

Reprezentáció és utópia Marin és Richir az idealizációról

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.21372>

Tanulmányomban Louis Marin és Marc Richir utópia- és idealizáció-fogalmát szeretném bemutatni, elsősorban két szövegükre, Marin *Utopiques: Jeux d'espaces* és Richir *L'institution de l'idéalité* című könyvére fogok támaszkodni (Marin 1973. 21, 29, 115, 128; Richir 2002). Nem feltétlenül evidens, hogy Marin és Richir mintegy *együtt* látható. Az együttlátásuk mellett elsősorban az szól, hogy mindkettőjük számára kiemelkedő jelentőséggel bír a fenomenológia hagyománya, sőt hogy mindkettőjük számára a fenomén kapcsán megkerülhetetlen a *fenséges* problémája,¹ azaz a megjelenítés, a megjeleníthetőség kérdése, ezen keresztül pedig a *reprezentáció* problémája. Mind Marin, mind pedig Richir olvasatában az *utópia* kitüntetetten a megjelenítés, a reprezentáció kérdésével kapcsolódik össze: a nem itt és nem most lévő megjeleníthetőségével. Ugyanakkor mindkettőjük számára a reprezentáció – és az utópia – kérdése az *idealizáció* problémájához is elvezet. Ahhoz, hogy a megjelenítés során azt, amit megjelenítünk, szükség-szerűen át is alakítjuk. Mintegy megszépítjük. De legalábbis megváltoztatjuk. Az u-tópiát eu-tópiává változtatjuk.

A „reprezentáció” (*représentation*) Marin olvasatában eleve egy „utópia” (*utopie*) (Marin 1973. 291; Marin 2001. 207; Marin 1997. 225). Utópia, mivel nincs, nem lehetséges a tökéletes megjelenítés. Azaz a reprezentáció „*jelenlét*” (*présence*) és „*távollét*” (*absence*) közötti, hangsúlyozza Marin (Marin 1973. 22, 124). A megjelenítés maga a „*távollévő jelenlét*” (*présence absente*), avagy „*a távollét jelenléte*” (*présence d'absence*) (Marin 1973. 33, 127). Egészen pontosan: „»[A]z ábrázolt jelenléte és távolléte«” (*»présence et absence du figuré«*) – idézi Pascalt (Marin 1973. 45; Marin 1993. 13–15). Vagyis Marin interpretációjában a megjelenítés, az ábrázolás, a kép, a mimézis – bárhogyan is nevezzük a reprezentációt – legalább annyira a megjelenített visszahúzódása, eltakarása, elfátyolozása, mint amennyire a reprezentált élénk állítása, előtűnése, megmutatkozása. A tisztán megjelenítő

¹ Az, hogy a fenomén, a fenomenalizáció és a fenséges kérdése összefügg, legalább annyira evidens Marin és Richir számára, mint amennyire nem evidens Husserl vagy épp a fenomenológia klasszikus szerzői számára (ez alól talán egyedül Lévinas képez kivételt).

megjelenítés, vagyis az a reprezentáció, amelyből hiányzik a távollét, az a reprezentáció, ami tisztán *csak* jelenlét, maga lenne a dolog. Azaz a tiszta reprezentáció pusztán önellentmondás. A tiszta reprezentáció önmagát számolná fel, önmagát semmisítené meg. Egészen egyszerűen, a tökéletes megjelenítés nem lenne megkülönböztethető a megjelenítettől, magától a dologtól. A tökéletes megjelenítés nem megjelenítés lenne.² Azaz a reprezentáció csak mint nem-reprezentáció – legalább részben mint nem-reprezentáció – lehetséges.³ Ezért utópikus. Tehát Marin értelmezésében a reprezentáció utópiája maga a reprezentáció, a tiszta reprezentáció kritikája. Éppen ezért a kép – írja – mindig „egy távollét képe” (*image d'une absence*) is (Marin 1973. 91). Ebből pedig már az is látszik, hogy Marin számára a megjelenítés során valami történik a megjelenítettel is. A reprezentáció során a reprezentált módosul. Több, de legalábbis más lesz, mint a pusztán dolog. A reprezentációnak ez a mássága – többlete, alteritása – pedig maga az *idealizáció* lehetősége. Az a megjelenítés viszont, ami tisztán a dolgot, pusztán a jelenlétet szeretné ábrázolni, ami minél inkább szeretné megközelíteni a dolgot, a dolog egyedi, egyszeri létét, idealizáció sem lehet. Az általánosról, de még csak egy általánosabbról sem tud majd beszélni. Arany Jánost idézve úgy visít, „mint másszor soha” (Arany 1969. 343). Vagyis a reprezentáció *távolléte* – alteritása – annak is a záloga, hogy a reprezentáció úgy tudjon visítani, „miként *legröbbször* a malac” (uo)!⁴

Ha elfogadjuk, hogy a reprezentáció „jelenlét” és „távollét” közötti, ebből az is következik, hogy a megjelenítés valamiféle „*harmadik*” (*troisième*) (Marin 1973. 21). Sem nem tiszta jelenlét, sem nem pusztán távollét. Ezt a kettő közötti harmadikat pedig Marin „*semlegesség*”-nek / „*neutralitás*”-nak (*neutralité*), sőt egy fenomenológiai értelemben vett „*semlegességmodifikáció*”-nak (*modification de neutralité*) fogja nevezni (Marin 1973. 26, 42, 44). Azaz a reprezentáció, a reprezentáció utópikus – jelenlét és távollét közötti – jellege miatt a megjelenítés egy fenomenológiai redukció, egy „*epokhé*” (*époque*) is (Marin 1973. 45). Husserl következtű meghatározásával a léttételezés felfüggesztése. A jelenlét felfüggesztése. A jelenlét felfüggesztése a távollét által – tehetnénk hozzá Marint parafrázálva. Marin ugyanezzel a semlegességgel, az epokhéval jellemzi az utópia, az *ou τόπος* „*hely nélküli*” (*sans place*) avagy „*nem-hely*”-szerű (*non-lieu*) jellegét is (Marin 1973. 21, 29, 115, 128).⁵ Azaz az utópia nem a hely, nem az itt „tagadás”-a (*négation*) – írja –, mindössze a *hic et nunc* felfüggesztése (Marin 1973. 20). Ezért is lehet

² Marin olvasatában az a kép, amit összekeverünk a valósággal, nem a tökéletes megjelenítés – ahogy a Zeuxisz-történet sugallja –, hanem maga a reprezentáció csődje. Amikor a reprezentáció megszűnik reprezentáció lenni. Ami, még ha lehetséges is lenne, biztosan értelmetlen lenne.

³ Husserl és Fink is éppen ezért „jelentelenítés”-ről (*Entgegenwärtigung*) is beszél a megjelenítés kapcsán (Husserl 1998. 233; Fink 1997. 61–63).

⁴ Az utópia és az alteritás kapcsolatáról Marin is ír, az utópia számára is nem csupán „a Másik Világ” (*l'Autre Monde*), de „a világ másikja” (*l'autre du monde*) is (Marin 1973. 300).

⁵ Richir inkább „hely nélküli”-t (*sans lieu*) mond (Richir 2004. 433). (A „non-lieu”, „sans lieu” és a „sans place” között nincs lényeges terminológiai különbség. Inkább az különböz-

megjelenítés, reprezentáció, egy másik világ megjelenítése, reprezentációja. De ugyanakkor az utópia nem is egy „állítás / igenlés” (*affirmation*) Marin számára (uo). Nem egy másik világ igazolása, megalkotása, létrehozása. Mert különben nem is megjelenítés, nem is reprezentáció lenne. Fontos megértenünk, hogy Marin olvasatában az utópiában és a reprezentációban épp ez a *troisième*, a neutralitás a közös. Az állítás és a tagadás közöttség. Az, hogy sem a lét, sem a nem-lét mellett nem kötelezi el magát. Épp a jelenlét és a távollét *közötti* differenciatorikus, *sem* ide, *sem* oda nem tartozó – mégis ide *is* és oda *is* tartozó – átjárójában ragad. Abban a „*passage*”-ban, mely ebben az értelemben tényleg „hely nélküli” (Marin 1973. 31, 300; Marin 1981. 123). Egy „nem-hely”. Egészen pontosan – Richir kifejezésével – egy „*hely nélküli hely*” (*lieu sans lieu*) (Richir 2004. 433).⁶ Ez a hely nélküliség a garancia arra, hogy az utópia ne legyen pusztá fantazma (nem-lét), azaz komolyan vegyük, de ugyanakkor mégse keverjük össze a valósággal (azaz tiszta lét se legyen). Ahogyan ez a hely nélküliség a garancia arra is, hogy a reprezentációink ne legyenek pusztá képzelgések (nem-létek), hanem tényleg megjelenítsenek valamit, de ugyanakkor a megjelenítést mégse keverjük össze magával a dologgal (azaz pusztá lét se legyen). Csakhogy vegyük észre, a harmadik, a neutralitás, az epokhé nem pusztán a lét, de az *egyediség epokhéja* is! A Marin által felvetett fenomenológiai redukció egy „*eidetikus redukció*” lehetőségét is felveti – gondolja tovább Richir a Marin által mondottakat (Richir 2002. 7, 10, 12, 14).⁷ Épp azáltal nyitja meg az idealizáció lehetőségét, hogy a távollét a jelenlét *konkrétságát*, sőt *egyediségét* is kikezdi. Azáltal, hogy az utópikus reprezentációink immáron nem úgy visítanak, mint *egy* konkrét, valós malac, *egy* adott helyzetben, hanem úgy, de legalábbis ahhoz hasonlóan, mint a legtöbb malac, legtöbbször. Épp azért, mert reprezentációk. Reprezentációk, s nem a prezenca maga. Legfeljebb egy „*prezenca-abszenca*”-ként (*présence-absence*) (Blanchot 1969. 145; Richir 1992. 370). Ahol az utópia immáron nem pusztán egy *u-*, de egy „*eu-tópia*” is (Marin 1973. 123–124). Nem pusztán egy nem-hely, de egy jó-hely is. A „boldogság helye” (*place du bonheur*), egy „*ideális*” (*idéal*) világ – írja Marin (Marin 1973. 123, 21).

Az idealizációt könnyedén elképzelhetjük úgy, mint valamilyen *utólagos* absztrakciót. Vannak az egyedi malacvisítások, majd azokat meghallgatva – nyilván nem az összeset, de azért nagyon sokat – általánosítunk, kiválasztjuk a közös elemeket, a legjellegzetesebbeket, a leglényegesebbeket. Bár Arany nem árulja el, hogyan sajátította el a költő a malacvisítást, de nyilván valahogy megtanulta. Nietzsche *A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című szövegében vi-

reti meg egymástól ezeket a fogalmakat, hogy melyik szerző, milyen kontextusban használja őket.)

⁶ A „fenséges” (*sublime*), a „hely nélküli hely” (*lieu sans lieu*) és az „utópikus” (*utopique*) összekapcsolására Richir többször is visszatér (Richir 2010a. 63–64).

⁷ Az „eidetikus redukció” – azaz az „epokhé” – és az „idealitás” összekapcsolását lásd Richir 2002. 14.

szont azt veti fel, hogy az észlelés, a megismerés *nem utólagosan* idealizál, hanem *a perceptió már eleve valamilyen általánosítás*. Hiszen – mint írja –, „fogalmak”-on alapul (Nietzsche 1992. 6–7). A *fogalmaink* pedig már maguk is valamilyen általánosak: „Az individuálisnak és a valóságosnak az elhanyagolása révén jutunk a fogalmainkhoz, mint ahogy a formákhoz is, miközben a természet se formákat, se fogalmakat nem ismer...” (Nietzsche 1992. 7). Éppen ezért gondolja Nietzsche, hogy nem a valóságot ismerjük meg, hogy a megismerés, az észlelés *már eleve*, mindig torzít, avagy téved. Kant számára az észlelés ugyanígy fogalmi „*sematizáció*” is (Kant 1995. 172–178).⁸ Olyan percepciós sémák, minták segítenek a szubjektum számára az egyedi észlelési benyomásokat elrendezni, melyek szintén nem utólagosan, hanem *már eleve* általánosítanak és idealizálnak. A transzcendentális sematizmus nem utólagos. Nem absztrakció. Hanem az észlelés preszuppozíciója. Minden tárgytapasztalat előfeltevése. Avagy Kant és Nietzsche számára már akkor is idealizálunk, amikor valamire rámondjuk, hogy malac, amikor valamit malacvisításként azonosítunk. Amikor valamilyen általános fogalom, képzet, séma alá szubsumáljuk az individuálist.⁹ Marin és Richir számára ugyanígy *az idealizáció nem utólagos*, hanem a tapasztalat preszuppozíciója. Nemcsak a képek, a szavak, maga *a perceptió is reprezentáció*. Maga *a perceptió is utópikus*. Valamilyen *távollét* – a külső, idegen dolog – *jelenléte*. A *távollét* által felfüggesztett, redukált, zárójelbe tett (konkrét, individuális) jelenlét: „*dezindividualáció*” (*désindividualation*) (Richir 2002. 14).¹⁰ Epokhé. Azaz *idealizáció*.

De hogyan áll elő az utópia az észlelésben? Hogyan történik meg a jelenlét kikezdése a *távollét* által, vagyis hogyan *dezindividualizál*, *idealizál* a *perceptió*? Marin és Richir közös válasza mindezekre a kérdésekre a *temporalizáció*. Mind Marin, mind Richir számára az utópia, az utópikus „*jelenlét-távollét*” (*pré-*

⁸ Richir is előszeretettel alkalmazza a „séma”, „sematizáció”, „sematizmus” kifejezéseket, sőt „az idealitás sémájá”-ról (*schème de l'idéalité*) is beszél (Richir 2002. 20). Nem mellesleg Richirhez hasonlóan Kant maga is az időhöz kapcsolja a sematizációt (Kant 1995. 173, 175, 177). A „séma”-t Nietzsche is emlegeti (Nietzsche 1992. 14). Marin pedig a „séma”-t egyenesen az „utópia”-val hozza kapcsolatba (Marin 1991. 110–115; Marin 1973. 9, 25).

⁹ Kanthoz és Nietzschéhez hasonlóan Husserl maga is, legalább részben idealizációnak gondolja a tapasztalatot: „Tapasztalatunk világát [...] eleve bizonyos »idealizáció« (*Idealisierung*) segítségével értelmezzük” – írja (Husserl 1984b. 85; Husserl 1999. 41. Ugyanez a gondolat Husserl más szövegeiben is visszatér, az életmű szinte egészen végigvonul (lásd pl. Husserl 1972. 87).

¹⁰ Richir számára a szép az individualitásnak, míg a fenséges a dezindividualációnak felel meg: „fenomenológiai szempontból szép és fenséges, individualáció és dezindividualáció elválaszthatatlanok egymástól” – írja, majd valamivel később hozzáteszi: az individuálist a fenséges „kérelhetetlenül visszasodorja egy végtelen erejű dezindividualációs mozgás a káosz ősforgatagába” (Richir 1995. 78, 79). Nietzsche nagyon hasonlólt állít *A tragédia születésében*: Apollón a „principium individualionis”, míg Dionüszosz „széthatítja” az individualitás princípiumát, éppen ezért káoszként és „ős-egy”-ként jellemzi (Nietzsche 1986. 28, 30). Nietzsche számára – kimondatlanul is – Apollónhoz tartozik a szép, míg Dionüszoszhoz a fenséges. Dionüszosz mintegy a principium desindividualationis. (A fenséges és a dezindividualáció – az idealizáció – kapcsolatára még visszatérünk.)

sence-absence), avagy „a távollét jelenléte” még csak nem is az idealizáció miatt fontos elsősorban, sokkal inkább az idő, az időbeliség miatt. Vagyis ahhoz, hogy megértsük az idealizációt – mind Marin, mind Richir számára –, elsősorban a temporalitást kell megértenünk. Valójában *az idő az, ami idealizál*. Marin utópia-könyvének talán a legfontosabb gondolata az, amikor kijelenti, hogy az utópia jelentősége épp abban áll, hogy képes „összekomponálni a jelenléteket és a távolléteket” (*composer la présence et l'absence*) (Marin 1973. 131). Jelenlét és távollét összekomponálására pedig épp az időnek, az időbeliségnek van szüksége. Azaz az utópia valójában *temporalizáció*. Sőt mivel a jelenléteket és a távolléteket nemcsak az idő, de a tér is összekomponálja egymással, így az utópia *spacializáció* is. És persze a nyelv is egy ilyen jelenlét-távollét kompozíció. Azaz az „utópia” – írja Marin – „a tér játéka, amiben összeáll az idő, kiteljesedik és bevégeződik, de a betűk játéka is, a jelölők játéka a szöveg rendszerében” (Marin 1973. 25). Vagyis az utópia Marin számára egy *tempo-spacializáció*, sőt egy *tempo-spacio-reprezentáció*.¹¹ Ez a többszörös, sokszoros jelenlét-távollét, *présence-absence* kompozíció az, ami szélként kezdi ki, járja át a jelen közszerű szilárdságát, individualitását, konkrétságát.¹² Gyalulja simára, *dezindividualizálja, idealizálja* a tapasztalatainkat.¹³ *Már eleve* idealizálja.

S miként képes összekomponálni a jelenléteket és a távolléteket a temporalizáció és a spacializáció? Marin válasza egyértelműen a „háttér” (*arrière-plan*) fogalma, vagyis az, amit a fenomenológia – és Richir is – *horizontális*nak nevez (Marin 1973. 128; Marin 1992b. 49, 53). Az idő a fenomenológia számára horizontális. A horizont, a ház hátoldala nem semmi, nem az a semmi, amit a jelen *hic et nunc*-jában pusztán csak nem tapasztalunk. A hátoldal az a távollét, amire szüksége van a jelenlétnek, szüksége van a jelen tapasztalatának ahhoz, hogy jelenlét lehessen. Ha például a ház jelenbeli tapasztalatához nem tartozna hozzá a távollét, azaz a ház nem látott hátoldala, a ház már ház sem lenne, legfeljebb színházi díszlet, Patyomkin-fal lehetne. Vagyis a fenomenológia hagyománya tud egy olyan *távollétről*, ami a jelenlét mellett, a jelenléttel „együtt feltételezett” (*Mitgemeinte*) (Husserl 2000. 57, 61),¹⁴ ami nemcsak hogy nem utólagos, azaz „*redukálhatatlan*” a jelen tapasztalatához, de „*konstitutív*” is a jelenbeli tapasztalataink számára.¹⁵

¹¹ Az idő „térbeliesülés”-ét máshol is említi Marin (Marin 1992a. 27, 30, 33).

¹² A kő erőzője a szél által, ami a műalkotás, sőt a műalkotás idealizációjának is a feltétele, Didi-Huberman példája (Didi-Huberman 2005).

¹³ Olyan ez – írja Richir –, mintha tárgy dezindividualizációja a folytonos időben ténylegesen élt volna” (Richir 2002. 14). „Idealitás” és „temporalizáció” összekapcsolását lásd még Richir 2011. 77. „Idealitás” és „távollét” kapcsolatát pedig Richir 2011. 68–69.

¹⁴ Husserl számára itt épp a „horizont” az „együtt feltételezett”.

¹⁵ A „redukálhatatlan” (*irréductible*), „konstitutív távollét” (*absence constitutive*) elsősorban Fédida kifejezése (Fédida 1978. 304, 321–322., 330, 372–373). De a „konstitutív távollét”-et Barbaras is használja Merleau-Pontyt elemelve (Barbaras 1999. 50, 158), sőt Merleau-Ponty maga is ír „konstitutív üresség”-ről (*vide constitutif*) (Merleau-Ponty 2007. 69; Merleau-Ponty 1964. 79). De például a „konstitutív távollét”-et Belting is emlegeti a képek kapcsán (Belting 2003. 224), ahogyan Didi-Huberman is (Didi-Huberman 2005. 11). Miközben Richir –

Marin értelmezésében *ez a redukálhatatlan, konstitutív távollét az utópia*. Az a nem itt és nem most lévő hátoldal, háttér, ami épp ebben a nem itt és nem most lévő jellegében szükséges magához a jelen tapasztalatához, a jelenléthez is. Ugyanúgy, ahogyan a *múlt* és a *jövő* háttére is szükséges a *most* tapasztalatához, miként az *ott* háttére is szükséges az itt lévő tapasztalatához, vagy ahogyan a távollévő *jelentés* feltételezése is szükségszerűen hozzájárul a reprezentációinkhoz.¹⁶ A fenomenológia számára a „retenció” és a „protenció” az a múlt és az a jövő, ami együtt jár a jelennel – nem későbbi, mint a jelen –, ami ebben az értelemben a jelen háttérét, redukálhatatlan, konstitutív távollétét, kettős horizontját alkotja. Tehát leszögezhetjük, a *temporalitás* maga is horizontális, *horizontális-utópikus: jelenlét és távollét* előre, eleve adott – nem utólag adódó – *kompozíciója*. Csakhogy vegyük észre, a horizontalitás nem pusztán a jelen itt és mostját kezdi ki, de *a horizontális távollét* – az „arrière-plan” – *a jelenlévő egyediséget is kikezdi*. S bár ez Marin utópia-értelmezéséből legfeljebb csak sejthető, de a Richir által mondottakból már teljesen egyértelmű: maga a horizontális *távollét* az, ami Richir kifejezésével a „*dezindividuáció*”-t, azaz az idealizációt lehetővé teszi.

De hogyan idealizál az idő? Hogyan gyalulja az idő simára a konkrét, individuális tapasztalatainkat? Az idealizáció kapcsán Richir egyik legfontosabb forrása Husserl mellett nagy valószínűséggel Patočka. A fenomenológia hagyományának megfelelően, Marinhez és Richirhez hasonlóan Patočka szintén a „*horizont*” „*távollévő jelenléte*” felől magyarázza az időt (Patočka 1997b. 60). Éppen ezért Patočka számára az időtapasztalat ugyanúgy „*sematizál*” és „*idealizál*” (Patočka 1997b. 61), mint ahogyan Marin és Richir számára is. Patočka értelmezésében ugyanígy a jelen konkrétságával szemben fellépő meghatározatlan távollét szele az, ami dezindividualizál: simára gyalulja a *hic et nunc* egyediségét.¹⁷ „A jelen” – írja – „bizonytalan távollétté párolog el, a meghittten ismerős [...] körvonalai fokozatosan elmosódnak és annak formáját öltik fel, ami számunkra már csak a legáltalánosabb fogalmakkal hozzáférhető...” (Patočka 1977b. 59–60). S bár Patočka értelmezésében az így létrejött idealizáció maga a „világ” lesz, amiről Marin nem beszél, s Richir sem sokat, de a logika ettől még ugyanaz marad.¹⁸ A jelent a múlthoz és jövőhöz kötő kettős intencionalitás, a retenció és a pro-

Merleau-Ponty nyomán – inkább az „institúció” kifejezést részesíti előnyben a „konstitúció”-hoz képest, elsősorban annak kevésbé stabil, sokkal inkább az időhöz kötődő jellegénél fogva.

¹⁶ A jelen Husserl interpretációjában „viszonylagos” (*relatív*), ami csak a múlthoz és a jövőhöz képest lehet jelen. Olyan „üstökös” (*Komet*), amihez a „csóvája” (*Kometenschweif*) már eleve, s nem utólagosan járul hozzá (Husserl 2002a. 48).

¹⁷ Patočka nem használja a dezindividuációt mint kifejezést, de egy „nem-individuált”-ról, „az individualitás túllépéséről” igenis beszél (Patočka 1997a. 165, 168).

¹⁸ A „világ” (*Welt*) problémája jól ismert a fenomenológia számára, nem Patočka találmánya, a késői Husserl, a *Tapasztalat és ítélet* egyik legfontosabb kérdése. (Az *Erfahrung und Urteil* Prágában jelent volna meg, ha nem szól közbe a második világháború, a kiadást Patočka szervezte Husserl számára, de mindössze a nyugati kiadóknak küldött tiszteletpéldányok maradtak fenn az utókor számára.) Magyarul: Husserl 1984b. Heidegger számára, a *Lét és időben* a világ szintén kitüntetett szerepet játszik.

tenció horizontja a jelentapasztalataink egyediségét és konkrétságát *a távollét bizonytalan párjává* porlasztja szét. De megint csak hangsúlyoznunk kell, *a temporalizáció mint dezindividuáció nem utólagos idealizáció*. Nem a „visszaemlékezés” (*Wiedererinnerung*) jelenhez képest utólagos homályossága idealizál, hanem a horizontális „*primér emlékezet*” (*primäre Erinnerung*) *már előre, eleve adottan (vorgegeben)* idealizál!¹⁹ Már előre, eleve adottan elhomályosítja az egyedi tapasztalatot. A jelenhez nem utóbb járul hozzá a múlt és a jövő, ugyanúgy, ahogyan a házhoz sem utólag járul hozzá a hátoldala, ahogyan Kant és Nietzsche számára is már eleve általános fogalmakat és sémákat percipiálunk, nem pedig individuális tárgyakat. Marin, Patočka és Richir legfeljebb abban lép túl a Kant és Nietzsche által mondott nem utólagos idealizáción, hogy számukra már *maga a temporalitás az, ami sematizál-idealizál*. A temporalitás mozgása, szele az, ami *nem utóbb*, hanem *már eleve* simára gyalulja a követ, az észlelés során *már eleve* csak az idealizáció eróziója által legyalult kősziklákkal találkozhatunk. Avagy az erózió munkáját sohasem látjuk, sohasem tapasztaljuk a jelenben. Az idealitás eróziója mindig csak „*utólagosan*” (*après coup*) érzékelhető – írja Richir és Marin is (Marin 1994. 286; Richir 1992. 15, 220, 222). Sohasem látjuk a nem erodált, a konkrét, individuális követ. A sziklát szél nélkül.

De ha már maga az *észlelés* sem lehet meg idealizáció nélkül, úgy az idealizáció a *valóság* tapasztalatát sem hagyhatja érintetlenül. Szeretném hangsúlyozni, hogy Marin, Richir vagy Patočka számára, ahogyan Kant és Nietzsche számára is, nem úgy kell elképzelni az idealizációt, mint ami utólagos a valósághoz képest – ahogyan az észlelés reprezentációja sem utólagos a valósághoz képest. *Nincs, nem létezik egy tiszta idealizálatlan-reprezentálatlan realitás*. Valóság. Ahhoz, hogy létezzék akárcsak egyetlen ház is, *a háznak szüksége van a dezindividuáció, az idealizáció horizontjára*. Ahhoz, hogy létezenek a tárgyaink, ugyanígy szükségünk van a dezindividuáció, az idealizáció horizontjára: *az utópiára*. Az utópikus *távollét* megjelenítésére. Máshogyan fogalmazva az utópia – vagy még inkább az eu-tópia –, az idealitás nem a világunkon kívül helyezkedik el, mint a nem látott semmi. Az *utópia* idealitása ugyanúgy *egyszerre* van *belül* és *kívül* a világunkon, ahogyan a horizontális *távollét*, a háttér is egyszerre része a tárgyaknak (a háznak) és egyszerre van túl is a tárgyakon, mint az, ami *hic et nunc* nem percipiálható. S mivel itt és most nem érzékelhető, a tárgyakon túli, mégis a tárgyakba is beleértett, azokon inneni is ez a horizont, azaz az utópia, ez egyben egy *temporalizáció* is. Múlt- és jövőszerű is. Ahogyan egy *spacializáció* is. Ott-szerű is. Vagyis az, ahogyan egyszerre van belül és kívül a világunkon a dezindividuáció, az idealizáció horizontja – az utópia – maga a *temporalizáció* és a *spacializáció* mozgása. Avagy az, ahogyan egyszerre van belül és kívül is a világunkon a dezindi-

¹⁹ Az „elsődleges / primér emlékezet” (*primäre Erinnerung*) Husserl időelemzéseinek sarkalatos pontja (Husserl 2002a. 48–49., 52, 54, 58–61). Az „előre / eleve / előzetes adottság” (*Vorgegebenheit*) problémáját lásd Husserl 1984b. 70–75.

viduáció, az idealizáció horizontja – azaz az utópia – maga a *reprezentáció* mozgása. A távollét jelenlétének tér- és időbeli megjelenése, megjelenítése. Egészen pontosan fogalmazva a dezindividuáció, az idealizáció horizontja, *az utópia maga a megjeleníthetetlen távollét mégis jelenléte*: „a reprezentálhatatlan prezentálása” (*présentation d'un irréprésentable*) (Marin 1994. 291).²⁰

A reprezentálhatatlan prezentálása pedig Marin számára a „fenséges” (*sublime*) maga (Marin 1994. 291, 300; Marin 2009., 59). A fenséges a megjelenítés, sőt a megjeleníthetőség paradoxona. A távollét jelenlétének paradoxona. Az, ami egyszerre van *kívül és belül* is a világunkon. Az, ami egyszerre látható és nem-látható. Éppen ezért már a reprezentáció fogalma is elégtelennek bizonyul itt.²¹ Ha ugyanis a távollét, a horizont magának a tárgykonstitúciónak is a része, a világnak is része, a távollét megjelenítése már egy szó szerinti re-prezentáció sem lehet. Hiszen ez esetben egy primér, re- nélküli prezencia, egy tiszta valóság, egy puszta realitás sem létezhet. A valóság már *elève* megjelenítés is. Innentől pedig a prezencia és a re-prezentáció sem játszható ki egymással szemben. Éppen ezért a dezindividuáció, az idealizáció horizontja, *az utópia* – Marin kifejezésével – maga a „re-prezencia” (*re-présence*) (Marin 1973. 89).²² Olyan megjelenítés, ami már nem is re-, vagy ha re- is, akkor sem megjelenítés, hanem maga a prezencia, re-prezencia.²³ Olyan valóság, realitás, prezencia, mely már előre, eleve magában tudja a reprezentációt. Az idealitást mint horizontot. *A re-prezentálhatatlan távollét dezindividuációjának – idealizációjának – a horizontját, azaz az utópiát is magában tudja.* A megjeleníthetetlen mégis megjelenítését is magában tudja. A fenségest.²⁴ A kösziklát. Mely minden mérhetetlensége, végtelensége dacára, mégis, még mindig az idealizáció eróziója által simára gyalult köszikla marad.

A „re-prezencia” fogalmából két dolog is fog következni. Egyrészt az, hogy mind Marin, mind pedig Richir olvasatában *a világunk mindig is* – legalább részben – *egy ideális*, vagy inkább *idealizált világ*. Ugyanakkor, másrészt, ez a mindig is, legalább részben idealizált világ mégsem „a lehetséges világok legjobbika”. Azért nem, mert az idealizáció mind Marin, mind Richir számára mindössze az u-topikus *távollét*, a dez-individuáció által idealizált világ. Azért, mert az „*ideál* /

²⁰ Avagy „a reprezentálhatatlant prezentálja” (*se présente de l'irréprésentable*) (Marin 1994. 300). Vö. Marin 1985. 19.

²¹ Husserl megoldása erre a nem reprezentáció-szerű megjelenítésre a „prezentifikáció” (*Vergegenwärtigung*) (vö. Popovics 2022).

²² Husserl is használja a „Repräsenz” kategóriáját (Husserl 2002b. 243). Ehhez a problémához tartozik még a *Bernauti kéziratok* „ősmegjelenítés / ősprezentáció” (*Urprésentation*) fogalma is (Husserl 2001. 3, 61–63).

²³ Nemhiába nevezi Marin ezt a nem újra-megjelenítésként, nem re-prezentációként értett megjelenítést „ikonikus jelenlé”-nek (*présence iconique*) (Marin 1973. 76). A sem nem tiszta re-prezentációként, sem nem puszta prezenciaként értett jelenlé-távollét, a re-prezencia egy ikonikus jelenlé.

²⁴ Richir nem pusztán az idealizáció kapcsán emlegeti a dezindividuációt, hanem a fenséges kapcsán is, ezáltal pedig megteremtí az idealizáció és a fenséges összekapcsolhatóságát is (Richir 1995. 78–79).

eszmény” (*Ideal*) örökre csak a *végtelen* fenségével *közélelhető* csupán (Hegel 2004. 129–132).²⁵ Egy nem pusztán *dez-individuális*, de egy *in-konkrét* idea is. Mindössze egy „*vázlat*” (*esquisse*) (Richir 2000).²⁶ Egy „*séma*”. Olyan vázlat és séma, mely pusztán *csak* a be nem töltöttsége által – a távollét által – képes idealizálni.²⁷ Azaz nem egy konkrét hegeli „*ideál*”-hoz jutunk ebben az idealizációban, mindössze, talán, csak egy „*regulatív*”, „*hipotetikus*” kanti-husserli „*eszmé*”-hez (*Idee*).²⁸ Egy „*egész nélküli egység*”-hez (*ensemble sans unité*) (Blanchot 1969. 31). Nem úgy kell elképzelnünk innentől az idealizációt, hogy a legszebb, bár együtt sohasem látható részekből – a legszebb orrból, szájból, fülből stb. – összeállítható a tökéletes egész, az ideális arc, maga az *eszmény*,²⁹ sokkal inkább egy olyan idealitás idéződik meg itt, ami *üres, betöltetlen*. Távol- és nem jelenlévő. Mint ahogy Homérosz írja le Nauszikaát: nem tudjuk meg, hogy a phaiák királylányának milyen színű a haja, a szeme, milyen a szája stb., mert csak az Odüsszeuszra tett hatásáról számol be az eposz, azaz az ideálist kitöltetlenül hagyja.³⁰ A *távollétre* bízva. Mintha csak az Arany által említett malacvisítást színlelő költő hirtelen *csendben* maradna, azért, hogy mindenki más és más visítást hallhasson bele a szavak megszakításába. A re-prezentálhatatlan *távollét* dezindividuuációjának *utópikus* horizontjába. Az *idealitás* megjeleníthetetlen megjelenésébe: a *fenséges*be. Valahogy úgy, mintha újra és újra más és más tengerrel és széllel egészítenénk ki, töltenénk be a simára gyalult kőszikla történetét. A távolléten alapuló idealizáció szükségszerű *pluralizációja és multiplikációja ez*.³¹ Ahol az utópia már nem is az idő vagy a tér játéka, hanem az idők és a „terek játéka” (*jeux d’espaces*) – ahogyan Marin fogalmaz. Szigorúan többes számban.

²⁵ A „végtelen közelítés” (*unendliche Annäherung*) Friedrich Schlegel fogalma, és szintén összefügg mind a fenségessel, mind az idealitással (Schlegel 1980. 155).

²⁶ A francia szövegek Husserl „Abschattung” terminusát hol „leárnýkolódás”-ként (*adombration*), hol „vázlat”-ként (*esquisse*) fordítják, mivel a német szó a rajz, a vázlat árnyékolására is utal. Husserl számára a horizontális múlt és jövő a jelen „Abschattung”-ja. Olyan árnyék, mely mindig együtt jár az árnyékot vetővel.

²⁷ Marin számára ilyen az „ikhnográfia”, az a Vitruvius által leírt építészeti terv, mely épp a vázlatossága révén lehet a később megvalósítandó – szükségszerűen tökéletlen épület – tökéletes ideája (Marin 2009. 123). A „betöltöttség” (*Erfüllung*) és a „nem betöltött / betöltetlen” (*unerfüllt*) Husserl kategóriái a konkrét, jelenszerű tapasztalatokkal együtt, illetve nem együtt járó jelenségekre. Így például a horizont – legalább részben – „betöltetlen” (*unerfüllbar*) tapasztalat a számára.

²⁸ A kanti regulatív, hipotetikus eszme elemzését, illetve ennek kapcsolatát a Friedrich Schlegel által emlegetett végtelen közelítéssel lásd Frank 1998; Frank 1991. Husserl számára az „eszme” kiemelkedően fontos (Husserl 1922; Husserl 1984a).

²⁹ A legszebb egyedi részekből összeállított ideális egész, azaz az elekcio-elméletek antik előzményeit, illetve ezek továbbélését lásd Radnóti 2010. 77, 181, 286.

³⁰ Nauszikaá *epitheton ornansa* Devecseri Gábor fordításában a „hókarú” (*λευκόλενος*), mindössze annyi információnk van a leány szépségéről, hogy az „égtől kapta a báját” (*θεῶν ἄπο κάλλος*), illetve hogy „kimagaslik” a szolgálói közül (Homérosz 1957. VI 186, VIII 457, VI 107). Ezen túl tényleg semmilyen konkrétícióval nem rendelkezünk a szépségét illetően.

³¹ Marin az utópiát „többszörös/sokszoros” (*multiple*) jelenségként, „többes számú/plurális játék”-ként (*jeu pluriel*) írja le (Marin 1973. 23, 21).

Ha eleve idealizáció, de legalábbis idealizáció is az észlelés, ha már a fogalmi megismerés, a percepció sémák is idealizálnak, akkor az idealizáció a lehető legelcsépeltebb megszokásaink közé is tartozik. Semmilyen magasztos és fel-emelő sincs benne. Sőt felmerül a kérdés, hogy hogyan lehetséges egyáltalán észrevenni, tapasztalni az idealizációt? El lehet-e egyáltalán különíteni az idealizációt és a nem-idealizációt? Nietzsche válasza egyértelmű: csak igen nehezen lehet elkülöníteni az idealizációt és a nem-idealizációt. Hiszen *nincs, nem létezik egy nem idealizált világ*. Nincs, nem létezik egy tiszta, az idealizáció által nem átalakított világ. Egy nem utópikus világ. Olyan ez – mondja Pascal nyomán –, mintha „*ugyanazt az álom*” álmodnánk napról napra (Nietzsche 1992. 12–13), ami ennyiben ugyanolyan konzisztens és meggyőző stb. lenne, mint a valóság, avagy azt sem tudhatnánk igazából, nem az álom-e a valóság és *vice versa*. Ezáltal pedig felébredni sem tudnánk soha, vagy pontosabban a felébredést és az álomba zuhanást sem tudnánk elkülöníteni soha. Azt sem tudhatnánk, mikor, melyik tapasztalatfolyam az álom, melyik a valóság. Azaz úgy tűnik, a zavaros álmainkat csak egy tiszta nem-álomszerű állapothoz *képest* tudhatnánk álomnak. Az idealizációt csak egy nem-idealizáló tiszta tapasztalathoz *képest* tudhatnánk egyáltalán idealizációnak. Ha viszont *állandó* az idealizáció – ahogyan Kant, Nietzsche és Marin, Richir is gondolja –, akkor már idealizációról sem beszélhetnénk, hiszen nem lenne egy olyan nem-idealizált állapot sem, amihez *képest* az idealizáció tapasztalható lenne. Ez esetben az idealitás kérdését még csak fel sem tehetnénk.

Ugyanakkor Nietzsche mégsem ezt gondolja, ahogyan Marin és Richir sem. Mivel az idealizáció nem is azonos, nem is ugyanaz, hanem *pluralizálódik és multiplikálódik*, mégis felébredhetünk, de legalábbis felriadhatunk, ha nem is egy tiszta – idealizálatlan – valóságra, hanem egy másik idealizációra. Egy máshogyan, másképp idealizáló *másik* idealitásra. Egy *másik álomra*. A temporalizáció, a spacializáció, a reprezentáció az idealizáció szóródásai. Multiplikációja és pluralizációja. Ahogyan a különböző idő- és térbeliesülések, a különböző megjelenítések is az idealizáció szóródásai. Nietzsche számára az idealizáció pluralizációja és multiplikációja, az, ami beláthatóvá teszi az idealizációt, maga a *művészet* (Nietzsche 1992. 12). A művészet bár maga is idealizál, álomszerű, de *mégsem* „ugyanaz az álom”. Nietzsche olvasatában az idealizáció belátása nem a térhez vagy az időhöz, nem az utópiákhoz köthető, mint Marinnél vagy Richirnél, hanem a művészethez. Bár abban mindannyian egyetértenek, hogy így sohasem juthatunk el a nem-idealizált és az idealizált világ tiszta különbségéhez, az idealizáció *mégis* beláthatóvá válik. Ha nem is egy tiszta valósághoz képest, legfeljebb egy *másik, máshogyan* idealizáló idealizációhoz *képest*. Az az alternatív idealizáció pedig, mely során bár a tiszta, idealizálatlan valóság nem látható, de az idealizáció *mégis* belátható – Marin számára – elsősorban nem a művészet, hanem az *utópia*. Az utópikus temporalizáció és spacializáció. Az utópikus reprezentáció. Az a tapasztalat, hogy bár a megjelenített valóságot a maga tisztaságában sohasem ismerhetjük meg, de mindezek dacára a megjelenítést *mégis* láthatjuk, a

valóságot megmásító idealizációt mégis beláthatjuk: „*a reprezentálhatatlan prezentálása*.” Azaz az idealizáció belátása maga a *fenséges*. A távollét dezindividuációjának végtelensége bár sohasem enged hozzáférni a köszikla eredeti alakjához, azt mégis látni engedi, hogyan *változik meg* a szikla az erózió hatására. Hogyan válik simává. Hogyan gyalulják le a fogalmaink és sémáink a tapasztalat egyenetlenségeit – miközben a valóságot mégsem látjuk. Az eredeti sziklát sohasem láthatjuk. Legfeljebb az erózió korábbi jeleit. Husserl és Richir fogalmaival az eredeti, egyetlen „*valóság*” (*Realität*) sohasem látjuk, legfeljebb a sok, számos „*valóságos*”-t (*reell*).³² A sokféleképpen erodált, *sokféle* simaságot.³³

Richir egy „*polimorf temporalizáció*”-ról (*temporalisation polymorphe*) beszél (Richir 2002. 19). A biztos, kitüntetett valóság, azaz a „*jelen nélküli*” (*sans présent*) temporalizációról. Amit a „*jelen nélküli jelenlétben*” (*présence sans présent*) történő temporalizációnak fog nevezni. Egészen pontosan ez egy „*polimorf temporalizáció a jelen nélküli jelenlétben*” (*temporalisation polymorphe en présence sans présent*) – írja.³⁴ Azért jelen nélküli, mert ezt az időbeliséget már nem a most pontok, a jelenpillanatok irreverzibilis szukcessziója, hanem a távollét horizontja, a *redukálhatatlan, konstitutív távollét horizontja* adja.³⁵ Az az abszencia, mely már nem is csak temporalizál, de épp a *meghatározatlansága* révén legalább ennyire spacializál is: „*temporalizáció / spacializáció a jelenlétben*” (*temporalisation / spacialisation en présence*) – írja (Richir 2010b. 93). Nemcsak a jelen, a most kitüntettségét függeszti fel, de az itt, a hely kitüntettségét is felfüggeszti. Nemcsak „*jelen nélküli*” (*sans présent*), de „*hely nélküli*” (*sans lieu*) is ez a temporalizáció / spacializáció.³⁶ Azaz egy „*utópia*” is – hangsúlyozza Richir (Richir 2010b. 62, 66).³⁷

³² Richir 2002. 9, 10; Richir 2011. 60–61. Deleuze a „*virtuális*”-t használja ennek a nem valóságnak, mégsem irrerealitásnak a leírására. A virtuális számára a „*reális aktuális nélkül*” (*réel sans actuel*) (Deleuze 1975., 89, 107; Deleuze 2009. 97, 118). A virtuális Deleuze más szövegeiben is feltűnik (Deleuze 1968. 269). De a „*virtuális*”-t Richir is említi (Richir 2011. 106).

³³ A sokféle simaság – dezindividuáció – sokféle individualitását. A sohasem teljesen tökéletes – részben még mindig individuális – idealitást.

³⁴ A „*jelen nélküli jelenlétben való temporalizáció*” (*temporalisation en présence sans présent*) Richir egyik leggyakrabban használt terminusa, ami számos helyen visszatér a könyvében a temporalizáció polimorf jellegének hangsúlyozása nélkül is (Richir 2002. 10, 13 stb.).

³⁵ Marin számára ugyanígy már maga a jelen is utópikus, rögzíthetetlen, hely-nélküli (Marin 1979. 247–250).

³⁶ Nem pusztán egy „*jelen nélküli jelenlétben temporalizálódik*” (*temporalise en présence sans présent*), de egy „*hely nélküli khórában »spacializálódik«*” (*»spatialise« en chóra sans place*) is – írja Richir (Richir 2011. 104).

³⁷ A „*polimorf temporalizáció*” kapcsán Richir a tér és az idő mellett majd a „*transzcendentális interszjektivitás*”-t is említi (Richir 2002. 19). A másik, az idegen szintén nem lehet meg idealizáció nélkül, hiszen a másik konkrét jelenét a saját jelenemben sohasem tapasztalhatom – hangsúlyozza Husserl és Richir is számos helyen. Arról nem is beszélve, hogy a másik mássága maga is valamilyen temporális tapasztalat a fenomenológia számára: „*apprezentáció*.” (Husserl 2000. 125–137.) Az „*ideális*” (*idéal*) és a „*más*” (*autre*), a másik kapcsolata Marinnal is felmerül (Marin 1973. 21).

Sőt a jelen nélküliség dezindividuációja miatt egy *idealizáció* is.³⁸ Vagyis Richir olvasatában a meghatározatlan távollét horizontja úgy *tempo-spacializál*, hogy közben *utopizál* és *idealizál* is! Mindeközben pedig *a reprezentálhatatlan távollétet prezentálja*. Mint tempo-spaciális utópikus idealitást. Magát *a reprezentálhatatlan távollét fenségét prezentálja mint tempo-spaciális utópikus idealitást*. A térben és időben erodált, *mégis*, sőt éppen ezért idealizált kőszikla utópikus simaságát. Azt a horizontális abszenciát, melynek elérhetetlensége, végtelensége, *fensége*, hol tér-, hol időbeli távolságként, hol temporalitásként, hol spacialitásként tűnik fel és tűnik el. Azért, hogy a valóság „már mindig is” (*toujours déjà*), „még mindig is” (*toujours encore*) kikezdése által egy *ideális* világot adhasson.³⁹ Olyan idealitást, melyből már nem is csak *egy* van, hanem számos. Olyan idealitást, melynek multiplicitásából és pluralitásából már az *idealizáció* is belátható. *Mégis* belátható. *Az utópia maga ez a mégis belátott – polimorf – idealizáció*. Az u/eu-tópia.

IRODALOM

- Arany János 1969. Vojtina ars poétikája. In *Arany János összes költeményei I.* Budapest, Szépirodalmi. 342.
- Barbaras, Renaud 1999. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception.* Paris, Vrin.
- Belting, Hans 2003. *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok.* Ford. Kelemen Pál. Budapest, Kijárat.
- Blanchot, Maurice 1969. *L'entretien infini.* Paris, Gallimard.
- Deleuze, Gilles 1968. *Différence et répétition.* Paris, PUF.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1975. *Kafka. Pour une littérature mineure.* Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 2009. *Kafka. A kisebbségi irodalomért.* Ford. Karácsony Judit. Budapest, Qadmon.
- Didi-Huberman, Georges 2005. *Gestes d'air et pierre. Corps, parole, souffle, image.* Paris, Minuit.
- Frank, Manfred 1998. A koraromantika filozófiai alapjai. Ford. Mesterházy Balázs. *Gond.* 7/17. 40–117.
- Frank, Manfred 1991. A nyelv uralhatóságának határai. Ford. Kulcsár Szabó Ernő. *Literatura.* 17/4. 347–379.
- Fédida, Pierre 1978. *L'Absence.* Paris, Gallimard.
- Fink, Eugen 1997. Megjelenítés és kép. Ford. Rózsahegyi Edit. In Bacsó Béla (szerk.) *Kép, fenomén, valóság.* Budapest, Kijárat. 47–96.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2004. *Előadások a művészet filozófiájáról.* Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Atlantisz.
- Homérosz 1957. *Odiüsszeia.* Ford. Devicséri Gábor. Budapest, Európa.
- Husserl, Edmund 1972. A fenomenológia ideája. Ford. Baránszky Jób László. In uő: *Válogatott tanulmányai.* Budapest, Gondolat. 27–110.

³⁸ „Utópia” és idealizáció / „sematizáció” összekapcsolását lásd Richir 2011. 122. Ennek kapcsolatát a „fenséges”-sel Richir 2011. 122–123.

³⁹ Richir 2002. 10, 13.

- Husserl, Edmund 1984a. A tiszta fenomenológia és a fenomenológiai filozófia eszméi (részletek). Ford. Hernádi Miklós. In Hernádi Miklós (szerk.) *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat. 45–56.
- Husserl, Edmund 1984b. Tapasztalat és ítélet. Ford. Hernádi Miklós és mások. In Hernádi Miklós (szerk.) *Fenomenológia a társadalomtudományban*. 70–90.
- Husserl, Edmund 1922. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen, Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I*. Ford. Berényi Gábor és mások. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 1999. *Erfahrung und Urteil*. Red. und hrsg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg, Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2546-7>
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht, Kluwer Academic.
- Husserl, Edmund 2002a. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2002b. *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. Erster Teil. Dordrecht, Kluwer Academic. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0599-9>
- Kant, Immanuel 1995. A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról. Ford. Kis János. In uő: *A tiszta ész kritikája*. H. n., Ictus. 172–178.
- Marin, Louis 1973. *Utopiques. Jeux d'espaces*. Paris, Minuit.
- Marin, Louis 1979. Le maintenant utopique. In Furter, Pierre – Raulet, Gérard (szerk.) *Stratégies de l'utopie. Colloque du Centre Thomas More 1978*. Paris, Galilée. 246–252.
- Marin, Louis 1981. Passages. *Traverses*. 7/21–22. 123–129.
- Marin, Louis 1985. Paysages extrêmes, à l'occident. *Extrême-Orient Extrême-Occident*. 4/7. 1–21. <https://doi.org/10.3406/oroc.1985.939>
- Marin, Louis 1991. Frontières, limites, limes. Les récits de voyage dans l'Utopie de Thomas More. In Centre Georges Pompidou (szerk.) *Frontières et limites*. Paris, Centre Georges Pompidou. 105–130.
- Marin, Louis 1992a. Le blanc ou l'espace du présent. In *Jean-François Lacalmontie* (Catalogue de l'exposition). Nantes, Musée des Beaux-Arts. 27–38.
- Marin, Louis 1992b. L'utopie ou l'infini au neutre. Voyages au frontières. *Le genre humain*. 12/24–25. 45–57. <https://doi.org/10.3917/lgh.024.0045>
- Marin, Louis 1993. Le présent de la présence. In Bernard, Denis – Gunthert, André (szerk.) *L'instant rêvé. Albert Londe*. Nîmes, Jacqueline Chambon – Trois. 11–19.
- Marin, Louis 1994. *De la représentation*. Paris, EHESS – Seuil – Gallimard.
- Marin, Louis 1997. A reprezentáció. Ford. Házas Nikolettta. In Bacsó Béla (szerk.) *Kép, fenomen, valóság*. Budapest, Kijárat. 220–228.
- Marin, Louis 2001. A reprezentáció kerete és néhány alakzata. Ford. Z. Varga Zoltán. In Házas Nikolettta (szerk.) *Változó művészetfogalom*. Budapest, Kijárat. 197–216.
- Marin, Louis 2009. *A fenséges Poussin*. Ford. Darida Veronika és Marsó Paula. Budapest, Kijárat.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 2007. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Nietzsche, Friedrich 1986. *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Európa.
- Nietzsche, Friedrich 1992. A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*. 1/3. 3–15.
- Popovics Zoltán 2022. A prezentifikáció – Az esztétikai (tudat) aspektusai. *Elpis*. 15/1–2. 41–55. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2022.1.4>

- Patočka, Jan 1997a. A szerző utószava *A természetes világ mint filozófiai probléma* cseh kiadásához. Ford. Rózsahegyi Edit. *Gond.* 6/13–14. 116–179.
- Patočka, Jan 1997b. A természetes világ és a fenomenológia. Ford. Rózsahegyi Edit. *Gond.* 6/13–14. 49–80.
- Radnóti Sándor 2010. *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények.* Budapest, Atlantisz.
- Richir, Marc 1992. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage.* Grenoble, Millon.
- Richir, Marc 1995. A fenomenológiai mozzanat *Az ítélőerő kritikájában.* Ford. Szabó Zsigmond. *Enigma.* 2/1. 70–85.
- Richir, Marc 2000. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations.* Grenoble, Millon.
- Richir, Marc 2002. *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques.* Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie.
- Richir, Marc 2004. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique.* Grenoble, Millon.
- Richir, Marc 2010a. Le nulle part me hante. *Philosophie Magazine.* 5/42. 61–65. <https://doi.org/10.3917/phimag.042.0016>
- Richir, Marc 2010b. *Variation sur le sublime et le soi.* Grenoble, Millon.
- Richir, Marc 2011. *Sur le sublime et le soi. Variations II.* Amiens. Association pour la Promotion de la Phénoménologie.
- Schlegel, Friedrich 1980. A görög költészet tanulmányozásáról. Ford. Tandori Dezső. In Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich *Válogatott esztétikai írások.* Budapest, Gondolat. 121–189.