai (akik lényegében nem mások, mint akik most is alkotnak) már más okokat, mód-szereket és mestereket követnek, mint az előző generáció. A fiatal tanítványok természetesen továbbra is olvassák Sartre, Merleau-Ponty és a fenomenológia más úttörőinek írásait, ám a '60-as években végzett és napjainkban is alkotó fenomenológusok írásain inkább a *heideggeri hatás* érezhető. Míg a „francia módra” értett fenomenológia (melyet, paradox módon, spiritua-lizmustól és idealizmustól áthatva ma is megtalálunk) a '60-as években lassan háttérbe szorult, az École Normale Supérieure diákjai továbbra is Heideggert tanulnak, s ez meghatározó volt az éppen kialakuló generációra nézve. Heidegger túlélte az egzisz-tencia-filozófiák retorikáját, mellyel kezdetben összetévesztették. Radikális antihumanizmusa és a metafizikai hagyomány kritikája gondolkodásának új és valódi időszerezést kölcsönöznek. Az új generációt tehát a heideggeri filozófiával való szoros kapcsolat jellemzi, s így Heidegger megértésében is messze túllépi a '30-as évek felszínes olvasatát. Ily módon egy sor félreértésre derült fény, és egy bizonyos számú, a Heidegger kritikai erőszakával kapcsolatos intellektuális elvárás is megjelent.

Itt mindenképpen meg kell említenünk a tárgyalásban lévő korszak elindítójának, *Jean Beaufret*-nek a nevét. Az ő tanításai, még ha közvetve is, meghatározóak az elmúlt húsz év francia filozófiai alkotásaira nézve. Az ő hatásának köszönhető ugyanis (mint ahogy azt a *Dialogue avec Heidegger* – 1973, 1974, 1985 – is bizonyítja), hogy a francia gondolkodás nyitottá vált Heidegger valódi szellemének befogadására, s így napjaink fran-cia fenomenológusai is jórészt az ő tanítványainak soraiból kerültek ki. A Beaufret-tanítványok közül egyelőre megelégszünk *Gérard Granel* nevének említésével, kinek személye úgy a feno-menológiai generáció szempontjából, mind a fiatalabb generáció-ra gyakorolt hatás vonatkozásában igen meghatározó volt. Granel „balos” heideggeriánus, akinél korántsem nyilvánvaló a feno-menológia és strukturalizmus közötti „ellentmondás”. Mindig készen a kritikai gondolkodásra, feltárja a metafizika heideggeri destruk-ciójának összes lehetőségeit, de ugyanúgy hivatkozik Marxra, Wittgensteinra vagy Saussure-re. Minden dogmatizmusuk ellenére Granel írásai a '60-as évek és a kortárs filozófia összekötőiként értelmezhetők, s ugyanakkor kiindulópontul szolgáltak számos Heideggeren felnőtt fiatal kutatónak. *Le Sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl* (1968) című igazságtalan, ám mégis ösztönző műve után a *Traditionis traditio* (1972) egészen új utakat és problematikákat tár fel, melyekre a kortárs fenome-

nológiai irodalomban azóta is gyakran utalnak. Az újabb keletű *Écrits logiques et politiques* (1990) már a sokoldalú, mindent átfogó gondolkodó vitalitását mutatja. Az „iskolán-kívüliség” szabadságával Granel elutasítja a Beaufret-tanítványok intellektuális tragédiáját (lásd a különböző klikkektől és irodalmi köröktől származó Heidegger fordítások végeérhetetlen sorozatát).

A francia fenomenológia másik nagy kiemelkedő figurája a '60 – '70-es években alkotó *Jacques Derrida*. Egyetlen pillanatig sem szakít a '60-as évek hagyományával, s külföldön is a legismertebb francia filozófusok egyike. Természetesen lehetetlen Derrida munkáit néhány sorban ismertetni, s még kevésbé lehetséges azt kritikai kiértékelésnek alávetni. Életműve nagy terjedelmű, zavaros, színrevitelében és a szereplő mediatisálásában, valamint a filozófiához való viszonyában deklarált, ám rögvest intézményesített marginalitásában gyakran irritáló.

A fenomenológia talaján keletkező első művek Derridát Husserl elsőrangú értelmezőjeként jellemzik (lásd az 1990-ben, harmincöt évvel megírása után megjelentetett *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* című munkáját). Azonban igen korán kritikai magatartást tanúsít a Heideggerrel való (ténylegesen sohasem tisztázott) viszonyában – főleg Heideggernek a husserli eredeztetésű gondolatai ellen lép fel, amiben Granelhez közelít –, dacára a rendszeresen visszatérő „kérdésnek” – lásd az alapvető *Les Fins de l'homme* (1968) című szövegét (szimbolikusan újra megjelentetve az 1972-es *Marges*-ban), később a szexuális differenciára vonatkozó szövegét (1983, újra megjelentetve: *Psyché* – 1987) és legutóbb a *De l'esprit* (1987) című művét. Kritikája mégsem egy „ortodox” heideggeriánusé, hiszen igen hamar olyan egyéni témák és érdeklődési körök jelennek meg, melyek sajátos módon kötődnek az írás problémájához. Egyfajta „jelenlét-metafizikát” mutat ki - heideggeri fogalmisággal felvértezve – előbb Husserlnél, majd Platónnál, és ettől fogva ennek a metafizikának a szisztematikus „dekonstrukciójára” vállalkozik. A dekonstrukció során újraértelmezi a filozófiai hagyomány különböző szövegeit, úgy hogy ezek *marginán* egymásba való átjátszásuk lehetővé váljon. Ez magyarázatot nyújt Derrida *stílusára* is, amely, hogy Barthes-nak a költészet kapcsán használt kifejezését használjuk, csalóka játékot űz a filozófia nyelvével, mindig a visszakozás és a túllépés mozgásában helyezkedve el. Ebből a szempontból igen jelentős Derrida *Glas* (1974) című műve, melyben ez a vonás – távol mindenféle

kanonikus „formától” – egy Hegel-szöveg és egy Genet vers „szimultán” elemzéseként jelentkeznek. Ezekhez képest a szerző utóbbi írásai formális szempontból már kevésbé merészek, s jóllehet számos kiadást értek meg, valahol a rendezetlenség bölcs „elhallgatása” jellemzi őket. Derrida életműve komplex és gazdag, s egy olyan kritikai igény hatja át, mellyel igen kevés szerző dicsekedhet. Ez a kritikai igény mélységesen *őszinte*, s általa tud a szerző a művét célzó igazságtalan kritikákon felülemelkedni. Ugyanakkor egy alapvető probléma, nevezetesen a filozófiai *felelősség* problémája (vállalja-e ezt Derrida vagy sem) mégis megválaszolatlan marad. Szofista-e Derrida – a szó legősibb és legnemesebb értelmében – vagy valóban *az* igazságot keresi? Hagyja játszani a szöveggel vagy szöveget alkot? Kell-e a szövegnek – mely képtelen végső alapot szolgáltatni – eleve elfogadott értelemmel, *igazsággal* rendelkeznie? A filozófiával való viszonya tisztázásában Derrida meghátrálni látszik saját álláspontjának determinációja elől, ám – éppen a válaszadás kényszeréből kifolyólag – a kérdést igen gyakran érinti. Más szóval tehát Derrida diskurzusának filozófiai vagy nem-filozófiai státusáról van szó, amely, szem előtt tartva filozófiai és nem filozófiai határának – Derrida által soha fel nem vállalt – problémáját, komoly nehézségeket és rejtélyeket tartalmaz.

Mindent egybevetve, a filozófiai gondolkodásra gyakorolt sokszínű és változatos hatása révén (beleértve itt azokat is, akik nincsenek felkészülve befogadni ezt az örökséget), Derrida egyike a legnagyobb századvégi gondolkodóknak.

A megújulás úttörői

Fennáll az a paradox helyzet, hogy míg Granel vagy éppen sággal Derrida a ‘60-as évekkel való folytonosságukban tekintendők, addig a francia fenomenológia megújulása a ‘70-es években elsősorban egy korábbi generációnak köszönhető. Egy olyan nemzedékről van szó, melynek műveit kétségtelenül olvasták (még ha kezdetben nem is ismerék el őket), s amely csak jóval később tudott érvényesülni. A Kanthoz való visszatérés naivitása, illetve a keserű-édes „új filozófia” mellett a ‘70-es évek francia filozófiáját egy fenomenológiához való erőteljes visszatérés, vagy legalábbis a fenomenológiai diskurzus új hitelessége jellemzi.

Elsősorban a Lévinas-jelenséget kell felelevenítenünk. Ma már minden kétséget kizáróan állíthatjuk, hogy *Emmanuel Lévinas* írásainak elterjedése, népszerűvé válása a ‘70-es években igen

jelentős szereppel bírt a francia fenomenológiai kutatás folytatásában és újjászületésében. E korszak etikai érdeklődésének megfelelően Lévinas – már korábban is ismert és értelmezett (lásd Derrida *L'Écriture et la Différence* című könyvét) – gondolkodása egy olyan szellemi talajra talált, melyet alapjaiban hatott át a 60-as évek antihumanizmusa elleni reakció. Hatására újul meg a francia fenomenológia, s még ha a mai Franciaországi fenomenológiát nem is tekintjük teljes egészében „lévinasinak”, ennek ellenére úgyszólván kötelező állást foglalnia annak a Lévinasnak az életművéhez – és vitathatatlan zsenialitásához – viszonyítva, aki a legnagyobbak, Husserl és Heidegger mellé sorolandó. Nevezetesen Lévinasnak a heideggeri fenomenológiához való problematikus viszonya alakítja meghatározó módon azt a vitát, amelyet – bevallott vagy hálátlanabb – követői, és a fundamentálistológia legortodoxabb védelmezői (vagy, egész egyszerűen, Beaufret-tanítványok, bár a kettő nem fedi föltétlenül egymást: Jean-Luc Marion kiváló ellenpélda) jelenleg folytatnak.

Lévinas legismertebb műve az 1961-es *Totalité et Infini*, s ezt az 1974-ben megjelent *Autrement qu'être* egészíti ki, mely nem más, mint az előbbi mű által feltárt terület módszeres vizsgálata. Első könyvében az emberi létezőnek a *Sein und Zeital* párhuzamos és konkurens fenomenológiája a transzcendenciának egy, a magába a fenomenalitásba beleírt jelentését emelte ki, mint a világnál való, sőt magával a világgal szembeni kívülséget. A „metafizika” értelme (ahol a „meta” immár nem „megalapozás”-ként, hanem kívülségként értett) az érzékire és az etikára – mint az emberek közötti viszony lényegi és konkrét eseményére, amely megbontja az esszencia előírt törvényeit – alapozva nyerhető vissza; Heideggerrel és ellene, egy, a Heidegger által egyebek között mellőzött fenoménre való ráirányulással, amely belehasít jelenségvilágunkba, és ez a fenomén nem más, mint a *másik* arca. Az *Autrement qu'être* levonja innen a tanulságot: az emberi létezőt éppen az „etikának” ebben a fenomenológiai terében minősíti újra, egy nem az ontológiának alárendelt, sőt még nem is hozzárendelt fenomenológiában. Ez a megközelítés a 70-es évek egyik alapító gesztusával társul, amely a fenomenológia jelenlegi alakulásának játékkerét is kijelöli (még ha ez nem is, vagy kevésbé tulajdonítható Lévinasnak): a szubjektum – az *Autrement qu'être*-ben tematikusan kidolgozott – fogalmának az újrabevetetésével. Fölmérhető ennek a gesztusnak a jelentősége, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy a fran-

cia fenomenológia – akár forrásainál (Sartre, Merleau-Ponty), de méginkább legutóbbi, poszt-lévinasiánus kifejtéseiben – mindig is az „En” – az első személyben vett szubjektum – fenomenológiájaként érvényesítette önmagát, előidézvén ezzel az „ortodox” heideggeriánusok gyanakvását és rosszállását (sőt magának Heideggernek is, lásd a nemrégiben publikált *Zollikoner Seminare*-t), akik a szubjektivitás metafizikájába való visszaesést látják ebben.

Mindazonáltal, noha végletesen „szubjektivista” – abban az értelemben hogy, nagyon is fenomenológiai módon, elutasítja a csak az objektumra irányuló teória gondolatát (Husserlt kritizálván) – Lévinas nem enged a „transzcendentális” vagy „egzisztenciális” nárcizmus csábításának, amely mindig is leleskedett a francia fenomenológiára. Röviden, az embernek egy új megértésének a kereséséről van itt szó, azt pluralitásában – és emberségét magának a pluralitásának szintjére helyezve – és az absztrakt humanizmus lapos egyetemességét elvetvén közelítve meg. Ez a „másik ember humanizmusa” felé vezető gondolatiság a kései Lévinas gondolkodásának csúcspontja, és kétségkívül ez az, amit az utóbbi húsz év ténylegesen forradalmi hozadékának számít.

Ez a gondolkodás a szerzőt szükségszerűen saját zsidó identitásának kikérdezéséhez vezeti el, mely egy alapvető helyet foglal el munkásságának utolsó korszakában. Ebből a szempontból, Lévinas „talmudikus olvasatait”, amelyeket a „Francia nyelvű zsidó értelmiségiek kollokviumá”-n adott elő, a szerzőnek saját filozófiájához viszonyított elhajlását – és egy problematikus distanciálódást – jelzik. A *L’Au-Delà du verset* (1982) című műve világosan kijelenti a nehézséget: görögül mondani azt, amit a görögség mellőzött.

Lévinas másik kiváló kortársa *Paul Ricoeur*, aki egyetemi munkásságának köszönhetően szakmai körökben már régóta elismerésnek örvend, mégha tényleges közönségikere csupán a ’80-as évek elején következett is be. Nagyszabású életműve – mely napjainkban is fáradhatatlanul folytatódik – a ’70-es évek derekán éri el csúcspontját, ám egy bizonyos szempontból a fordulat pillanatát is. Ricoeur szerény, másokra odafigyelő gondolkodását egy rendezett, ám olykor bosszantó ökumenizmus jellemzi; mindez természetesen nem szabad elrejtse annak az ambiciózus elképzelésnek az erejét, melynek szolgálatában egy kiemelkedő műveltséganyagot mozgósít. Kevés filozófus tudott a másik meghallgatásából etikai szabályt kovácsolni, úgy, hogy ezt saját gondolati kibontakozásához idomítsa. Ricoeur azonban éppen ebből

a meghallgatásból és „megértésből” bontja ki a filozófiai alkotás egész technikáját és művészetét.

Ricoeur kezdetben a fenomenológia híve (Husserl egyik kiemelkedő meghonosítója volt Franciaországban), mint ahogy arról *À l'école de la phénoménologie* (1986) című munkája is tanúskodik, ám hamarosan a Dilthey-i elképzeléssel szoros összefüggésben álló hermeneutika felé fordul. A maga sajátos módján reagálva Heideggerre (kivel konfrontációja a *Soi-même comme un autre*, 1990 ellenére sem volt eléggé határozott) Ricoeur a jelentés újraalkotására irányuló próbálkozásokat képviseli. Munkája fáradszatóanul egy olyan jelentésnek a problematikáját célozza, mely közvetlenül nem ragadható meg és csak a konstrukció/dekonstrukció próbáját kiállva konstituálódik. Ennek megfelelően a jelentés létrejötte egy kettős, egymást kölcsönösen feltételező eljárás, vagyis az értelemadás (az „elhelyezés”) és a megértés (az „olvasás”) eredménye. Ez a kettősség vezet el aztán az *interpretáció* kérdéséhez, mely a ricoeuri filozófia centrális problémájává válik.

A '70-es években Ricoeur filozófiája fordulópontoz érkezik. Miután hosszú ideig a szimbólumok hermeneutikájának szentelte munkáját, a *La Métaphore vive* (1975) jelzi érdeklődésének, filozófiájának a szöveg-hermeneutika felé való fordulását. A '80-as években már egyértelműen a szöveg konstitúciója és megalapozása jelenti gondolkodásának gerincét, mint ahogy azt a *Temps et Récit* három kötete ('83, '84, '85) is tükrözi. Ugyanakkor Ricoeur nem mond le soha a jelentés-alkotás gyakorlati kontextualizálásának gondolatáról (lásd *Du texte à l'action*, 1986), és – elsőrangú arendtiánusként – sohasem hazudtolja meg politikai érdeklődését. Paul Ricoeurnek köszönhetjük azt, hogy a '70-es évek során helyet teremtett a francia szellemiségben ennek a nagy amerikai politológus gondolkodásának, és az ehhez való visszatérés mai napig sem múlt el, nevezetesen az *Esprit* munkásságának köszönhetően, amely a ricoeuri gondolkodás – egyebek között politikai szintű terjesztésének – fontos központjává vált.

A francia módon művelt fenomenológiák közös irányvonala szerint Ricoeur is felveti – szerény, pragmatikus, ám határozott módon – azt, amit a *Magam (Soi)* analitikus vázlatának tekinthetünk (lásd *Soi-même comme un autre*). Egy Heideggerrel folytatott visszafogott, ám mégis explicit vita során pedig az *önmagaság (l'ipseité)* határait tárja fel, kissé Lévinashoz közelít-

ve. Ricoeur azonban – Lévinastól eltérően – az ontológiai kérdés-felvetésnek értelmet tulajdonít, és a lételméleti problematika viszonylatában újravizsgálja az aktus és a képesség közti klasszikus oppozíciót, amelyet alapvetőbbként és lényegibbként jelöl ki, és amely az *aktualitás filozófiájához* – kései gondolkodásának domináns problémájához – vezet.

Kifejezőmódjának egyszerűsége ellenére Ricoeur életműve nagyszabású és komplex, melyet a legkülönbözőbb gondolkodások felé való nyitottsága is kiemel. Ez a nyitottság vezet gondolkodását – mely főleg a jelentésre, és ennek pluralitására összpontosult – egy dogmatikusan soha el nem hártott, és eljárásaiba gyakran beépített strukturalizmus, illetve angolszász nyelvfilozófia irányába is. (Jóllehet ezzel elárulja az ökumenizmus gondolatát, mely helyenként eljárásainak hatását gyengíti.)

Mindezek alapján, sokoldalú érdeklődésének és páratlan befogadó szellemének révén elmondhatjuk, hogy Paul Ricoeur központi helyet foglal a francia filozófiában.

Egy másik gondolkodó, kinek műve a '70-es '80-as években tagadhatatlan vitalitással – ám mégis kisebb visszhangnak örvendve – bontakozik ki, nem más mint Michel Henry. Henry hűségesen ragaszkodik egy kezdetben anakronisztikus eljáráshoz, ám radikalitása napjaink francia fenomenológiai vitái révén meghozza a maga gyümölcsét. Művének alaptörekvése az abszolút élet fenomenológiájának kidolgozása, mely nála a „megjelenés essenciája”-ként értelmezhető. Az ego önmagánál való jelenlétének páratlan kidolgozása révén Henry eredeti módon járult hozzá a szubjektivitás francia fenomenológiájához. Az eredendő jelenlét szenvedélyes kutatása (*Généalogie de la psychanalyse*, 1985), illetve a husserli fenomenológia apóriáinak tudományos tárgyalása (*Phénoménologie matérielle*, 1990) révén erőteljesen újraindítja a fenomenológiai vitát, a pszichoanalízissel – a „reprezentáció metafizikájának” kései vadhajításával – szembehelyezkedve. Henry fenomenológiáját – még szigorú, objektivitás-ellenes kritikájában is – a husserli fenomenológia Heideggerrel szembeni rehabilitálásának tendenciája jellemzi (ez a vonás egyébként az utóbbi évek francia kutatásában általánosan jellemző), s az ego nem-metafizikai jelentése, valamint a husserli „hylétikus fenomenológival” rokon, ám ugyanakkor szembehelyezett materiális fenomenológia kidolgozásában hozzájárulása igen jelentős. Fenomenológiája nem rabja a „látás” kizárólagos modelljének, hanem inkább a láthatatlanra irányul, s így Henry – végső fokon – a husserli tervet annak végső határaiig tolja el.

Michel Henry életművét másfelől egy állandó politikai érdeklődés jellemzi, s ez egy olyan érdeklődés, mely sohasem hiányzik kérdésfelvetéseinek horizántjából. A 70-es években egyike a legeredetibb és legzseniálisabb Marx-értelmezőknek; ezt a *Marx -I. Une philosophie de la réalité, II. Une philosophie de l'économie*, 1976) című nagy műve is bizonyítja. A könyvnek egy ultra-romantikus olvasatában (hiszen Michel Henry egész filozófiája romantikus) Marx, az *önmagaság (soi)* és a szubjektív test által megjelenített individuális élet szétválasztása révén, az abszolút élet ön-elidegenedésének gondolkodójává válik. A mű nagy érdeme ugyanakkor az, hogy az uralkodó Althusser-olvasatok ellenáramlatának radikális képviselője, s mint ilyen, megérdemli, hogy napjainkban is újraolvassák (lásd az új kiadást - Gallimard, 1991). A világ technológiai fejlődése, az én elvesztése az élet közvetlenségében (*La Barbarie*, 1987), majd később a nagy társadalmi átalakulások (*Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, 1990) – elsősorban ezek azok a kérdések, melyek e téren foglalkoztatták a filozófust.

A fenomenológia régebbi generációjának sorában mindenképpen jelezniük kell *Henri Maldiney* diszkrét, de meghatározó életművét. A művészeti alkotás elemzése, de egyszersmind az emberi létezés patológikus formáinak vizsgálata felé orientálódva Maldiney hűségesen ragaszkodik a „fenomenológiai pszichiátria” vagy az „egzisztenciális analízis” elveihez. Ebben áll írásainak sajátossága is, melyeket ugyanakkor – távol minden dogmatikus elméleti struktúra igényétől – a finom részletek művészete jellemez. A stílus (egzisztenciális vagy írásból eredő) filozófiájának keresésében, valamint a heideggeri ortodoxiával való szakításban Maldiney szövegeiben egy kétségbevonhatatlan személyiség érvényesül. Az 1991-es *Penser l'homme et la folie* című műve is bizonyítja, hogy Heidegger alapján, ám Heideggerrel szemben szükség van az ember eredeti passzivitásának és érzékiségének (passzibilitásának – passibilité) megragadására, mely nélkül megmagyarázhatatlan lenne létének bármely eseménye. Ez a gondolat döntő módon járult hozzá az emberi létezés analitikájához, hiszen éppen a *Lét és idő* által kidolgozott *Dasein* hiányosságait pótolja, s ugyanakkor a francia fenomenológia kortárs törekvéseivel is egybeesik.

A kortárs fenomenológia

A '80-as években egy olyan kutató-generáció jelenik meg, melyet erőteljesen a heideggeri alapvetés jellemez. Ezekben az években ugyanis – a mester előadásainak gyors ütemű kiadása révén (szemben a művek kezdeti, lassú, belterjes terjedésével; nem 1986-ig kellett várni, míg a *Sein und Zeit* első teljes francia fordítása megjelent?) – nagy mértékben fellendült a Heidegger-filológia, s szellemisége a tágabb közönség számára is hozzáférhetővé vált. Természetes, hogy eképpen a naiv tiszteletadás és hódolat mellett számos, a heideggeri gondolatíságot érintő objektiváció és problematizálás lát napvilágot, vagy születik újra. Az utóbbi évek egész francia fenomenológiája a Heideggerrel való egyre intenzívebb polémia irányába halad, melynek kindulópontja az emberi lét *Sein und Zeit*-beli megalapozásának hiányosságai és apóriái. Ezáltal a heideggeri gondolatrendszer visszatér eredetéhez, melyet a szubjektivitás fenomenológiájának, vagy pedig a fenomenológiai antropológia megalkotásának törekvése jellemez. (Ez utóbbi vonatkozásában lásd a fenomenológia pszichiátia irányában – s a Maldiney művek vonzáskörében – újra feléledő érdeklődést, melyet egy sor fordítás és publikáció tanúsít.)

A francia fenomenológia, mint a szubjektivitás fenomenológiája, az emberi lét azon szembetűnő sajátosságait igyekszik kiemelni, melyeket a *Sein und Zeit* elhanyagol, vagy ha meg is jelöli őket, felemészttődnek az analízis során. Itt mindenekelőtt Jean-Luc Nancy munkáit kell megemlítenünk, melyek egy sajátos Descartes-olvasat, valamint a *Gyakorlati ész* és az *Ítéloerő kritikája* vezérfonalának alapján a végesség heideggeri gondolatát az értelem, a szabadság és a fenséges fogalmainak irányába mélyítik el. (Ez a megközelítés egyébként a '80-as évek filozófiai vitái közül jónéhányat tisztázott.)

Az *Ítéloerő kritikája* különben kitűnő támpontnak bizonyul nemcsak a polémiák, hanem egy poszt-heideggeriánus szubjektivitás-fenomenológia számára is. Erre jó példa Marc Richir kimeríthetetlen, repetitív, ám gyakran homályos munkássága. Ez az eredeti gondolkodó a harmadik *Kritika*, valamint egy sajátos Husserl-olvasat alapján vázolja elképzelését. A fenomenológia kritikai meghaladásával Richir az intuitív megjelenítés (mint a husserli fenomenológia tartópillére) és a szimbolikus megalapozás (*institution symbolique*) közös pontjának kidolgozására törekszik, melyhez – egy olyan világban, ahol az intuición soha sem zárja ki teljesen a szimbólumot, és fordítva – az emberi szubjektum is

hozzátartozik. Ezzel a törekvéssel a szerző a fenomén fogalmának kritikájára ösztönöz bennünket.

Az ilyen típusú elvi kérdéseken túl a fenomenológiai kutatás számos olyan kérdésben is megfogalmazódott, melyek valamilyen összefüggésben álltak a Heideggerrel való szembenállás és dialógus által meghatározott „fenomenológiai mezővel”, s ezek lehetőséget adtak mindazokra a vitákra, melyek kapcsán aztán a francia fenomenológiai élet (és ennek feszültségei) kibontakoztak.

Az első ilyen nagy kérdésfelvetések azok, melyeket hagyományos módon az interszubbektivitás problematikájának nevezünk, s melyek az utóbbi évek francia fenomenológiájában elkerülhetetlenül teológiai megoldásmóddal rendelkeznek. Ez a tény már önmagában problémát jelent, s mint ilyen, vitatárgyat is. Ebben a vonatkozásban a francia értelmiségre gyakorolt hihetetlen (negatív és pozitív) lévinasi hatást, valamint a '70-es évek etikájának visszatérését észlelhetjük – jóllehet a két elem nem mindig jár együtt. Meghatározó szerepe itt természetesen *Jean-Luc Marion*-nak van, aki már igen korán a legígéretesebb francia gondolkodók egyikeként jelenik meg. Az interszubbektivitás – de ugyanakkor az interszubbektivitás retorikája – irányában tanúsított határozatlan és általános érdeklődés kontextusában Marion a '80-as évek közepén megteremti a kérdés radikális felvetésének körülményeit, úgy, hogy – távol a kor fenomenológiai élvonalának teológiai-etikai fecsegéseitől – erőteljes teológiai spekulációk révén magának a fenomenológiának az alapjaira kérdez rá.

Alig harmincévesen Marion kiadja *L'Idole et la Distance* (1977) című művét, melyben későbbi gondolkodásának alapjait rakja le. A Nietzsche, Hölderlin és Acropagita Dionüsziosz tanulmányokból álló mű a teológiának egy olyan lehetőségét tárja fel, mely kibírná az onto-teológia heideggeri kritikáját, azaz egy olyan lehetőséget, melynek eredménye egy nem metafizikai, ám filozófiailag mégis megalapozott teológia. Az onto-teológia gondolata azóta is egyike a marioni alapkérdéseknek, s így állandó felelevenítés és elmélyítés jellemzi. Jóllehet a *L'Idole et la Distance* távolság-fogalma Lévinas gondolkodásával rokonítható (kinek szellemi hatását Marion nem mindig ismeri be), Marion az etikai bálványozás szubtilis formáit éri tetten Lévinas művében. A kortárs keresztény gondolkodók közül eképpen Marion az egyetlen, aki szembenéz a nietzschei kérdéssel (vagyis Isten halálának és az isteni visszahúzódnak a kérdésével), s visszautasítja a probléma hegeli megoldását. Az 1982-es *Dieu sans l'être* ezt a gondolat-

kört folytatja, s ugyanakkor explicitebbé teszi a – már az előbbi műben is fellelhető – Heideggerrel folytatott vitát is. A marioni gondolat itt ölti fel „klasszikus” formáját; s úgy fogalmazódik meg, hogy Istennek nem föltétlenül léteznie kell, Isten *szeretet*. A szerző utóbbi vizsgálódásai így aztán arra irányulnak, hogy ennek a formulának jelentést biztosítsanak (lásd *Prolegomènes à la charité*, 1986).

Ebből a szempontból azonban az 1989-es *Réduction et Donation*mal jelentős fordulat következik be Marion gondolkodásában. Eddig ugyanis Marion kívülállóként tart kapcsolatot a fenomenológiával, s ezt elsősorban eszközként, mintsem célként használja. Beaufret tanítványaként igen komolyan veszi Heidegger objekcióit, ám Husserl fontosságát eléggé elhanyagolja, jelentősége kezdetben nem nyilvánvaló számára. Követve és egyszersmind ösztönözve egy olyan mozgalmat, melyhez nagyon sok francia fenomenológus tartozott (az egyedüli Didier Franckot kivéve, aki a ‘70-es évek közepén is élénken érdeklődött Husserl felől), Marion csak második alkotói periódusában ismeri fel a husserli fenomenológia jelentőségét, amelyet ezután tehetséggel használ a heideggeri fenomenológiai ontológia ellen. Immár a fenomenológia területén állapodva meg, a *Réduction et Donation* az a jelentős és nehézkes mű, melyben Marion saját fenomenológiai eljárását körvonalazza. Ennek megfelelően a Heideggerrel folytatott vita is elhagyja a teológiai problematika kereteit, és ezután a szubjektivitás analitikájára összpontosul. Marion vizsgálódása ekkor egy, az elsősorban ontológiai funkciójából fölszabadított szubjektivitás elgondolása irányában bontakozik ki. A szubjektumot sem az elsősorban, sem a lényegileg a léthez viszonyított jelentése alkotja meg.

Egy ilyenfajta szemléletváltás indokai természetesen számos kritikai megjegyzésre adnak alkalmat. Jean-Luc Marion könyve is egy nagyon éles vitát váltott ki, mely a francia fenomenológiai mozgalomban betöltött termékeny szerepét is bizonyítja. 1991-ben, Dominique Janicaud képzetten és ügyesen megírt pamfletje (*Le Tournant théologique de la phénoménologie française*) egy sor igen súlyos kérdést vet fel Marion műve kapcsán. Mivel magyarázható, hogy a fenomenológia fatalitásként hordja magán az idealizmushoz vagy spiritualizmushoz való visszatérést? Nem létezik-e a fenomenológiának egy metafizikai használata? És Heidegger gondolkodása vajon nem tartalmaz elég kritikai fenntartást, hogy erre minket felkészítsen? Az mindenesetre biztos, hogy Marion műve – az adódás fenomenológiai fogalmának minden veszélye ellenére – feltartóztatlanul tör az abszolút adódás

filozófiája (egy metafizika?) felé, s ez óhatatlanul felveti a kérdést: vajon még mindig a fenomenológia szférájában vagyunk? S ha igen, milyen garanciák vannak erre vonatkozólag? Ezekre a kérdésekre Marionnak feltétlenül válaszokat kell adnia. Művének hitelessége a tét.

1992-ben, egy az Ulm utcában [az École Normale Supérieure-ön] szervezett kollokvium válaszul szimbolikus módon Janicaud pamfletjére, aholis, jelentőségteljes módon, Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion és Jean-Louis Chrétien vesznek részt; egy olyan összejöveteletről van szó, amely bizonyos módon beigazolja Janicaud-nak a „francia fenomenológia teológiai fordulatá-ra vonatkozó tézisét.

Egy másik kérdés, melyre az utóbbi évek fenomenológiai kutatása összpontosít, a *test* kérdése. Ez elsősorban *Didier Franck* munkásságában jelenik meg, kinek figyelemreméltó következetességgel felvázolt gondolkodására az ilyen típusú kérdések időszerevése hívta fel a figyelmet. Didier Franck egyike azoknak, akik felismerték Husserl szerepét napjaink új fenomenológiájának kialakításában. *Chair et Corps* (1981) című műve először foglalkozik a *hús* kérdéssel a husserli gondolkodásban, de ugyanakkor szerephez jut a saját kérdésfelvetés, azaz az *inkarnáció analitikájá*-nak kidolgozása is (mely egyben a *Sein und Zeit* egyik alapvető hiányosságára mutat rá). A Husserlhez való visszatérés elengedhetetlen, mivel egy olyan lehetőséget villant fel, melyet a heideggeri fenomenológia abszolút elsőbbsége háttérbe szorított. Újra kell olvasni tehát ezeket a szövegeket, s Franck egyik érdeme éppen az, hogy a korabeli fenomenológia zárt világába újra bevezette Husserl pontos ismeretének igényét.

Gondolkodása természetesen ennél az eredménynél sokkal messzebbre hat. A *hús gondolkodásának* kidolgozásával Franck a metafizika egyik alappilléret kezdi ki, nevezetesen a testtel való kapcsolat filozófiai alapját. A kérdés vitathatatlan eredetiséggel a gondolkodás hús-eredete, valamint a hús-gondolkodás és filozófia közötti viszonyok körül forog. Ám, mind a *Chair et Corps*-ban, mind a Heideggerrel magyarázó munkájában (*Heidegger et le problème de l'espace*, 1986) egyfajta nehézség jelentkezik a fennmaradó eredendőség diskurzusában (egy „meta-ontológiá”-ra való törekvésben), amely egykönnyen magának a „metafizikáknak – ugyan itt heideggeri módon erőteljesen elutasított – az utolsó nevének bizonyulhat. Ugyanígy az „életfilozófia” problematikájával való állandó flörtölés is nyugtalanítóan hat, vagy leg-

alábbis pillantanyilag meg nem válaszolt kérdéseket (mi ez az „élet”?) vet föl. Itt fenáll a *hús idealizmusának* paradox veszélye, melyet azonban a szerző határozottan tagad. Ami valóban kérdéses, az az, hogy Didier Franck (aki egyike az elkövetkező évek legjelentősebb szerzőinek) gondolkodásának kifejező nyelvezete fenomenológiai-e? Nyilvánvalóan alkotói periódusok állnak még előtte, s ezt igen jól szemlélteti a szerző legutóbbi Nietzsche iránti érdeklődése, mely egy komoly perspektíva-változást ígér. Franck alkotása egyike az elkövetkező évek meghatározó és nagy ismeretleneinek, melytől bizonyos mértékben a francia fenomenológia további fejlődése is függ. Ugyanakkor *Philosophie* című folyóirata is, melyet most Claude Romano irányít, az elmúlt tíz évben fontos szerepet játszott a francia fenomenológia újjászületésében. A francia fenomenológia fejlődésének e legutóbbi szakasza azonban számos új fordulatot ígér. Meghatározó tényező az angolszász problematikák Európára gyakorolt hatása, s ez esetünkben a kognitív tudományok husserli fogalma körüli vitákat jelenti. Miután hosszú ideig elzárkóztak az ilyen típusú kérdések elől, a franciák kezdenek nyitottakká válni ezek irányában, s ez elkerülhetetlenül bizonyos szellemi megújulás irányába látszik vezetni. Ebből a szempontból nem zárható le a kérdés *Jean-François Courtine* – Didier Franck és Jean-Luc Marion barátja – megemlégtése nélkül, aki minden kétséget kizáróan sokkal nyitottabb az ilyen típusú problematikák irányában. Ortodox heideggerianus lévén (lásd *Heidegger et la phénoménologie*, 1990), Courtine, szemben a kortárs filozófusokkal, Heidegger kései gondolkodásának *alétheia-logikus* fordulatára összpontosít, s ez arra készíti, hogy nyitottabb legyen a igazság problematikájának különböző megfogalmazásaira. A logika és ontológia területén folytatott legújabb kutatásai (melyek egy Husserlről szóló, előkészületben levő műnek az alapjai) ilyen értelemben mindenképpen új utakat kell megnyissanak.

Fordította Szathmáry Zsuzsanna

A tanulmányban tárgyalt periódus művei:

Beaufret (Jean) <i>Dialogue avec Heidegger</i>		Bouveresse (Jacques) <i>Le Mythe de l'intériorité</i> Minuit
1973 <i>I. Philosophie grecque</i>		
1973 <i>II. Philosophie moderne</i>		
1974 <i>III. Approche de Heidegger</i>		Chrétien (Jean-Louis)
1985 <i>IV. Le Chemin de Heidegger</i> Minuit	1987	<i>L'Effroi du beau</i> Le Cerf

- | | | | |
|--|--|--|--|
| Courtine (Jean-Francois) | | Henry (Michel) | |
| 1990 <i>Heidegger et la phénoménologie</i>
Vrin | | 1976 <i>Marx</i>
<i>I. Une Philosophie de la réalité</i>
<i>II. Une Philosophie de l'économie</i>
Gallimard | |
| 1992 <i>Phénoménologie et Théologie</i>
Critérian | | 1987 <i>La Barbarie</i>
Grasset | |
| Derrida (Jacques) | | 1988 <i>Voir l'invisible</i>
Bourin | |
| 1972 <i>La Dissémination</i>
Le Seuil | | 1990 <i>Phénoménologie matérielle</i>
PUF | |
| <i>Marges de la philosophie</i>
Minuit | | <i>Du Communisme au capitalisme –</i>
<i>Théorie d'une catastrophe</i>
Odile Jacob | |
| 1974 <i>Glas</i>
Galilée | | Janicaud (Dominique) | |
| 1978 <i>Éperons - Les styles de Nietzsche</i> | | 1991 <i>Le Tournant théologique de la phénoménologie française</i>
Éd. de l'Éclat | |
| 1979 <i>La Vérité en peinture</i>
Flammarion | | Lévinas (Emmanuel) | |
| 1987 <i>De l'Esprit – Heidegger et la question</i> | | 1972 <i>Humanisme de l'autre homme</i>
Fata Morgana | |
| 1987 <i>Psyché, inventions de l'autre</i>
Galilée | | 1974 <i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
Nijhoff | |
| 1990 <i>Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl</i>
PUF | | 1976 <i>Noms propres</i>
LGF | |
| 1993 <i>Spectres de Marx</i>
Galilée | | <i>Sur Maurice Blanchot</i>
Fata Morgana | |
| Franck (Didier) | | 1977 <i>Du Sacré au Saint</i>
Minuit | |
| 1981 <i>Chair et corps</i> | | 1982 <i>De Dieu qui vient à l'idée</i>
Vrin | |
| 1986 <i>Heidegger et le problème de Vespace</i>
Minuit | | <i>Éthique et infini</i>
Fayard | |
| Granel (Gérard) | | <i>L'Au-Delà du verset</i>
Minuit | |
| 1968 <i>Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl</i> | | 1988 <i>A l'Heure des nations</i>
Minuit | |
| 1972 <i>Traditionis traditio</i>
Gallimard | | 1991 <i>Entre-nous. Écrits sur le penser-à-l'autre</i>
Grasset | |
| 1990 <i>Écrits logiques et politiques</i>
Galilée | | Maldiney (Henri) | |
| Haar (Michel) | | 1973 <i>Regard, parole, espace</i> | |
| 1990 <i>Heidegger et l'essence de l'homme</i>
Jérôme Milion | | 1974 <i>Le Legs des choses dans l'oeuvre de Francis Ponge</i> | |

Jocelyn Benoist

- | | | | |
|------|--|------|---|
| 1975 | <i>Aïtres de la langue et
demeure de la pensée
L'Âge d'homme</i> | | Ousia |
| | | 1987 | <i>Phénomènes, temps, êtres
I. Ontologie et
phénoménologie</i> |
| | | 1988 | <i>II. Phénoménologie et
institution symbolique</i> |
| 1985 | <i>Art et existence
Klincksieck</i> | | |
| 1991 | <i>Penser l'homme et la
folie
Jérôme Millon</i> | 1990 | <i>La Crise du Sens et la
phénoménologie</i> |
| | Marion (Jean-Luc) | 1992 | <i>Méditations
phénoménologiques
Jérôme Millon</i> |
| 1977 | <i>L'Idole et la Distance
Grasset</i> | | |
| 1982 | <i>Dieu sans l'être
Fayard</i> | 1969 | Ricoeur (Paul)
<i>Le Conflit des
interprétations – Essais
d'herméneutique</i> |
| 1986 | <i>Prolégomènes à la charité
Éd. de la Différence</i> | 1975 | <i>La Métaphore vive</i> |
| 1989 | <i>Réduction et donation
PUF</i> | 1983 | <i>Temps et récit I</i> |
| 1991 | <i>La Croisée du visible
Éd. de la Différence</i> | 1984 | <i>II. La Configuration du
temps dans le récit de fiction</i> |
| | Nancy (Jean-Luc) | 1985 | <i>III. Le Temps raconté
La Seuil</i> |
| 1979 | <i>Ego sum</i> | 1986 | <i>À l'École de la
phénoménologie</i> |
| 1983 | <i>L'Impératif catégorique
Flammarion</i> | | Vrin |
| 1991 | <i>Une Pensée finie
Galilée</i> | 1986 | <i>Du texte à l'action – Essais
d'herméneutique II</i> |
| | Richir (Marc) | 1990 | <i>Soi-même comme un autre</i> |
| | <i>Recherches
phénoménologiques</i> | 1992 | <i>Lectures I</i> |
| | <i>I, II, III. Fondation pour la
phénoménologie</i> | 1993 | <i>Lectures II</i> |
| 1979 | <i>transcendentale
IV, V. Du schématisme
phénoménologique</i> | 1994 | <i>Lectures III
Le Seuil</i> |
| 1983 | <i>transcendental</i> | | |