

Imagináció a filozófiában

Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann –
Kiss Andrea-Laura – Bognár László (szerk.) *Imagináció a filozófiában: Hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések*. Budapest, L'Harmattan. 2016. 394 oldal.

Az *Imagináció a filozófiában* című kötet szerkesztői hitvallása szerint „hiánypótló vállalkozás” (7). Azt a hiányosságot hivatott orvosolni, amely nemcsak Magyarországon, hanem 20–30 évvel ezelőtt még a nemzetközi szakirodalomban is megfigyelhető volt. Hogy az utóbbi időben valami megváltozott az imagináció-fogalom filozófiai megítélését illetően, azt talán az is jelzi, hogy például az egyik legnépszerűbb internetes „könyvtár” keresőfelületén az *imagination* szót beírva az 1174 találat első 1000 tétele között nem találunk 1995-nél régebbi szöveget. Az *Imagináció a filozófiában* kötet szerzői ehhez a nemzetközi trendhez kívánnak csatlakozni egy rendkívül színvonalas tanulmánykötettel.

E kötet részletesebb bemutatásának mottóját Fehér M. István fogalmazza meg kötetindító tanulmányában, még hozzá a következőképpen: „A képzelőerőről kifejtett különböző teóriák és kontextusok maguk is képzelőerőt feltételeznek” (43). Ezt a feltételt igyekszünk a következőkben valamelyest teljesíteni. Ennek megfelelésen és talán a kötet rejtett architektónikáját, a szövegek dialogikus, egymáshoz kapcsolódó jellegét is kihangsúlyozandó, egy némiképp rendhagyó bemutatási formát választunk.

A 2015 májusában az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport kezdemé-

nyezésére megrendezett *Imagináció a filozófiában – hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések* című konferencia bővített és átdolgozott előadásszövegeit tartalmazó kötetet egy szemináriumi beszélgetés vagy egy workshop leirataként fogjuk „elképzelni”. Egy ilyen képzeletbeli – itt e szót köznapi értelmében használjuk – műhelymunkában kollegák kapcsolódnak egymás szövegeihez, fűzik tovább a képzelőerővel, a fantáziával, imaginációval kapcsolatos gondolataikat. A témafelvezetés, illetve a gondolatébresztés feladatát Fehér M. István vállalja magára. Hozzászólásában – Matthias Wunsch-hoz csatlakozva – rögtön annak megállapításával indít, hogy a képzelőerő újkori története Kantnál veszi kezdetét. Fehér fontosnak tartja azonban azt is leszögezni, hogy Kant *A tiszta ész kritikájának* első (A verzió) közreadása csak annyiban számít a képzelőerő újkori fogalma vonatkozásában alapítóaktusnak, amennyiben Kant ebben a változatban a képzelőerőt az érzékiség és az értelem „közös gyökereként” kezdi értelmezni, melynek révén a sematizmus mint közvetítőelem létrejön.

Kant efféle forradalmi jellegét kívánja hangsúlyozni Lengyel Zsuzsanna Mariann is, amikor az elhangzottakhoz hozzáteszi, „Kant előtt a képzelőerőt elsősorban a képzetalkotás (*Vorstellung*) képességeként

és folyamatként tárgyalták, ebből a szempontból az érdeklődés középpontjában állt már a karteziánus hagyományban is” (160). Kiss Andrea-Laura egyetért Lengyellel, azonban arra is figyelmeztet, hogy ez az említett érdeklődés rendkívül ambivalens jelleget ölt már magánál Descartes-nál is. Egyrészt ugyanis Descartes szerint a képzelet az álmodozással, kitalálással rokonítható, és így módon teljességgel elkülönül az értelemtől és az önreflexiótól: „mindabból – idézi Descartes-ot Kiss –, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mindettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom” (234). Más helyütt viszont Descartes a képzelőerőt a gondolkodás részeként írja le. Azonban Kiss – Iser *A fiktív és az imaginárius* tanulmányára hivatkozva – arra is figyelmeztet, hogy nemcsak a karteziánus hagyományban állt a képzelőerő a gondolkodás középpontjában, hanem Arisztotelésnél, Locke-nál és Hume-nál is.

Ehhez a ponthoz kapcsolódik Boros Gábor is, aki a korábbiakat kiegészítendő arra hívja fel a figyelmet, hogy Hobbes is rendelkezik egy határozott imaginációelmélettel, amelyet éppen Descartes ellenében dolgozott ki, s amely egyébiránt sok tekintetben egyfajta proto-fenomenológiként értelmezhető, annak okán, hogy a gondolkodást a testi létezés zárójelezésével tárgyalja. Az ilyen módon vizsgált gondolkodás integráns részét képezik az imaginációk. Fontos tehát látni, mondja Boros, hogy Hobbes a *Leviatán* első fejezeteiben igen előkelő helyet tart fenn az imaginációnak, olyannyira, hogy az is kijelenthető, az egész hobbes-i megismerésemélet tulajdonképpen az imaginációra épül. Ennek megállapítása után Boros zárógondolataiban talán – képzeletünkben – Fehérrel vitatkozva, arra is utalást tesz, hogy újra kell gondolni Kant alapítóatyai szere-

pét a képzelőerő vonatkozásában, Hobbes ugyanis bizonyos értelemben Kantot előlegezi akkor, amikor a német kollégájához hasonló szerepet tulajdonít a képzelőerőnek: „Ha németre fordítjuk az imaginációt, eredményül *Einbildungskraft*-ot kapunk, amely Hobbes szerint úgyszólván a tapasztalat és az ész vagy értelem két törzsének közös gyökere...” (58).

Ehhez a felvetéshez Fehér azt fűzi hozzá, hogy még ha a Kant és Hobbes imaginációelmélete közti strukturális hasonlóság feltételezése jogosnak is tűnik (Kant az érzékiség és értelem, Hobbes – Boros interpretációjában – a tapasztalat és ész közös gyökeréről beszél az imagináció kapcsán), ez nem elegendő ok arra, hogy egy fogalom azonosságát is feltételezzük. Kant képzelőerő-fogalmának eredetiségét márpedig a kontextusból kell megállapítani, értelmezni. Nem létezik ugyanis kontextusától függetlenül „az” imagináció, „különböző kontextusokban (különböző módokon) kel életre, és egyszer az egyik arcát mutatja, másszor a másikat” (21). Persze Fehér rendkívül önkritikusan saját mondanóját/dolgozatát sem vonja ki az imagináció azonosságfeltételezésére vonatkozó kritikája alól. Állítása szerint ugyanis „jelen dolgozat is használ-felhasznál problémátörténeti optikát és problémátörténeti elemeket, pusztán már azzal is, hogy feltételezi »az« imaginációnak a filozófia történetében való meglétét s különböző alakváltozásait” (22).

Majd ennek megállapítása után Fehér visszatér a korábban elvarratlanul hagyott szálhoz, a képzelőerő újkori történetének ismertetéséhez. Itt ismét Wunsch rekonstrukciójához kapcsolódva a Kant *Kritikáit* követő, a 19. század első feléig tartó filozófiai korszakot a képzelőerő vonatkozásában „felvirágzásnak”, „virágkornak” nevezi. Ullmann Tamás is csatlakozik ehhez a leíráshoz, és nyomatékosítja, hogy Kantra, a kezdetre és többek közt Schellingre, a

felvirágzásra egy egységes fantáziaelmélet, a német idealizmus fantáziaelméletének képviselőiként kell tekinteni. Ez az elmélet mármost arról ismerszik meg, hogy a produktív és nem a reprodukzív képzelőerőre minden korábbinál nagyobb hangsúlyt fektet.

Miután – képzeletünkben – Fehér megszorításokkal ugyan, de mégis egyetértéséről biztosítja Ullmann, amellet kezd el érvelni, hogy a német idealizmus korszaka után a képzelőerő fogalma hanyatlani kezdett. Ennek okait Fehér rövidebben, Lengyel valamelyest részletesebben vizsgálja. Az okok közt említést kell tennünk a képzelőerővel szemben már virágkorában is jelentkező szkepszisről:

[a] képzelőerőt – jelentősége ellenére – különböző okokból számos szerző továbbra is kétellyel illeti, s az álmodozáshoz [*Träumen*], ábrándozáshoz-rajongáshoz [*Schwärmerzi*], illúzióhoz [*Illusion*], őrülethez [*Wahnsinn*], mentális betegségekhez [*Geisteskrankheiten*], babonához [*Aberglaube*], kötetlenséghez [*Unverbindlichkeit*] és a morálisan kifogásolható elképzelésekhez [*moralisch verwerflichen Vorstellungen*] kapcsolják (161).

Legalább ilyen fontos ok a német idealizmus rendszertörekvéseivel szemben egyre erőteljesebben jelentkező ellenszenv. De Lengyel és Fehér szerint a neokantianizmus jelenségét is meg kell említeni az okok közt, amely a képzelőerőt igyekezett az értelemről elkülöníteni, és eloszlatni azt a feltételezést, hogy a képzelőerő bármilyen értelemben is az értelem gyökerét képezheti. Ez a törekvés egyébként – mint arra Lengyel is felhívja a figyelmet – egybevág Kant törekvéseivel, melyet *A tiszta ész kritikájának* B verziójában a Dedukció-fejezet teljes újraírásával jutottott érvényre.

Mindenesetre a hanyatlás korszakáról általánosságban elmondható – és Len-

gyel, valamint Fehér el is mondja –, hogy a kanti képzelőerőt pszichológiai módszerekkel kívánta interpretálni: a képzelőerő „pszichológiai interpretációja” teret hódított (24). Ennek megállapítása után Ullmann Tamás arra tesz kísérletet, hogy ezt a pszichológiai interpretációt annak egyik „extremitása”, a fantázia pszichoanalitikus értelmezése felől ismertesse. Ullmann azonban egy ponton még nálunk is erősebben fogalmaz, ugyanis állítása szerint a fantázia a pszichoanalitikus értelmezésben nemcsak a fenomenológiai értelmezéséhez képest – később látni fogjuk, hogy milyen értelemben –, hanem az egész filozófiai hagyományához képest is „merőben más aspektusban jelenik meg” (92). Ez a merőben más aspektus a fantáziát egyfajta menekülésként látja, „a tudati élet és a valóság kettős nyomása elleni védekezésként” (93). Ullmann azonban amellet érvel, hogy bár aspektusát tekintve a fenomenológia és a pszichoanalízis fantáziaelemzése között jelentős különbségek vannak, sőt „teljesen világos ellentétben állnak egymással” (84), mégis kimutatható egy strukturális, mélyszerkezeti hasonlóság, érintkezés, amely Ullmann szerint négy fő pont mentén mutatható ki. Az egyik ilyen pont az, hogy sem a fenomenológiánál, sem a pszichoanalízisnél nem nevezhető intencionálisnak a fantázia. A második szerint a fantázia mindkét esetben kreatív és produktív. A harmadik szerint a fantázia mindkét irányzatnál atmoszférikus lesz és világszerű. A negyedik strukturális hasonlóság, hogy a fantáziát mindketten ősfantáziaként írják le.

Ezen a ponton, a fenomenológia és pszichoanalízis egybevetésénél a képzeletbeli szemináriumi beszélgetés határozottan felélénkül, olyan szerzők is szót kérnek, akik korábban hallgattak. Vermes Katalin például a pszichoanalízis és a fenomenológia szoros összeelkezelését Merleau-Ponty filozófiáján keresztül mu-

tatja be. Ennek során különös figyelmet szentel a közvetlen önértékelés és a saját testről alkotott kép, fantáziakép közti differenciálódási folyamatnak. Vermes azt is leszögezi, hogy e folyamat mögött vagy mélyén mindig egy „interszjektív differenciálódási folyamat” (106) figyelhető meg. Ennyiben tehát, állapítja meg, Merleau-Ponty Lacannal párhuzamos úton halad. Mint ahogy Darida Veronika szerint Proust is. Darida felszólalásában a költői képzetnek és az emlékezetnek a valósággal kapcsolatos viszonyáról értekezik Proust *Idő-regényei* nyomán. Értelmezése második felében pedig Deleuze és Lévinas Proust-interpretációit tárgyalja, hogy aztán azokat az összefüggéseket kutassa, amelyek a prousti regényfolyam és a freudi témaválasztás, valamint a lacani imaginárius természetű Vágytárgyról és az Én imaginárius egységéről szóló szöveghelyek között jelentkeznek.

Kerekes Erzsébet szintén e ponton szóval fel, ő az elemzés fókuszát továbbra is a lacani szimbolikus–Valós–imaginárius hármason tartja, de ezeket a szinteket nemcsak Freud és Lacan, hanem Žižek szövegeinek összefüggésében is tárgyalja. Cseri Kinga hozzászólásában valamelyest visszalép az időben – talán egészen az archaikus múltig – és az imagináció jungi vonatkozásait tárgyalja. Ebben a vitában kér mintegy szót Horváth Lajos is, aki megpróbálja valahogyan visszavezetni a beszélgetés kissé a pszichoanalízis irányába kilengő fonalát a fenomenológia és a pszichológia viszonyának kutatásához. Kortárs (pszicho)fenomenológiai kutatások mentén azt kísérli meg igazolni, hogy a pszichológia és a fenomenológia nem fordulhat el egymástól. Az egyik fél számára a másik rendkívül fontos ösztönző erővel bírhat, de az egyik fél a másik számára szintűgy. Horváth e ráhatás lehetőségét különösen a vizionárius fantázia példáján keresztül a vízió, a hallucináció jelenségében látja. Állítása szerint

ugyanis a módosult tudataktusok vizsgálata egy olyan metareflexív szinthez enged hozzáférést, amely felől a kognitív-affektív sematizmus működése is kutathatóvá válik. A fenomenológia éppen ezért nem nélkülözheti a víziókra irányuló kutatást. De a pszichológia sem zárkózhat el a husserli fantáziaelemzés eredményeitől. Jani Anna, talán az utóbbiakkal burkolt egyetértésben, Edith Stein Husserl gondozásában elkészített disszertációját ajánlja a tudományos, pszichológiai tekintet figyelmébe, ugyanis állítása szerint e szöveg igen sajátos és megfontolandó felfedezéseket tartalmazhat a fantázia és a beleézés viszonylatában éppúgy, ahogy a steini élményaktus kialakulását illetően.

Fehér a beszélgetés efféle pszichofenomenológiai fordulatát nem elmarasztalva, legfeljebb egy okszerű hanyatlásnak minősítve, arról is említést kíván tenni, hogy Heideggernek úgy tűnik, sikerült a kanti képzelőerő nem-pszichológiai értelmezését is kidolgozni, a képzelőerőt döntő módon rehabilitálta a pszichológiai interpretáció – amely talán a neokantiánus iskola mellett akarata ellenére a fenomenológiára is jellemző – nyomása alól. E döntő fordulat nélkül nem képzelhetők el Sartre, Gadamer és Rorty imaginációelméletei és ezek központi szerepe sem. Sartre például – akit Fehér egy helyen egyenesen az imagináció filozófusának nevez (31) – a képzetnek kiemelkedő jelentőséget tulajdonít filozófiájában: „Ha létezik képzet, akkor a tudat nem lehet pusztán világban levő és általa meghatározott egyszerű adottság” (29). Fehér Sartre-elemzése végén idézi az író-filozófus egyik nem közreadott, hagyatékban hátramaradt gondolatát, mely szerint az imagináció nem más, mint szabadság.

Ehhez a gondolathoz kapcsolódik Marosán Bence is, aki mondandója elején két fő célkitűzést fogalmaz meg. Egyrészt azt kívánja megmutatni, hogy Sartre-nál a

szabadelét egyben azt is jelenti, hogy képzelettel bírunk, hogy képesek vagyunk „a képzelet segítségével elrugaszkodni a valóságosan adotttól” (218). Másrészt pedig azt, hogy a világot, ahogyan azt tapasztaljuk, tehát nem önmagában-valóként, az ember teremti a képzeletével. Arra is felhívja a figyelmet, hogy Sartre-nál a szabadságon és képzeleten alapuló világteremtésnek nyilvánvaló politikai vonatkozásai is vannak: „a világ úgy jelenik meg Sartre-nál, mint ami alapvetően a mi szabadságunk terméke, mint amit bármely pillanatban hatalmunkban áll megváltoztatni, átformálni, forradalmasítani” (219).

Még ha nem is feltétlenül a forradalommal, de a képzelet és szabadság társadalmi, politikai vonatkozásaival hozható összefüggésbe Rorty imaginációkonceptiója is, ahogy erre Fehér mellett Krémer Sándor is emlékeztet. Azonban mielőtt Krémer kapna szót, felszólalásra jelentkezik Kiss Lajos András is, aki Sartre „ellenlábának”, Gaston Bachelard-nak a kanti alapokon nyugvó fantázia- és imagináció-fenomenológiáját ismerteti. Kiss azt a folyamatot akarja végigjárni, amelyben az episztemológus és kora egyik legjobb fizikusának számító Bachelard szakít a hagyományos értelemben vett tudományossággal, az objektív megismerés mítoszával, és nekikezd az imagináció-fenomenológia kidolgozásának. Kiss szerint a sartre-i és bachelard-i kutatások közös vonása, hogy mindketten függetleníteni kívánják a testet a szellem befolyása alól, és imaginációteremtő képességeket tulajdonítanak neki. Bachelard szerint a tudományosság gyökere nem az objektivitásban, hanem ebben a testi, materiális imaginációban, valamint a költészetben, ábrándozásban van. Kiss figyelmeztet rá, hogy ez nem jelenti azt, hogy egy ilyen alapokon álló tudomány állításai ne volnának verifikálhatók és interszubjektíve érvényesek. Elemzése második felében a víz elemén keresztül kívánja meg-

mutatni azt a jelentős különbséget, amely a sartre-i és a bachelard-i fantáziafelfogás között feszül. Ennek a szembenállásnak a gyökere, hogy „a két gondolkodó számára egészen más fenoméneken keresztül közelíthető meg, illetve tárható fel a lét mindennapisága és a világtapasztalás elemi formája” (72). Ez a különböző gyökér aztán egészen különböző lét- és munkafelfogást, valamint a vízzel, a ragacsossággal kapcsolatos érzéseket, megítélést eredményez.

Kiss felszólalása után Krémer visszanyarodik Rortyhoz, és megkísérli az imagináció tekintetében végigkövetni azt a gondolkodói életutat, amelynek vége felé az amerikai szerző az imaginációt a társadalmi együttélés egyik legfontosabb képességeként mutatja be. Rortynál ugyanis az imagináció – emlékeztet Krémer – az igazságot nemcsak az önkép vonatkozásában, hanem a társadalmi szolidaritás terén is megelőzi. Ez azt jelenti, hogy Rorty szerint mind önmagunkat, önképünket, mind a szolidaritást a költői képzelet segítségével kell megteremtelnünk, e kettő ugyanis soha sem létezik „odakint” adottságként.

Fehér csatlakozik Krémerhez, és annyiban egészíti ki, hogy nemcsak Rortynál, hanem hozzá hasonlóan Gadamer gondolkodásában is fontos szerep jut a képzelőerőnek, méghozzá a művelődés (*Bildung*) vonzáskörében. Sőt, teszi hozzá Fehér, Gadamer abban is hasonlított Rortyra, vagy Rorty Gadamerre, hogy nála „a szolidaritás és művelődés – vagy művelődés és szolidaritás – kölcsönösen átcsapnak vagy behatolnak egymásba: a szolidaritás művelődésbe, a művelődés pedig szolidaritásba” (32). Lengyel, egyetértéséről biztosítva Fehért, hangsúlyozni kívánja, hogy bár Gadamernél a képzelőerő kutatása döntően a művészet megértését szolgálja, ám ezen túlmutatóan az igazság hermeneutikai fogalmának dialogikus megértésénél is kitüntetett szerepet játszik. A dialogici-

tás felől pedig egyenes út vezet az etikai, a gyakorlati és talán a társadalmi kérdések irányába. Kiss Andrea azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy mind Heidegger-nél, mind Gadamer-nél kimutatható a képzelőerő fogalmának egy kevésbé explicit jelenléte, amely szerint a korábban említett vonatkozások mellett egy további, kutatásra méltó területet képez.

De Bognár László is a gadameri téma-felvetéshez csatlakozik, amikor azt kezdi elemezni, hogy a gadameri hermeneutikai koncepció milyen fontos pontokon áll kapcsolatban a híres orosz filmrendező és filmteoretikus, Kulesov gyakorlati és elméleti munkáival. Amikor a kettejük közti összefüggéseket, ráhatásokat vizsgálja – de a Kulesov és Arisztotelész, Kulesov és Kant közötti relációkra is tekintettel –, akkor Bognár akkurátusan kitarat amellett, hogy ezek esetében potencionális „megerősítésekről” beszéljen, ami jelzi a bognári felszólalás/tanulmány óvatosságát és azokat a vívódásokat, amelyek feltehetőleg a végleges kifejtést előkészítették. Ez pedig az elemzés értékét nagyban növeli.

Lurcza Zsuzsa is érinti a mozgóképek világát, bár az ő hozzászólásának súlypontja egy nagyobb halmazra, a média egészére esik. Lurcza a mediatizált valóság-konstruálás rendkívül aktuális eseteivel foglalkozik, és azt a kérdést veti fel, hogy hogyan képesek bizonyos fikciók a médián keresztül a közbeszéd számára kitüntetett definíciókká válni, miközben a korábban „uralkodók” fokozatosan elvesztik jelentőségüket. Lurcza kiemeli, hogy a definíciók, különböző identitás-konstrukciók mindig aszimmetrikus ellenfogalmakként képződnek – egy mediatizált világban különösen –, így módon könnyűszerrel a politika és bizonyos hatalmi érdekek szolgálataiba szegődhetnek.

A képzeletbeli óra, workshop végéhez közeledve jelentkezik felszólalásra amolyan hiánypótló célzattal Veres Ildikó, aki azt a hiányt akarja felszámolni, amely szerint indokolatlanul keletkezett a beszélgetés során, méghozzá a magyar és a közép-európai imaginációfilozófia említésének elmaradása okán. Erről a gazdag hagyományról ugyanis annak ellenére nem esett szó – hangozhatna Veres feddő szava –, hogy ez a hagyomány igen markáns és eredeti imagináció-koncepciókat rejtget magában. Veres Hamvas Béla, Mátrai László és Sík Sándor szövegeiben véli felfedezni ezeket az „újszerű”, „jóllehet nem szokványos” (256) értelmezéseket.

Azonban el kell mondanunk, a kötet olvasása közben bennünk is keletkezett kisebb hiányérzet. Annak kapcsán, hogy míg Arisztotelész több szerzőnél is megjelenik, méghozzá a *phantasztia* első teoretikusaként, addig Platónról csak közvetve, Heidegger *Szofista*-előadása kapcsán esik néhány szó, holott e görög gondolkodó szintén jelentős kísérletet tett a *phantasztia* fogalmának definiálására. Olyannyira, hogy Arisztotelész *phantasztia*-elmélete (különösen a *De anima* 428a25–30) nagyrészt erre a platóni próbálkozásra reagál, vele vitatkozik. Ezt a kisebb hiányosságot leszámítva a kötet eléri célját, és rendkívül átfogó képet fest az imaginációfogalom történetéről, valamint a kortárs értelmezések jelenlegi állásáról. Teszi mindezt úgy, hogy a témában kevésbé jártas olvasókban a kötet elolvasása után könnyen az a benyomás keletkezhet, hogy immáron egy nagyon aktuális kutatási terület ismerőiként rakják le a kötetet. Ez a hamiskás és illékony benyomás vagy fantazma pedig szélsőséges esetben egy recenzió megírására is készítheti őket.