

Ferencz Orsolya

Végesség és apeiron Heidegger és Richir Kant-olvasatában

Hannah Arendt élete végén, 1970-ben tartott, éles és szellemes Kant-előadásaiban fogalmazza meg azt az ellentmondást, amely Kant metafizikába vetett bizalma és kritikái között fennáll, és amely ellentmondás éppenséggel a rendszeres metafizika lehetetlenségét mutatja. Mint írja, „maga Kant nem látta vállalkozásának nyilvánvalóan destruktív oldalát. Nem fogta fel, hogy tulajdonképpen azt a teljes gépezetet szerelte szét, amely ugyan támadások alatt, de századokon át működött, egészen a modern korig.”¹ Arendt Kant politikai filozófiáját nem egy ún. „negyedik kritikaként” igyekszik megragadni, amikor az antropológiai írások helyett *Az ítélőerő kritikájának* fontosságát hangsúlyozza, főként a *sensus communis* alapján, hanem a mű segítségével Kantnak a politikáról alkotott elképzeléseit bontja ki, melyek Arendt szerint előremutatóbbnak bizonyultak történelemfilozófiai írásainál. A fenomenológiához közel álló szerző több okból is fontos számunkra. Egyrészt Heidegger Kant-könyvének téziséhez kapcsolódik, amikor az ember és a szabadság kérdését helyezi előtérbe. Másrészt eltávolodik Heideggertől, amikor a metafizika destruálásáról beszél, hiszen korábban Heidegger egy ontológiai metafizika felől olvasta Kantot. Később pedig Marc Richir Arendtnek fejezi ki háláját, amiért *Az ítélőerő kritikáját* ismét az érdeklődés középpontjába helyezte, és új értelmezések előtt nyitotta meg az utat.

Míg Heidegger a fenomenológiai ontológia irányát próbálta kidolgozni és e felől újraértelmezni Kantot, addig Richir a következőképpen lép tovább: 1) az ontológiai irányt ontológiai szimulákrumként jellemzi, és 2) az időtapasztalatnak egy más modelljét vázolja fel az apeiron és a fenséges alapján, mely a heideggeri végességélménytől alapvetően eltér.

Mindketten olyan fenomenológiai Kant-olvasatot mutatnak fel, mely nem felel meg a Kant-filológiának, és amely inkább azt hozza felszínre, ami Kantban elgondolatlan maradt. Heidegger olvasata ontológiai: a végesség kérdését, az ész képességének határvidékét ott látja fontosnak feltárni, ahol a lét kérdése feltehető. Elsősorban *A tiszta ész kritikájára* támaszkodik, amikor egy ontológiai szintézis és egy eredendő időiség lehetőségfeltételét keresi, és azt a képzelőerő első, az A-kiadásban leírt formájában találja meg, ahol a képzelőerő még az értelem és az érzékiség közös gyökere. Az eredendő időiség pedig ezzel összefüggésben csakis egy végesként létező Dasein számára válhat a metafizika alapproblémájává.

1 Arendt 2002, 278. o.

Marc Richir számára a kantai kritikák fenomenológiai súlypontja *Az ítélőerő kritikájában* található. A produktív képzelőerő és különösen a fenséges elgondolásában Richir egy, az egész kantai architektonikát megújító, és nem pusztán azt folytató, vagy azt kiegészítő újdonságot vesz észre. Ez pedig nem más, mint a szép és a fenséges fogalom nélküli sematizációja. A szép és a fenséges működésében olyan fenomenalizációt ragad meg, mely döntően különbözik a Heidegger által leírt végességtapasztalattól. Már nem egy ontológiai nézőpontot fogalmaz meg, hanem azt kutatja, hogyan kötődik az értelem működése az apeironhoz, a meghatározatlanhoz, mely a fenségesben feltáruló szakadékelményen keresztül válik érthetővé. Mindennek leírása egy egészen újfajta idő-fenomenológiához vezet, mely a végesség horizontjától független, proto-ontológiainak nevezhető mezőben mozog.

1. Heidegger

Heidegger markáns Kant-értelmezése leginkább a *Kant és a metafizika problémája* c. könyvében domborodik ki.² A mű alapvetése, hogy Kantnak az átformált metafizikával kapcsolatos tervezete elválaszthatatlan az ontológiától. A metafizika kérdését Heidegger szerint az ittlét végességére vonatkozó kérdésként kell megismételni, illetve újra feltenni.

A kantai *a priori* szintézist az előzetesség-struktúráként értelmezi újra, mint a létmegértés előzetességét. A kopernikuszi fordulatnak – a tárgyaknak kell ismereteinkhez igazodniuk – számára ez az értelme: az ontológiai megismerés, a létmegértés formálja a létezőkkel kapcsolatos ontikus megértésünket. A megismerés határainak feltárása, az ész képességének vizsgálata a létmegértés lehetőségéhez kapcsolódik, és az ezzel kapcsolatos alaptapasztalat a végesség. A megismerés eredetének kutatását és jogszerű alapjainak feltárását, tehát az értelem diszkurzivitását voltaképpen az ontológiai megismerés előzi meg. Heidegger így érti a „belső természetünk tanulmányozására” való kantai felszólítást. Ennek megfelelően az ontológiának kell a *metaphysica generalis*nak lennie. A kritikai mozzanatot az ontológiára transzponálva elkerülhetetlenné válik a kérdés, hogy miért kell a gondolkodásnak szükségszerűen végesnek lennie? Hogyan teszi lehetővé a véges-ség mint a létszerkezet eredeti jellemzője a gondolkodást?

Heidegger Kant-interpretációjának másik fő gondolata, hogy a képzelőerőt nem közvetítő képességként, hanem az érzékiség és az értelem közös gyökereként kell értenünk, és ezzel *A tiszta ész kritikájának* A-kiadásához kapcsolódik. Így a tiszta szemlélet és a tiszta gondolkodás viszonyában is a szemléletiség válik meghatározóvá. A tiszta szemléleten, az

2 „Kant szövege menedék lett: Kantban kerestem az általam föltett létkérdés szószólóját. Az ily módon meghatározott menekülés ahhoz vezetett, hogy *A tiszta ész kritikáját* a *Lét és idő* kérdésfölvetésének látókörében értelmeztem, valójában azonban a kantai kérdést egy tőle idegen, bár azt előföltételező kérdésként értelmeztem” –írja Heidegger a Kant-könyv negyedik kiadásának az előszavában. (Heidegger 2000, 14. o.)

időn alapszik a létező tapasztalata, a kategóriákat Heidegger pedig elsősorban ontológiai predikátumokként értelmezi, amelyekkel a létező létéről teszünk kijelentéseket. A hagyományos metafizika megújítása a heideggeri olvasatban ezért csak úgy lehetséges, ha nem kizárólag a tiszta gondolkodásra apellálunk. Ehelyett, az A-kiadás dedukciófejezetének megfelelően, a képzelőerő eredetiségét kell állítanunk.³ A képzelőerő a tiszta szemlélet (idő) és a tiszta gondolkodás (appercepció) *ontológiai szintézisét* hajtja végre. Hiszen „a megismerésnek az ítéletalkotássá (gondolkodássá) való ártértelezése elvétí a kanti problémát.”⁴ Az ontológiai szintézis révén válik láthatóvá a véges ész igazi, belső alapja, melynek lehetőségfeltétele nem a megismerés elemeire bontása, az architektonika megalkotása, hanem a kivetülés (*Entwurf*), az ittlét nyitottsága a létezőkre. Ahogy Heidegger fogalmaz: az ontológiai szintézis „transzcendentális, azaz a transzcendenciát alkotó szintézis”.⁵

Természetes, hogy ezzel kiváltotta a neokantianus filozófusok nemtetszését. Cassirer a davosi vitában azzal vádolja, hogy Heidegger mindössze *A tiszta ész kritikáját*, és annak is első részét veszi tekintetbe, de később Wolfgang Röd is a tapasztalatelméletként értett kanti metafizika védelmére kel. Röd egy tanulmányában⁶ a transzcendentálfilozófia felől bírálja Heidegger Kant-értelmezését, és azzal vádolja, hogy Heidegger értelmezése önkényes, hiszen a saját filozófiája képmására szabja az ettől gyökeresen eltérő transzcendentálfilozófiát. Másfelől Kantot valódi metafizikusnak tartja, a tapasztalatelmélet és az értelem munkájának valóban kopernikuszi fordulata okán. *A Prolegomenára* hivatkozik, és úgy véli, hogy Kant igenis törekedett a metafizika kidolgozására, és Arendttel, Heideggerrel vagy akár Munkácsy Gyulával szemben⁷ úgy véli, hogy az antropologizmus, a Kant által feltett negyedik kérdés az emberre vonatkozóan nem sarokköve, hanem csak egy későbbi folyamánya, elágazása a kanti kritikának. Röd szerint tény, hogy Kant nem művel pusztán ismeretelméletet, viszont olyan tapasztalatelméletet igen, ahol az értelem szerepe elsődleges, mivel „a tapasztalat lehetőségének feltételei az elméleti tartományba tartoznak.”⁸ Az is kétséges szerinte, hogy kiterjeszthető-e *A tiszta ész kritikájának* A-kiadásában szereplő képzelőerő értelmezése a teljes Kritikára. Végül Röd szerint Heidegger a gonddal és a szorongással egy „értelem szintje alatti” struktúrát érvényesít az értelem munkája helyett. Heidegger Kant-könyve szorosan kapcsolódik a *Lét és idő*höz, viszont elmondható róla, hogy a végeesség itt elsősorban eredendő időtapasztalatként és nem kizárólag a gond-struktúra viszonylatában merül fel. Amit Röd értelem-alattinak nevez, az egy határozott ontológiai olvasat, mely az értelmet megelőző, megalapozó szemléletiséget helyezi előtérbe, nem pedig az értelemnek egy alfajáról vagy korlátozott érvényéről van szó.

3 Lásd Kant 2004, 667–689. o.

4 Heidegger 2000. 44. o.

5 Im. 68. o.

6 Röd 1996a, 255–268. o.

7 Munkácsy 2004a, 66–77. o.

8 Röd 1996a, 257. o.

Heidegger tisztában volt „értelmezéseinek erőszakolt jellegével”, mint ahogy erre a különböző kiadásokhoz írott előszavaiban ki is tér. Viszont a műben magában is határozottan jelzi azt az útkereszteződést, ahonnan egyedül folytatja tovább útját.⁹

Az újraértelmezett kopernikuszi fordulat és az ontológiai szintézis mellett a sematizmus-fejezetnek is döntő jelentőséget tulajdonít Heidegger, melyben ugyancsak az időtapasztalattól elválaszthatatlan ontológiai megismerés biztosítékát látja. A sematizmus megérzékítés és időmeghatározás kapcsolata: az ontológia horizontját biztosítja, és azt, hogy ezen a horizonton adott a létező, mely a horizonthoz valamiképpen – illetve lényege szerint egyféleképpen – véges ittlétként viszonyulhat. Előbb viszonyul hozzá véges ittlétként, mint megismerőként, a tudat apperceptív egységeként. Kant helyett Heidegger jut erre a következtetésre, mivel Kant az értelem javára lemondott a képzelőerőről, mint az eredendő időiség megképzőjéről, ahogy Heidegger fogalmaz, itt hordja el a maga által gyűjtött talajt, amikor a B-kiadásban a képzelőerőt már közvetítő képességként határozza meg, és az értelem munkáját helyezi előtérbe.

Ullmann Tamás könyvének Heideggerre vonatkozó fejezetében¹⁰ az ontológiai megismerés és a sematizmus kapcsolatát világítja meg. Hogyan lehet a szemlélet egyszerre véges, másfelől a képzelőerő mégis elővetülőként teremtető? Erre a sematizmus mint időmeghatározás adhat választ, és vezethet el ahhoz, ahogyan Heidegger a létmegértés belső időkarakterét érti. Ehhez a kapcsot a részletes vizsgálat szerint az *Entwurf* fogalmában lelhetjük fel: a sematizmus előrajzolata mély rokonságban áll az előzetes léttérrel, azzal, ahogyan az ittlét nyitottnak bizonyul a létezők irányába. Kant a sematizmus működését nem bízta a képzelőerőre végül – Heidegger itt lépett tovább azzal, hogy az *Entwurf* az értelem tapasztalatainak a lehetőségfeltételét megelőzően az általában vett létmegértést rajzolja elő. Hogyan lehet viszont teremtető ez a szemlélet, anélkül, hogy idealisztikussá válna? Itt a heideggeri kopernikuszi fordulat értelmére utalhatunk vissza: a létezők horizontját, ontológiai lehetőségfeltételét teremti meg az ontológiai szintézis, nem pedig magát a létezőt, ontikus értelemben. Így válik érthetővé a Heidegger által oly sokszor említett „előzetes létmegértés” és a sematizmusnak a hármas szintézisben (apprehenzió, reprodukció, rekogníció) betöltött szerepe.

Egy ponton a következőket jegyzi meg Heidegger: „Itt nem adhatunk magyarázatot arra, milyen értelemben tér vissza *Az ítélőerő kritikájában* a képzelőerő; arra, hogy vajon még mindig az imént kimutatott, a metafizika mint olyan alapvetésére való kifejezett vonatkozás nyilvánul meg benne.”¹¹ Marc Richir szerint itt nézett a szakadék mélyére Kant igazán. Valószínűnek tűnik, hogy Heideggert az ítélőerő nem véletlenül hagyta hidegen, hanem azért, mert eleve egy tiszta eredendő időiséget szeretett volna feltárni.

9 Különösen Heidegger 2000, 201–214. o.

10 Ullmann 2010, 303–340. o. A könyv egésze a sematizmusproblémának a fenomenológiához, illetve Wittgensteinhez való viszonyát vizsgálja mélyrehatóan. Itt lásd még a Kantra vonatkozó fejezeteket: i.m. 19–137. o.

11 Heidegger 2000, 203. o.

Marc Richirnél a kanti architektonika nem a metafizika alapjait illetően fog újrarajzolódni, ahogy Heideggernél láthattuk. Az érzékiség és az értelem egy másik, ontológia előtti mezőben kapcsolódik egybe, és az időiség eredendően nem a létező létszerkezetét világítja át, hanem az értelem dinamikus fenomenalizációját.

Richir fenomenológiai Kant-értelmezése Heidegger Kant-értelmezésétől markánsan különbözik. A fenomenológiai ontológia helyett, mely az idő szerepét állítja előtérbe, Richir a fenségesen keresztül a tapasztalat kikökenésének mind időbeli, mind térbeli vonatkozását hangsúlyozza. A fenséges tapasztalatának *spacializációs és temporalizációs aspektusai egyenértékűek*. Ez azzal a feltevéssel is egybekapcsolódik, mely szerint a lét időbe ágyazottságáról való beszéd valójában egy tükörfolyosó, illetve ahogy Richir nevezi, egy *ontológiai szimulákrum*, hiszen alapvetően egy metaforikus nyelvre támaszkodik, és az értelemképződés végső alapja még mindig a Dasein immanenciaszférája marad.¹²

2. Richir

Marc Richir, a kortárs francia fenomenológia fontos alakja, a kanti kritikákat jószerint „talpukról a fejük tetejére” állítja. Richir Heideggernek, illetve az egész Kant-értelmezői hagyománynak azt rója fel, hogy *Az ítélőerő kritikáját A tiszta ész kritikájának* folytonosságában és architektonikájában helyezik el. Értelmezői álláspontja szerint a harmadik kritika éppen hogy az első felforgatása, az ítélőerő a tiszta ész alapzatául szolgál, olyan fenomenalizációt ír le, mely a fogalmak szerinti sematizációt, az *a priori* szintézist megelőzi, sőt, megalapozza.

A végességfelfogás richiri alternatívájaként az apeiron jelölhető meg. A fenomenalizáció mélybe vesző eredete, a szakadék, melyet Heidegger az előzetes létmegértéssel, az ontológiai eredetdimenzióval tár fel, nem köthető egy ittlét vagy egy transzcendentális szubjektivitás működéséhez. A meghatározatlan Richirnél nem az idealitás szférája, vagy egy megragadhatatlan titkos eredet, hanem elsősorban a kései Merleau-Ponty nyomán értett érzékiség szövete, Husserl kifejezésével egy *„Leibhaftigkeit”*, az eleven gondolkodás. A szakadék termékeny mélyét nem az ontológiai megismerés fogja feltárni, hanem a fenséges elemzésén keresztül a képződő értelemnek egy eleven szövete, melynek idő- és térbeli hiátusai nem szerveződnek egy én egységes végességlélményévé. A produktivitas, a spontaneitás más, szintén kanti eredetű értelmét kell megvizsgálni: hogyan zökken ki a tér, és hogyan zökken ki az idő, és ez miért független az ittlétnek „a” halálától. Inkább a világgal, a nyelvvel, az érzéki közösséggel való viszonyunkat kell megvizsgálni, ezekben mozog igazán szabadon és spontán módon a fenomenológia. Itt ragadható meg a kelet-

12 Elemzésem során a magyarul megjelent tanulmányaira, illetve a *Fenomenológiai meditációk* című 1992-es művére támaszkodom, mely Jürgen Trinks fordításában németül is olvasható (Richir 2000).

kező értelem, függetlenül a tiszta ész törvényeitől, de az előzetes létmegértéstől is. Az a megrendült állapot ez, amikor az értelem még nem látja korlátait, hanem épp „újrakalibrálja” magát. Nem az előzetesség-struktúra és a lehetőségfeltételek működnek, hanem az egybeékelt jelenfázis tapasztalata.

Richir a kanti szép és fenséges viszonyában a bennük lévő közöst, a fenomént kutatja, s a kanti architektonikai elkülönítés helyett egy közös fenomenológiai vizsgálatot javasol. Különösen a fenséges mint „fordulópont, de átkelő pont is” érdekli, az egybecsengés a disszonanciában, mely a fenomenalizáció működését jellemzi.¹³ Elmondható, hogy a meghatározatlan, az apeiron jelentőségét dolgozza ki Kant a harmadik kritikában: arra a termékeny sávra talál rá, mely a fogalom nélküli sematizációt jellemzi, annak korlátlanágát adja. Nem riadt vissza az eredet kutatásától, mint Heidegger állította, hanem „megingathatatlan derűvel” láttatja a meghatározatlan retentő, teremtő erejét. Mint Richir írja, „Kant páratlan belső tartására, megingathatatlan derűjére volt szükség ahhoz, hogy a filozófus képes legyen szembenézni a fenséges tapasztalatának igazi jelentőségével.”¹⁴

Értelem és képzelőerő viszonyából a szép esetében összhang, ész és képzelőerő kapcsolódásából a fenséges esetében disszonancia jön létre, mégis egy közös, fogalom nélküli sematizáció működése figyelhető meg bennük. Az értelem itt anélkül öntevékeny, hogy önmagával egy meghatározott fogalom vagy identitás nélkül harmóniába kerülne.

De lássuk, hogyan jellemezhető az apeiron. Az apeiron nem egy ősköd, amiből egyszerűen kicsapódnak az értelmek, amikor még nem volt semmiféle értelem, hanem az értelemnek a világhoz, a világ hiányhorizontjaihoz kötöttségét jelenti. Richiri értelemében bármikor szembetalálhatjuk magunkat vele, hiszen önazonosságunk eleve úgy működik, hogy felszámolja és újrateremti magát. Az apeiron annak a kizökkenésnek az alapja, melyben nyilvánvalóvá válik, hogy nem vagyunk végérvényesen adott értelemadó, értelemfeldolgozó egységek, hanem egy kiazmatikus időiségben a világ időnként meghalad bennünket, és ilyenkor újra meg kell tanulnunk közlekedni benne.

Minden értelemkeletkezést egy sajátos hasadás, torzulás jellemez, mely sem nem az eredendő időiség, sem nem a végességként értett jövő felől érkezik. Ezek hasadékaról van szó, egy proto-időiségről és proto-térbeliségről. Ezért mondja Richir: „Mintha minden értelem a »kezdetben« adva lett volna és csak ebből a minden értelmet megelőlegző kezdetből lenne kibontakoztatható. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy gyakorta átéljük valamely gyökeresen új értelem felfakadását, létezik értelemteremtés, a művészi alkotás értelmében vett újdonság és lelemény: hiszen életünk során jó esetben nem örökké ugyanazokat a már meglevő értelmeket és értelemkapcsolatokat majmолjuk és ismételtgetjük.”¹⁵

13 Richir 1995a, 72. o.

14 Richir 1995b, 68. o.

15 Richir 1995a, 82. o.

Itt nem a létezésem alaptapasztalatáról van már szó, mely a végesség felől, a létmegértés már mindig is meglévő értelme felől ragadható meg, hanem a korlátlan sematizáció felől megragadott eleven értelemről, melynek működése a világ apeironjától elválaszthatatlan, és legalább ugyanennyire fontos, hogy nem egy immanenciaszférából eredeztethető. Vagyis az értelem énfüggetlen is, és nem mindig belőlem, az én létemből tár fel valamit, hanem a világ hiányhorizontjaiból is, a *Leibhaftigkeit*ből. Ezért van szó a fenomenalizáció működéséről itt, nem pedig a lét és a létező viszonyáról.

Egyfelől mindig leszakadnak értelemkezdemények a létrejött értelemről, tehát a keletkezés is eleve valamilyen szelekció, hiszen minden értelem helyett egy másik is létrejöhett volna. Az értelemképződést alapvetően jellemzi ez a jelenfázis és a világ mint hiányhorizontok összessége, melyet az apeiron tagol és alapoz meg. A jelenfázis, a most a döntően termékeny és átláthatatlan, nem a jövő, mely felé ki kell vetülnöm, és amelyet magamra kell vállalnom. Másfelől a kifejezésként létre nem jött, nem instituálódott értelemek pislákolva mindig jelen lesznek valahol, és sosem egyesíthetők „rendesen” egy önfeltáró, előálló fenoménben. Az értelemcsíráknak ezen működését Richir vad *Wesen*ekként jellemzi¹⁶.

Az *Ami az álomban érzékelhető* c. tanulmányában Richir úgy fogalmaz, hogy a *Wesen* a „Lét és fenomenalitás hártájá”, vagyis egy határfogalomról van szó. A *Wesen* olyasvalami, ami a heideggeri *Seiend* előtt helyezkedik el, még nem „létező-adott” (*étant*). A *Leib*nak, a primordiális értelemnek az elemei, de ontológiai értékük a lét-nem-lét határvidékén található, éppen ezért a pislákolás jellemzi őket, mely Richir szerint minden *Wesen*-szerű értelmet fenomenalitásában jellemez. A Richir által leírt fenomenalizációs szint ontológia előtti, az értelemkeletkezés eredetét vizsgálja. A fenomének ebben a világfogalomban nem létezőkként, hanem vad *Wesen*ekként jelennek meg. Ezért a leírásnak ezt a szintjét proto-ontológiának is lehet nevezni.

A mint-struktúra, a hermeneutikai létmegértés előtt itt a kiazmatikusság a meghatározó. Nem a lét és létező viszonya, a végességhez viszonyulva önmagát feltáró, megvalósító Dasein, az önmagán megmutatkozó, fényre kerülő fenomén működését vizsgálja Merleau-Ponty nyomán Richir. Olyan világfogalomról van szó, melynek szöve a világban-benne-lét előtti. Ezt a vad *Wesen*ek pluralitása jellemzi, melyek nem önmagukon mutatkoznak meg, hanem egymáson.

Miért lesz a fenséges a reflexió kudarca és a tapasztalás rettenete, hogyan működik benne a meghatározatlan? A képzelőerő a szépben az értelemmel megvalósuló harmonikus viszonyával ellentétben, itt nem jut semmilyen egyensúlyi állapotba, hanem megdermed, majd zakatolni kezd. Hiátus, zökkenő következik be a sematizációs működésben. Megmutatja magát az értelem otthonossága mögött, a tapasztalat is-

16 A terminust, a magyar fordítói gyakorlatnak és Richir szóhasználatának megfelelően nem fordítottam magyarra.

mert határai, horizontjai mögött az azt működtető apeiron. Hirtelen nem látom, mi történhet legközelebb, újra meg kell találnom a helyem ebben a világban, ami már sosem lesz ugyanaz a világ fenomenológiai értelemben. Az árvíz levonulhat, eltűnhet a növényzetről és az utcáról a sár, és elsüllyedhet bennem is az az emlék, amint a rakpartról vagy a hídról néztem a hömpölygést. Ítéloerőm viszont változott, újra kellett magát kalibrálnia, össze kellett magát szednie. Ugyanezt kellett tennem akkor is, amint hazafelé a téli kirándulásból köd szállt le a völgybe, tejfehér és hideg lett a táj. Nem földrajzi értelemben kell mindig végtelen horizontoknak megnyílniuk ahhoz, hogy a fenségest tapasztaljuk, vagy nem is kell neki természeti vagy esztétikai fenségnek lennie. Mindez elterelné arról a figyelmet, amit Richir igyekszik mondani, és amit állandóan rejtélynek, szakadéknak nevez, és ami tapasztalatunknak az önműködő, a reflexió számára utolérhetetlen aspektusára vonatkozik.

A szép érzéséhez az örömet társíthatjuk („Kimondhatatlanul jól van, ami van”), a fenségeshez az otthontalanság, a megsemmisülés, a végesség érzését. Mindkét élmény affektivitásánál fogva is befejezetlen, a reflexió, a fogalomalkotás számára utolérhetetlen, Richir egyenesen a reflexió kudarcáról beszél. Szép és fenséges elkülönítése fenomenológiai szempontból indokolatlan. Pilinszky *Aranykori töredékében* a szép és a fenséges pulzál egymással: „Az össze-vissza zúrzavar kitérül, / a házakon s a házak tűzfalán, / a világvégi üres kutyaólbán / aranykori és ugyanaz a nyár” majd: „Mint vesztőhelyen, olyan vakító/ és olyan édes.”¹⁷ Az elvárások és az ígéretek dőlnek egymásba, ezek „keresztvezető[nek], egymásba csúsz[nak] és szétnyílnak[nek]”.¹⁸ Ez válik a jelenfázissá, mely ismeretként nem, csak az affektivitás lebegésében érhető utol. Olyan affektivitásról van azonban szó, amely a heideggeri gond-struktúráról és a szorongástól eltérő. A fenségesben végességet tapasztalom meg, amikor a világból való eltűnés fenyeget. Ennek időisége viszont nem egy eredendő időiség, hanem egy képződő, magát megújító időiségként írható le, mint értelem-torzulás, szakadék, hiátus stb. Ez a tapasztalat nem egy már mindig meglévő tapasztalat megmutatkozása azzal kapcsolatban, hogy véges eszes lény vagyok. Éppen önmagamon segít túllépni, azzal, hogy beindítja a korlátlan sematizációt.

Az önazonosság rejtélyéről, a szimbolikus instituálóval való kapcsolatáról most nem ejtethünk szót. Úgy látszik, hogy itt egy értelem-közösség körvonalazódik, hiszen szép és fenséges kapcsolatát egy nyelvfеноmenológia vonatkozásában is kidolgozza Richir. Ennek antropológiai vonatkozásában is eltérés fogalmazható meg Heidegger és Richir között, ami az ész autonómiáját és nyilvános használatát, vagy az ítéloerőt és az általános közölhetőséget illeti – erre a figyelmet épp Arendt hívja fel, aki *Az ítéloerő kritikáját* Kant politikai filozófiájaként olvasta újra.

17 Pilinszky 1996, 49. o.

18 Richir 1995a, 76. o.

Eddig azt láthattuk, a kanti architektonikát különbözőképpen bontja meg Heidegger és Richir. Az eredendő időiség és a szubjektum szubjektivitásának kapcsolatát kutatja Heidegger, hogy a végességgént értett ontológiai megértést megvilágítsa. Richirt viszont az önmagából kilépő értelemtapasztalat érdekli, főként a fenséges tapasztalatában a dezindividuációt az éntől függetlent vizsgálja. Nem a létező időhorizontját, hanem az értelemképződés kalandját tartja szem előtt. Itt nem egy önaffektív, a szubjektumtól elválaszthatatlan időiség, hanem az elvárás-ígéret éntől független működése bontakozik ki. Ki kell lépnünk a metafizika bővöréből, a létezőnek az önmagán megmutatkozó fenomenalitásából, hogy a pulzáló és nem a létmegértéséhez kötött önmagaságot megérthessük. Az esetlegesség és a fogalomnélküliség működésének, a pulzáló, eleven gondolkodásnak a megmutatása a fenomenológia legnehezebb, ám egyben a legtermékenyebb terepe is Richir szerint.

Bibliográfia

- Arendt, Hannah 2002, Előadások Kant politikai filozófiájáról. In *A sivatag és az oázisok*. (Ford. Pató Attila.) Gond–Palatinus, Budapest, 225–372. o.
- Derrida, Jacques – Kant, Immanuel 1993, *Minden dolgok vége*. (Ford. Angyalosi Gergely, Mesterházy Miklós, Nyizsnyánszki Ferenc.) Századvég Kiadó, Budapest.
- Gondeck, Hans-Dieter – Tengelyi László 2011, *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Berlin.
- Györgyjakab Izabella 2012, *Nyelvfenomenológia és/vagy etikai nyelvfilozófia Emmanuel Lévinasnál*. Egyetemi Műhely, Bolyai Társaság, Kolozsvár
- Heidegger, Martin 2000, *Kant és a metafizika alapproblémája*. (Ford. Aradi László, Olay Csaba.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin 2001, *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Kant, Immanuel 2003, *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006, *A látható és a láthatatlan*. (Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond.) L'Harmattan, Budapest.
- Munkácsy Gyula 2004a, „Az antinómiák filozófiája és az ember filozófiája”. *Világosság* 45 1/6, 66–77. o.
- Pilinszky János 1996, *Összes versei*. Osiris, Budapest.
- Richir, Marc 1995a, „A fenomenológiai mozzanat *Az ítélőerő kritikájában*”. (Ford. Szabó Zsigmond.) *Enigma* 5/1, 70–85. o.

- Richir, Marc 1995b, „A fenséges tapasztalata” (Ford. Lőrinszky Ildikó, Szabó Zsigmond.) *Enigma* 5/1, 66–69. o.
- Richir, Marc 2007a, „A látásról és gondolkodásról. A külső kérdése” (Ford. Ullmann Tamás.) *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 53/1–2, 217–225. o.
- Richir, Marc 1995c, „Ami az álomban érzékelhető” (Ford. Kiss Ákos) *Enigma* 5/1, 110–122. o.
- Richir, Marc 2004a, „A fenomenológia értelme *A látható és láthatatlanban*.” (Ford. Takács Ádám.) *Vulgo* 6/1, 56–73. o.
- Richir, Marc 2000, *Phänomenologische Meditationen: Phänomenologie und Phänomenologie des Sprachlichen*. (Ford. Jürgen Trinks.) Turia–Kant, Bécs.
- Röd, Wolfgang 1996a, „Heidegger Kant-értelmezése: félreértelmezés?” (Ford. Nyizsnyánszki Ferenc.) *Gond* 5/12, 255–268. o.
- Tengelyi László 1995, *Kant*. Áron Kiadó, Budapest.
- Tengelyi László 1998, *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest.
- Tengelyi László 2007, *Új fenomenológia Franciaországban*. In Boros Gábor (szerk.), *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, 1346–1371. o.
- Ullmann Tamás 2010, *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.