

# Imagináció a filozófiában

*Hermeneutikai, fenomenológiai,  
vallásfilozófiai megközelítések*



# A FILOZÓFIA ÚTJAI

*Sorozatszerkesztő*

FEHÉR M. ISTVÁN

A sorozatban eddig megjelent:

Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok.  
A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*

Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I.*

Margitay Tihamér–Schwendtner Tibor (szerk.):  
*Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia*

Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia.  
Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*

Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafi zikája*

Susszer Zoltán László (szerk.): *Útkereső értelmezések*

Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvfeleltség  
– Hans-Georg Gadamerés a nyelv hermeneutikája*

Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*

Richard Rorty: *Filozófia és társadalmi remény*

Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*

Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*

W. Schmidt-Biggemann: *Teodícea és tények.  
A német felvilágosodás filozófiai profilja*

Michael Quante: *A cselekvés hegeli koncepciója*

Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*

Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós,

Olay Csaba (szerk.): *„Szót érteni egymással”  
– Hermeneutika, tudományok, dialógus*

Fehér M. István, Kiss Andrea-Laura, Lengyel Zsuzsanna Mariann,  
Nyíró Miklós (szerk.): *Vitában egymással – Filozófusok disputái, kontroverziái*

# Imagináció a filozófiában

*Hermeneutikai, fenomenológiai,  
vallásfilozófiai megközelítések*

SZERKESZTETTE:

FEHÉR M. ISTVÁN, LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN,  
KISS ANDREA-LAURA, BOGNÁR LÁSZLÓ

L'Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport  
Budapest, 2016

A kötet az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Intézetének  
MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjában,  
az MTA Támogatott Kutatóhelyek Irodája támogatásával készült.

This work was carried out as part of the János Bolyai Research Scholarship of  
the Hungarian Academy of Sciences (BO/00053/13/2) in the framework of  
the MTA–ELTE Hermeneutics Research Group. The realization of this project is  
supported by the Office for Research Groups Attached to Universities and  
Other Institutions of the Hungarian Academy of Sciences.

© L'Harmattan Kiadó, 2016  
© Szerkesztők és szerzők, 2016  
© MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2016

ISBN 978-963-414-256-0  
ISSN 1586-8761

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhetők,  
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.  
Tel.: (+36-1) 267-59-79  
szerkesztoseg@harmattan.hu  
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt  
1085 Budapest, Horánszky u. 20.  
Tel.: (+36-1) 445-2775  
parbeszedkonyvesbolt@gmail.com  
www.konyveslap.hu

• TARTALOM •

---

*Szerkesztői előszó* . . . . . 7

I.

PLENÁRIS ELŐADÁSOK

*Fehér M. István*: A képzelőerő vonzaskörében: szabadság,  
szolidaritás, műveltség. . . . . 19

*Boros Gábor*: Hobbes az imaginációról. . . . . 44

*Kiss Lajos András*: Imagináció és materiális fenomenológia  
– Gaston Bachelard. . . . . 59

II.

FENOMENOLÓGIA ÉS PSZICHOLÓGIA

*Ullmann Tamás*: Képzület és tudattalan. A fenomenológia  
és a pszichoanalízis találkozása . . . . . 79

*Vermes Katalin*: Test, kép, képzület.  
Lacan és Merleau-Ponty nyomában. . . . . 106

*Horváth Lajos*: Gyenge fantázia és vizionárius fantázia  
A módosult tudatállapotok fenomenológiai jelentősége. . . . . 121

*Cseri Kinga*: Az imagináció jelentősége  
Jung valláspszichológiában . . . . . 141

III.  
HERMENEUTIKA ÉS FENOMENOLÓGIA

<i>Lengyel Zsuzsanna Mariann</i> : Képzelőerő és megértés hermeneutikai nézőpontból Dilthey, Heidegger, Gadamer műveiben . . . . .	159
<i>Jani Anna</i> : A fantáziaélmény időhorizontja és a beleézés aktusa Neutrális jelen és tényleges jelen (Edith Stein és Husserl) . . . . .	205
<i>Marosán Bence Péter</i> : Szabadság és képzelet. Az ember mint világteremtő lény Sartre fenomenológiájában . . . . .	218
<i>Kiss Andrea-Laura</i> : Imagináció és megértés Heidegger és Gadamer hermeneutikájában . . . . .	233

IV.  
MŰVÉSZET, ÉLMÉNY, VALÓSÁG

<i>Veres Ildikó</i> : „A valóságos aktusok ellenpárjai a mintha-aktusok” – Élmény és imagináció összefüggései a magyar filozófiában . . .	253
<i>Darida Veronika</i> : A valós és az imaginárius alakváltozásai (Proust és Lacan között) . . . . .	279
<i>Bognár László</i> : A Kulesov-hatás és a nézői képzelet Hermeneutikai vonások Kulesov írásaiban a filmről . . . . .	291

V.  
TÁRSADALOM ÉS KÉPZELET

<i>Krémer Sándor</i> : Imagináció az igazság előtt (Richard Rorty)? . . . .	329
<i>Kerekes Erzsébet</i> : Imaginárius, szimbolikus és Valós hármassága Slavoj Žižek <i>A törékeny abszolútum</i> c. művében (Egy kis Žižek, Freud, Lacan) . . . . .	342
<i>Lurcza Zsuzsanna</i> : A konstruált „aktualitás” mint képzelet Aktualitás és korszerűtlenség: a terrorizmus aktualitása . . . . .	372
<i>A szerzőkről</i> . . . . .	391

Jelen kötet anyaga annak a két napos budapesti konferenciának az előadásai köré szerveződik, amely az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport kezdeményezésére 2015. május 21–22-én *Imagináció a filozófiában – hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések* címmel az ELTE BTK Filozófiai Intézetében került megrendezésre.

Tanulmánykötetünkben az imagináció gazdag problémaköre kerül elénk. Az imagináció (fantázia, képzelet) fogalmát az európai filozófiai tradíció már az ókortól kezdve a kultúra meghatározó elemeként értelmezte, s e fogalom ma is gyakori hivatkozási pont annak ellenére, hogy nem vált az európai gondolkodás történetében centrális problémává. E téma kutatása, kritikai továbbgondolása az utóbbi egy-két évtizedben került a nemzetközi szakirodalom homlokterébe, Magyarországon azonban hiánypótló vállalkozásnak számít. Ennek értelmében a kötet összeállításánál két szempontot tartottunk szem előtt. Egyrészt bevezető jellegű áttekintést szerettünk volna nyújtani e tematikus témakörbe, másrészt arra törekedtünk, hogy e bemutatás tükrözze az elmúlt évek kutatási tendenciáit, a bennük kibontakozó új perspektívákat. A kötetben olvasható írásokat – a konferencia eredeti szándékának megfelelően – nem kívántuk valamely tudományos irányzat mögé felsorakoztatni: teret hagytunk a sokféle kutatói törekvésnek, amelyben a tematikus és módszertani sokszínűség egyaránt tükröződik. E kutatások spektruma tematikailag tág teret ölel fel, különböző diszciplínákat érint, eltérő megközelítéseket jelenít meg, amelyek e téma filozófiatörténeti vizsgálatán túl kiterjednek egyebek mellett a hermeneutikai, fenomenológiai, kultúratudományi, művészetfilozófiai, valláspszichológiai, társadalomelméleti és pszichoanalitikus kutatások kérdésfeltevéseire is. Kötetünk ugyanakkor több, mint a konferencián elhangzott előadások gyűjteménye;

olyan tanulmányokat is tartalmaz, amelyek előadásként nem hangzottak el. Attól függően, hogy a szerzők milyen szisztematikus, kritikai vagy történeti szempontokat érvényesítenek, a tanulmányokat öt fejezetbe soroltuk: *I. Plenáris előadások; II. Fenomenológia és pszichológia; III. Hermeneutika és fenomenológia; IV. Művészet, élmény, valóság; V. Társadalom és képzelet.*

Előljáróban az egyes írások tartalmát egymásra következtetésük sorrendjében röviden összefoglaljuk:

*Fehér M. István*nak *A képzelőerő vonzaskörében: szabadság, szolidaritás, műveltség* c. tanulmánya arra tesz kísérletet, hogy a kötet középpontjában álló témakört – az imaginatio, a képzelőerő fogalmát – más fogalmak hálójában, a velük való kapcsolódás felől világítsa meg, kiindulva abból a hermeneutikai meggyőződésből, hogy egy fogalom meghatározása nem egyéb, mint kontextusának ki- és felmutatása. Ilyenformán szabadság, szolidaritás, műveltség kérdésköre képezi azt a fogalmi hátteret, melybe a képzelőerő időről időre beágyazódik; más szóval, amelyek „vonzaskörében” nyeri el mindenkori sajátlagos jelentését. Az imaginációnak a szabadságra való vonatkoztatása Sartre-ra, a szolidaritással való összefüggése Rortyra, a műveltség gondolkörében való tematizálása Gadamerre utal. E rekonstrukció során más jelentős gondolkodók is szót kapnak, mindenekelőtt Kant és Heidegger, akiknek a nézőpontjai felől kaphatunk képet e fogalomnak az újkori filozófia történetében való megjelenéséről, felfutásáról és hanyatlásáról.

*Boros Gábor* tanulmányában (*Hobbes az imaginációról*) a Hobbes általános filozófiai nézeteinek mozgáseméleti megalapozását szolgáló elgondolások kerülnek tárgyalásra (az *Elementa philosophiae* első *De corpore* c. része és a *Leviatán* első fejezetei). Ezekre koncentrálnak mutatja be a szerző, milyen mértékben épül az egész hobbes-i ismeretelmélet az imaginációra, s Hobbes imagináció-elméletében egyfajta speciális „proto-fenomenológia” körvonalai bontakoznak ki. A teszt hobbes-i „mozgásemélet”-ében felbukkan egy rejtély, amely nem más, mint a testi mozgások és az imagináció közötti váltás: más szóval az hogy, hogy egyáltalán létezik a megismerés értelmében vett *reprezentáció*, megjelenítés, amelyet Hobbes a leginkább csodálni valónak nevez. Ez az, ami a Descartes elleni metafizikai polémiája hátterét alkotja. Hobbes-nál elvileg minden csak mozgás, mégis az a helyzet, hogy az imagináció, a fantazma szférája a fizikai dolgoktól függetlenül vizsgálendő. A fantazmák létrejövése *to phaineszthai-*



ként, felfénylésként a legcsodálatraméltóbb esemény, amelynek három alaprétégen (a vitális mozgások, álmok és az éber gondolati tevékenységek szintjén) keresztül követi nyomon a szerző, miként lehetséges, hogy Hobbes az *imaginatio* egy fajtájaként fogja fel a megértést, s ezzel a megértés tehetségét, az értelmet is.

Kiss Lajos András tanulmánya (*Imagináció és materiális fenomenológia – Gaston Bachelard*) azt a folyamatot elemzi, ahogyan Gaston Bachelard az 1930-as évektől kezdve lépésről lépésre kidolgozta az imagináció jelentőségét egy materiális fenomenológia keretében, amikor valójában az anyag (az elemek) és az ember találkozásának mikro- és makrodramáit kutatta, és azokat a találkozásokat analizálta, melyekben az anyag még nem lett idegenné. Lényegi hangsúlyt kap az a bachelard-i felismerés, hogy szükséges felvenni a testet és annak fantasztikumát a filozófiai reflexióba, amennyiben a test különféle imaginációk, képzelet-metamorfózisok *vehiculuma*, jóllehet egy freudi pszichoanalízis keretein túl, és az újraértelmezés szükségességét szem előtt tartva. A szerző Bachelard munkái alapján tárja fel, hogyan lehet a képzelőerőt, illetve a hozzá kapcsolódó episztemikus teljesítmény értékét rehabilitálni. Kitér Bachelard Husserl-kritikájára és Sartre Bachelard-ral folytatott vitájára, érintve azt a fontos problémát, hogy miképp lehet egy kép(-képzelet) egyszerre egyedi és transzszubjektív, ill. hogyan kerülhetők el a geometriai gondolkodás közhelyszerű evidenciái.

Ullmann Tamás tanulmánya (*Képzelet és tudattalan. A fenomenológia és a pszichoanalízis találkozása*) olyan többnyire kortárs törekvésekből indul ki, amelyek nem egyszerűen egymás mellé állítják a fantázia fenomenológiáját (a fantáziának a tudataktusok lényegszerkezetében és működésében játszott szerepét) és a fantázia pszichológiáját (a fantáziának a szubjektum életében játszott szerepét) mint kétféle beszédmódot, hanem felületes összevegyítés helyett a két elmélet (Husserl és Freud) strukturális, mélyszerkezeti egyeztetésére vállalkoznak, ahol is a két megközelítés nem egyszerűen a fantáziaműködés két aspektusát jeleníti meg, hanem lényegi pontokon utalnak egymásra. Sokféle lehetőség kínálkozik a fenomenológiai tudattalan fogalmának kidolgozására és erre számos kísérlet született (pl. a vágy, ösztön, testiség felől). Ezek a fogalmak viszont abban az értelemben nem vezetnek messzire, hogy nem nyitnak utat a fenomenológiai tudattalan felé, hanem inkább konstruálnak egy „szürke zónát”, amelyben a feltételezett tudat és a feltételezett

tudattalan találkozhatnak. A szerző azt mutatja be, hogy a fantázia elemzése konkrétabb utat kínál és ezáltal alkalmasabbnak tűnik e feladat végrehajtására.

*Vermes Katalin* írásának (*Test, kép, képzelet. Lacan és Maurice Merleau-Ponty nyomában*) témája a testélmény és testkép (testfantázia) összefüggése: az a folyamat, ahogy a belső testélmény és a saját testről mint tárgyról alkotott kép (fantázia) szétválik egymástól, s mindig új szinteken kapcsolódik össze. Az individuáció történetét a fiatal Lacan, csakúgy, mint Merleau-Ponty a testi és kapcsolati differenciáció szoros összefüggésébe állította bele. A pszichogenezis szintjén zajló differenciálódási folyamat az anya–gyermek kapcsolat interszubjektív szövedékébe ágyazott, jelentősége azonban túlmutat ezen: minden képkalkotás, szimbólum és tárgyképződés, s velük együtt a kulturális közösségi miliő sajátosságainak képződése visszautal testélmény és testkép (testfantázia) állandóan zajló differenciálódására. A tanulmány előbb a személyközi tükrözés pszichogenetikus kapcsolatát vizsgálja a korai Lacan és Merleau-Ponty írásai nyomán, majd behelyezi ezen összefüggést a *Látható és láthatatlan* ontológiai perspektívájába.

*Horváth Lajos* tanulmánya (*Gyenge fantázia és vizionárius fantázia: a módosult tudatállapotok fenomenológiai jelentősége*) a módosult tudatállapotok definíciós problémáit mutatja be, majd ezt követően törekszik elhelyezni őket a fenomenológiai kutatás területén belül is. A szerző tézise szerint a módosult tudatállapotok speciális formája, a vízió különös jelentőséggel bír a fenomenológia számára. Bár a vizionárius állapotok korántsem normál működésmódjai a tudatnak, de bizonyos kognitív pszichológiai és evolúciós episztemológiai vizsgálódások szerint magáról a tudat működéséről is információt nyújthatnak. A módosult tudatállapotok iránt megindult érdeklődés a tudatkutatáson belül lehetőséget nyújthat arra, hogy a *vizionárius fantázia* koncepciójával kiegészítsük a kortárs fantázia fenomenológiákat. A szerző hipotézise szerint ha Dieter Lohmar gyenge fantázia koncepciója és Benny Shanon vízió-koncepciója között a hasonlósági és különbözőségi viszonyokat feltérképezzük, akkor kiderülhet, hogy a vizionárius fantázia és a gyenge fantázia a fantáziaműködés spektrumának végpontjain helyezkedik el.

*Cseri Kinga* tanulmánya (*Az imagináció jelentősége Jung valláspszichológiájában*) Jung komplex pszichológiájának teológiai vonat-

kozásaira koncentrálnak, ahol is nem hagyható figyelmen kívül az *aktív imagináció* kérdéskörének (azaz a tudattalan passzivitás és az éber figyelmi aktivitás egyensúlyának) a jelentősége. Az *aktív imagináció* a jungi valláspszichológia egyik alapvető dimenziója, melynek hatóereje mind terápiás célból, mind a vallási tapasztalat szempontjából meghatározó kérdéskör. Az imaginatív valláspszichológia adalékot nyújthat az affektusok transzformációjának, az archetípusoknak és a fantázia fenomenológiájának kutatásaihoz, s a szerző ezen gondolati összefüggésekbe nyújt összegző betekintést.

*Lengyel Zsuzsanna Mariann* tanulmánya (*Képzelőerő és megértés hermeneutikai nézőpontból Dilthey, Heidegger, Gadamer műveiben*) azt vizsgálja, hogy Dilthey, Heidegger és Gadamer miként nyújtottak saját filozófiai bevezetést a „megértés és képzelőerő” összefüggésébe, s hogy e gondolkodóknál miként értékelődött fel e problémakör filozófiai relevanciája azáltal, hogy új problémák kibontására használták fel saját írásaikban. E kérdéskör kristályosodási pontjaként jelenik meg Diltheynél a megismerés és az élet megértése módszertanilag a szellemtudományok számára; ezután Heideggernél a képzelőerő centrumszerepének bizonyítása által tisztázható a létmegértés lehetősége, a filozófia és teológia határterületén, ahol fontos szerepet kap a kanti sematizmus átértelmezése; végül Gadamernél a kanti esztétika kritikájából bontakozik ki az imaginációnak a szemléletben, illetve az „emberré képzés” folyamatában (*Bildung*) való szerepe. A szerző ezen összefüggéseket követi nyomon.

*Varga-Jani Anna* tanulmánya (*A fantáziaélmény időhorizontja és a beleérzés aktusa. Neutrális jelen és tényleges jelen – Edith Stein és Husserl*) Edith Steinnek *A beleérzés problémájáról* c. első filozófiai munkája alapján a beleérzés aktusával párhuzamosan vizsgálja az emlékezés, az elvárás és a fantázia tudati aktusait. Stein doktori disszertációjának nyomtatásban is olvasható legeredetibb, második része olyan gondolatmenet, amely a beleérzés elméleteinek szintézisét kívánja nyújtani, és a beleérzés aktusát más fenomenológiai aktusok (emlékezés, fantázia, elvárás) viszonylatában vizsgálja. Ezt követően Stein az *Eszmék II* koncepcióját követve a pszichofizikai individuum konstitúcióját a tiszta én, a tudatáram, a lélek, az én és a test viszonyának analysisén keresztül tárgyalja, és ez jelenti az idegen individuum tapasztalatának előkészítő vizsgálatát. Noha Stein a husserli értelemben vett neutralitás fogalmára csupán egyetlen egyszer utal,

és a fantáziamodifikáció és a neutrális modifikáció közötti különbséget kifejtetlenül hagyja, a steini élményaktus kialakulása szempontjából ez a vizsgálódás mégis meghatározónak tekinthető.

*Marosán Bence Péter* tanulmánya (*Szabadság és képzelet. Az ember mint világt teremtető lény Sartre fenomenológiájában*) azt a kérdést járja körül, hogy Sartre jelentős mértékben támaszkodott a világra vonatkozó husserli és heideggeri leírásokra, s hogy ami ebbe a képbe – Sartre részéről – igazi újdonságot visz, az a képzelet középpontba helyezése; illetve képzelet és szabadság szerves összefonódása Sartre munkáiban. Ebben a kontextusban szabadság, képzelet és társadalmi praxis egyazon struktúra-egész összefüggéseiként bontakoznak ki. Az érintett témáknak megfelelően a tanulmány három nagyobb részre tagolódik: képzelet és szabadság összefüggése a korai Sartre-nál, a képzelet mint világalakító erő *A lét és a semmiben*, végül a képzelet forradalma, azaz a képzelet mint a világot újraalakító erő.

*Kiss Andrea-Laura* tanulmánya (*Imagináció és megértés Heidegger és Gadamer hermeneutikájában*) arra szeretne rámutatni, hogy a heideggeri-gadameri hermeneutikában, s ezen belül a megértés-értelmezés folyamatának leírásában miként lelhető fel az imagináció mozzanata. A vizsgált területeken nem beszélhetünk az imagináció fogalmának explicit tematizáltságáról, inkább a megértés-értelmezés folyamatában rejlő megjelenési lehetőségéről van szó. Heideggernél a világban való eligazodási képesség, a világ gondba vétele, a gondoskodó tevés-vevés, a világ számunkra valamiként való megjelenése, a rendelkezésünkre álló eszközökhöz praktikus módon való viszonyulás, a részben tudatos előzetes megértés mind a hermeneutikai megértés olyan ontológiai státuszát igazolja, amelynek kimondatlanul ugyan, de implicit részét képezi maga az imagináció is. Gadamer esetében szintén az imagináció rejtett működését fedezhetjük fel abban, hogy a gondolat belső hangja, a maga teljességében csak a belső fül számára válik hallhatóvá, a megértés pedig a hallgatásban teljeseedik ki.

*Veres Ildikó* tanulmánya („*A valóságos aktusok ellenpárjai a mintha-aktusok*” – *Élmény és imagináció összefüggései a magyar filozófiában*) az élmény és imagináció problémakörének részletes tárgyalása előtt utal arra, ahogyan Husserl a valóságos aktusok és a mintha aktusok kettéválasztásának összefüggései mentén érvel az elképzelés (*Vorstellung*) és az imagináció lényegi különbségei

mellett. E husserli koncepció és néhány magyar filozófus (Hamvas Béla, Mátrai László és Sík Sándor) egymástól is sok szempontból eltérő imagináció fogalmának komparatív értelmezésére vállalkozik a tanulmány, átgondolva azok újszerűségét, több esetben nem szokványos jelentésű halmazait. Elemzi Hamvas Béla axiómáját („Az életterv nincsen készen, az imagináció teremti”), melyben meghatározó az imaginációnak a realizálás folyamatával való összefüggése. Mátrai László koncepciójában az élmény és az imagináció mint két külön halmaz van jelen, míg az élmények valóságos aktusok, az imaginációk mintha-aktusok: az át nem élt (imaginalizált) események művészi megjelenítései. Végül Sík Sándornál a *valóságos aktusok*, a *mintha-aktusok* és a *művészi imagináció* többsíkú összefüggéshálója jelenik meg, ahol a művészi alkotásban mint objektivációs folyamatban játszik meghatározó szerepet az imagináció.

*Darida Veronikának A valós és az imaginárius alakváltozásai (Proust és Lacan között)* c. esszéje elsősorban Proust *Az eltűnt idő nyomában* és *A megtalált idő* c. művének az imaginárius terével összefüggő ábrázolásait vizsgálja. E tekintetben nem lényegtelen a „valóság” távolságának kérdése, amelyre csak a művészet adhat feleletet, azaz Proustnak az ideális valóságra és a lényegre irányuló keresése ahhoz a felismeréshez vezet, hogy mindez csak a művészetben lelhető fel. A szerző nem csupán Proust művészetfelfogását értelmezi a költészet vonatkozásában, hanem kitér a recepciótörténet olyan kulcspontjaira is, mint pl. Deleuze és Lévinas Proust-könyve, amelyek a művészetnek az imaginárius területén betöltött szerepéhez kapcsolódó fontos hozzájárulásokat tartalmaznak. Az esszé záró része annak szentel figyelmet, hogy Proust imaginációt illető kutatásai miként kapcsolódnak Freud és Lacan pszichoanalitikai vizsgálódásaihoz.

*Bognár László tanulmánya (A Kulesov-hatás és a nézői képzelet. Hermeneutikai vonások Kulesov írásaiban a filmről)* a filmi látvány és a nézői képzelet összefüggéseit mutatja be; azt a módot vizsgálja, ahogyan a nézői képzelet munkája megragadható Kulesov filmhatás-elemzésein keresztül. Ehhez kiindulópontként szolgál annak deleuze-i cáfolata, hogy a film illúzió volna. Kulesov megfigyelései alapvetően nem támaszkodnak hermeneutikai okfejtésekre, miként Gadamer *Igazság és módszere* sem a film irányából fogalmazza meg belátásait a művészettel kapcsolatban, – a szerző tézise szerint Kulesov megfigyelései mégis megerősíthetik a gadameri művészet-

értés meglátásait a film területén éppúgy, ahogyan Gadamer fejtegetései is Kulesov állításainak hermeneutikai igazságát. A tanulmány azt az izgalmas kérdést járja körül, hogy Kulesov állításai, amelyek szerint a vágás új létezőt teremt és a montázs valóság, miként kapcsolhatók össze olyan gadameri megfontolásokkal, amelyek a műalkotások átváltoztató erejére vonatkoznak és a művészetet igazságtörténekmént láttatják.

*Krémer Sándor* tanulmánya (*Imagináció az igazság előtt (Richard Rorty)?*) Richard Rorty belátásokban gazdag filozófiáját mutatja be az imagináció felől. E kérdés Rorty számára többek között abból a szempontból vált hangsúlyossá, hogy ha az emberi élet fő pillérei (a nyelv, az én és a közösség) esetlegesek, akkor a szótárak alkotása – egyre inkább – képzelőerőnk függvénye, de ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy új szótár megalkotása teljesen önkényes volna. Az imagináció inkább csak a késői Rortynál válik fontos értéké, az *Esetlegesség* könyvtől kezdődően, melyből kiindulva a tanulmány azt járja körül, hogy a nyelv, a személyiség és a közösségek esetlegessége miként biztosít mozgásteret az imagináció számára, s hogyan illeszkedik Rorty neopragmatizmusának egészébe, azaz az imagináció által generált folytonos úton levés hogyan válik alapvetőbbé mint bármely (abszolút) igazság.

*Kerekes Erzsébet* Slavoj Žižek, szlovén filozófus gondolkodásának egyik középponti fogalmát: a „fantazmatikus Valós”-t állítja tanulmánya (*Imaginárius, szimbolikus és Valós hármassága Slavoj Žižek A törekeny abszolútum c. művében – Egy kis Žižek, Freud, Lacan*) középpontjába *A törekeny abszolútum c.* 1999-ben megjelent műve alapján. Žižek könyve Pál apostol és a pszichoanalízis összeolvasására utaló nyomokat kutatta, Alain Badiou Szent Pál olvasata és a lacani pszichoanalízis lehetséges kapcsolódási pontjai mentén. A tanulmány elsősorban – az imagináriusnak a szimbolikussal és a Valóssal való összefüggéseit vizsgálva – arra keresi a választ, hogy Žižeknek sikerült-e megoldást találnia Freud ősfantázia fogalmából és Mózes-interpretációjából, valamint a páli szeretet-fogalomból az elemzett problémakörben, s e kortárs szerző milyen politikafilozófiai konzekvenciákat vont le a kereszténységből (ill. a vallási képzeletből).

*Lurcza Zsuzsanna* tanulmánya (*A konstruált „aktualitás” mint képzelet. Aktualitás és korszerűtlenség: a terrorizmus aktualitása*) a társadalom, a (geo)politika, a technológia, az informatika, a média és nem utolsósorban a humántudományok területén kialakult

változások nyomán körvonalazódó aktualitás-*kép*ünkre kérdez rá. A szerző azt a folyamatot rekonstruálja, hogy a bennünket körülvevő jelenségek hogyan produkálnak együttesen egyfajta „valóság-képet”, pontosabban egyfajta *aktualitás-tapasztalatot*, és hogyan gyakorolnak hatást a tudományok és különösen a humántudományok kutatásaira, diskurzusaira is. A tanulmány arra a problémára is kitér, hogy a virtuális valóság (társadalom, politizálás, stb.) hogyan formálja a valósághoz való viszonyunkat, valóság-képünket, képzeletünk világát. Elemzi azt a kérdést, hogy az aktualitáskép összefügg az aktualitás-konstruálás kérdéskörével, amelyet egyfajta média-logika-politika is meghatároz. Ebben a kontextusban tematizálódik a terrorizmus kérdésköre, kitérve a *Szeptember 11.* és a *Charlie Hebdo* eseményeire.

A *Hermeneutika Kutatócsoport* munkája keretében ezúttal e témához kapcsolódó kutatók és oktatók munkáiból szerkesztett összeállítást adunk közre, és ajánljuk az e téma iránt érdeklődő olvasók figyelmébe. Az itt közzétett tanulmányok tematikai és megközelítésmódszerbeli sokféleségét tekintve, kötetünket azzal a meggondolással bocsáthatjuk útjára, mely szerint e sokféleségből nem utolsósorban az is kiviláglik, hogy sok minden mellett a képzelőerőtől bizonyára nem független az sem, ahogy a különböző szerzők magának a képzelőerőnek a problémáját időről időre körvonalazzák – a képzelőerő mintegy visszahat arra az elméleti keretre, amelyben önmaga konstituálódik.

Budapest, 2016. november

*A szerkesztők*





• I. •

---

PLENÁRIS ELŐADÁSOK



## A KÉPZELŐERŐ VONZÁSKÖRÉBEN: SZABADSÁG, SZOLIDARITÁS, MŰVELTSÉG\*

I. Bevezetés . . . . .	19
II. Az imaginációfogalom történetéhez. A képzelőerő Kantnál és Heidegger vonatkozó interpretációja . . . . .	22
III. Imagináció, mint szabadság: Jean-Paul Sartre . . . . .	27
IV. Imagináció, mint szolidaritás és imagináció, mint műveltség: Richard Rorty és Hans-Georg Gadamer .	32
V. Zárszó . . . . .	41

\* \* \*

### I. BEVEZETÉS

Jelen dolgozat címe kettős, egymással kölcsönösen összefüggő törekvést hivatott kifejezni. Egyrészt – egészen hagyományos módon – arra teszek kísérletet, hogy a konferenciánk középpontjában álló fogalmat vagy témakört – az imaginatio, a képzelőerő fogalmát – más fogalmak hálójában, hozzájuk kapcsolódva, illetőleg a velük való kapcsolódás felől világítsam meg, kiindulva abból a – hermeneutikainak is nevezhető, a hermeneutika által mindenestre messze menően osztott – meggyőződésből, mely szerint egy fogalom meghatározása nem egyéb (nem kevesebb, de nem is több), mint kontextusának, azaz más fogalmak hálójába való beágyazottságának a ki- és felmutatása. Oly tényállásról van szó, melyet szabadságtanulmányának első mondatában a fiatal Schelling célratörő tömörséggel így fogalmazott meg: „Az emberi szabadság lényegére vonatkozó filozófiai vizsgálódások illethetik részben a szabadság helyes fogalmát [...], részben ezen fogalomnak valamely tudományos vi-

\* A tanulmányhoz vezető kutatást és a tanulmány elkészülését az MTA TKI támogatta, s az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében valósult meg.

lángszemlélet egészével való összefüggését. Mivel azonban egyetlen fogalmat sem lehet önmagában, elkülönülten meghatározni, és mivel minden fogalomnak csupán az egészsel való összefüggése kölcsönöz végső tudományos teljeseudést [...], ezért a vizsgálódás ezen két oldala, miképp másutt, úgy itt is egymással egybeesik.”<sup>1</sup> – A másik törekvés az első konkretizációja avagy „kitöltődése”: a cím második

<sup>1</sup> *Bibliográfiai megjegyzés:* Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*. 1–10 köt., Tübingen: Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése. A gadameri fő mű (Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. kiadás. Tübingen: Mohr, 1975; lásd most GW 1) magyar kiadására (Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984) IM jelzéssel hivatkozom. – Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiadás, Budapest: Osiris, 2001; TÉK = Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz, 2004; PMN = Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979; CP = Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; CIS = Rorty, Richard: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [magyar ford.: EISZ = *Esetlegesség, irónia szolidaritás*. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Pécs: Jelenkor, 1994]; PP 1 = Rorty, Richard: *Philosophical Papers, Volume 1. Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; PP 2 = Rorty, Richard: *Philosophical Papers, Volume 2. Essays on Heidegger and Other*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; AOC = Rorty, Richard: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998; PSH = Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 2000 [magyar ford.: FTR = *Filozófia és társadalmi remény*. Ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. Budapest: L’Harmattan, 2007]. – EN = Sartre, Jean-Paul: *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre. Paris: Gallimard (collection Tel), 1998; [magyar ford.: LS = *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L’Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006]. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden külön megjelölés nélkül helyenként módosítottam.

Schelling, F. J. W.: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyról*. Ford. Zoltai Dénes és Jaksa Margit. Budapest: T-Twins, 1992, 33.; lásd Schelling, F. J. W.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Schellings sämtliche Werke*. Sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61, Bd. VII, 336.: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen [...]; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; [...] so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen.”

felében megnevezett három fogalom képezi azt a hátteret, melybe a képzelőerő időről időre beágyazódik; más szóval, a képzelőerő ezen fogalmak háttere előtt – vagy, ahogy a nyomósabbá tétel kedvéért fogalmazni véltem: ezen fogalmak „vonzáskörében” – nyeri el mindenkori sajátlagos jelentését. Dolgozatomban ilyenformán szabadság, szolidaritás, műveltség vonzáskörében tesz szert a képzelőerő saját alakra, jelenik meg akként, ami.

Amennyiben minden dolog (avagy minden fogalom) kontextusfüggőségének téziséét elfogadjuk, bizonyára elmondhatjuk: „*az*” *imagináció nem létezik* – nem létezik tudniillik (minden más dologhoz hasonlóan) csak úgy önmagában –, nem létezik kontextusfüggetlenül, hanem különböző kontextusokban (különböző módokon) kel életre, és egyszer az egyik arcát mutatja, másszor a másikat. Ám már ez a megfogalmazás vélhetően maga is kétséges, hiszen azt sugallja, mintha mégiscsak léteznék egy önazonos valami, mely szert tesz azután valamilyen (maradandó vagy változó) arculatra. A problémátörténeti, problémacentrikus filozofálás problémaazonosságot sugalló ezen előfeltevésének elvi megkérdőjelezése, megingatása a XX. századi hermeneutika alapvető tette vagy teljesítménye, mely ezen utóbbi kialakulásában döntő szerepet játszott. Ez a hermeneutika éppenséggel a filozófia ill. a filozófiatörténet művelésének egy meghatározott – problémátörténeti – módjától való elfordulás és a fölötte gyakorolt kritika révén talált önmagára, lett azzá, ami.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ezt bővebben néhány korábbi írásomban próbáltam vázolni. Lásd Fehér M. István: „Hermeneutika és problémátörténet – avagy létezik-e „a” hermeneutika?” In uő.: *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest: L’Harmattan, 2001, 49–98.; uő.: „Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte: Zu Heideggers und Gadamers Kritik des Problemegriffes”. *Heidegger Studies*, vol. XIII, 1997, 47–68. A problémátörténeti filozófiatörténetírásnak, illetve filozofálásnak az előfeltevése a probléma fogalma – melynek középponti része a problémaazonosság feltevése –, mindkettőnek a kritikája pedig egészen alapvető a heideggeri–gadameri hermeneutika számára, ez azonban a kiterjedt nemzetközi hermeneutika-irodalom figyelmét sajnálatos módon tartósan elkerüli. Annál nagyobb öröm számomra, hogy fentebb megjelölt német nyelvű dolgozatomnak újabban egy fiatal olasz és egy fiatal német kutató is megpróbált a nyomába eredni s hozzá valamilyen – akár kritikái – értelemben kapcsolódni; lásd Biazzo, Francesco: *Heidegger e la domanda aristotelica sull’essere*. Roma: Aracne, 2016 (Dialegesthai 22), itt különösen 202–208. és Kerber, Hannes: „Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte. Gadamers vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns”. *International Yearbook for Hermeneutics / Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* XV, 2016, 294–314.

A problémátörténeti filozofálás, illetve filozófiatörténetírás azonban aligha küszöbölhető ki végérvényesen (ennek alighanem az emberi nyelv tökéletlensége, egyfajta nyelvínség az oka, amit itt nem tudunk részletezni), így a továbbiakban 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.

Még egy előrebocsátó megjegyzés kínálkozik. A dolgozat címében megnevezett három fogalom mögött jelentős filozófusi gondolatrendszerek és gondolkodói életművek állanak. Az imaginációnak a szabadságra való vonatkoztatása Sartre-ra, a szolidaritással való összefüggése Rortyra, a műveltség gondolkörében való tematizálása Gadamerre utal. Az alábbi rekonstrukciók során e három szerző mellett hivatkozni fogok más jelentős gondolkodókra is, mindenekelőtt Kantra és Heideggerre.

## II. AZ IMAGINÁCIÓFOGALOM TÖRTÉNETÉHEZ. A KÉPZELŐERŐ KANTNÁL ÉS HEIDEGGER VONATKOZÓ INTERPRETÁCIÓJA

Ha az imagináció témakörébe való átfogó filozófiatörténeti bevezetést keresünk, hasznosnak bizonyulhat Matthias Wunsch könyvének néhány megjegyzése, amelyek a kanti képzelőerőfogalom beható tematizálása közben átfogó narratívát vázolnak fel e fogalomnak az újkori filozófia történetében való megjelenéséről, felfutásáról és hanyatlásáról. Wunsch megállapítása szerint a Kant kritikáinak megjelenését követő időszak, egészen a XIX. század első feléig, számít a képzelőerő felvirágzásának és virágkorának. E fogalom más tudományos kontextusok mellett egészen alapvető szerepet játszik a német idealizmusban: mind Fichte *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/5), mind Schelling *System des transzendentalen Idealismus* (1800) című művében a transzcendentális képzelőerő fogalma „mint subjektumelméleti alapmeghatározottság ‘az öntudat történetének’ szisztematikus keretei között” olyan kiemelkedő szerepet játszik, ami Kant fő művétől immár meglehetősen „távol esik”.<sup>3</sup> „Még Hegelnek a

<sup>3</sup> Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant* (Kantstudien, Ergänzungshefte im Auftrage der Kant-Gesellschaft herausgegeben von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger und Thomas M. Seebohm, 155), Berlin – New York: Walter de Gruyter,

*Glauben und Wissen* (1802) című fiataalkori írásában a kanti képzelőerő-felfogás körében végzett kritikai számvetése is egy ilyen elképzelés háttére előtt körvonalazódik”, írja Wunsch. Érzékiség és értelem „közös gyökerének”<sup>4</sup> a keresése és a képzelőerő fogalmában való megtalálása határozza meg jelentős pontokon a filozófia rendszerként való kiépítésének Hegel és a német idealizmus által újabb és újabb formákban megkísérelt törekvését. Néhány szerzőnél e fogalom ugyanakkor ambivalens avagy kizárólag kritikai-negatív értelemben jelenik meg (Maimon, Jacobi), mint úgymond „nagyon veszélyes isteni adomány”, vagy „kétértelmű ajándék”, és az sem megy ritkaság számba, hogy „a mindenfajta szabályoktól mentes vagy túlfeszített álmodozás, örület, szellemi zavarodottság, babona, fanatizmus” fogalmaival tárítják. Érdemes e ponton közbevetőleg megjegyeznünk, hogy köznyelvi használatban maga a szó mind a mai napi rendelkezik egyfajta jellegzetesen leértékelő, pejoratív jelentésdimenzióval, mely olyan kifejezésekben nyilvánul meg, mint pl.: „Amit mondasz, az tiszta képzelgés!”, „Mit képzelsz (be) magadnak?” „Ez pusztán képzelgés, elejétől a végéig a képzelet világába tartozik”. A „beképzelt” ember pedig azért ilyen, mert mindenféle valótlanságot „képzelt” vagy „képzelt be” önmagáról; nem csupán mindenféle pozitívumokat, hanem olyan pozitívumokat, melyek egyúttal valótlanak.

A virágkor évtizedei után a hanyatlás következik, és a fogalom a maga filozófiai relevanciáját a XIX. század végére szinte tökéletesen elveszíti. Ennek számos oka van: szerepet játszik benne a fogalommal szemben még virágkorában is táplált szkepszis továbbélése, erősödése, valamint – és nem utolsósorban – a német idealizmus spekulatív rendszertervezeteivel szembeni növekvő bizalmatlanság – ez a fajta filozófia már a következő generáció számára elveszíti meggyőző erejét. A képzelőerő fogalma a Hermann Cohennel induló neokantianizmus számára sem igen bír jelentőséggel. Következik ez mindenekelőtt abból, hogy Cohen számára a matematikai–természettudományos megismerés lehetősége és megalapozása áll a kanti ismeretelmélet középpontjában. Ezen háttér előtt a képzelőerőre

---

2007, 18. Hogy Fichte és Schelling – ám a maga módján még Jacobi is – a képzelőerőnek kiemelkedő szerepet tulajdonítottak, arra Kant-könyvében Heidegger is utal (lásd GA 3, 137. o., 196. jegyzet). A következőkhöz lásd Wunsch: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, id. kiadás, 18. sk.

<sup>4</sup> Lásd Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*, A15 (B29).

vonatkozó kanti elemzések, melyek nagyrészt a kritikai fő mű első kiadásában találhatóak, nem tűnnek fel másnak, mint „pszichológiai” fejtegetéseknek, az első kiadás dedukció-fejezete pedig „valamely megismerépszichológia vázlatának”.<sup>5</sup>

Csupán Heidegger az, illetve Heidegger az első, fogalmaz Wunsch, aki Kant-könyvében meghaladja a kanti képzelőerő-felfogás több mint száz éve uralkodó pszichológiai interpretációját.<sup>6</sup> Heidegger műve egyszersmind, véli Wunsch, a mai napig a legfontosabb mű a kanti képzelőerő-felfogás diszkussziója szempontjából. Középponti tézise, mely „gyökértézisnek” nevezhető, a Bevezetésben elhangzó ama kanti helyre vonatkozik, mely szerint „az emberi megismerésnek két fő ága/törzse van, melyek talán közös – ám számunkra ismeretlen – gyökérből erednek, nevezetesen az érzékiség és az értelem”.<sup>7</sup> A „gyökértézis” szerint mármost a közös gyökér nem volna más, mint éppenséggel a transzcendentális képzelőerő.

Ha most Wunschtól némileg eltávolodva átvesszük ill. visszavesszük a szót, feltehetjük azt az (általa nem feltett) továbbvezető kérdést, hogy a transzcendentális képzelőerő Heidegger általi ilyen nagyrebecsülése vajon milyen következménnyel jár Heidegger saját filozófiai látásmódjára nézve. Azt hihetnők ugyanis, a képzelőerő Kantnál játszott szerepének heideggeri felértékelése együtt jár e fogalomnak a saját filozófiájában való – alkalmasint kiemelkedő súlyú – hasznosításával; erről azonban szó sincs. Ha jól látom, az *Einbildungskraft* fogalma egyetlen egyszer sem fordul elő a *Lét és időben*. Találunk ezzel szemben egy olyan állítást, amely Kanthoz hasonlóan szintén valamely „közös gyökeret” vél felkutatni, felfedezni, és pedig a kanti „*Sinnlichkeit* und *Verstand*” kettősségéhez egészen hasonló rendszertani szerepet játszó „*Anschauung*» und »*Denken*»” közös gyökerét. Ez a gyökér a *megértés*. „Szemlélet” és

<sup>5</sup> Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, id. kiadás, 21.

<sup>6</sup> Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, id. kiadás, 22. A következőkhöz uo.

<sup>7</sup> Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*, A15 (B29). Magyarul lásd Kis János ford., Budapest: Atlantisz, 2004, 72. (A továbbiakban: TÉK). Eredetiben: „Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand* [...]”. A két törzs („*zwei Stämme*”) gondolata visszatér a kritikai fő mű vége felé, és pedig – amint arra Heidegger felfigyel – immár a bizonytalanságot kifejező „vielleicht” nélkül; lásd TÉK A835 (B863); GA 3, 37.



„érzékeség” (érzéki szemlélet) éppúgy egymás szinonimái, azaz váltófogalmak, mint „értelem” és „gondolkodás”. Ami annyit tesz: a maga ontológiatörténeti destrukciójában Heidegger a kanti képzelőerő rendszertani helyét a „megértésben” véli rögzíteni, míg az *Einbildungskraft* fogalma (mint aminek ellenfogalma és így kiegészítő komplementer párja a „valóság”) vélhetően metafizikailag terhelte számára, s ezért tartózkodik használatától. Mindenképpen figyelemre méltó azonban, hogy a megértés hermeneutikailag elsődleges fogalma épp arra a helyre nyomul be, amelyet a hagyományos metafizikai világlátás „képzelőerőként” nevezett meg: az utóbbi fogalma ilyenformán – a megfelelő módosításokkal, kiegészítésekkel – a heideggeri megértésfogalomban él tovább. Összefoglaló kérdésünk: „Miért nem találjuk az „Einbildungskraft”-ot a *Lét és időben?*”, tehát tömören a következő válasz adódik: azért, mert funkcióját a „Verstehen” veszi át, a „Verstehen” mint „Anschauung» und »Denken»” közös gyökere.

Nem lesz azonban haszontalan a vonatkozó heideggeri szövegrészt kicsit részletesebben is felidézni. A megértésben gyökerezik, annak derivátumaként – írja Heidegger – mindenfajta „látás”; az, aminek – mint empirikus észrebevésnek, a tudat nem-érzéki szemléletének, vagy éppenséggel „lényeglátásnak” – a filozófiai tradíció előszeretettel biztosított elsőbbséget a léthez, illetve a létezőhöz való hozzáférésben. A megértés az ittlét önmaga számára való átláthatósága: „Szemlélet» és »gondolkodás», hangzik ezen a ponton Heidegger számunkra fontos tézise, „a megértésnek csupán távoli származékai”.<sup>8</sup> A származékok, jegyezhetjük meg, legyenek közeliak vagy távoliak, az eredetre, a gyökérre utalnak. Az idézőjelek használata Heidegger részéről irónikus–kritikai distanciálódást fejez ki: amit a (gyökértelenné vált) tradíció (tisztá) „szemléletként” és (tisztá) „gondolkodásként” nevez meg, annak közös egzisztenciális gyökere a megértés. Aminek a közös gyökeréről van szó, ugyanakkor Kant számára fontosabb – aligha véletlen, hogy nála nem találunk distanciálódó idézőjeleket. Heidegger érdeklő-

<sup>8</sup> „Dadurch, daß gezeigt wird, wie alle Sicht primär im Verstehen gründet [...], ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen, der noetisch dem traditionellen ontologischen Vorrang des Vorhandenen entspricht. »Anschauung» und »Denken» sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische »Wesensschau» gründet im existenzialen Verstehen.” (SZ 31. §., 147.; magyarul lásd LI 176.; kiemelés F. M. I.)

dése ezzel szemben inkább a közös gyökér, az eredet, semmint a származékok felé fordul.

Hogy a képzelőerő fogalma, annak ellenére, hogy a fő műben saját fogalmai között nem hasznosítja, saját filozófiai szótárába nem veszi fel, Heidegger számára mégsem közömbös, azt épp Kant-könyvében végigvitt értelmezése mutatja, mely a képzelőerő fogalmának a kanti kritikában kiemelkedő szerepet tulajdonít. Érzékiség mint receptivitás, passzivitás és gondolkodás mint aktivitás, spontaneitás összefüggését kritikai fő műve első kiadásában Kant a képzelőerő szintézisében kereste, melyet (elsősorban az első kiadásában) önálló lelki képességként, az előbbi kettő közös gyökereként hajlott értelmezni.<sup>9</sup> Ám mivel a képzelőerő az érzékiségre és az időre volt vonatkoztatva, ezáltal Kant egész vállalkozása, a tiszta ész „tiszta” voltának megőrzése veszélybe került. Kant így nem ment tovább a megkezdett úton, és a mű második kiadásában a képzelőerőt alaposan átértelmezte. Kant számára a transzcendentális ítélőerő – mint Heidegger fogalmaz – nem más, mint „a nyugtalanító ismeretlen” („das *beunruhigende Unbekannte*”<sup>10</sup>), amely korlátnak mutatkozott. Heidegger értelmezésében Kant mármost az ismeretlen gyökér elől meghátrált, és a második kiadásban az értelem, a *Verstand* javára háttérbe szorította és átértelmezte. Ez viszont azt jelenti: abban a törekvésében, hogy a metafizika számára új, szilárd alapot keressen, hogy azt a szubjektum szubjektivitására, a „tiszta észre” alapozza, Kant – írja Heidegger – az alapvetés során éppen hogy aláássa a lefektetni kívánt alapot. A metafizika megalapozása során előtte feltáruló szakadék láttán Kant visszahőkölt, és – hogy az ész uralmát megmentse –, nagy sietve igyekezett befedni azt.<sup>11</sup> Maga a tiszta ész fogalma vált így problematikussá, és Heidegger csakugyan, kihívó módon, „receptív spontaneitásról” illetve „spontán receptivitásról”, „tiszta érzéki észről”, azaz az én „végességéről” és transzcendenciájáról beszél.<sup>12</sup> Összefoglalóan elmondható: a végesség-gondolatnak az imagináció problematikájába való bevezetése minden bizonnyal

<sup>9</sup> Lásd GA 3, 137. skk. Lásd ugyancsak GA 25, 92. sk., 277.

<sup>10</sup> GA 3, 162.

<sup>11</sup> Lásd GA 3, 160. skk., 165., 168., 214. sk., 219.

<sup>12</sup> Lásd GA 3, 155., 170., 172. sk., 196. sk. (Az utóbbi helyen ez olvasható: „Die ursprüngliche Zeit ermöglicht die transzendente Einbildungskraft, die in sich wesentlich *spontane Receptivität* und *rezeptive Spontaneität* ist”; kiemelés F. M. I.)

Heidegger értelmezésének egyik legjellegzetesebb és leginkább figyelemre méltó vonása és az is marad.

Érdeemes még megemlítenünk, hogy Heidegger és Cassirer 1929-es davosi vitájának is egyik középponti témája a képzelőerő fogalma volt, és a két filozófus közti konfrontáció érdekességét csak növelte, hogy Heideggerhez hasonlóan Cassirer is elsődrendű fontosságúnak ítélte a képzelőerő fogalmának a kanti kritikában betöltött szerepét.<sup>13</sup> Számára azonban ez nem a gondolkodás szemléletre való elkerülhetetlen ráutaltságának, vagyis – heideggeri szavakkal – az itt-lét végességének a következményével járt, hanem kiindulópontot jelentett a szimbólumképzés, vagyis a véges embernek a különböző objektív formákban való öntranszcendálása, önmagának a kultúra különböző szellemi szféráiba való felemelése számára.

### III. IMAGINÁCIÓ, MINT SZABADSÁG: JEAN-PAUL SARTRE

Ha Wunsch arról beszélt, hogy a képzelőerőfogalom a német idealizmus napjának leáldozása után maga is gyors hanyatlásnak indult, s csupán Heidegger Kant-könyve jelentett itt kivételt, amennyiben megállította ezt a folyamatot, s kiemelte a képzelőerő félig-meddig elsüllyedt problémakörét Kant kritikai filozófiájának gondolati szö-

<sup>13</sup> Lásd Cassirer megjegyzését a vita jegyzőkönyvében: GA 3, 275. sk.: „Egy ponton nézetazonosság áll fenn köztünk, tudniillik abban a tekintetben, hogy a produktív képzelőerő az én szememben is középponti jelentőségűnek tűnik Kant számára.” („In einem Punkt besteht zwischen uns Übereinstimmung, daß die produktive Einbildungskraft auch mir in der Tat für Kant zentrale Bedeutung zu haben scheint.”) E tényállást Cassirer hasonlóképpen hangsúlyozza Heidegger Kant-könyvéről írott recenziójában is; lásd Cassirer, E.: „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”. *Kant-Studien* XXXVI, 1931, 1–26., itt 8. sk.; ld. most újranyomva Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 1998–2009, Bd. 18, 221–250., itt 230.: „Én magam is ezen a ponton csupán Heidegger felfogásával való teljes egyetértésemet és elvi nézetazonosságomat tudom hangsúlyozni; a produktív képzelőerőről szóló tanítás ugyanis számomra is – jóllehet egészen más rendszertani okok miatt – mind Kant tanításának, mind az egész »kritikai filozófiának« abszolút nélkülözhetetlen és végtelenül gyümölcsöző motívuma.” („Ich selbst kann an diesem Punkte nur die volle Zustimmung zu Heideggers Auffassung und meine prinzipielle Übereinstimmung mit ihm betonen; denn die Lehre von der »produktiven Einbildungskraft« erscheint auch mir – wengleich unter völlig anderen systematischen Gesichtspunkten – als ein schlechthin unentbehrliches und als ein unendlich fruchtbares Motiv der Lehre Kants wie der gesamten »kritischen Philosophie.«”)

vedékéből, akkor azt mondhatjuk, hogy Heidegger könyve egyúttal az imagináció problémaköre iránti megújult érdeklődés kiindulópontját jelentette. Összefügg ez természetesen intellektuális korjelenségekkel, mindenekelött az egyoldalúan ismeretelméleti–tudományelméleti (jórészt neokantiánus ihletettséggű) filozófia elsőbbségének a megrendülésével, az életfilozófiai áramlatok előretörésével és nem utolsósorban a fenomenológia megszületésével és kibontakozásával. Hogy a (természet-)tudományoknak volna mindenekelött és elsősorban hozzáférésük „a” valósághoz (az *egyetlen, igaz* valósághoz), s mellettük a módszerek és szabályok nélkül működő – ahogy mondani szokták: „csapongó” – képzeteknek el kellene némulnia: ennek a pozitivista hitnek a megrendülése döntő módon hozzájárult ahhoz – s egyúttal előkészítette a talajt azon fejlemény számára –, hogy a képzelőerő visszatérjen a filozófiailag tárgyalható vagy egyenesen tárgyalandó témák körébe, s hogy ezen hallgatólagos rehabilitáció révén rá vonatkozó új teóriák szülessenek.

Erre nem is kellett sokáig várni, a davosi vitát követően jószerével még egy évtizedet sem. A vázolt háttér: a korhangulat jelzett áthangelődésének háttére előtt, továbbá a pszichológia filozófiai relevanciáját – különösen egy fenomenológiai filozófia számára adódó relevanciáját – tekintve, aligha meglepő, hogy a fiatal Jean-Paul Sartre első filozófiai írásai, az 1936-os *L'Imagination* – Sartre első jelentősebb filozófiai publikációja – valamint az 1940-ben megjelent részletesebb *L'Imaginaire* a képzelőerő témakörét teszik vizsgálódás tárgyává. Sartre filozófiai pályája a képzelőerőtől indult el s erre vonatkozó elemzése – mint valamelyest mindjárt kitérek rá – első korszakának filozófiai fő műve, *A lét és a semmi* számára, bizonyos értelemben azonban egész filozófiai életútja számára maradandó tanulságokkal szolgálnak.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> A korai *L'Imaginaire*, írja a mű angol kiadásának fordítója, olyan gondolatokat fogalmaz meg, amelyek az alapjait tartalmazzák annak, amit Sartre később az emberi szituációról, a szabadságról a rosszhiszeműségről és az irodalomról fejtett ki (lásd Webber, Jonathan: „Philosophical Introduction”. In Sartre: *The Imaginary. A phenomenological psychology of the imagination*. Revisions and Historical Introduction by Arlette Elkäim-Sartre, Translation and Philosophical Introduction by Jonathan Webber. London – New York: Routledge, 2004, xiii–xxvi., itt: xiii.: „As well as being of intrinsic interest, these discussions and applications and the theory of imagination they yield provide foundations for much of Sartre’s later existentialist work on the human condition and our responses to it. His theories of freedom and bad faith, for example, and of the nature of literature, quietly draw on thoughts and themes elaborated in this book.” „Sartre’s *The Imaginary*”, írja Webber, „is the

A képzeleti képet a racionalista filozófiai hagyomány hajlamos volt külső tárgyak elhalványult, gyenge képmásának tekinteni, a képzeletet pedig az értelemnek alárendelt, szinte rendellenes képességnek. Ezzel szemben állítja most Sartre, hogy a képzelet a világ megszervezésének specifikus módja. Elképzelni valamit egyáltalán nem annyit jelent, mint felidézni egy tárgyat, ami nincs jelen. Ha elképzelem Péterrel való utolsó találkozásomat, akkor új módon észlelem az elmúlt találkozás *valós* tényeit. Ha viszont elképzelem őt most Berlinben, akkor nincs szó semmilyen valós tény – gyöngye vagy halovány – észleléséről. A mód, ahogy elképzelem ekkor Pétert, sokkal inkább hasonlít arra, ahogy egy kentaurt elképzelek. A képzelet egészen más módon irányul a világra, mint az észlelés: aktív, produktív és szintetikus, míg az észlelés passzív (bár szintén intencionális), részleges-progresszív (több észleletből fokozatosan építem fel a tárgy képét), izoláló. Ahhoz, hogy valami olyan mint képzelet lehetséges legyen – s itt felbukkan Sartre egy alap gondolata –, az szükséges, hogy a tudat képes legyen elszakadni a valóságtól, tagadni (semmíteni) azt, és autonóm módon létrehozni egy új tárgyat. Ha mármost – ami tagadhatatlan – a tudat minderre képes, akkor a tudat valósággal szembeni alapvető jellemzőihez jutotunk el. Innen tekintve érthetővé válik, hogy Sartre számára a képzelet elemzése kiemelkedő fontosságú: a tudat szerkezetének kellős közepébe vezet el. Ha létezik képzelet, akkor a tudat nem lehet pusztán világban levő és általa meghatározott egyszerű adottság.<sup>15</sup> Hogyan is volna akkor képes eltávolodni tőle, tagadni őt a maga szintetikus totalitásában? Az emberi tudat ezek szerint egyrészt a „dolgok között” létezik – különben nem tudna *mitől* eltávolodni –, de ugyanakkor transzcendens is hozzájuk képest – s akkor emiatt képes egyszerre elképzelni azt, ami van, és azt, ami nincs.<sup>16</sup> Ezzel körvonalazódik két jellegzetes későbbi sartre-i fogalom is: a szabad-

---

most sustained and detailed account of the nature of imagination in Western philosophical literature” (uo.: „Sartre *L'imaginaire* című műve a képzelőerő természetének az európai filozófiai irodalomban található leghézagmentesebb és legrészletesebb értelmezése.”)

<sup>15</sup> „L'analyse critique des conditions de possibilité de toute imagination nous a conduit aux découvertes suivantes: pour imaginer, la conscience doit être libre par rapport à toute réalité particulière et cette liberté doit pouvoir se définir par un «être-dans-le-monde»” (Cabestan, Philippe: *L'imaginaire. Sartre*. Paris: Ellipses, 1999, 48.).

<sup>16</sup> Sartre ezt kantianus perspektívának tekinti. Vö. Sartre: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940, 227.

ság és a szituáció. Az ember szabad, s ugyanakkor szituációban van: a kettő kölcsönösen feltételezi egymást. Az emberi tudat az adottat mindig meghaladja valamely még nem létező irányában. Egy tudat, mely teljes mértékben bele volna sülyedve az őt körülvevő létezőkbe, léte azok egyszerű leképezésében merülne ki; nos, ilyen tudatot esetleg el lehet képzelni, de semmiképpen sem volna – emfatikus sartre-i értelemben – *emberi* tudat. Ha az ember tevékeny, cselekvő lény, akkor az adott mindig egy bizonyos űrt hordoz magában, mindig úgy jelenik meg, mint amit egy bizonyos cél felé kell meghaladni.

Visszatérve Sartre első két írására, a *L'imagination* a hagyományos teóriák összegzését nyújtja, míg a terjedelmesebb *L'imaginaire* Sartre saját elméletének alapvonalait vázolja. A két írás címében mutatkozó eltérés arra utal, hogy a hagyományos teóriákkal szemben, melyekben a képzelőerő a tudat egyik képességeként jelenik meg, Sartre intencionális elemzéseket végez, olyan elemzéseket, „melyekben a képzelőerő jellegzetességei azáltal határozódnak meg, hogy végigkövetjük a képzeletbeli tárgyra való vonatkozást”.<sup>17</sup> Sartre egyik lényeges erőfeszítése arra irányul, hogy értelmessé tegye a képzeleti kép és az észleleti kép közötti hagyományos különbségtételt. Ha Párizsban a Panthéon előtt állok, hangzik Sartre egyik példája, akkor az egy olyan tárgy, amelyről észleleti képem van. Megszemlélhetem oszlopait, s megszámlolhatom, hány van belőlük. Ha viszont Londonban vagyok, s ott képzelem el a Panthéont, nem tudom meghatározni oszlopainak számát azáltal, hogy megszemlélem a tárgyat, amelyet elképzelek (amelyről képzeleti képem van). Persze ha már tudom – mert előzőleg megszámloltam –, hány oszlopa van, akkor ezt a tudásomat beépíthetem a Panthéonról alkotott képzeleti képembe. Ez azonban nem változtat azon, hogy képzeleti képből nem tudok észleleti képet csinálni, mivel a tárgy elképzeléséből nem meríthetek olyan tudást vagy ismeretet, mely a tárgy megfigyeléséből származik.<sup>18</sup> Percepció (észlelet) és imagináció (kép-

<sup>17</sup> Cumming, Robert D.: „Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology”. In *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 39–66., itt 39.

<sup>18</sup> Lásd ehhez Cumming, Robert D.: „Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology”. Id. tanulmány, 41. Hogy az észleleti kép és a képzeleti kép között a különbség nem abban áll, hogy – miként azt hagyományosan gyakran feltételezik – az utóbbi halványabb az előbbinél, azt Sartre *A lét és a semmi*-ben is hangsúlyozza; lásd EN 143. (= LS

zelet) között az egyik lényeges különbség éppen abban áll, hogy a percepció az észlelt tárgy megfigyelését rejtí magában, míg a képzelet csupán „kvázi-megfigyeléseket” tartalmaz.<sup>19</sup> Egy további különbség az, hogy az észlelt tárgyak között olyan viszonyok vagy vonatkozások állhatnak fenn, melyeknek az észlelő alany nincs tudatában; a képzeletben ezzel szemben mindeme viszonyok az elképzelés tárgyai, és fordítva, a tárgyakkal csak olyan viszonyaik lehetnek egymással, amelyeket a képzelet létesít közöttük, amelyekről a képzelet a maga módján „tud”. Valamely valóság észlelése és a képzelet közötti hagyományos dilemmát illetően szem előtt tartandó az, hogy egy gyermek nem tévesen észlel, amikor egy játéklóvat lónak képzel, hanem egy lóvat képzel el a játéklóvon keresztül. Hasonlóképpen nem arról van szó, hogy egy fényképet felcserélnék azzal a dologgal, aminek a fényképe, hanem sokkal inkább arról, hogy a dolgot a fényképen keresztül képzeljük el. Észlelés (képzelet) és értelemadás Sartre számára egymással szorosan összefügg.

A felsorolt példák érthetővé, ill. kézzelfoghatóvá tehetik azt a fentebbi állítást, mely szerint Sartre számára a képzelet elemzése kiemelkedő fontosságú és a tudat szerkezetének kellős közepébe vezet el. Ez a szerkezet, mint most látjuk, intencionális jellegű. A tudat szuverén értelemadó tevékenységét pedig Sartre az emberi magáértvaló lét alapvető szabadságaként ragadja meg. Valami olyan, mint képzelet az ember alapvető szabadságáról tanúskodik.

A képzelőerőnek tulajdonított kiemelkedő szerep folytán joggal lehet Sartre-t „az imagináció filozófusának” tartani, s ha filozófiája egyúttal tudatfilozófia is, akkor hasonlóképp joggal állítható: „Sartre számára a tudat paradigmája az imaginatív tudat”.<sup>20</sup> Ami végül a képzelőerőnek a szabadságra való visszavonatkoztatását illeti, erre nézve magánál Sartre-nál közvetlen utalást is találunk. A Sartre életében kiadatlan s csupán a hagyatékból halála után hoz-

152.) A *L'imaginaire* elemzéseire a fő mű egyéb helyein is találunk utalásokat (lásd pl. EN 646. = LS 702. sk.).

<sup>19</sup> Cumming, Robert D.: „Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology”, id. tanulmány, 41.

<sup>20</sup> Flynn, Thomas R.: „Sartre and the Poetics of history”. In *The Cambridge Companion to Sartre*, id. kötet, 213–260., itt 213.: „The purpose of this essay is to reflect on Sartre as a philosopher of the imagination [...] his [philosophy] was equally a philosophy of consciousness and the paradigm of consciousness for him was *imaginative consciousness*.” (Kiemelések F. M. I.)

záférhetővé vált morálfilozófiai füzetek egy helyén ez olvasható: „Az imagináció nem más, mint a szabadság [...]. Az imagináció mozzanata a szubjektivitás mozzanata”.<sup>21</sup>

#### IV. IMAGINÁCIÓ, MINT SZOLIDARITÁS ÉS IMAGINÁCIÓ, MINT MŰVELTSÉG: RICHARD RORTY ÉS HANS-GEORG GADAMER

A képzelőerő fogalma Sartre-nál a szabadság vonzáskörében jelent meg, mint ami az ember (a tudat) lényegi szabadságát kétségbevonhatatlan módon igazolja. Az a tény, hogy a most tárgyalandó két filozófus – Rorty és Gadamer – ezen vonásnak nem szentel különösebb figyelmet, nem annyit jelent, mintha kételkednének az ember szabadságában. Sokkal inkább magától értetődő természetességgel veszik alapul, és a képzelőerő fogalmát – a vele járó, őt kísérő szabadsággal együtt – más kontextusokba helyezve, más irányokban viszik tovább. A fő irány Rortynál a szolidaritás, Gadamernél a művelődés (*Bildung*). Az ok pedig, ami miatt nem külön alfejezetben kerülnek tárgyalásra, az, hogy – mint megmutatni remélem – a két irány érintkezik egymással: érintkezik Rortynál a szolidaritás a művelődéssel (műveltséggel), miképp Gadamernél a művelődés a szolidaritással. Úgy is fogalmazhatunk: míg gondolatrendszerük súlypontját tekintve Rorty elsősorban a szolidaritás, Gadamer pedig a művelődés filozófusa, addig mindkettejük gondolatvilágának tanulsága az, hogy szolidaritás és művelődés – vagy művelődés és szolidaritás – kölcsönösen átcsapnak vagy behatolnak egymásba: a szolidaritás művelődésbe, a művelődés pedig szolidaritásba. A gadameri *Bildung*-fogalomnak éppúgy van közösségképző, szolidaritást implikáló dimenziója, miképp Rorty szolidaritásfogalmának egy alapvetően műveltségi összetevője.

Az amerikai pragmatista hagyományhoz való kötődése folytán Rorty egyik fő filozófiai gondja a filozófiának egy társadalom vagy egy kultúra szövetében betöltött szerepe, az, hogy mennyire képes

<sup>21</sup> Sartre, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, 565.: „L’imagination c’est la liberté [...] Le moment de l’imagination est le moment de la subjectivité.” (Angolul lásd Sartre, Jean-Paul: *Notebooks for an Ethics*. Translated by David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, 549.: „Imagination is freedom [...]. The moment of imagination is the moment of subjectivity”).



közösségképző, közösségmegtartó funkciót betölteni. Ebben a fogalmi keretben merül fel a szolidaritás gondolata, melynek létrejöttében és megtartásában Rorty szerint a *képzelőerő* alapvető szerepet játszik. A *képzelőerő* nagyra értékelését mutatja már kiindulópontban Rortynak azzal a romantikusok által megfogalmazott állítással való messzemenő egyetértése, mely szerint „a *képzelőerő*, nem pedig az ész az elsődleges emberi képesség”.<sup>22</sup>

Az emberek közötti szolidaritás vagy az egyik ember másik ember iránti szolidaritása Rorty számára nem ismereteken múlik. A szolidaritást nem felfedezzük, hanem megteremtjük (iránta való képességünket mintegy kiképezzük). Megteremtjük azáltal, hogy növeljük érzékenységünket más, számunkra idegen vagy másféle emberek fájdalmának és megalázottságának részletei iránt.<sup>23</sup> Egy ilyen megnövekedett fokú érzékenység megnehezíti azt, hogy túllünk különböző embereket marginalizáljunk, arra hivatkozva: „Ők nem úgy érzik ezt, mint ahogy *mi* éreznénk”. „Szenvedésnek mindig kell lennie, miért ne hagyjuk akkor őket szenvedni?”

A szolidaritás tehát – ez Rorty fő tézise – nem filozófiai vizsgálódás és teoretikus megalapozás kérdése. Nem is kutatás vagy reflexió eredménye: egyszerűen a „*képzelőerőnek*” [imagination], vagy a „*képzelőerő* tehetségének” [imaginative ability] a terméke. Azon a képességünkön múlik, hogy „idegen embereket tudunk-e szenvedő embertársaknak: *szenvedőtársaknak* látni”.<sup>24</sup> A másik embert, az idegen embert (nem annyira és nem is elsősorban embertársnak mint amennyire és mindenekelőtt) *szenvedőtársnak* látni – ebben volna tömören összegezhető a szolidaritás fogalma. „*Képzelőerőről*” azért lehet szó, mert a fájdalom, mint Rorty kifejti, nem nyelvi fenomén. Azoknak, akik a kegyetlenség áldozatai, akik szenvednek – nemigen van szavuk, nemigen van (nyelvileg megfogalmazható) mondanivalójuk. Mit is tudnának „mondani”? Valamiféle objektív „beszámolókat” szenvedéseikről? Ezért hát nemigen létezik olyan valami,

<sup>22</sup> Ez pedig azt a felismerést vonja maga után, mely szerint a kulturális változások fő hordozója nem annyira az a tehetség, hogy jól érvelünk, mint inkább az, hogy másképp beszélünk (lásd Rorty: CIS 7.: „What the Romantics expressed as the claim that imagination, rather than reason, is the central human faculty was the realization that a talent for speaking differently, rather than for arguing well, is the chief instrument of cultural change”).

<sup>23</sup> Ld. Rorty: CIS, xvi. A következőkhöz uo.

<sup>24</sup> Rorty: CIS xvi. („imaginative ability to see strange people as fellow sufferers”); lásd EISZ

amit színpadias drámaisággal, nagyhangú hivalkodással „az elnyomottak hangjaként”, vagy „az áldozatok nyelveként” szoktak megnevezni. Az áldozatok által egykor használt nyelv nem működik többé, s az áldozatok túl sokat szenvednek ahhoz, hogy új szavakat rakjanak össze. Így hát szituációjuk nyelvi kifejezése olyan munka, amit valaki másnak kell helyettük elvégeznie. A liberális regényíró, a költő vagy újságíró ért hozzá – a liberális teoretikus nem.<sup>25</sup>

Az „*imaginative ability*” fogalmát Rorty a későbbiekben „*imaginative acquaintance*”-ként, „*skill at imaginative identification*”-ként<sup>26</sup> [képzelőerő általi ismeretség, képesség a képzeletbeli azonosulásra] írja le. A szolidaritás sokkal inkább ezen múlik, mintsem közös metafizikai igazságokban való megegyezésen. Az „emberi természetre” vagy az „emberi méltóságra” vonatkozó elmélekedések jó adag reflexiót feltételeznek – a szenvedőknek pedig ilyen reflexiókhoz, avagy az ezek eredményeként létrejött „szótárhoz” aligha adatik hozzáférés. Ilyesfajta reflexiók különben sem „eredményezhetnek egyebet, mint a szenvedés lehetőségének fokozott tudatát”. Ám „*okot* nem fognak szolgáltatni arra, hogy *törődjünk* is a szenvedéssel.”<sup>27</sup> Egy az emberi természetre vagy az elidegeníthetetlen emberi jogokra vonatkozó elmélet létrehozásával persze megnyugtathatjuk (teoretikus) lelkiismeretünket – ám ezáltal már segítettünk a szenvedőkön? Vajon a szenvedőknek erre – valamilyen új elméletre – van szükségük? Vajon a lelkiismeret efféle megnyugtatója nem rosszhiszemű-e? Rortynak az amerikai – elsősorban egyetemi, Allan Bloom által „nietzscheizáltak” nevezett – baloldalhoz intézett alapvető szemrehányása abban áll, hogy a nyugati civilizáció elsőprő erejű kritikája, „velejeig romlott” voltának (túlfinomult, jobban mondva, „túlfilozofált” elméleti) ecsetelése mellett elvesztette érzékenységét a szenvedők és a kisemmizettek iránt; a „rendszer” globális kritikája mellett a gyakorlati tennivalókat, az egyenlőtlen-

<sup>25</sup> Rorty: CIS 94.: „Pain is nonlinguistic [...] So victims of cruelty, people who are suffering, do not have much in the way of a language. That is why there is no such things as the 'voice of the oppressed' or the 'language of the victims'. The language the victims once used is not working anymore, and they are suffering too much to put new words together. So the job of putting their situation into language is going to have to be done for them by somebody else. The liberal novelist, poet, or journalist is good at that. The liberal theorist is not.” Lásd Rorty: EISZ III. sk.

<sup>26</sup> Rorty: CIS 92. sk., 190. sk. (Lásd EISZ 109. sk., 210.)

<sup>27</sup> Rorty: CIS 93. (Lásd EISZ 110.)

séget csökkentő politikai reformokat illetően nincs semmi mondanivalója, nincsenek javaslatai – pillantása a távoli jövőbe vész, s a jelenen átsiklik.<sup>28</sup>

A képzelőerő kérdéseként felfogott szolidaritásnak Rorty szótárának másik alapfogalmával, az iróniával való összefüggését a harmadik alapfogalomnak, a kontingencia fogalmának közvetítése révén lehet megmutatni. Annak belátása, hogy nem szükségképpen, hanem kontingensen vagyok az, ami (és aki) vagyok (oly belátás, mely bizonyos mértékű képzelőerőt feltételez), egyenértékű annak belátásával, hogy lehetnék a másvalakik egyike is; ez pedig ama másvalaki vagy másvalakik iránti szolidaritáshoz, a velük való együttérzéshez vezethet el. Szempontunkból lényeges itt a *képzéletbeli azonosulásnak*, az *imaginációnak* ebben a folyamatban játszott szerepe. Az irónia, azaz az önmagammal való szilárd azonosulás hiánya, a lemondás önmagam egyszer s mindenkorra való beazonosításáról fogékonnyá tesz olyan élethelyzetek megértése és átélése iránt, melyek akár az enyémekek is lehetnének,<sup>29</sup> s végső fokon a *közösségi lét* irányába mutat. „A szolidaritás”, írja Roger Scruton, „vagyis annak a felismerése, hogy a másik egyenlő velünk és együtt-

<sup>28</sup> Lásd Rorty: PSH 129. (FTR 163.); Rorty: AOC 78. skk., 98. A globalizáció következményeiről már csak a jobboldal beszél (AOC 91.). Vö. még Rorty: PP 2, 133. (HS 170.)

<sup>29</sup> Érdeemes megjegyeznünk, hogy ebben a tekintetben Heidegger nem pusztán Rorty oldalán áll, hanem bizonyos értelemben még Rortyn is túltesz: a másikba szerinte nem kell belehelyezkednem, mert már mindig is „benne” vagyok, ilyenformán nem az szorul magyarázatra, hogyan élem bele magam a másikba (hogyan azonosulok vele), mint inkább az, hogyan és miért élem „ki” magam belőle, azaz számolom fel az azonosságot (a magyarázat iránya az eredendő, már mindig is bekövetkezett inautentikussá válásban keresendő). Mivel az embernek nincs rögzített lényege, ezért tudok a másik is lenni. Az imagináció általi azonosulás Heideggernél fölöslegessé válik, ezért nincs rá szüksége, így a fogalom funkciótlan: nincs olyan ok, amelynek folytán meg kellene jelennie. Rortyval tehát Heidegger messzeemenően egyetért, sőt nála radikálisabb álláspontot foglal el, olyat, amely kiküszöböli az imagináció fogalmát. A mondott tényállás folytán Heidegger bírálja a beleézés („*Einfühlung*”) fogalmát és pszichológiai elméletét: a másikba „belehelyezkedni”, magamat „beleérezni” ugyanis mint feladat csak azon előfeltevés alapján születhet meg, hogy eredetileg „kívül vagyok” a másikon, ezt pedig Heidegger vitatja (lásd SZ 123. skk., különösen 123.: „im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer” és SZ 125.: „*Einfühlung*» konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich”; lásd LI 150., 152.). Tegyük még hozzá, hogy az egzisztencialista tradíció számára az ember szabad, ami azzal jár, hogy nincs lényege; szabadsága és lényeghiánya folytán pedig képes a másokkal való azonosulásra.

érzésünkre jogosult, természetes kísérője az *iróniának*, és Rorty számára a politikai élet fundamentumává válik.<sup>30</sup>

Rorty több szempontból kapcsolódik Gadamer hermeneutikájához, a szolidaritás gondolata pedig Gadamernél is feltűnik, és pedig a humanista vezérfogalmak között, szűkebb értelemben a *sensus communis*ről szóló elemzésekben. Tekintve azonban, hogy a humanista vezérfogalmak („képzés”, „sensus communis”, „ítélőerő”, „ízlés”) sokoldalúan érintkeznek egymással – közös jellemzőjük, hogy nem valami általános tudást jelentenek, melyet még alkalmazni kellene, hanem olyan tudást, ami éppannyira lét is, mégpedig keletkezett lét, olyan, mely az alkalmazást már önmagában tartalmazza, s ilyenformán mindegyikük esetében egy az élet számára szóló tudásról van szó, melynek az emberek életében, pontosabban *közösségi* életében van a helye – emiatt azután mindegyikükhöz köze van, elsősorban és különösképpen a humanista vezérfogalmak tárgyalásának élén álló *Bildunghoz*, a vezérfogalmak vezérfogalmához. A *Bildung* számunkra e ponton legfontosabb vonása az, hogy nem merül ki a tudásban, az ismeretek sokaságában és öncélú szaporításában, a pusztán „műveltségben” (a műveltség kedvéért), hanem emberalakító, emberformáló jelentést hordoz. Nem pusztán ismeretekről vagy azok gyarapításáról van szó, mint a természettudományokban (ahol az ismeretek azután a természet uralására szolgálnak, miközben a megismerő önmagával azonos marad), hanem éppenséggel olyan ismeretekről, melyek képeznek, alakítanak, művelnek bennünket, és pedig a szó kettős értelmében: egy képzett, művelt embernek nemcsak ismeretei vannak, hanem általuk egyúttal más-milyenné, *megváltozott* emberré, éppenséggel „keletkezett létté” lesz; „a képzésben a befogadottak nem olyan jellegűek, mint valami eszköz”.<sup>31</sup>

„A *sensus communis* a polgári-erkölcsi lét egyik mozzanata”, írja Gadamer, e fogalom pedig hosszú története folyamán időnként „a metafizikával való polemikus szembefordulást”,<sup>32</sup> illetve – egy másik

<sup>30</sup> „Solidarity – the recognition of the other as your equal and as entitled to your sympathy – is the natural companion of irony, and becomes, for Rorty, the true basis of political life” (Scruton, Roger: „Richard Rorty’s legacy”. 12 June 2007 – kiemelés F. M. I. –; lásd [http://www.opendemocracy.net/democracy\\_power/people/richard\\_rorty\\_legacy](http://www.opendemocracy.net/democracy_power/people/richard_rorty_legacy)).

<sup>31</sup> GW 1, 17. (= IM 32.) Ezzel szemben ez utóbbi lehet a helyzet a természettudományokban, és pedig a természet, a folyamatok stb. uralása céljából.

<sup>32</sup> IM 46.

megfogalmazás szerint – „a filozófia elméleti spekulációja ellen irányuló hangsúlyt”<sup>33</sup> juttatott kifejezésre. Ennyiben itt a közösségképző mozzanat mellett (a *sensus communis* az az „érezék, mely közösséget létesít”,<sup>34</sup> írja Gadamer, de úgy is fogalmazhatnánk, hogy „a képzelőerő, amely közösséget létesít”) feltűnik a skolasztikával való humanista szembehelyezkedés motívuma. Az, hogy Gadamer a humanista vezérfogalmakat és a humanizmust általában az „iskolával”,<sup>35</sup> azaz a skolasztikával és a skolasztikus tudásideállal állítja szembe – jegyezzük meg közbevetőleg –, megfelel annak, ahogy Rorty a hagyományos, episztemológia vagy metafizika középpontú európai filozófia „fő áramával” – s legújabb formájának, az „analitikus filozófiának” öncélú (s nem kevésbé öntelt) elmélet- és tudásképzésével –, esetünkben pedig a szolidaritásgondolat metafizikai (vagy egyáltalán, az „emberi természetre” vonatkozó bármilyen filozófiai) megalapozásával újra és újra szembehelyezkedik. A *sensus communis* Shaftesburynél „szociális erény”, hangsúlyozza Gadamer, s egyetértően említi, hogy „a humanitásba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálkodik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval mélyebb *szolidaritás* kapcsolja össze.”<sup>36</sup> A szolidaritás gondolata később újra megjelenik a közösségi érzéssel összefüggésben, amennyiben ez utóbbi épp annyi, mint „erkölcsi-polgári *szolidaritás*”.<sup>37</sup> Korántsem mellékes ezzel összefüggésben, hogy Gadamer egy késői írásban magát a hermeneutika centrális fogalmát, a megértést is a szolidaritás irányában helyezte ki: a másikat megérteni annyi, mint erőfeszítést tenni arra, hogy vele együtt gondolkodjunk, s vele ennyiben szolidárisak legyünk; „a szolidaritás az alapelőfeltevése annak, hogy – ha lassan is – közös meggyőződéseket alakítsunk ki”, ebben az értelemben pedig a megértés, hangzik következtetése, „világpolitikai jelentőséggel” bír.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> IM 39.

<sup>34</sup> IM 38.

<sup>35</sup> IM 37.

<sup>36</sup> IM 40. sk. (Kiemelés F. M. I.)

<sup>37</sup> IM 46. (Kiemelés F. M. I.)

<sup>38</sup> Gadamer, H.-G.: „Vom Wort zum Begriff” (1995). In *Gadamer Lesebuch*. Hrsg. J. Grondin. Tübingen: Mohr, 1997, 100–110., itt 109., 108. Hogy a megértés-megegyezés a szolidaritással bensőleg összefügg, azt hiszem, kézenfekvő. Gadamer hermeneutikájának az ilyen jellegű – tudományelméletinek nevezhető – implikációit azután Rorty bontotta ki. Hogy

Megértés és szolidaritás összefüggése Gadamer számára ilyenformán alapvető jelentőségű: „minél több megértés, annál több szolidaritás” – fogalmazhatnánk meg a vonatkozó tézist, ami számunkra itt egyszersmind annyit is tesz: „minél több imagináció, annál több szolidaritás”. Egy kövel nem tudok szolidáris lenni, mivel nem tudom elképzelni, hogy érez és szenved. Ám ahhoz nagyon műveletlennek kell lenni, hogy ne tudjam elképzelni, egy másik ember hogyan érez és szenved. Elmondható tehát: *a szolidaritás feltétele az imaginatív azonosulás képessége és végbevitele*. Kontingenciám belátása – nem csupán a *quod*, hanem a *quid*, vagyis nem csupán az, hogy kontingens módon *vagyok*, hanem hogy kontingensen vagyok *az*, aki vagyok, továbbá éppannyira kontingens az a szótár is, amellyel magamat és a világot leírom – jótékonyan növelheti más emberekkel – és az ő szótáraikkal – való azonosulási képességemet (hiszen lehetnék bármelyikük egyike, s használhatnám akár az ő szótáraik bármelyikét is). Annak *elképzelése* – elképzelése iránti fogékonyság és készség –, hogy más is lehetnék, mint ami és aki vagyok, növeli más emberekkel való szolidaritásomat. Tudásom, műveltségem növekedésével párhuzamosan növekszik a más emberek megértése és a velük való szolidaritás iránti érzékem.

Gadamer *Bildung*-fogalma és Rorty irónia- és szolidaritásfogalma között ilyenformán benső összefüggés áll fenn, mely az „*imaginative ability*”, „*imaginative acquaintance*”, „*skill at imaginative identification*” fogalmaiból kiindulva bontható ki. Saját megértésfogalma gyakorlati aspektusát hangsúlyozva Gadamer utalt arra, hogy „a megértés [...] különösképpen képes hozzájárulni emberi tapasztalataink, önmegismerésünk és *világhorizontunk kitágításához*”.<sup>39</sup>

---

a „*tudományos objektivitás*” fogalmának egyetlen kézzelfogható, használható értelme a „*megegyezésben*” [*agreement*] áll, az már fő művében megfogalmazódott (Rorty: PMN 337.: „our only usable notion of ‘objectivity’ is ‘agreement’, rather than mirroring”); s hogy a tudományos praxis mint olyan, a maga objektivitásra, racionalitásra bejelentett igényeivel, éppenséggel az emberi együttélés egy meghatározott formájában, a szolidaritásban gyökerezik: ezt a gondolatot azután később több írásában is hangsúlyosan kifejezésre juttatta: „a tudományt egyetlen értelemben tekinthetjük példaszerűnek”, hangzik egy radikális megfogalmazás, „abban az értelemben, hogy az emberi szolidaritás modelljét alkotja” (Rorty: PP I, 39. sk.). A szolidaritás-gondolatot Rorty azután a tudományelméleti-tudományos területről a közösségi létezés szélesebb területeire is átvitte, kiterjesztette: lásd pl. Rorty: „Solidarity”. In CIS 189–198. (EISZ 209–219.)

<sup>39</sup> Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie”. In *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Hrsg. M. Riedel. Freiburg i.Br.: Rombach, 1972, I. köt. 342. sk.: „Verstehen

A horizont kitágításának létünkre való visszahatásáról írt klasszikus hermeneutika-tanulmányának bevezetőjében Dilthey is: „Cselekvésünk mindenütt előfeltételezi más személyek megértését; az emberi boldogság nagy része idegen lelkiállapotok utánérzéséből fakad [...]. Az erre épülő történeti tudat lehetővé teszi a modern ember számára, hogy az emberiség egész múltját önmagában jelenvalóként bírja: saját korának minden korlátja fölött idegen kultúrákba nyer betekintést; erejüket magába fogadja és újraélvezi varázsukat; ebből pedig a boldogság komoly gyarapodása származik számára.”<sup>40</sup> Dilthey arról a „sohasem kielégülő szükségletről” beszélt, „hogyan saját individualitásunkat mások individualitásának szemlélése révén egészítsük ki”, s arról, hogy „megértés és interpretáció [...] magában az életben mindig elevenek”.<sup>41</sup>

A *Bildung* révén létrejövő horizonttágítás, amennyiben ember és személyiségformáló erővel rendelkezik, nemcsak az ember ismereteit, de létét is megváltoztatja, így közösségteremtő funkciót hordoz, és határozottan szolidaritásnövelő hatása van. A *Bildung* révén növekszik az, aminek Rorty nézőpontjából a szolidaritás a függvénye: az „*imaginative ability*”, „*imaginative acquaintance*”, „*skill at imaginative identification*” [a képzelőerő tehetsége, a képzelőerő ál-

---

[...] vermag in besonderer Weise dazu beizutragen, unsere menschlichen Erfahrungen, unserer Selbsterkenntnis und unseren *Welthorizont auszuweiten*” (kiemelés – F. M. I.). Eduard Spranger Humboldt-tal kapcsolatban „az individualitásnak önmagán túla való kitágításáról” beszél (úó: *Wilhelm von Humboldts Humanitätsidee*. 1909. 2. Aufl., Berlin: Reuther & Reichard, 1909, 2. Aufl., 1928, 12.: „Ausweitung der Individualität über sich selbst hinaus”). Lásd ugyancsak Andrew Abbott nagyhatású beszédének idevágó gondolatait: „Education is a way of expanding experience. [...] education is good in itself because it expands the range of your experience, both temporally and spatially. [...] education is a habit that expands experience” (Abbott, Andrew: „The Aims of Education Address”. *The University Of Chicago Record* 2002. november 21., 4–8., itt 7.; lásd <URL = <http://home.uchicago.edu/~aabbott/Papers/aims2.pdf>>; újranyomva: „Welcome to the University of Chicago”. *Forschung und Lehre*, 2007/8, Supplement, 1–22., itt 17. sk.; németül: „Willkommen an der Universität Chicago”. In *Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach*. Hrsg. Deutscher Hochschulverband. Stuttgart: Lucius, 2008, 5–23., itt 19.).

<sup>40</sup> Dilthey, W.: „Die Entstehung der Hermeneutik”. *Gesammelte Schriften*. 5. köt., hrsg. Von Georg Misch. Stuttgart und Göttingen: B. G. Taubner und Vandenhoeck & Ruprecht, 317., magyarul W. Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”. In úó.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest: Gondolat 1974, 471. Dilthey megfogalmazásában mindazonáltal benne rejlik az az „esztéticista” felhang (a „műélvező” attitűdje), amelyet Heidegger és Gadamer később bírálatban részesít majd.

<sup>41</sup> Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”, 488.

tali ismeretség, képesség a képzeletbeli azonosulásra]. *A műveltség révén az ember képes lesz a képzeletbeli azonosulásra*: ezen a ponton Gadamer műveltségfogalma szerencsésen egészíti ki Rortynak a szolidaritásra vonatkozó alapgondolatát. A *Bildung* által létrejövő horizonttágítás eredményeként az ember megtanulja más emberek szempontjait is figyelembe venni, úgy látni a világot, ahogy ők látják. Ennek másik oldala az, hogy közben megtanulja azt is: ahogy ő látja a világot, csak egy módja annak, ahogy a világot látni lehet. Ez pedig Rorty felől nézve iróniát jelent (nem utolsósorban pedig kontingenciánk tudatát). Csak a műveletlen ember gondolja azt: a dolgok nem lehetnek másképp, mint ahogy ő látja, ő pedig csakis és kizárólag az lehet, aki.

A művelődés során az ember egyebek mellett, írja Hegel, „megtanulja azt is, hogy a viselkedésnek és a cselekvésnek más és jobb módjai is vannak, s hogy az övé nem az egyetlen lehetséges mód”.<sup>42</sup> A *Bildung* fogalmának Hegel *Propädeutikájában* kifejtett ezen tárgyalását értelmezve írja Gadamer, „önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik”.<sup>43</sup> A „distanciával szemlélni”-ben Rorty perspektívája felől nézve nagyon is benne rejlik az irónia, hiszen az utóbbi épp az önmagunkkal való naiv azonosulás felszámolását, az önmagunktól való eltávolodást jelenti. Azt jelenti: *el tudom képzelni*, hogy másképp is lehet viselkedni. Amennyiben az ember a dolog megítélésének más módjait megtanulja, kevésbé marad foglya annak a provinciális szűklátókörűségnek,<sup>44</sup> mely saját szűk környezetének és tapasztalatának világába zárja. Kevésbé marad foglya annak a naiv hitnek, mely szerint annál, ahogy ő látja a világot – másképp nem is lehet látni. Saját korlátainkat meglátni: ehhez bizonyos műveltség szükségeltetik – a korlátolt ember jellemzője, hogy nem képes saját korlátainak érzékelésére. Végül, de nem utolsósorban: megtanulni más emberek szempontjait is figyelembe venni, növeli a tole-

<sup>42</sup> Hegel: *Philosophische Propädeutik*, S. 42. *Theorie Werkausgabe*. Bd. 4, 259. („Indem der Mensch über das, was er unmittelbar weiß und erfährt, hinausgeht, so lernt er, daß es auch andere und bessere Weisen des Verhaltens und Tuns gibt und die seinige nicht die einzig notwendige ist. [...]”).

<sup>43</sup> IM 35.

<sup>44</sup> Vö. Andrew Abbott: „The Aims of Education Address”, 7.: „[...] education is a habit that *expands* experience so as to overcome that provinciality by increasing ties between your locality and other human meanings” (kiemelés – F. M. I.). Lásd fentebb a 39. jegyzetet.



rancia iránti hajlandóságunkat és képességünket, ez pedig döntő közösség-konstituáló és -megtartó elem.

A szolidaritás képzelőerő kérdése, a képzelőerőt pedig a műveltség növekedése fejleszti és tágtítja ki, így összegezhethetnénk az elmondottakat. Szolidaritás képzelőerő nélkül nem lehetséges, miképp – fordítva – az igazi műveltség mint közösségképző tényező mindig egyszersmind növeli a képzelőerőt és a szolidaritást is.

## V. ZÁRSZÓ

Észlelet és képzelet különbsége Sartre-nál, szemlélet (érzékliség) és értelem (gondolkodás) közös törzse Kantnál, képzelet és szolidaritás Rortynál, képzelet és műveltség Gadamernél – az imagináció jelenléte a fenti elemzésekben megannyi eltérő kontextusba, egymástól radikálisan eltérő értelemvilágba láttuk beágyazódni. Joggal merülhet fel a kérdés s egyúttal ellenvetés: mi tartja össze ezeket a világokat, mi garantálja a képzelőerő egységét?

Míg Sartre-nál, Rortynál és Gadamernél a képzelőerő megjelölésére olyan meghatározások mint „elképzelné valamit, ami nincs”, „elképzelné (felidézni) valamit távollétében”, helyel-közzel megfelelőnek látszanak, addig Kantnál a képzelőerőnek nagyon is szerepe van annak elképzelésében, ami „van”, amennyiben szintetizálja illetve közvetíti egymással szemléletet és gondolkodást, és a fenomenálvilágra, annak „észlelésére” s így a teoretikus megismerésre vonatkozóan is funkcióval bír.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Lásd pl. TÉK A118: „[...] az appercepció transzcendentális egysége a képzelőerő tiszta szintézisére vonatkozik, mint olyan a priori feltétellel, amely lehetségessé teszi, hogy a sokféleség mindenütt összetevődjön egy ismereten belül”; továbbá A123–124: „Jóllehet különös, de az eddigiekből mégis érthető, hogy a képzelőerőnek csupán ezzel a transzcendentális funkciójával válik lehetővé [...] maga a tapasztalat [...] Rendelkezünk tehát valamely tiszta képzelőerővel, mint az emberi lélek alapképességével, amely minden megismerés *a priori* alapja.” (Id. magyar kiadás, 681., 684. sk.) Eredetiben: „Also bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft als eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniß.” „Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur mittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft [...] die Erfahrung selbst möglich werde [...] Wir haben also eine reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniß *a priori* zum Grunde liegt.” Kant számára – legalábbis *A tiszta ész kritikája* első kiadásának Kantja számára – nem létezik semmilyen

A kérdés vagy ellenvetés, a fenti egymástól radikálisan eltérő tematizálások, kontextualizálások hátere előtt mi garantálja a képzelőerő egységét, problémátörténeti megközelítést feltételez, a bevezetőben pedig erre vonatkozó alapvető hermeneutikai kételyeknek próbáltam hangot adni. Hermeneutikai nézőpontból még aggályosabb volna olyan kérdéseket feltenni s rájuk adható lehetséges válaszok mérlegelésébe bonyolódni, hogy miben áll x-nek (esetünkben a képzelőerőnek) a „helyes” fogalma.<sup>46</sup> Ilyesfajta kérdések – akár csak hallgatólagosan – feltételeznek egy a vizsgált dologhoz vagy fogalomhoz való abszolút, történetfeletti, isteni perspektívából történő hozzáférést.

De nemcsak a véges történeti ember nézőpontja: a nem kevésbé véges nyelv kontingenciája (Rorty kifejezésével: a semleges mátrix<sup>47</sup> hiánya) sem tesz lehetővé korokon átívelő fogalmiságot. A filozófia nyelve – a filozófiáé, mint a véges ember történeti erőfeszítéséé<sup>48</sup> – maga is véges, a nyelv végessége által pedig a vizsgált dolog azonosságát egyáltalán nincs biztosítva. Ha a képzelőerő alakváltozásairól

---

kép (sem észleleti, sem képzeleti kép) képzelőerő nélkül; lásd a fenti helyek mellett TÉK A120 (id. magyar kiadás, 683.): „A képzelőerőnek kell [...] a szemléletek sokféleségét egy képpé formálnia” („Die Einbildungskraft soll [...] das Mannigfaltige der Anschauung in ein *Bild* bringen”; kiemelés az eredetiben). – Természetesen, mint Gadamer is utal rá, „a képzelőerő [Kantnál] nem korlátozódik a teoretikus megismerésben betöltött funkciójára, hanem azt az általános képességet jelenti, hogy lehet ‘szemléletünk (képzetünk) a tárgy jelenléte nélkül is’, és éppen ez az a szempont, amelynek értelmében a szemlélet a művészet és az esztétika körében problémává lesz” (GW 8, 189. sk.). A szemlélet és a képzelőerő művészet számára adódó relevanciáját azután Gadamer ebben az 1980-ban született „Anschauung und Anschaulichkeit” című írásában (GW 8, 189–205.) részletebben is elemzi (értelmezéséhez lásd Lengyel Zsuzsanna Mariann „Képzelőerő és megértés hermeneutikai nézőpontból Dilthey, Heidegger és Gadamer műveiben” című tanulmányát a jelen kötetben, 157–202. különösen 191. skk.).

<sup>46</sup> Bővebben lásd Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest: Korona Nova, 1998, 90 sk.; uő.: *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest: LHarmattan, 2001, 78. sk.

<sup>47</sup> „[...] the notion of a permanent neutral conceptual matrix within which all thought and language must fit” (Rorty, R.: „Philosophy in America Today”. In CP 211–230., itt 227.; magyarul Rorty, R.: „A filozófia ma Amerikában”. *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/3–4, 583–599., itt 597.: „az állandó semleges matrix [...] fogalma, melybe minden gondolatnak és nyelvnek bele kell illeszkednie”). Lásd még pl. Rorty: CP 80. („permanent neutral matrix”), 161. („permanent ahistorical matrix”) stb.

<sup>48</sup> Lásd Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 4. kiad., 1976, 7. (= GA 40, 11.): „Die Philosophie ist eine der wenigen eigenständigen schöpferischen Möglichkeiten und zuweilen Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen Daseins.”

beszélünk, arról, hogy eltérő kontextusokban eltérő arculatot mutat, ezzel máris feltételezünk valamifajta azonosságot vagy kontinuitást. Így nem marad más hátra, mint egyfajta wittgensteini értelemben vett „családi hasonlóság”: miközben minden családtag hasonlíthat minden más családtagra, még sincs egyetlen olyan sem közöttük, aki a családi vonásokat egyedülállóan „megfelelő”, „helyes” vagy „adekvát” formában mutatná fel. Egy családtag – a hasonló vonások egyedi kombinációjának felmutatása révén – képes ugyanakkor a hasonlóság mércéinek elmozdítására, módosítására. Egy a képzelőerőről kifejtett érdemleges elmélet módosíthatja azt, amit attól fogva képzelőerőnek nevezünk

Még egy – hogy úgy mondjam: teóriaspecifikus – szempontot érdemes végezetül figyelembe vennünk. A képzelőerőről kifejtett különböző teóriák és kontextusok maguk is képzelőerőt feltételeznek. Ama különböző kontextusok lehetősége iránti készséget – érzékenységet, fogékonyságot –, melyekben ez a fogalom előfordulhat. Ebben a hermeneutika filozófiatörténeti hajlékonysága, a különféle filozófiatörténeti kontextusok *pluralitása* iránti érzékenység mutatkozik meg. Azt mondani: „Másfajta megközelítés nem is lehetséges, mint, ahogy x szerző tematizálja a képzelőerőt,” – ez bizonyonnyal egy a képzelőerőhöz való képzelőerőhiányos (és a filozófiatörténet tarka színeit elszürkítő) hozzáférés volna; olyan, mely egyúttal nélkülözné a *Bildung*-ot is.

Ekkor viszont elmondható: a reá irányuló képzelőerő intencionális változásai következtében időről időre máshogy jelenik meg – s nem csupán máshogy jelenik meg, hanem bizonyos értelemben *ténylegesen más is* – az, amit képzelőerőnek nevezünk.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Heidegger időfogalomról tartott marburgi előadásának „Die Zeit ist zeitlich” mondatához s e mondat magyar fordításához egy csatlakozó jegyzetben a következő magyarázatot fűztem: „az idő idői’, azaz az időiségnek van alávetve, időbelileg (az időiségtől függően) mindig más és más az, hogy mi az idő” (lásd Heidegger, M.: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* [Ford., szerk., bev. Fehér M. István] Budapest: Kossuth, 1992, 112., 9. jegyzet). Ennek analógiájára fogalmazhatunk most így: a képzelőerőnek van alávetve, a képzelőerőtől – a képzelőerőhöz való hozzáféréstől – függően mindig más és más az, hogy mi a képzelőerő.

## HOBBS AZ IMAGINÁCIÓRÓL

Thomas Hobbes egészen sokoldalú gondolkodó volt, a mechanikai filozófia kialakulásában és térhódításában is hasonlóan nagy érdemeket szerzett, mint szűk értelemben vett filozófusként nálánál biztosan többet emlegetett kortársa, Descartes. E kétségtelen történeti tény ellenére őt leginkább a politikafilozófiát teljesen új alapokra helyező szerződéselméletével szokás jellemezni, s inkább csak a kora újkor kutatói ismerik és tárgyalják klasszikus fordításait, matematikai és teológiai vitáit, valamint filozófiai szempontból igencsak jelentős metafizikai vitáját Descartes-tal. Viszonylag háttérben maradtak, vagyis manapság szintén inkább csak a specialisták érdeklődésére tarthatnak számot szigorú értelemben vett tudományos, azaz általános filozófiai nézeteinek mozgáselméleti megalapozását szolgáló írásai s elgondolásai, amelyek definitív formában részben az *Elementa philosophiae* első, a *De corpore* címet viselő részében jelentek meg, részben pedig a *Leviatán* első fejezeteiben. A következőkben a *Leviatán* ezen első fejezeteire koncentrálna azt szeretném megmutatni, hogy bármilyen furcsa is első hallásra, Hobbes imagináció-elméletében, ha megfelelő figyelmet szentelünk neki, egyfajta speciális „proto-fenomenológia” körvonalai bontakoznak ki. Ki tudja, talán épp ez a felismerés készítette Karl Schuhmannt arra, hogy a fenomenológiával való foglalkozást fölcserélje, de legalábbis kiegészítse a Hobbes-kutatással.<sup>1</sup>

Hobbes-ról általánosan ismert, hogy szélsőségesen „korporalista” állásponton volt, vagyis nézete szerint csak és kizárólag testek léteznek valóságosan, olyannyira, hogy még Istent is testi léte-

<sup>1</sup> Mindenesetre neki köszönhetjük a *De corpore* kritikai szövegét (Paris: Vrin, 2000), amelytől alapul véve készítette el az írás német változatát (*Elemente der Philosophie. Erste Abteilung: Der Körper*. Hamburg: Meiner, 1997).

zőnek állítja. Ezen a ponton, ha egyszerűen s talán az értelmezők többségét követve „dogmatikusan” értelmezzük Hobbes-t, akár azt is mondhatjuk, hogy őszintétlen, mert valójában ateista volt. Én azonban nem ezt az irányt fogom követni, bizonyos értelemben épp a „proto-fenomenológiai” értelmezési irány alkalmazása okán, amint ez a későbbiekben világossá fog válni. Ugyancsak ismeretes, hogy a testek hobbes-i elmélete „mozgáselmélet”, vagyis nála a geometriától kezdve az államelméletig minden tudományt mozgásban lévő testek különböző mozgástípusaira lehet s kell is visszavezetni. A következőkben ennek a mozgáselméletnek a *harmadik* szintjéről lesz szó, noha, mint azt egy jó proto-fenomenológustól el is várhatjuk, a mozgás emlegetése nézetem szerint inkább marginális jelentőségű, az igazán izgalmas okfejtések függetlenek a tulajdonképpeni testi-fizikai mozgáselméleti kiindulóponttól. Ezt tulajdonképpen Hobbes maga is egyértelművé teszi a *Leviatán* első fejezetében, ahol a gondolatokról kezd beszélni:

„Mindezek eredetije az, amit *érzetnek* (*Sense*) nevezünk, mert az emberi elmében nincs olyan fogalom (*conception*), amely mindenekelőtt, részben vagy egészben ne az érzék szerveiben keletkezett volna. Minden egyéb ebből az eredetiből vezetetik le.

Ismerni az érzet természetes okát nem feltétlenül szükséges a jelen munka szempontjából [...]”<sup>2</sup>

Ezt a tézisést az érzet eredet voltáról, amelyből Hume oly sokat méríthetett, többször elismétli Hobbes. Ugyanakkor az igazán érdekes a fejtegetéseiben az, hogy itt is felbukkan az a rejtély, amely nem más, mint az érzékelés szerveire ható s általuk feldolgozott testi mozgások és az imagináció közötti váltás, amelyet a *De corpore* a leginkább csodálni valónak nevez, ti. hogy egyáltalán van a világon a megismerés értelmében vett *re-prezentáció*, meg-jelenítés:

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon, 1970, 13. A fordításokat külön jelzés nélkül módosítom. A módosítás alapja a következő kiadás: Hobbes, Thomas.: *Leviathan*. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford: OUP, 1998, ebben a kiadásban a kérdéses szöveghely a 9. oldalon található. A következőkben az idézeteket követő zárójelkben e két kiadás oldalszámait szerepeltettem majd.

„Minden körülöttünk létező fenomen közül azonban a legcsodálatra méltóbb maga a *to phaineszthai*, [a felfénylő megjelenés], hogy ti. a természeti testek közül egyesek szinte valamennyi dolog mintaképet birtokolják, míg mások egyetlen egyét sem;” (25. fejj., *Opera Latina*, ed. Molesworth, I, 316)

Vagyis az érzékelés szerveiben zajló mozgás és az imagináció között végbemegy valami, amit Hobbes láthatóan nem tud igazán értelmezni. Ennek oka az, ami a Descartes elleni metafizikai polémia hátterét alkotja: Hobbes elveti a *tisztán* megismerő, szellemi, „gondolkodó” szubsztancia feltevését, más megoldást pedig nem talál – hacsak nem akarjuk valamifajta titkos tanításának tekinteni azt, amit egy helyütt ugyan felvet, de nem bont ki: hogy mégse csak egyes dolgok birtokolják a dolgok mintaképeit, hanem valamennyi. Ez a – két évtized múlva Leibniznek oly kedvessé váló – gondolat igazából nagyon jól illenék abba az imaginációelméletbe, amelynek kezdetét a *Leviatán* következő állításában láthatjuk:

„Mindezek az *érzékelhetőnek* nevezett minőségek az őket okozó testekben csupán csak az anyag megannyi mozgása, amelyek révén különféle módokon nyomást gyakorolnak a szerveinkre. De nem mások ezek bennünk magunkban sem, akikre a nyomást gyakorolják, mint különféle mozgások (mivel mozgás csak mozgást hoz létre).” (*Leviatán* 14 / 9 sk.)

Vagyis bármi legyen is az imagináció szférájának – meglehetősen bizonytalan – ontológiai státusza, ez attól a pillanattól kezdve voltképp nem számít többé, amelytől fogva elkezdjük vizsgálni a gondolkodás folyamatait, amelyek akkor se tudnának jobban elkülönülni a testi mozgásoktól, ha külön szubsztanciák moduszainak tekintené őket Hobbes. A – testi – létezés zárójelbe tétele, s az a fajta redukció, amelyet szintén a *De corpore* másik nevezetes megfogalmazásában olvasunk, máris érthetővé teszi a Hobbes-nak tulajdonított fenomenológusi státuszt:

„A természetről szóló tanítást legalkalmasabban [...] a privációval indíthatjuk, vagyis a világegyetem kigondolt eltüntetésétől. Ámde miután feltettük a dolgok effajta megsemmisülését, megkérdezi talán valaki, mi maradt meg, amiről egy ember (akit egyes egyedül veszünk ki a dol-

gok egyetemes megszűnéséből) filozofálhatna, vagy legalább számadást adhatna, vagy amely dolognak a számadás céljából valamilyen nevet tulajdoníthatna.

Azt mondom tehát, meg fog maradni annak az embernek valamennyi ideája a világról s valamennyi testről, amelyeket csak szemügyrevett vagy más érzékszervekkel megragadott ezek eltűnése előtt, vagyis a nagyságok, mozgások, hangok, színek stb. valamint ezek rendjének és részeinek emléke és imaginációja. Mindezek, még ha csupán ideák is és fantazmák, melyek magának az imaginációt végzőnek belső akcidenteisei, mégis úgy jelennek meg, mintha külsők lennének és a lélek erejétől semmiképp sem függenének.”<sup>3</sup>

Vagyis noha elvileg minden csak mozgás, mégis az a hobbes-i helyzet, hogy az imaginációk, a fantazmák, az ideák a mozgásban-levő fizikai dolgok világától teljesen függetlenül vizsgálандók.

A *Leviatánban* mármost pontosan így vizsgálja őket Hobbes, ezért írja első idézetünkben, hogy jelen célja szempontjából nem szükséges a testi eredet kikutatása. Ezt a vizsgáldást fogjuk értelmezni a következőkben.

„S noha bizonyos távolságból úgy tűnik, mintha a reális és valódi tárgy fel volna ruházva azzal a fantazmával (*fancy*), amelyet bennünk kelt, mégis, a tárgy egy dolog, a kép vagy fantazma pedig egy másik.” (*Leviatán* 14/10)

Hobbes a *Leviatánban* általános értelemben a görög, s a *phaineszthai*-jal rokon eredetű *fancy* szót használja, amikor arra a meg-jelenésre, re-rezentációra akar utalni *érzékszervtől függetlenül*, amely a legcsodálatraméltóbb módon „felfénylik” a testmozgások közepette.

<sup>3</sup> 7. fej., *Opera Latina* I, 81 sk.: Doctrinae naturalis exordium, optime (ut supra ostensum est) a privatione, id est, a ficta universi sublacione, capiemus. Supposita autem tali rerum annihilatione, quaeret fortasse aliquis, quid reliquum esset, de quo homo aliquis (quem ab hoc universo rerum interitu unicum excipimus) philosophari, vel omnino ratiocinari, vel cui rei nomen aliquod ratiocinandi causa imponere posset.

Dico igitur, remansuras illi homini, mundi et corporum omnium, quae, ante sublacionem eorum, oculis aspexerat, vel aliis sensibus perceperat, ideas, id est memoriam imaginationem que magnitudinum, motuum, sonorum, colorum, &c. atque etiam eorum ordinis et partium; quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sint, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa, et a virtute animi minime dependentia, apparitura esse.

„[A testmozgások] felfénylő megjelenése (*appareance*) számunkra fantazma (*fancy*), éber állapotunkban ugyanúgy, mint álmunkban.” (*Leviatán* ibid)

„És ez az, amit a latinok *imagináció*nak neveznek, a látás során keletkező képek (*images*) alapján, s ezt, bár nem helyénvalóan, az összes többi érzetre is alkalmazzák. A görögök azonban *fantazmának* (*fancy*) hívják, ami annyit jelent: »felfénylő megjelenés« (*appareance*), s ez épp annyira helyénvaló az egyik, mint a másik érzet esetében.” (*Leviatán* 15–16 / 88)

Az *image* és az *imagination*, mint ki is emeli, alapvetően a látásérzékre vonatkoznak. Ám noha így vezet be e két fogalmat, a későbbiekben mégis folyamatosan használja az imaginációt általános, érzékszertől független értelemben is. Annyi mindenesetre bizonyos és ezért rögzítendő már a legelején, hogy sem az imagináció, sem a *fancy*, sem a *fiction* (*of the mind*) kifejezések nem valamifajta homályos és játékos képzelgést, alaptalan kitalálást jelentenek, hanem magukra a gondolatokra utalnak a szó legáltalánosabb értelmében: a reprezentativitást, a jelentésséget jelentik, sőt ha nagyon mérsek vagyunk, akkor még a fenomenológiai értelemben vett intencionalitás szó használata sem tűnik túlzásnak. Amiből az következik, hogy minden gondolati tevékenységet az imagináció vagy fantazma kategóriája alá sorol Hobbes, mint látni fogjuk, még a megértés és az ész tevékenységét is, miközben e tevékenységek alanyát azért elmének (*mind*) fogja hívni, bárha nála épp annyira tisztázatlan e kifejezés ontológiai státusza, mint a mai kognitív tudományokban. Őt ez persze nem kell hogy zavarja, ha egyszer zárójelbe tette a gondolkodás *létvonatkozását*. Másképp fogalmazva: épp ez az előnye a proto-fenomenológusi értelmezésnek, hogy ti. ennek révén valamilyen mértékben kikerülhetők az ontológiai tisztázatlanságból fakadó kézenfekvő ellentétek máig megoldatlan problémák kapcsán, miközben figyelmünket a filozófiailag releváns aspektusokra összpontosíthatjuk.

A *Leviatán* második fejezete kifejezetten az „Imagináció” címet viseli, ám kiindulópontja rendkívül talányos: éppenséggel a testekről kezd beszélni Hobbes, de nem úgy, mintha romba akarná dönteni mindazt, amit eddig állítottam, hanem ellenkezőleg, szinte oda nem illő módon, példázatszerűen. Mindenki természetesnek veszi, mint mondja, hogy a nyugalomban lévő test nyugalomban marad,



ha nem éri külső hatás, ámde azt hiszik – tévesen –, hogy a mozgó test magától abba hagyja mozgását. Pedig valójában a helyzet itt is éppen olyan, mint a nyugalom esetében: a mozgás csak külső hatásra tud megszűnni.

Értelmezésemben e talányos kezdés arra a legalapvetőbb hobbes-i meggyőződésre épül, amely első szinten a testekre vonatkozik, a másodikban azonban épp annyira az imagináció elemi egységeire is. E meggyőződés szerint a világban valójában semmi sincs nyugalomban. A látszólag nyugalomban lévő testek egyrészt az égitestekkel együtt végeznek mozgást, másrészt a belsejükben lévő testrészekként mozognak folyamatosan. Nagyon fontos rögzíteni, hogy azért is beszél Hobbes épp erről, s épp az imagináció fejezetet nyitó mondatokban, mert ahogyan a végtelenül kicsiny, atomi testek folyamatos mozgásban vannak, s így alkotnak *időlegesen* egyre nagyobb méretű, új s új dimenziókat megnyitó testeket, melyek számtalan módon hatnak egymásra mozgásaik révén, úgy az imagináció alapegységei is folyamatos változásban vannak, s változásaik során hatnak is egymásra, azaz különböző asszociációs láncokat képeznek, melyek elemzése mindenképp kiemelkedő proto-fenomenológusi teljesítmény. Ezt igen jól példázza az a mód, ahogyan az álom jelenségét értelmezi Hobbes.

Amint az imént olvastuk, a felfénylő megjelenés a fantazma alakját ölti *mind éber állapotunkban, mind álmunkban*. Az álombeli állapotunkra vetni egy előzetes pillantást azonban annyiban mindenképp hasznosabb a hobbes-i alapgondolat megértése szempontjából, mint ha csupán éber állapotunkra tekintenénk, hogy az álomban kerül felszínre „testünk folyamatos változása” (*the continually change of one's body, Leviatán 16 / 11*), amely éber állapotunkban is jelen van ugyan, ám hatását ekkor legyengítik az érzékszervekre gyakorolt erős nyomásból fakadó, az éber állapotot jellemző képzetek. A hobbes-i alapgondolat tehát az, hogy az élő szervezeteket elemi módon jellemző „vitális mozgások” folyamatosan zajlanak akarattunk bármilyen közreműködése nélkül, s ezek maguk is generálnak olyan apró képzeteket, melyek sohasem tudatosulnak. Ezt a nem tudatosuló imaginatív alapréteget Hobbes nem említi kifejezetten, abból következtettek létre, hogy az álom épp ezeket az apró imaginációkat összpontosítja immár tudatosuló képzetekké, ám egy sajátos logika alapján, melynek csak nagyon közvetett köze van az éber állapot logikájához. Úgy értelmezem ezt

a kognitív állapotot Hobbes általános megismeréseméleti téziseiből kiindulva, hogy ez a nem tudatosuló imaginatív alapréteg nem kelt olyan erős hatást, hogy az ellenhatásként arra készítse az embert, hogy valami rajta kívüli tárgyra vetítse rá a benne megjelenő imaginációt – mint ahogyan ez éber állapotunkban történik külső dolgok észlelésekor. Amikor ezek a nem tudatosuló imaginációk az álomban fókuszáltan hatnak az agyra és a szívre, az érzékelés két alapvető fontosságú szervére, akkor már van elég erejük arra készíteni bennünket, hogy külső tárgyakként, viszonyoknak tulajdonítsuk vagy próbáljuk megfeleltetni felébredő (felfénylő) érzeteinket. Ez a forrása az álom és ébrenlét viszonyára vonatkozó kételyeknek Hobbes szerint. E kételyeket ő, aki nem értelmezi olyan drámaian metafizikai módon ezt a problémát, mint Descartes, nagyon egyszerűen elhessegeti magától arra építve, hogy itt csak és kizárólag fokozati eltérésekről van szó, nem pedig lényegileg eltérő és bizonytalan eredetű ideákról. A mindenható Isten, a csaló démon nem merülhet fel a hobbes-i korporealista keretben, s noha a tartályban agyakat tápláló komputertudós nem volna ily könnyen elhárítható elgondolás számára, ennek 17. századi lehetséges megfelelői nem zavarják meg gondolatmenetét.

„[...] nagyon nehéz – sőt sokak szerint egyenesen lehetetlen – pontos különbséget tenni érzet és álmodás között. A magam részéről, ha megfontolom, hogy álmaimban se gyakran se tartósan nem gondolok ugyanazokra a személyekre, helyekre, tárgyakra és cselekményekre, mint ébren, s nem is emlékszem álomban olyan hosszú és összefüggő gondolatsorokra, mint máskor, s mivel ébren gyakran ráékszmelek álmaim képtelen voltára, ezzel szemben sose álmodom éber gondolataim képtelenségéről, úgy találom, mindezek teljesen kielégítően igazolják, hogy ha ébren vagyok, tudom, hogy nem álmodom – jóllehet ha álmodom, azt hiszem, hogy ébren vagyok.” (*Leviatán* 17 sk. / 13)

Összefoglalva az eddig mondottakat: az érzékelés testi-mechanikai eredetű, de az imagináció, a fantazmák szférája ettől elkülönítetten vizsgálendő. A fantazmák létrejövése *to phaineszthai*-ként, felfénylésként a legcsodálatraméltóbb esemény, amely ha valamelyest megmagyarázható, e magyarázatban az agynak s a szívnek kell döntő szerepet tulajdonítani. Az imagináció, a fantazmák szférájának három alapvető rétege van: az érzékelhetetlenül kicsiny testrészek

körében zajló vitális mozgások nyomán jelenlévő érzékelhetetlen, nem tudatosuló imaginációk; az álombeli, sajátos logikával fókuszálódó belső mozgások nyomán tudatosuló imaginációk; s végül az éber gondolatok, melyek maguk is imaginációk.

A következőkben e harmadik rétegről fogok beszélni. Mint a mostani s korábbi megfogalmazásaim előre jelezték, Hobbes szerint a mentális élet alapegységeire vonatkozó legtágabb hatókörű s leghelyesebben alkalmazott terminus a *fantazma* (*fancy*), ennek helyesen csak a látási fantazmára alkalmazott változata az *imagináció* – hiszen a „kép” jelentésű *imago/image* szó rejlik benne –, amelyet azonban szokássá vált a fantazma teljes értékű megfelelőjeként használni, s végül Hobbes maga is így használja. Nem tesz különbséget „gondolat”, „idea” és fantazma vagy imagináció között – érthető módon, hisz nincs külön ontológiai szférája az ideákkal operáló *ens* vagy *anima rationalis*nak, mint mondjuk Descartes-nál. Funkcionálisan viszont különbséget tesz imagináció és *emlékkép* (*memory*) között: az előbbi egy adott gondolat tartalmát hangsúlyozza, az utóbbi pedig azt a tényt, hogy az *original Fancy*hez, az érzethez képest minden fantazma, imagináció, gondolat elhalványult (*decaying sense*). Az emlékképek sokasága vagy sok dolog emlékképei – ha a szokásosabb és szűkebb értelemben vesszük az emlékkép kifejezést –, jelentik a *tapasztalatot* (*Experience*).

Továbbra is az „elemtannál” maradva, de már előkészítve az elme műveleteiről szóló gondolatokat, Hobbes különbséget tesz egyszerű (*simple*) és összetett (*compounded*) imagináció között, valamint megemlíti további fajtákat, melyeknek ritkaságuk miatt nincs nevük: ha hosszan bámulunk a napba vagy hosszan merengünk geometriai alakokról, akkor akár még a sötétben is megjelenik előttünk a nap képe vagy megjelennek az idomok vonalai. Az összetett imagináció különösen érdekes lesz abból a szempontból, hogy az összetétel tevékenységét gyakran vezérli valamilyen irracionális szempont, amelynek gyökere átideologizált vallási háttérelgondolásokban keresendő. Így képzelhetünk kentaurokat, kísértő szellemeket, s hasonlókat, amelyeknek aztán messze vezető teológiai-politikai következményei lehetnek: ha genuin s csak nekünk szóló vallási élménynek tekintjük megjelenésüket, akkor törekedhetünk kivonni magunkat a vallási és politikai főhatalom irányítása alól, másokat is megpróbálhatunk rábírn erre, s máris lázongás törhet ki.

Ehhez a sokféle teológiai-politikai konstellációban megvalósulható lehetőséghez visz közelebb a teoretikus elemzés szintjén a *látomás* (*vision*) fogalmának tárgyalása. Itt egyrészt világosan megfigyelhető, hogy Hobbes ártalmatlanítani kívánja a látomásban rejlő teológiai-politikai tárgyú anyagot, és pedig azért, hogy a látomást végső elemzésben az álmodás hatókörébe sorolja: igyekszik kizárni olyan természetfeletti üzenet lehetőségét, amely a vallási-politikai főhatalom kikerülésével jutna el közvetlenül egy magánszemélyhez. Másrészt Hobbes zseniálisan alkalmazza az infinitezimális szemléletmódot ebben az esetben is – ahhoz hasonlóan, ahogyan feltettük az imaginációképződés kikövetkeztetett alaprétégeiben. Úgy értelmezi a látomást, mint észrevehetetlenül, végtelenül kicsiny időtartamú álmokat, amelyek úgy szövődnek bele ébrenlétünk pillanataiba, hogy nem rövid, alaptalan álmokként, hanem súlyos értelmet hordozó látomásokként fogjuk fel őket.

„Marcus Brutusról [...] azt olvassuk, hogy Philippinél, az Augustus Caesarral vívott csata előtt ijesztő jelenséget (*apparition*) látott, amelyről a történészek általában látomásként (*vision*) számolnak be. De ha átgondoljuk a körülményeket, könnyen úgy ítélnünk, hogy csupán rövid álomról volt szó. Mert ahogy elhamarkodott, borzasztó tette felett nyugtalanul töprengve üldögélt sátrában, könnyen megeshetett vele, hogy a hidegben elszenderedve arról álmodott, ami a legnagyobb rettegést keltette benne. És ez a rettegés, ahogy fokozatosan felébredtette álmából, fokozatosan szükségképp elhalványította a jelenséget is. De mivel nem lehetett biztos benne, hogy aludt, így arra sem volt oka, hogy látomását álomnak vagy bármi másnak vélje. Az ilyesmi nem ritka eset [...]” (*Leviatán* 18 sk. / 14)

Jól látható, hogy Hobbes számára annyira fontosak a végtelenül kicsiny időközökben lejátszódó mentális folyamatok, hogy még az egyébként is észrevehetetlenül rövid ideig tartó álmon belül is megkülönböztet szakaszokat, melyekben „fokozatosan” ébredt Brutus és halványult el az utólag látomásként azonosított jelenség. Azt pedig, hogy úgy véli, nem ritka ez a jelenség, már meglehetősen kézenfekvő az imént szóba hozott teológiai-politikai háttérgondolatokkal (sőt: gondokkal) magyarázni. Ezt egyébként egyértelművé is teszi a következő bekezdés, ahol máris a régi pogány vallásokról kezd elmélkedni Hobbes, hogy mennyire alapultak az emberek képtelen-

ségén arra, hogy – hozzá hasonlóan – elkülönítsék a látomást és az álmot.

Ezeknek az elemi megkülönböztetéseknek nyomán Hobbes egy másik irányban is elindul a bonyolultabb összefüggések feltárása felé, amelyek persze mind a teológiai-politikai komplexum különböző aspektusainak feltárására és befolyásolására irányulnak. Egyszermind alig észrevehetően profilírozza Descartes-tal való filozófiai szembenállását is.

„Amikor az imaginációt az emberben (vagy bármely más, az imagináció tehetségével felruházott teremtményben) szavak vagy más akaratlagos jelek keltik fel, ezt általánosságban *megértésnek* (*Understanding*) nevezzük s közös az emberekben és állatokban. Mert a kutyák szokásból megértik, ha uruk hívja vagy szidja őket, s ugyanúgy sok más állat is. Az embert sajátlagosan jellemző megértés nem csupán akaratának megértése, hanem fogalmi és gondolatai is, éspedig azáltal, hogy a dolgok neveit állításokká, tagadásokká s a beszéd más formáivá rendezi el és szövi egybe. A megértésnek erről a fajtájáról később fogok beszélni.” (*Leviatán* 20 / 15)

Ebben a szövegrészben egyrészt ismét megfigyelhetjük, milyen átfogó jelentésre tesz szert az imagináció Hobbes-nál. Hisz az eddigiekről kiderült, hogy az imaginációnak csupán a sajátlagosan az ember szempontjából kevésbé jelentős alapfajtáiról volt szó, azokról, melyek első szintű fizikai behatás révén jönnek létre az emberekben – de éppúgy az állatokban is. Most viszont kiderül, hogy a beszéd révén, amelyet második szintű fizikai hatásnak nevezhetünk, is felkeltődhetnek fantazmák vagyis imaginációk, olyan beszéd révén, amely a gondolatok összekapcsolódásának megfelelően artikulálódik állításokká, tagadásokká s más beszédalakzatokká. Ez közvetlenül arra mutat, hogy a hobbes-i proto-fenomenológiában igen nagy jelentőségük lesz a gondolatok összekapcsolódását vizsgáló fejezetnek s eszközeinek. De közvetve azt is jelzi, mint utaltam rá, hogy az ember nem abszolút értelemben különül el az állatoktól, a csak benne meglévő *anima rationalis* révén, mint Descartes-nál, hanem talán inkább a Spinozánál s Leibniz-nél láthatóhoz hasonló módon, fokozati különbségek révén. Látványos különbség Descartes-hoz képest, hogy a szavak által felkeltett szenvedélyeket Descartes kifejezetten *intellektuális megmozdulásoknak* (*émotions intellectuelles*) te-

kinti,<sup>4</sup> miközben Hobbes az *imaginatio* egy fajtájaként fogja fel a megértést, s ezzel a megértés tehetségét, az értelmet is.

A hobbes-i proto-fenomenológia központi részét a harmadik fejezet körvonalazza, amely „Az imaginációk egymásra következése vagyis láncolata” (*Of the Consequence or Trayne of Imaginations*) címet viseli.

A nyitó definíció külön is nyilvánvalóvá teszi, hogy Hobbes-nál az imagináció a gondolkodás alapelemeinek jelölésére szolgál, hisz ahol a címben az „imagináció” állt, ott most a „gondolat”-tal találkozunk:

„A gondolatok egymásra következésén vagyis láncolatán azt értem, ahogy egyik gondolat követi a másikat (*succession of one Thought to another*), amelyet (megkülönböztetendő a szavakban kifejeződő diskurzustól) *mentális* [vagyis az elmében végbemenő] *diskurzusnak* nevezünk.” (*Leviatán* 21 / 15)

Azért nevezem ezt a középponti résznek, mert itt van szó a gondolkodáson belüli, a sajátosan a gondolkodást jellemző műveletekről, olyanokról, amelyek elkülönülnek mind a teljesen véletlenszerű, ám cserébe észrevétlen egymásra következésektől – amilyen mondjuk az álom nélküli alvásakor zajlik az emberben s az állatban –, mind azoktól, amelyek az álmodó emberben vagy állatban zajlanak le, amikor meghatározott testrészeket érő hatások keltenek fel hol ilyen, hol olyan imaginációkat az elmében.

Az elmebeli diskurzus, vagyis a gondolatok *rendezett* egymásra következésének alapesete az, amikor az eredeti fantazmának nevezett érzetek eredeti egymásra következését őrzik meg a belőlük viszsamaradt fantazmák vagyis imaginációk vagyis gondolatok. Hobbes egyenesen valamifajta *coherence of the matter moved*ről, „a mozgatott anyagban rejlő koherenciáról” beszél, amelynek erejénél fogva támad fel az elménkben ismét az az imagináció, amely korábban egyszer követte még érzetként azt, ami érzetként most ismét megjelent valamely érzékszervünkben.

<sup>4</sup> Lásd erről a szerző „Az emóciók/érzelmi megmozdulások intellektualitása” című írását, in Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2014, 141–156.

Ugyanakkor a proto-fenomenológiában ez nem lehet igazán segítségünkre, éppúgy nem, mint az imaginációk érzékszervi eredetének tétele sem. Hisz minél több tapasztalata van valakinek, annál többször fordult elő, hogy egy bizonyos érzetre hol ez, hol amaz, valamely másik érzet következett, ráadásul az időbeli távolság megnövekedésével már lényegtelenné válik, hogy az eredeti érzetre milyen időkülönbséggel következett egy másik, harmadik, negyedik, stb. érzet: egyre inkább már csak a rákövetkezés ténye számít. Vagyis más, nem a testi érzetből származó egymásra következő elvekre van szükség ahhoz, hogy a sajátosan emberi mentális diskurzust magyarázni lehessen.

Hobbes mindenekelőtt az egymásra következő két alapfajtaját vezeti be: az első nélkülöz mindenfajta irányt, tervet (*Unguided, without Designe*), a másik szabályozott, több benne az állandóság, mint az elsőben, s Hobbes ki is mondja a nem testi elvét a szabályozottságnak, s ez nem más, mint *some desire, and designe*, valamilyen vágy vagy terv, szándék. A vágyat persze Hobbes szenvedélyként fogja fel, s ennyiben a rímtől függetlenül is értelmezhető az alapgondolata, mely szerint a gondolatok irányított egymásra következősét valamilyen szenvedély kell, hogy irányítsa:

„Az egyik *irányítatlan*, szándéktalan és szeszélyes; ebben ugyanis nincs semmiféle szenvedélyes gondolat, hogy önmaga felé kormányozza és irányítsa az utána következőket, önmaga felé mint valamely vágy vagy más szenvedély célja vagy tárgya felé.” (*Leviatán* 21 / 16)

Hobbes tehát alapvetően azon a véleményen van, hogy az álomszerűen, irányítatlanul csapongó gondolatoknak csakis valamilyen szenvedély adhat irányt, saját intenciója megvalósítására irányítva őket. Mint számos más ponton, úgy itt is nehéz ellenállni a Hume-mal vonható párhuzamok emlegetésének. Ám ha az alapelv kétségkívül rokonítható is a hírhedt hume-i tézissel arról, hogy az ész a szenvedélyek rabszolgája, s az is kell maradjon, az alapfogalmak „allokációja” Hobbes-nál más mintát követ, s más az egész gondolatmenet célja is: ugyanis itt is a politikai cél lebeg Hobbes szeme előtt, hisz már most is felidézhetjük a „természetes állapotbeli” gondolatainkat *irányító* legnagyobb hatású *szenvedélyt*, a halálfélelmet, s a hozzá kapcsolódó *vágyat* az erőszakos halál elkerülésére. Ez fogja majd mindenki gondolatainak és cselekedeteinek egymásra következősét meg-

határozni az emberi természet egységének azon feltevése alapján, amelyet a *Leviatán* bevezetőjének végén olvashatunk. Így aztán minden párhuzamosság dacára világosan láthatóvá válik egy alapvető különbség Hobbes és Hume között: az abszolút állam megteremtése egyáltalán nem biztos, hogy Hume számára is a legfőbb célok közé tartozott volna.

Hobbes úgy véli, az álombeli irányítatlanság az éber emberek esetében akkor következik be, ha valakinek se társasága, se gondja nincs bármire is. A *Leviatán*ban később kimondásra kerülő, gorgiaszi-fausti boldogságdefiníció<sup>5</sup> szempontjából fontos, hogy ilyenkor is épp annyira működnek az emberben a gondolatok, vélhetően kis vágyak is támadnak, de bármiféle harmónia nélkül, ahogy a lanttal példálózva írja Hobbes: mint bárki számára az elhangolódott lant, vagy a jól hangolt lant annak számára, aki nem tud játszani rajta.

Itt is van ugyan egy tanulságos utalás a polgárháborúra, de mivel most nem ez a fő témám, ezért áttérek a gondolatok vágy vagy más szenvedély által irányított egymásra következőzésére. Itt ismét két fajtát találunk. Az egyik esetben egy *okozatot* képzelünk el, s azt keressük, milyen okok, eszközök alkalmazása révén lehetséges eljutni hozzá. Vagyis gondolataink *végigfutnak* a különböző okok, eszközök képzetein, s ezáltal kerülnek *diskurzusba*. Hobbes itt is kitart a mellett, hogy embert s állatot nem radikális szakadék választja el egymástól: ez a fajta „elmebeli diskurzus” közös ugyanis az emberben s az állatban. A másik fajta azonban egyedül az ember sajátja: csak az ember képzel el egy bármifajta dolgot úgy, hogy kiinduló alapnak tekinti és azokon a lehetséges okozatokon *futtatja végig* tekintetét, amelyekhez el lehet jutni a segítségével. Alapvetően ez az, amiért Hobbes oly találónak érzi a vadászat klasszikus metaforáját az elme diskurzusára alkalmazva.

Lezárásként már csak azt szeretném fölidézni, milyen finom megkülönböztetéseket alkalmazva kezel olyan gondolati műveleti terminusokat, amelyek egyrészt az antik filozófiából, a keresztény

<sup>5</sup> „Az időről időre kívánt dolgok megszerzésében elért állandó sikert, tehát az állandó jólétet *boldogságnak* nevezzük. Ezen persze az itteni életben való boldogságot értem, mert amíg itt élünk, örök lelki nyugalom nem lehet osztályrészünk, hisz maga az élet nem egyéb, mint mozgás, s ezért éppoly kevésbé élhetünk vágyak és félelmek, mint érzetek nélkül.” (*Leviatán* 54/ 41)



teológiából illetve a későbbi fenomenológiából ismerősek számunkra. Ha valaki egy tett kimenetelére kíváncsi, földéz a múltból hasonló tetteket s megvizsgálja, milyen következményekkel jártak. Amikor egy tett gondolatát és a következmények gondolatait sorba rendezi, akkor előrelátásról, okosságról, gondoskodó előrelátásról, vagy akár bölcsességről (*Foresight, Prudence, Providence, Wisdom*) tesz tanúbizonyságot. Mindez azonban pusztán sejtéseken alapuló tudás, bármennyi tapasztalattal rendelkezik is valaki, mert „csak a jelennek van léte a természetben, a múltnak csak az emlékezetben van léte, ám az eljövendő dolgoknak egyáltalán nincs létük, a jövő csupán az elme fikciója [vagyis terméke, hisz a korban a „fikció” nagyjából ezt jelentette], amennyiben múltbeli tettek sorozatait alkalmazzuk jelenbeliekre.” (*Leviatán* 24 / 18) Az elme e műveletének általános, vagyis eredménytől független neve *prezumpció*, elővételezés (*Presumption*), ennek egyik alfaja az okosság, prudencia – ha az eredmény megfelel várakozásunknak –, míg ha az isteni elmében tekintjük, akinek akarától függ minden dolog eljövetele, akkor providencia, előrelátás a magyar „gondviselés” értelmében, s az így előrelátó Istentől származhat természetfeletti úton a prófétaí adomány. Ezzel kapcsolatban az egyik érdekesség az, hogy az állatok is lehetnek prudensek, így létrejönni látszik a prezumpción alapuló prudencia hierarchiája az állatoktól a gyermekeken, a tapasztalt felnőtten át az Istenig. Másfelől a tisztán proto-fenomenológiai vizsgálódást kiegészíti Hobbes azzal, hogy (1) definiálja a prudenciát „a jövő elővételezéseként (*Presumption of the Future*), amelyet a múlt tapasztalatából szűrünk le, (2) leírja, hogy létezik a múltra vonatkozó prezumpció is, amikor például egy állam romjait látva múltbeli polgárháborút tételezünk fel prezumpcióval.

Konklúzióként végül egy javaslatot szeretnék tenni és egy megdöbbentőnek tűnő párhuzamot szeretnék fölvetni. A javaslatom az, hogy látva, milyen mértékben épül az egész hobbes-i megismerésemélet az imaginációra, s hogy mennyire rokon szellemben fognak majd működni a 18. század neves gondolkodói, az imaginációt állítva arra a helyre, ahol korábban az ész állt, érdemes volna bevezetni az „imaginativista” terminust a szerintem félrevezető empirizmus-racionalizmus dichotómia oldására és helyesbítésére. A párhuzam pedig, amelyre gondolok, arra épül, hogy Hobbes szerint, mint láttuk, az imagináció egyik alfaja a tapasztalat, míg a másikat, amelyet nem láttunk, de emlékezhetünk rá, a számolásként

felfogott gondolkodással azonosítja, amelyet a latin *ratiocination*nak felelt meg, mely egyszerre számolás és ész.<sup>6</sup> Ha németre fordítjuk az imaginációt, eredményül *Einbildungskraft*ot kapunk, amely Hobbes szerint úgyszólván a tapasztalat és az ész vagy értelem két törzsének közös gyökere...

#### IRODALOM

- Boros Gábor: „Az emóciók/érzelmi megmozdulások intellektualitása”. In uő: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2014, 141–156.
- Hobbes Thomas: „A filozófiáról”. In uő.: *Logika, rétorika, szofisztika*. Ford. Ábrahám Zoltán, szerk. Bánki Dezső. Budapest: Kossuth, 1998, 33–42.
- Hobbes Thomas: *Elementa philosophiae I. De corpore* 25. fej., *Opera Latina*. Ed. W. Molesworth. Vol. I, London 1839, újabb kiadás Aalen 1961.
- Hobbes Thomas: *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung: Der Körper*. Hrsg. von Karl Schuhmann. Hamburg: Meiner, 1997.
- Hobbes Thomas: *Elementorum Philosophiae, Sectio Prima: De Corpore*. Edition critique Karl Schuhmann. Paris: Vrin, 2000.
- Hobbes Thomas: *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon, 1970.
- Hobbes Thomas: *Leviathan*. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford: OUP, 1998.

<sup>6</sup> „Gondolkodáson mármost számítást értek, számítani pedig nem más, mint *több, egyszerre összeadott dolog összegét összegyűjteni, vagy az egyik dologból kivont másik dolog maradvékát megismerni*. Gondolkodni tehát nem más, mint *összeadni és kivonni*, vagy ha valaki hozzáteszi, hogy *szorozni és osztani* is, nem mondok ellent neki, mivel a *szorzás* nem más, mint egyenlők *összeadása*, az *osztás* pedig egyenlők *kivonása* annyiszor, ahányszor csak lehetséges. Minden gondolkodás tehát az elme két műveletére, az *összeadásra* és a *kivonásra* megy vissza.” Thomas Hobbes: „A filozófiáról”, in uő.: *Logika, rétorika, szofisztika*. Ford. Ábrahám Zoltán, szerk. Bánki Dezső. Budapest: Kossuth, 1998, 33–42., itt: 34. sk.

## IMAGINÁCIÓ ÉS MATERIÁLIS FENOMENOLÓGIA – GASTON BACHELARD

### I. BACHELARD MATERIÁLIS FENOMENOLÓGIÁJÁNAK FŐ TÉZISEI

Gaston Bachelard érdeklődése a harmincas évek közepétől fordult a fenomenológia és az imagináció kérdéseinek vizsgálata felé. Mint Hélène Védérine kimutatta, az egészen más társadalmi háttérből jövő Sartre figyelmét is éppen ekkortájt keltette fel a fantázia és a képzelet-erő működése, s emelte ezt – a konceptuális megismerés számára eladdig úgyszólván ismeretlen kontinenst – a fenomenológiai kutatás centrumába.<sup>1</sup> A poézis, a formák, a képek világa és a mítoszok kedvéért Bachelard elhagyta a tiszta tudományos racionalitás világát, s bizonyos értelemben szembefordult a – a normálpáradigmába illeszkedő – tudományelméleti munkáiban kifejtett gondolatokkal. Sartre-ban és Bachelard-ban egyaránt megfogalmazódott az a felismerés, hogy szükséges felvenni a testet és annak fantasztikumát a filozófiai reflexióba, egyúttal elismerni a test szellemtől független „autonóm jogait”. Azaz lássuk be – vallották mindketten –, hogy a test nem egyszerűen csak a szellem tartálya, hanem egyúttal különféle imaginációk, képzelet-metamorfózisok teremtő vehiculuma is. Mindketten felismerték a freudi pszichoanalízis jelentőségét, de nem fogadták el annak redukcionista formáját, hanem a freudi gondolatok újraértelmezésének szükségességét vetették fel.

Bachelard lét-olvasatában a világ egy eltűnőben lévő civilizációként jelenik meg: régi parasztházak magtárral, pincével, mezőközön kanyargó patakok; ósdi faládák, komódok, rejtett zugok világa kel életre, s válik a filozófiai diskurzus részévé.<sup>2</sup> (Ezzel szemben: „Párizsban nincsenek házak!” Kiált fel *A tér poétikája* című munkájában).

<sup>1</sup> Védérine, Hélène: *Les grandes conceptions de l'imaginaire – De Platon à Sartre et Lacan*. Paris: Librairie Générale Française, 1990; Sartre, Jean-Paul: *L'imaginaire* (1940). Paris: Gallimard, 1986.

<sup>2</sup> Védérine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m. 114.

A világ tanulmányozása (*etudier*) nála azt jelenti, hogy szinte soronként kell újraolvasni a létezés szövegét. De mielőtt kibontakozna az imagináció valódi ereje, le kell küzdeni az újkori episztemológiák által felállított legfontosabb akadályt: a személytelen objektivitás abszolút parancsát, azt az imperatívuszt, amelyet nem is sokkal korábban még Bachelard is a sajátjának tekintett. A modern tudományeszmény azt vallja, hogy a tudósnek meg kell szabadulnia a primitív képektől és az elsődleges tapasztalatoktól, meg kell tanulnia elválasztani egymástól a vitális érdekeket és az objektív érdeknélküliséget. Bachelard-nak volt ereje ahhoz, hogy szakítson az objektív megismerés mítoszával, mondja Hélène Védrine, s ez már csak azért is lehetséges volt, mert egy sor bájos- és fűvészkönyv, valamint alkimista értekezések sokasága sorakozott Bachelard könyvespolcán, aki egyébként korának egyik legképzettebb fizikusa volt. Ez természetesen csak részben ad kielégítő magyarázatot a bachelard-i fordulatra. Még így is meglehetősen rejtélyesnek tűnik: miképpen volt lehetséges egy episztemológusnak odáig jutnia, hogy szakítson korábbi kutatói attitűdjével, azért, hogy lépésről lépésre kidolgozza az imagináció fenomenológiáját?

Bármi is rejlik e titok mögött, de – miként az imént már említettem – tény: Bachelard a harmincas évek végétől egyre inkább szembekerült a „normál paradigmába” illeszkedő tudományelmélettel, és figyelme az addig elhanyagolt területek felé fordult; ereje jó részét annak szentelte, hogy megfejtse az irodalom misztériumát, a képek és az ábrándozás világának rejtelseit. Úgy vélte: az a felfogás, amely szerint a kép-képzelet a helyes megismerés akadályá, csak egy kései kulturális jelenség. A kép-fantázia gyengesége retrospektív módon jelenik meg, mert csak a modern tudomány fényében tűnik véglegesen meghaladottnak. Azonban a „valóban objektív megismerésre” törekvő pszichoanalitikus akarata képes új életet lehelni a „meghaladott” múlt világába száműzött, rejtett tudásformákba. Meg kell tanulnunk újra visszaadni az életnek az imagináció, az ábrándozás és az álmodozás teremtő erejét, még ha azt csak a halott generációk sokaságán túl, az emberiség múltjában elmerülve lehetjük is fel. A tudatalatti rétegeket magába göngyölt költészetet és az álmodozást kell az empirikus és tudományos megismerés bázisának tekinteni. Bachelard számára innentől kezdve a föld, a víz, a tűz, a levegő intim tapasztalati szférája jelentette azt a vezérfonalat, amely a tulajdonképpeni (modern) fizika és kémia iro-

dalmi, mitológiai korrektívumának eszközéül szolgált. Fogalmazhatunk így is: Bachelard megteremtette az ábrázolás kémiáját és fizikáját.<sup>3</sup>

De hogyan lehet ezt az ambiciózus feladatot a siker reményével kivitelezni? Bachelard szerint legelőször is a képzelőerőt, illetve a hozzákapcsolódó episztemikus teljesítmény értékét kell rehabilitálni. Ebben a törekvésében Bachelard részben a jól ismert kanti sematizmus problematikához kapcsolódik: Kant szerint „értelmünknek a jelenségekre és pusztá formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, amelynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel szemünk előtt.”<sup>4</sup> A képmás a produktív képzelőerő empirikus tehetségének terméke, mondja Kant, míg „az érzéki fogalmak [...] *sémája* a tiszta *a priori* képzelőtehetség terméke [...]”.<sup>5</sup> Bachelard az emberi lélek „ábrázoló természetének fenomenológiájával” voltaképpen a kanti sematizmus pandantját alkotta meg.

Ettől kezdve a francia filozófus számtalan könyvében éppen Lautréamont, Novalis és Poe költészetében talált rá arra az álmodozó és „nőies lélekre” (*anima*), amely újfajta kognitív energiát és sajátos episztemológiai dinamikát kölcsönöz a világra nyitott megismerésnek. Bachelard pszichoanalízise nem a neurotikus pszichével való birkózásra rendezkedik be, hanem azt a gigászi harcot mutatja be, amelyet a vak természeti szükségszerűséggel dacoló ember folytat az elemekkel. Kinek néha a győzelem, olykor pedig a pusztulás lesz az osztályrésze. Bachelard valójában az anyag és az ember találkozásának mikro- és makrodramáit kutatja, azokat a találkozásokat analizálja, melyekben az anyag még nem lett idegenné, hanem a jószág, a barát (vagy olykor a tiszteletre méltó ellenfél), voltaképpen

<sup>3</sup> Védrine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m. 16. Valójában Bachelard tudományfilozófiai fordulatát ennél korábbra is datálhatjuk A „Le monde comme caprice et miniature” című 1933-as előadásában már megfogalmazza azt a tételt, miszerint a tiszta fogalmi reprezentáció elszegényíti a filozófiai viláértelmezést, és hogy egy „igazi metafizikusnak” olyan közvetítő zónát kell találnia, amely összeköti egymással a fogalmi reprezentáció konstans elemeit egyrésztől, illetve a „szeszélyek fantáziáját” – másrésztől. In Bachelard, Gaston: *Études* (1970). Librairie Philosophique J. Paris: Vrin, 2002, 28.

<sup>4</sup> Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Szeged: ICTUS Kiadó, 1994–1996, 174–175.

<sup>5</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*, i. m. 175. Lásd még Vadée, Michel: *Epistemologie oder Philosophie*. Zu G. Bachelard neuem epistemologischem Idealismus. Ford. Joachim Wilke. Berlin: Akademie Verlag, 1979, 102.

az „interaktív partner” rangjára emelkedik. Bachelard anyaga maga az önmagát megmutató világosság; az anyag lényegét a hajlékony, a gömbölyű (*rond*) formák fenomenológiája és ontológiája tárja fel. „Nála az anyag énekel, és ellentétben Sartre anyagával, sohasem hanyatlik anti-phüszisszé – mondja Védrine.”<sup>6</sup>

Bachelard *A tér poétikája* című munkája bevezetésében bevallja: az utolsó fejezet írása során (*A gömbölyded fenomenológiája*) az jelentette számára a legnagyobb nehézséget, hogy elkerülje a geometriai gondolkodás közhelyszerű evidenciáit. „[...] a kerekesség intimitásának egy sajátos fajtájából kellett kiindulnunk” – mondja.<sup>7</sup> Nem véletlen, hogy Sloterdijk éppen ezt a mondatot választotta a *Szférák* című monumentális munkája első kötetének (*Blasen*) mottójául. Továbbá nem véletlen az sem, hogy Sartre Bachelard-ral folytatott vitájában az *esprit de finesse* és az *esprit de geometrie* több évszázados küzdelme kel újra életre.

Bachelard egyébként több munkájában is felpanaszolja, hogy a modern filozófia érzéketlen az imaginárius fantasztikuma iránt, a szisztematizáció ígézetében élve (és az általános törvények megalkotásának akaratótól megbűvölve) szinte semmilyen figyelmet nem fordít a finom érzéki dolgok tanulmányozására. A husserli fenomenológia ellen az a fő kifogása, hogy az, túlzott intellektualizmusából következően, a látás filozófiájaként merevíti meg magát, s ezáltal azt kockáztatja, hogy a dolgokat végérvényesen megfosztja súlyuktól. A dolgokból csak az árnyképük marad vissza, s éppen ezért a bachelard-i fenomenológia nem érdekelt sem a radikális (fenomenológiai) redukcióban, sem az ún. lényegiségek feltárásában.

(Mindezt szükségesnek tartom azzal a rövid megjegyzéssel kiegészíteni, hogy a kései Husserl – a jórészt kéziratban maradt munkáiban – maga is sokat foglalkozott a fantázia és a képszerűség ontológiai problematikájával. Számos kutató álláspontja szerint – ezek egyike a dijoni Pierre Rodrigo – Husserl második alkotói korszakában enyhítette azt az éles oppozíciót, ami korábbi álláspontja szerint az érzékelésben *megjelent* és a képszerűségben *megjelenített* között szükségszerűen fennáll, s amit egyébként a század elején

<sup>6</sup> Védrine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m. 17.

<sup>7</sup> Bachelard: *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1957, 20.

megjelent *Eszmékben és Logikai vizsgálódásokban* még természetesnek tekintett.<sup>8)</sup>

Visszatérve a Bachelard-féle materiális fenomenológia kidolgozásának alapkérdéseihez, ebben a folyamatban fontos lépésnek tekinthető, hogy az eredetileg 1942-ben publikált *A víz és az álmok* (*L'eau et les rêves*) című munkájának utolsó fejezetében Bachelard egyértelműen megfogalmazza azt a különbséget, amely tetten érhető a saját, illetve a husserli fenomenológia kiinduló pozíciójában. „A világ minden dolgának szembesülnie kell a maga *sorscsapás-koefficiensével*. A szélsőségesség árnyalatai nincsenek megfelelően kidolgozva a ‘fenomenológiai intencionalitásban’. A fenomenológusok témái nem teszik eléggé evidenssé az intencionális feszültség fokozatait. Példáik nagyon formálisak és nagyon intellektuálisak maradnak. Az intenzív és materiális értékelés elvei elhibázzák az objektíváció doktrínáját, mert ugyan objektíválják a formákat, de nem a bennük rejlő erőt. Ilyenformán egyszerre van szükségünk formális, dinamikus és materiális intencionalitásra azért, hogy a tárgyat a maga valóságos erejében, ellenállásában, azaz a maga totalitásában értsük meg.”<sup>9)</sup>

Maga Bachelard pedig éppen ilyen képfenomenológiát szeretne művelni, amelyben választ kapunk azokra a kérdésekre, hogy honnan származik a költői kép specifikus realitása és emocionális tartalma, hogyan lehet egy kép egyszerre egyedi és transzszubjektív.<sup>10)</sup> *A tér poétikája* című könyve bevezetőjében Bachelard azt mondja, hogy voltaképpen szeretne hűséges maradni a tudományfilozófia ama imperatívuszához, amely szerint a kép ontológiai és fenomenológiai elemzése során nem lehet „bennragadni” az egyéni tudat kommunikációképtelen pszichologizmusában. Az imagináció metafizikájának úgymond verifikálható és interszjektíve érvényes állításokat kell megfogalmaznia. De ez nem reménytelen vállalko-

<sup>8)</sup> Rodrigo, Pierre: „Sartre et Bachelard. Variation autour de l'imagination matérielle”. In *Cahiers Gaston Bachelard*, Nr. 8. *Bachelard et la phénoménologie*. Dijon: UB/Centre Bachelard, 2006. 48–49.

<sup>9)</sup> Bachelard, Bachelard: *L'eau et les rêves*. Paris: Librairie José Corti, 1942, 180–181. Idézi még Védrine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m. 118. és Barsotti Bernard: „Bachelard et la phénoménologie husserlienne”. In *Cahiers Gaston Bachelard* Nr. 8. 2006. 18. Bővebben: Barsotti, Bernard: *Bachelard critique de Husserl*. Aux racines de la fracture épistémologie / phénoménologie. Paris: L'Harmattan, 2002.

<sup>10)</sup> Védrine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m. 118.

zás, mondja Bachelard, és a materiális fenomenológia pozíciójából lehetséges értelmesen megválaszolni az imént említett dilemmát. Azaz: vitathatatlan, hogy a kép egy konkrét individuális tudatban jelenik meg, s ennyiben szubjektív. Ugyanakkor a kép egy olyan belső erővel is rendelkezik, amelynek segítségével a kép mintegy „kiemeli önmagát” az individuum tudatából, és transzszubjektívvá lesz. „A költői kép lényegét tekintve *variabilis*. A kép nem olyan, mint a fogalom; nem *konstitutív*. Nem vitás, a valódi költői imaginációt kiszabadítani a mutáns képek variációinak kimerítő sokaságától, kemény – olykor monoton – munkát igényel. A versolvasót egy olyan doktrína nevében felszólítani, mint amilyen a gyakran félreértett fenomenológia, kockázatos vállalkozás, mert az olvasóból értetlenséget válthat ki. Mégis, túl minden doktrínán, ez a felszólítás világos: nem azt kéri a versolvasótól, hogy a képet tárgynak tekintse, s még kevésbé azt, hogy valamilyen tárgyhelyettesítőnek, hanem azt, hogy a képben egy specifikus realitást ragadjon meg.”<sup>11</sup>

Bachelard tehát azon az állásponton van, hogy voltaképpen a költői imagináció az, ami megoldja a husserli fenomenológia nehézségeit, mivel ebben már eltűnik a *noéma* és a *noézis* végtelen szintézise és a transzcendentális tudás bonyolult rétegszerkezete.

A képek nem egyszerű utánzatok (*copies*), hanem jelentéskonstrukciók, „amelyeken keresztül a tudat mintegy kiszélesíti önmagát, miáltal a világ részévé válik.”<sup>12</sup> Ezért aztán nem hiába mondja a népi bölcsesség, állítja Bachelard, hogy az álmodozó álomba *merül*. „A világ többé már nem ellenlábasként jelenik meg számára. Az álomban nincs többé nem-én. Az álomban a *nem*-nek nincs is funkciója: ott minden be- és elfogadott”.<sup>13</sup>

Jean-Jacques Wunenburger az egyik rövid tanulmányában néhány további szemponttal szolgál a Bachelard-féle és a husserli fenomenológia intencióinak megkülönböztetéséhez. (Jómagam ehelyütt a lehető legrövidebben foglalom össze ennek az írásnak a lényegét.) Miként az imént idézett Hélène Védrine, Wunenburger szerint is abból a tényből érdemes kiindulnunk, hogy a 1940-es

<sup>11</sup> Bachelard: *La poétique de l'espace*, i. m. 3.

<sup>12</sup> Erről lásd még Bazac, Ana: „Sur l’imagination chez Merleau-Ponty et Bachelard”. *Analele Universității din Craiova – Seria Filosofie*, <http://sammelpunkt.philo.at:8800/2187/1/bazac.pdf>

<sup>13</sup> Bachelard, Gaston: *La poétique de la rêverie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960,



évek elejétől – az akkor már a Sorbonne-on tanító Bachelard – radikális tudományfilozófiai fordulatot hajtott végre. A szóban forgó fordulat generáltézise szerint az emberi nyelv szemantikai és fogalmi szuggesztiójába mintegy beékelődik a képzelőerő költői-álomszerű aktivitása.<sup>14</sup> „Az imagináció úgy jelenik meg, írja Bachelard, mint a szubjektum tudatának elsődleges (*primitive*) intenciója, amely ugyan a világra utal, de nem értelmezhető sem realista percepcióként, sem pedig elvont konceptualizációként, hanem egy kiterjesztett affektív percepcióként, amelyet a képek aurája formált és deformált.”<sup>15</sup> Annyiban közösnek tekinthető a bachelard-i és a husserli álláspont, hogy mindketten visszautasítják a *cogito* abszolút autonómiáját és autarkiját, és annak világra vonatkoztatottságát hangsúlyozzák. Ezt követően viszont megjelennek a közöttük lévő különbségek is, hiszen Bachelard szerint azok a mentális képek, amelyek az írásban vagy a képzőművészeti alkotásokban realizálódnak, nem olyan, egymástól függetlenül létező, izolált reprezentációk, amelyeket a szubjektum mintegy lépésről lépésre „fejt le” tudatában. A kép, mondja Wunenburger, egy pszichikai és fizikai kontinuum, amely a noézis aktusa és a noematikus reprezentáció „erőterében” jelenik meg. A kép egyfajta álomszerű imagináció időleges magvaként tűnik fel, amely reprezentálódása során elveszti konzisztenciáját, és tudatfolyammá alakul át. Fogalmazhatunk úgy is: az imagináció valamiféle támaszként szolgál arra, hogy általa a tudat képpé átalakulva önnön adományában részesüljön. Mindezt Wunenburger a következőképpen fogalmazza meg: „röviden arról van szó, hogy a tudat elveszíti mimetikus státuszát, hogy egy partícipatív pszichikai állapottá alakulhasson át, olyan állapottá, amelyet a görögök hajdan *methexis*nek neveztek.”<sup>16</sup>

Az *ábrázolás poétikája* című munkájában, amely 1960-ban, azaz két évvel a halála előtt jelent meg, azt írja Bachelard, hogy a képek és a fogalmak a pszichikus aktivitás két, egymással szemben álló pólusaiként jelennek meg, amelyek egyrészt az imaginációhoz, másrészt az értelemhez tartoznak. De ezt az oppozíciót nem lehet a mágnes két pólusa közötti ellentétként felfogni. „Itt a két pólus

<sup>14</sup> Wunenburger Jean-Jacques: „La phénoménologie bachlardienne de l’imagination”, *écarts et variations*. In *Cahiers Gaston Bachelard*, Nr. 8. 2006. 69.

<sup>15</sup> Wunenburger: „La phénoménologie bachlardienne de l’imagination”, i. m. 69.

<sup>16</sup> Wunenburger: „La phénoménologie bachlardienne de l’imagination”, i. m. 70.

nem vonzza, hanem éppen hogy taszítja egymást. Voltaképpen szeretnünk kell eme kétfajta pszichikum hatalmát, amennyiben szeretjük a fogalmakat és a képeket, vagyis a Psziché maskulin és feminin pólusait. Sajnos én ezt túlzottan későn értettem meg. [...] Nagyon későn ismertem meg azt a jó lelkiismeretet, amely a fogalmakkal és a képekkel történő – és folyton váltakozó – munkálkodásban rejlik.”<sup>17</sup> A tudományos fogalomalkotás és a költői kép-teremtés különbsége abban is tetten érhető, mondja Bachelard, hogy amíg a tudományos megismerés folyamatában az előzmény – rendszerint okságilag – mindig meghatározza a következményt, azaz minden pillanat az előző pillanat által determinált, addig a költői képalkotás nincs alávetve ilyen külső nyomásnak (*poussée*). A költői kép „[...] nem a múlt visszhangja. A helyzet ennek éppen a fordítottja: egy kép felvillanása révén a távoli múlt visszhangozza a visszhangot, és azt már alig látjuk, hogy végül is miféle végső mélységből verődnek vissza és hunynak ki ezek visszhangoknak.”<sup>18</sup> Nyilvánvaló, hogy Bachelard sem azt akarja mondani, hogy az imagináció az előzmény nélküli semmiből születne meg. Viszont a fogalmi racionalizáció reménytelen helyzetbe kerül, ha egzakt módon – azaz az ok-okozati összefüggések láncolatán visszafelé futva – próbálna meg rekonstruálni a kép megszületésének folyamatát.

Ilyenképpen az ábrándozás és az imagináció egy kiszélesített percepcióst teret hoz létre, amelyben jórészt megszűnnek (vagy legalábbis moderálódnak) a szubjektum/objektum, az én és a világ radikális kettéhasadtságából adódó problémák. „Bachelard szakadatlanul keresi annak lehetőségét, hogy miként helyezze el az imagináló tudatot abban a kettős interakciós folyamatban, amelyik a belső és külső, a pszichikai és fizikai között realizálódik”.<sup>19</sup> Mégpedig oly módon, hogy az imagináció segítségével az ember aktív módon kapcsolja magához (ha úgy tetszik: a „tudatához”) saját testét, illetve ezen keresztül a külvilágot, hiszen azok a továbbiakban megszűnnek tisztán csak külső empirikus realitásként létezni, mert a tudat mintegy beleírja magát a testbe és a dolgokba. Vagyis az ábrándozásban és az imaginációban olyan cenesztézikus (a szervérzékelésre vonatkozó) és motorikus energiák működnek, amelyek lehe-

<sup>17</sup> Bachelard, Gaston: *La poétique de la rêverie*, id. kiad. 46–47.

<sup>18</sup> Bachelard: *La poétique de l'espace*, i. k. 1–2.

<sup>19</sup> Wunenburger: „La phénoménologie bachlardienne de l'imagination”, i. m. 71.

tővé teszik a szubjektum számára, hogy önmaga „világban való létét” ne egy rideg és neutrális térbe való belevettségként érzékelje és észlelje, hanem szinte születése pillanatától kezdve egy „számára való világban” találja magát.

Hasonlóképpen érvel Védrine is, hiszen szerinte Bachelard a lassúság ontológiájára szavaz, egy olyan világra, ahol hallani lehet a lét morajlását, s ahol időzni lehet a képek és a minőségek hajlékony dialektikájának szemlélésénél. A husserli pedáns germanista stílust nála a légies (és természetesen franciás) stílus apró finomságai váltják fel. Védrine szellemes megfogalmazására hagyatkozva: Bachelard-t igazából a miniatúrák metafizikai frissessége vonzotta. Az a világ, amelyben a boldog liliputi imagináció, a ’melléknévi filozófia új boldog játékot’.<sup>20</sup>

Az előbbiekben utaltam arra, hogy Bachelard nem fogadta el a freudi pszichoanalízist sem, amely véleménye szerint sokkal inkább gondolkodik, mintsem álmodozna.<sup>21</sup> „Az álom és az álmodozás között létezik egyfajta természetes különbség: az éjszakai álom álmodója egyfajta csalóka ábrándban elveszett én. Ha valaki csak egy kicsit is filozófus, akkor képes álmodó én-je centruma köré cogitot teremteni.”<sup>22</sup> Bachelard *Az ábrándozás poétikájában* pontos különbséget tesz az *animus* (fogalom) és az *anima* (kép, képzelet) között.<sup>23</sup> Szerinte ugyanis radikális heterogenitás van a „férfias fogalom” és a „nőies képzetek” között. Végző soron nem is lehet teljesen kibékíteni egymással a fogalom és az imagináció közötti ellentétet, mert ezek a „lelki élet” különböző vonásai.

<sup>20</sup> Ehhez lásd még Bachelard, Gaston: *Études. Présentation de G. Canguilhem*. Paris: Vrin, 2002. Főképpen a „Le monde caprice et miniature” című második fejezetet.

<sup>21</sup> Viszont nagyra értékeli Jungnak a kollektív tudattalnról és az archetipusokról szóló elméletét.

<sup>22</sup> *La poétique de la rêverie*. Idézi Védrine: *Les grandes conceptions de l’imaginaire*, id. kiad. 120.

<sup>23</sup> Bachelard, Gaston: *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF, 2005. (1960) 48–83.

2. A VÍZ IMAGINÁCIÓJA. BACHELARD ÉS SARTRE<sup>24</sup>

Bachelard materiális fenomenológiában a víz imaginációja a legkidolgozottabb. A víz egyszerű és nőies elem, a leginkább alkalmas arra, hogy feltáruljon benne az emberi lét legrejtettebb titka. A víz egyúttal igazi átmeneti elem is, minden pillanatban meghal, anélkül, hogy elveszítené szubsztanciáját. A vízfolyás a szakadatlan horizontális halál képzetét involválja. „Számptalan példán fogjuk majd látni, hogy a materiális imagináció számára a víz halála sokkal inkább ábrázoló, mint a földé: a víz gyötrelme végtelen.”<sup>25</sup>

A víz-elem egyik kitüntetett sajátossága, hogy szinte önmagát megszüntetve van jelen a masszában, a formálható-formálódó anyagban. A térsza, a habarcs, az iszap, a lassan folyékonyvá váló izzó fém stb., a víz felülmúlhatatlan kombinációs képességéről tanúskodik.

A tétlen, csak a tiszta geometrikus vonalakon végigfutó (modellgyártó!) kéz, amely leginkább a befejezett munkadarab utólagos kontrolljára rendezkedett be, természetesen hagyja magát megtéveszteni a tiszta és könnyed geometrikusság bűverejétől. De egyúttal sejtelve sincs arról, hogy mit ismer meg a gyúrható, formálható anyagba behatolva. „Az esztétika terepében a befejezett munka effajta vizualizációja természetszerűen vezet el a formális képzelet szupremáciájához.”<sup>26</sup> Az agyagot formázó fazekas a legősibb teremtmény mítoszok visszatérő metaforája. A földművelő társadalmak másik alapmetaforája a kenyérdagasztás.

Ha most egy pillanatra elszakadok a bachelard-i szövegtől, és visszaemlékszem saját gyermekkoromra, akkor egy mélyen belém ivódó kép jelenik meg előttem: nagymamám vékony, csontos kezével dagasztja a kenyeret. Álmélkodva bámulom, hogy a formálódó massa hogyan lényegül át néhány óra leforgása alatt ropogós kenyérré, egy másik elem, a tűz „kooperációjának” köszönhetően, s lesz hasonlíthatatlan élvezetek forrása.

A víz nem csak anyagi, de *anyai* elem is, mondja Bachelard. A víz felpuffasztja a magvakat, hogy kibuggyan hasson belőlük az élet for-

<sup>24</sup> A tanulmányban ez a fejezete jórészt olvasható *Az álmodozás fizikusa* című írásomban. *Liget* 2004/3. 28–37.

<sup>25</sup> Bachelard: *L'Eau et les rêves*, 13.

<sup>26</sup> Bachelard: *L'Eau et les rêves*, 20.

rása. „A víz olyan anyag, amely jelen van minden születésben és növekedésben.”<sup>27</sup> Ugyanakkor létezik dühös, erőszakos, sőt őrjöngő víz is. Bizonyos értelemben transzvesztita vagy hermafrodita. Könnyedén vált nemet. Petőfi *A Tisza* c. költeménye jól példázza a víz két-neműségét. A víz hangja eredendő költői metaforikát rejt magában, mondja Bachelard. A patakok és folyók vize *szonorizálja* a néma tájat, „[...] megtanítja a madarakat és az embereket énekelni, beszélni, történetet elmesélni [...]”, s mindez azért lehetséges, mert egyfajta folyamatosság és átmenet van a víz hangja és az emberi hang között.

Bachelard materiális fenomenológiájában természetesen nem nehéz felismerni azoknak a misztikus természetfilozófiai tanoknak a reziduumait, amelyeket a modern természettudomány, valamint a modern társadalomtudomány igyekezett elfelejtetni velünk. A huszadik századi antropológia ismert alakjai (Max Scheler, Helmut Plessner, Ernst Cassirer és Arnold Gehlen) tudatosan szociologizáltak antropológiai elméletüket, s radikálisan szakítottak az antik és középkori természetfilozófiai elemannel.<sup>28</sup> Az ember önmegértésének történeti dimenzióba emelése természetesen vitathatatlan igazságokat takar. Ez a historizáló folyamat már a tizenharmadik században vezető szerephez jutott, s ezt a pozíciót napjainkig őrzi. Mégis, az a konszenzus, melynek értelmében az ember mint nem rögzített, nyitott horizonttal rendelkező lény jelenik meg, egyúttal annak elfogadására is indíthat bennünket, hogy a már meghaladottnak tűnő önértelmezéseket legalább az emlékezés szintjén őrizzük meg. Már csak azért is megalapozottnak tűnhet ez az imperatívusz, mivel a modern, ipari társadalom keretei között élő ember, a hétköznapi életvezetésében, szinte nem is találkozik az elemekkel. Gernot Böhme írja: „Az ipari civilizáció a margóra száműzte az elemeket. Szinte egyáltalán nem lehet megtapasztalni őket, még akkor sem, ha egyébként lehetőség nyílna rá: azért, mert kulturális szemantikájuk szinte végérvényesen a semmibe veszett. Biztosan mindenki szerez tapasztalatot a tűzről, a vízről, a földről és a levegőről: iszunk, eszünk, fürdünk, melegsünk, fürdőzünk a napfényben, erdőkben sétálunk, érezzük bőrünkön a szellő fuvallatát [...]. Mégis

<sup>27</sup> Bachelard: *L'Eau et les rêves*, i. m. 24.

<sup>28</sup> Vö. Böhme, Harmut: *Die vier Elemente: Feuer Wasser Erde Luft*. In Wulf Christoph (Hrsg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. München: Beltz Verlag, 1996, 17–46.

[...] a vizet nem a forrásból nyerjük (óvatosnak kell lennünk: esetleg nem szennyezett-e), hanem olyan 'természet-tiszta' ásványvíz formájában fogyasztjuk, amelyet a hegyek gyomrából és több ezer kilométeres távolságból szállítanak el hozzánk."<sup>29</sup>

A Bachelard-féle materiális imagináció – az antik és a középkori *aesthesiologia* feltámasztásával – nem akarja megtagadni a modern világ átlagos mindennapiságát, hanem egyszerűen csak emlékeztetni szeretne bennünket *elemi gyökereinkre*.<sup>30</sup> Bachelard anyagi fenomenológiája tartalmazza mind az antik természetfilozófusok, mind pedig a középkori-koraújkorai természetmisztika imaginációit. Például feltűnő hasonlatosságokat és egyezéseket lehet felfedezni Bachelard és a középkori misztikus, Hildegard von Bingen tanai között. Hildegard a makrokozmosz/mikrokozmosz analógiának megfelelően azt vallja, hogy az emberi test nem zárt, hanem nyitott képződmény, amely anyagcserét folytat a természettel. Orvosi munkáiban abból indul ki, hogy az emberi test a természet alá van rendelve, annak elválaszthatatlan része. Nála az ember nem a természettel szemben álló lény, hanem „önmaga másíkjá”.<sup>31</sup> Az ember esendő testisége – mely közvetlenül mégiscsak az életérdeke, *materiális vehiculumaként* jelenik meg számára – sajátos textúrával rendelkezik, amiből egyúttal a természet szövegét is ki lehet olvasni. „A test a kozmosz anatómiájának néma vagy rejtjeles üzeneteit tartalmazza, melyeket az orvostudomány bír szóra. Ilyen módon Hildegard von Bingen az antik medicina vonalát követi, de nézetei nem állnak távol az olyan orvos-antropológiai tételektől sem, amelyeket például Viktor von Weizsäcker vall.”<sup>32</sup>

Az emberi test az elemek médiuma, de ez fordítva is érvényes: az elemek az ember tevékeny életének (*vita activa*) médiumai. Az elemek specifikus erővel rendelkeznek, amelyek kvázi-teleológiaként működnek. Például a vízről azt mondja, hogy tizenötféle erővel bír, úgymint: „a melegséggel, a könnyűséggel, a nedvességgel, a felfortyanás képességével, a sebességgel, a mozgékonytsággal; továbbá a víz nedvességgel táplálja a fákat, finom ízt ad a gyümöl-

<sup>29</sup> Böhme: *Die vier Elemente: Feuer Wasser Erde Luft*, i. m. (Lásd még [www.culture.hu-berlin.de/HB/volltexte.html](http://www.culture.hu-berlin.de/HB/volltexte.html), 5.)

<sup>30</sup> Empedoklész volt az első természetfilozófus, akinek a tanrendszerében megjelent mind a négy őselem (a tűz, a föld, a víz és a levegő), s amelyeknek a *rizóma* (gyökerek) nevet adta.

<sup>31</sup> Böhme: *Die vier Elemente: Feuer Wasser Erde Luft*, i. m. 23.

<sup>32</sup> Böhme: *Die vier Elemente: Feuer Wasser Erde Luft*, i. m. 23.

csöknek, a zöldségnek a tavasz frissítő erejét kölcsönzi; nedvessége beszívárog minden dologba, fönntartja a (vízen úszó) madarakat, táplálja a halakat. Továbbá a víz melegsége élteti az állatokat, a nyálkával csúszó-mászó lényeket megtartja útjukon, és általában is mindent egybe tart.”<sup>33</sup>

Bachelard egész gondolatvezetése tudatosan korszerűtlen, nagy-szabású víziójában az antik és középkori természetmisztika mellett jelen van a német romantika mágikus idealizmusa is. (Nem lehet véletlen, hogy Bachelard a költők közül – Poe és Lautréamont mellett – talán Novalist idézi a leggyakrabban.) Tehát az esztétizált gömbszerű univerzum, amelyben – Földényi F. László megfogalmazásával élve „[...] minden mindennel organikus összhangban van, és a világ megannyi jelensége között megfelelés található – és amely –, *csapdaként zárul rá arra, aki beletéved, és nincs többé belőle kiút.*”<sup>34</sup> Nem kétséges: minden holisztikus világlátás bizonyos értelemben deficites – legalábbis a modern epszitemológiák álláspontjából tekintve –, mert érzéketlen a mára már megszokott különbségekre. Az ember/természet, szubjektum/objektum stb. misztikus egybeolvasztása Hegel óta felkeltette minden racionalista gondolkodó ellenszenvét.<sup>35</sup> Ráadásul a szubjektum eltüntetése összeomlással fenyegeti a morális rend megalapozhatóságát is. Az autonóm szubjektumok előfeltevésének hiányában mit kezdünk az olyan fogalmakkal, mint például a lelkiismeret és a felelősség? A természeti elemeket ugyan tekinthetjük „interakciós partnereinknek”, azonban mindannyiunk előtt világos, hogy ezt a partnerséget inkább csak metaforának szánjuk, mert még az emberszabású majmokhoz is igazából csak jogokat rendelhetünk (erre ugyanis már van példa), de kötelezettségeket aligha, ami által könnyedén lelepleződik ennek a partneri viszonynak az egyoldalúsága.

Kérdés persze, hogy a Földényi F. László által joggal felemlített holisztikus egység-szemantika adekvátan írja-e le a német roman-

<sup>33</sup> Idézi Böhme: *Die vier Elemente: Feuer Wasser Erde Luft*, i. m. 24. Továbbá: Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege*. Ratschläge fürs Leben. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag, 1997, 62–64.

<sup>34</sup> Földényi F. László: *A kettéhasadt természet*. In Szegedy-Maszák Mihály – Hajdu Péter: *Romantika, Művészet, Irodalom*. Budapest: Osiris Kiadó, 2001, 26.

<sup>35</sup> Fiatal korában persze Hegel sem volt mentes az okkultizmus iránt megnyilvánuló szimpátiától. Erről lásd D’Hondt, Jacques: *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*. Ford. Joachim Wilke. Berlin: Akademie Verlag, 1983.

tika álláspontját, avagy csak az egyik arcát mutatja meg egy, amúgy nagyon is Janus-arcú gondolkodásnak. Én ugyanis sokkal több, az újkori racionális szubjektum előfeltevésével összeegyeztethető reflektáltságot látok a romantikus természetfilozófiában (és antropológiában). Ezt a feltevésemet most csak egy megjegyzéssel szeretném alátámasztani: a korai német romantika nagy alakjai, pl. Novalis, vagy szemléletében a romantikus gondolatkörhöz közel álló Franz von Baader, nem egészen az *unio mystica* elvét vallották, hanem sokkal inkább az ember–természet *reunio*járól beszéltek. A két álláspont között lévő különbség semmiképpen sem elhanyagolható.

Ezt a kijelentésemet Novalis *Heinrich von Ofterdingen*jének első oldalain található áloléírásával szeretném illusztrálni, amelyben Heinrich egy hatalmas anyaméhre emlékeztető barlang medencéjében találja magát (*Bad im Wasser*), ahol, „[a]z elragadtatástól megittasulva *s mégis minden benyomásának a tudatában [...]*”<sup>36</sup> úszik. A romantikus filozófus inkább csak úgy tesz, *mintha* egybeolvadna a természettel, valójában sokkal inkább egy újfajta ember–természet viszony lehetősége után tapogatódzik, anélkül, hogy a reflektált énjét feloldaná a teljes indifferencia „káo-(kozmo)szában”.

Az a lehetőség, hogy a materiális imagináció a tisztán fogalmi tudás korrektívuma legyen (vagy egyenesen annak fundamentuma) Sartre fenomenológiájában is megjelenik. Sartre *A lét és a semmi* utolsó fejezetében éppen Bachelard *A víz és az álmok* című könyvében leírtakkal perlekedve fogalmazza meg a maga mondanivalóját. Sartre végkövetkeztetése a materiális imagináció kérdésében (jórészt persze, a gyors olvasásból fakadóan, félreértve a bachelard-i gondolatok lényegét<sup>37</sup>) tökéletesen ellentéte annak, mint ahová Bachelard eljutott. Természetesen a Sartre által kidolgozott kategóriarendszer már önmagában is jelzi, hogy a két gondolkodó számára egészen más fenomeneken keresztül közelíthető meg, illetve tárható fel a lét mindennapisága és a világtapasztalás elemi formája. Amíg Sartre számára a világ a *semmi*, az *undor*, a *másik tekintete* kategóriáival határozható meg a legjobban, addig Bachelard számára a szurokkal dolgozó kádár, a madarat a sípjával csalogató vadász, a lekvárt a kondérban, lassú tűzön kifőző háziasszony jelenti a *Mitsein* elemi

<sup>36</sup> Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. Ford. Márton László. Budapest: Helikon Kiadó, 1985, 10. (Kiemelés tőlem – K. L. A.).

<sup>37</sup> Védrine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m. 122.



tapasztalatformáit. Világos persze, hogy Sartre a lélektelen, mechanikus nagyvárosi munkában látja az ember tevékeny életének (*vita activa* – à la Arendt) alapvető színterét, ahol csak elidegenedést és ragacsos undort lehet tapasztalni. Bachelard számára viszont a kézműves munkája és a földművelő parasztember jelenti az imagináció alapját. „Bachelard megkésett Proudonként (s nem pedig Marx örököseként) énekl meg az eltűnőben lévő Franciaországot.”<sup>38</sup>

Sartre számára természetesen idegen a bachelard-i lét- és munkaszemlélet. Sartre-ban legfeljebb a szindikátusok hatalmával dacoló munkás kelt némi szimpátiát. Az ő szemében a ragacsosság a magában-való lét ellentéte. Negédes és nőies kárpótlás ez, amely egy különös vízióját szimbolizálja a cukor minőségének – mondja Védérine.

*A lét és a semmi* szóban forgó fejezetében Sartre újra megerősíti filozófiájának kiinduló tézisé: az ember transzcendentáló tevékenységének alapját kizárólag a lét fakticitásában önmagát rögzíteni tudó szubjektum (*cogito*) képezheti. „[...] a fakticitás és a szituáció eszméje biztosítják számunkra a dolgok egzisztenciális szimbolikájának megértését.”<sup>39</sup>

Éppen ezért Sartre ragaszkodik a szubjektum szilárd és jól rögzített identitásának előfeltételéhez. A sartre-i én-identitás minden ragacsosságban, minden olyan létezőben, amelynek halmazállapota nem határozható meg egyértelműen, a külvilág én-destruáló, fenyegető erejét hajlamos látni. Idézem: „A ragacsosság a víz agóniája; egy valamivé váló fenoménként jelenik meg, nem rendelkezik a víz változáson belüli állandóságával, éppen ellenkezőleg, egy állapotváltozás megakasztását ábrázolja. A ragacsosnak ez a rögzült instabilitása elbátortalanítja a birtoklást. A víz sokkal inkább kisiklik a kezünkből, de magában ebben a kisiklásban birtokolható mint kisikló.”<sup>40</sup>

A víz identikussága tehát mint a tiszta szétfolyni tudás jelenik meg Sartre-nál. A vizskózus éppen az ilyen szétfolynás elől szökik meg a ragacsos sűrűségbe: elmenekül eredeti szubsztancialitása elől, ami – mint láttuk – a szabadon szétfolyni tudás képességében rejlik.

<sup>38</sup> Védérine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m. 123.

<sup>39</sup> Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, i. m. 706. Franciául: Sartre, Jean-Paul: *L'Être le Néant*. Paris: Gallimard, 1943, 650.

<sup>40</sup> Sartre: *A lét és a semmi*, 711. Franciául: *L'Être le Néant*, 654.

A viszkózusban a víz szétfolyni tudó képessége lelassul, egy zavaros azonosíthatatlan lötytön keresztül egy ragacsos, szinte „levakarhatatlan” ellenanyagba fordul át. Semmi sem bizonyítja jobban ennek a „két állapot között levésnek” a zavaros szubsztancialitását, mint az a valami, amellyé a ragacsos összeolvad: azaz végső soron önmaga identifikálhatatlansága. A viszkózussal ellentétben a víz önmagával való találkozása transzparens és természetes eseményként valósul meg. „[...] ha egy vízcsepp a víztükör felszínét érinti, azonnal áthatol rajta; a folyamatot nem úgy ragadjuk meg, hogy a felszín kvázi-orális módon elnyeli a vízcseppet, hanem inkább egy egyedi lét szellemivé oldódásaként, dezindividualizációjaként, amely feloldódott a nagy egészben, amelyből származik.”<sup>41</sup>

Sartre materiális imaginációjában a viszkózus, a ragacsos egyúttal a lágyság megtestesülése is. Különös módon ez a lágyság inkább *undorral* tölti el, mintsem vonzaná. Azért, mert a sartre-i puhaságot inkább petyhüdségként kell felfogni; a semmisítő, semmisülő, eltűnő lét azon formája ez, amely megáll félúton. Idézem: „Öntsünk vizet a földre: az *folyik*. Öntsünk egy ragacsos anyagot: az szétterjed, szétterül, egyre jobban ellaposodik, az *lágú*; érintsük meg a ragacsos anyagot, az nem fog menekülni előlünk: az enged.”<sup>42</sup>

A viszkózitás leginkább visszataszítóbb vonása mégis az, hogy csalfa módon félrevezeti az embert. Abban a pillanatban, amikor azt hisszük, hogy birtokba vettük, kiderül: ő tart fogva bennünket. Nagyon meggyőzőnek találom Védrine interpretációját. Szerinte Sartre-nál a viszkózitás politikai felhangot is kap: a proletariátus számára az osztályharcos elkötelezettség feladását jelenti, ha gondolkodása viszkózussá lesz.<sup>43</sup>

Sartre persze nem a víz misztériumát utasítja el, mindössze ragaszkodik annak tiszta formájához. Ennek a fenomenológiai purizmusnak az áll a háttérében, hogy Sartre élesen szembeállítja egymással az érzékelést és az észleletet, illetve az imaginációt. Az anyagi világ percepciója lényegében annyi és olyan információt közöl a dolgokról, amennyi és amilyen abban objektíve benne foglaltatik. A sartre-i imagináció a tapasztalati szférák túloldalán jelenik meg, ahol már akadálytalanul kibontakozhat a fantázia produktív ereje.

<sup>41</sup> Sartre: Jean-Paul: *A lét és a semmi*, 711. Franciául: *L'Être le Néant*, 655.

<sup>42</sup> Sartre: *A lét és a semmi*, 712. Franciául: *L'Être le Néant*, 655–656.

<sup>43</sup> Vö. Védrine: *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, i. m., 123.

Voltaképpen nem egyszerű eldönteni, hogy a bachelard-i vagy a sartre-i imagináció jeleníti meg hitelesebben (a hétköznapi élet felől nézve) az ember/anyag-találkozás elementáris formáját. A válasz semmiképpen sem tudja elkerülni a szubjektivitást. Éppen ezért magam sem tudok jobbat ajánlani, mint hogy megint csak gyerekkori élményeimhez fordulok segítségül: a rendre visszatérő nyári háztapasztások egyikéhez. A hatvanas évek elején, abban az alföldi kisvárosban, ahol felnőttem, a lakóházak legalább nyolcvan százalékát a vályogból épültek tették ki. A meszelés előtti kisebb javításokat a fiatal fiúk maguk is el tudták végezni a nyári szünetben. A legjobb az egészben a sár csinálás volt. Ennek igen egyszerű a „technológiája”. A sárgaföldre finom töreket kell hinteni, és vízzel jól meglocsolni. Egy bizonyos ideig érni kell hagyni ezt a masszát, majd addig kell taposni, amíg finom, tapasztásra alkalmas sár nem lesz belőle. Leírhatatlan az az öröm, amit az egyre finomodó langyos sár okoz, amikor csiklandozza az ember talpát, lábszárát, bebújik a lábújjak közé, egyszerre enged és ellenáll... Bizarr hasonlat, tudom, de az emberen kívül talán csak a disznó érezheti ilyen jól magát, amikor a nagy nyári esők után, a meleg pocsolyában hányjveti magát, és önfeledten röfög.



• II. •

---

## FENOMENOLÓGIA ÉS PSZICHOLÓGIA



KÉPZELET ÉS TUDATTALAN  
A FENOMENOLÓGIA ÉS  
A PSZICHOANALÍZIS TALÁLKOZÁSA<sup>1</sup>

Freud azt írja *A költő és a fantáziaműködés* című 1908-as írásában: „[A] felnőtt restelli fantáziálásait és elrejtí mások elől, legbensőbb bizalmas anyagaként kezeli, és általában inkább ballépéseit vallja be, mint ábrándjait. Előfordulhat, hogy önmagát tartja az egyedülinek, aki ilyen ábrándokat teremt, és nem is sejt semmit mások teljesen hasonló alkotásának általános elterjedtségéről.”<sup>2</sup> Freud szerint a fantáziálás – legalábbis tartalmát tekintve – a legszubjektívebb, sőt a legprivátabb tevékenység, ennek ellenére mégis olyan általánosságok jellemzik, amelyek alapján feltárható és megközelíthető a működés-módja, noha fogalmi elemzéssel teljesen ki nem meríthető. A fantáziaműködés két alapvető aspektusát különböztethetjük meg: a fantáziát egyfelől értelmezhetjük a többi tudataktustól való eltérése felől, másfelől értelmezhetjük konkrét és egyedi tartalmi összefüggései felől is. Az előbbi tekintetében a fenomenológiától kaphatunk felvilágosítást, az utóbbi tekintetében pedig a pszichoanalízistől. A fenomenológia komoly erőfeszítéseket tett a különféle tudataktusok lényegszerkezetének és működésének feltárására és ezek között fontos szerepet játszott a képzelet és a fantázia elemzése. A pszichoanalízis pedig olyan elméletet dolgozott ki, amelynek keretein belül értelmezhetővé váltak a fantázia sajátosan egyedi vonásai, vagyis a fantáziát nem az általában vett tudat felől, hanem a szubjektum életében játszott szerepe felől tette hozzáférhetővé. A két megközelítés nem egyszerűen a fantáziaműködés két aspektusát jeleníti meg, hanem lényegi pontokon egészítik ki egymást, sőt úgy tartoznak

<sup>1</sup> A tanulmány megírását az OTKA 109638 és az OTKA 112542 számú pályázata támogatta.

<sup>2</sup> Freud, Sigmund: „A költő és a fantáziaműködés”. Ford. Szilágyi Lilla. In *Sigmund Freud művei IX. Művészeti írások*. Budapest: Filum, 2001, 103–114., itt: 107.

egymáshoz, ahogy a forma elemzése és az anyag elemzése is szükségképpen egymásra utal.

Régi törekvés a fenomenológiában a tudattalan pszichoanalitikus fogalmával való számvetés. A klasszikusnak nevezhető megközelítések sorában a teljes elutasítástól<sup>3</sup> a kritikán keresztül<sup>4</sup> a szintézisre törekvésig<sup>5</sup> igen széles a paletta. Ebben a tanulmányban olyan többnyire kortárs törekvésekből fogok kiindulni, amelyek nem egyszerűen egymás mellé rakják a kétféle beszédmódot, hanem a fenomenológia és a pszichoanalízis felületes összevegyítése helyett a két elmélet strukturális, vagyis mélyszerkezeti egyeztetésére vállalkoznak. Egy ilyen törekvés esetében ugyanis pusztán egymás mellé rakni a kétféle elméletet nem tűnik többnek fogalmi barkácsolásnál. Ez sem a Husserl, sem a Freud által elindított hagyomány szempontjából nem tűnik elégségesnek. Ha a pszichoanalízis tudattalan fogalma kihívás a fenomenológia számára, másfelől a pszicho-

<sup>3</sup> Eugen Fink Husserl által jóváhagyott melléklete a *Válság*-könyvhöz minden tudattalan-elméletet elítél, mivel ezek mind egy tisztázatlan tudat fogalommal dolgoznak. „A ‘tudattalan’ szlétében elterjedt elméletének naivitása abban áll, hogy elmélyül a mindennaposan adott érdekes jelenségekben, induktív tapasztalatot hoz működésbe, konstruktív ‘magyarázatokat’ vetít előre, s ugyanakkor hallgatólagosan eleve naiv-dogmatikus, implicit tudatelmélet vezet, amelyet mindig igénybe vesz [...]. Mindaddig, amíg a tudattalan problémájának expozícióját ilyen implicit tudatelmélet határozza meg, ez az expozíció elvileg, filozófiai tekintetben naiv.” Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz, 1998, 199.

<sup>4</sup> Sartre azért bírálja Freudot, mert a tudattalan fogalmával egy második tudatot hoz létre a tudatos tudat mellett, ez pedig fenomenológiai értelemben eleve elfogadhatatlan. A rosszhiszeműség jelenségét, más szóval az önmagunknak való hazugság, illetve az öncsalás jelenségét a pszichoanalízis a tudat belső megkettőzésével magyarázza, vagyis egy tudatos én és egy idegen én kettősének feltevésével. Így azonban a rosszhiszeműséget nem megmagyarázza, hanem eltolja, mégpedig a cenzúra síkjára, hiszen itt történetik a döntés a tudattalan tartalmak sorsáról, vagyis a cenzúrának tudnia kell arról, amit ugyanakkor a tudat előtt el kell fednie. „A pszichoanalízissel nem nyertünk semmit, mivel ahhoz, hogy elnyomja a rosszhiszeműséget, a tudattalan és a tudat között egy autonóm rosszhiszeműségtudatot hozott létre.” Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L’Harmattan, 2006, 91.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur pszichoanalízisről szóló könyve azt az állandó elméleti feszültséget igyekszik felszínre hozni, ami Freudnál a fiziológiai-dinamikai nyelvezet és a hermeneutikai-értelmezői hozzáállás között feszül. Ricoeur szerint Freudnál az energetika (vagyis az erő fiziológiai nyelve) és a hermeneutika (az értelem megfejtenő nyelve) keveredik. Az álmelméletben például a feltárható narratív szerkezetű értelem áll szemben a vágyimpulzusként értett erővel. Ricoeur úgy véli, hogy ezt a feszültséget csak egy hegeli típusú dialektikával és a szimbólumok hermeneutikájával tudjuk feloldani. Vö. Ricoeur, Paul: *De l’interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, 363–575.



analízis metapszichológiai elmélete a tudatos és tudattalan rendszer teoretikus leírásaként jelenik meg, amely nyilvánvaló rokonságot mutat a fenomenológia törekvéseivel, akkor ebben a kétirányú egymásrautaltságban és kihívásban olyan feladatot pillanthatunk meg, amely – legalábbis a fenomenológia szempontjából – figyelemre méltó lehetőséget tartalmaz a továbbfejlődésre.

Noha ezeknek a törekvéseknek már komoly irodalma van, abban nincs konszenzus, hogy milyen fogalmi eszközökkel és milyen irányokban lehetne a kétfajta elméletet közelíteni egymáshoz. Rudolf Bernet úttörő munkái a jelen nem lévő tudatának fogalma alapján köti össze a husserli képzelet értelmezést a freudi tudattalan elmélettel.<sup>6</sup> Marc Richir a fantáziában pillant meg egy olyan archaikus fenomenológiai regiszttert, ami azután a fenomenológiai elemzést a Daseinanalízisen keresztül a pszichoanalízishez kötheti és egy fenomenológiai antropológia kimunkálását teszi lehetővé.<sup>7</sup> Nicholas Smith pedig az utóbbi évek talán legígéretesebb kísérletében a husserli passzív szintézisről szóló elemzéseket köti össze Freud elfojtás fogalmával.<sup>8</sup> A jelen írásban abból indulok ki, hogy ennek az egyeztető törekvésnek az egyik legtermékenyebb útja a fantázia elemzésén keresztül adódik.

Sokféle lehetőség kínálkozik arra, hogy a fenomenológiai tudattalan fogalmát kidolgozzuk és erre számos kísérlet is született. A vágy, az ösztön, a testiség olyan kiindulópontot kínálnak, amely alkalmas egy ilyen munka elvégzésére. Úgy gondolom azonban, hogy ezek a fogalmak abban az értelemben nem vezetnek elég mélyre, hogy pusztán egy nem tudatos, de áttételesen vagy közvetve fenomenalizálható szférát nyitnak meg. Ezáltal azonban nem utat nyitnak a fenomenológiai tudattalan felé, hanem inkább konstruálnak egy „szürke zónát”, amelyben a feltételezett tudat és a feltételezett tudattalan találkozhatnak. A fantázia azonban nem csupán „szürkezónaként” gondolható el, ahol minden találkozhat mindennel. A fantázia elemzése konkrétan utat kínál és ezáltal alkalma-

<sup>6</sup> Bernet, Rudolf: „Tudattalan tudat Husserlnél és Freudnál”. Ford. Ullmann Tamás. *Imágó Budapest* 2013/3. 3–24.

<sup>7</sup> Richir, Marc: *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble: Millon, 2004.

<sup>8</sup> Smith, Nicholas: *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge* (Stockholm Studies in Philosophy 34). Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2010.

sabbnak tűnik a feladat végrehajtására, mert a fantázia működése strukturális értelemben és fenomenológiai eszközökkel elemezhető. Ezt az egyenlőre túlságosan általános állítást kívánom a továbbiakban alátámasztani.

### A FANTÁZIA HÁROM MODELLEJE

Mielőtt a konkrét elemzésekre rátérnék, szeretném röviden felvázolni a fantázia három tipikus modelljét, amelyek alá, véleményem szerint nagyjából besorolhatóak a filozófiai hagyomány fantáziáról alkotott elméletei.

A fantázia első nagy elméletét a német idealizmusban találjuk meg. Kant a reprodukív képzelőerő képessége (empirikus tapasztalatra épülő ábrázolás képessége) mögött feltételezi a produktív képzelőerő (eredendő ábrázolás képessége) tevékenységét, amelyet nem pusztán az elme alapvető képességének tart, hanem a megismerés két törzsének közös gyökereként azonosít *A tiszta ész kritikája* első kiadásában.<sup>9</sup> „Csak a *képzelőtehetség produktív szintézise* mehet végbe *a priori* módon, mert a *reprodukív szintézis* a tapasztalat feltételein nyugszik. Vagyis a képzelőtehetség appercepció előtti, tiszta (produktív) szintézise szükségszerű egységet alkot, s e szükségszerű egységnek az elve minden megismerés – de különösen a tapasztalat – lehetséges voltának alapja.”<sup>10</sup> A produktív képzelőerő képes a sematizmus rejtélyes működése révén közvetíteni érzékiség és értelem szintézisei között. Ezt a gondolatot viszi tovább Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* című művének gondolatmenetében, ahol az emberi szellem legmagasabb formájának a produktív szemléletet tartja. Schellingnél a szellem esztétikai produktivitása az, amelyben a véges és a végtelen, a tudatos és a tudattalan találkozik és ennek konkrét megvalósulása a produktív képzelőerő a művészetben. „A költői képesség az, ami az első fokozatban vagy potenciában az eredeti szemlélet, és megfordítva, csakis a legmagasabb

<sup>9</sup> „Rendelkezünk tehát valamely tiszta képzelőtehetséggel, mint az emberi lélek alapképességével, amely minden megismerés *a priori* alapja. [...] A két szélső pólus, azaz érzékelés és értelem a képzelőtehetség e transzcendentális funkciója révén szükségszerűen össze kell fűggyön.” (Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz, 2004, 685.)

<sup>10</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*, i. m. 681.

fokozatban megismétlődő produktív szemlélet az, amit költői képességnek nevezünk. Mindkettőben egy és ugyanaz a valami működik, az egyetlen valami, ami által az ellentmondót is képesek vagyunk elgondolni és egybefoglalni: ez pedig a képzelőerő. Tehát ugyanaz a tevékenység produkálja azt, ami a tudaton túl mint valóságos világ jelenik meg előttünk, és azt, ami a tudaton innen mint ideális világ vagy a művészet világa jelenik meg.”<sup>11</sup>

A fantázia második elméletét a fenomenológia kínálja. Husserl a képzelet mint alapvető tudati tevékenység vizsgálata során különbséget tesz a képzelet két alapvető fajtája között. Az imagináció (tudatos elképzelés) a többi objektíváló aktushoz hasonlóan világos intencionális szerkezettel és konkrét tárggyal rendelkezik. A fantázia ezzel szemben nem része az objektíváló aktusok sorozatának, nincs egyértelműen azonosítható tárgya, nincs világos idővonalhoz, sajátos képlékenység és lebegés jellemzi. A fantázia leginkább a nappali álmodozás kötetlenségéhez hasonlítható, szerepe mégis kitüntetett. A fenomenológia fantázia felfogásának érdeme az, hogy szakít azzal a régi metafizikai meggyőződéssel, ami szerint a fantázia csupán az észlelés elhalványult mása; és a fantáziát a szabad világvonatkozás tudati mozgásaként fogja fel, vagyis nem a reprezentáció fogalmaiban, hanem a világvonatkozás és az időtudat fogalmaiban helyezi el (Husserl 1980, Sartre 1936, 1940).

A harmadik modellt a pszichoanalízis kínálja. A pszichoanalitikus hagyományban a képzelet és a fantázia minden formája a vágy által kötött tevékenység. Az álom és a nappali álmodozás a tudattalan vágytörékvések reprezentálása a tudat szintjén. A tudattalan vágy feszültséggel teli és antagonisztikus világának elviselhetővé tételére szükség van közvetítő elemre és ezt szolgáltatója a képzelet tevékenysége, ami az elsődleges és másodlagos folyamaton keresztül olyan vágyreprezentánst teremt, amelyen keresztül már bejelentkezhet a tudatba valamilyen értelemben az ösztönös törekvés. A fantázia ebben a megközelítésben egyfelől közvetíti a tudatos és a tudattalan szféra között, másfelől közvetlenül is kapcsolódik a tudattalan világához az „ősfantázia” fogalma révén.

A fantázia három modelljét tehát a következő fogalmakkal nevezhetnénk meg: költői tevékenység, percepciótól független világra

<sup>11</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Gondolat, 1983, 400–401.

vonatkozás, menekülés a valóság nyomása elől. A három változat mindegyike a fantázia működésének egy-egy lényeges mozzanatát ragadja meg, ám teljesen világos ellentétben állnak egymással.

Első lépésben a fenomenológia alapvető belátásait szeretném ismertetni a fantáziával kapcsolatban, ezt követően a freudi pszichoanalitikus elmélet fejlődésén belül emelnék ki néhány lényeges mozzanatot, végül a kettő valamiféle lehetséges érintkezését elemezném. A cél mindvégig a fantázia fogalmának elmélyítése.

#### A FANTÁZIA FENOMENOLÓGIÁJA

Nem túlzás azt állítani, hogy Husserl korai vizsgálódásaiban a képzelet elemzésének egy egészen új paradigmáját dolgozza ki. A képzelet – nevezzük így – klasszikus megközelítése a képzeletet egyrészt a belső kép, vagyis a reprezentáció fogalmához kötötte, másrészt az észlelés elhalványult másaként vagy árnyékkaként fogta fel. Husserl mindkét elképzeléssel szakít azokban az előadásokban, amelyeket az 1904/05-ös szemesztertől a képzeletről tartott (Husserl 1980). Néhány állításban próbálok meg összefoglalni Husserl felfogásának újszerű vonásait.

Husserl elemzése a *Phantasie und Bildbewusstsein* című előadásban túllép a képzeletre vonatkozó hagyományos elméletek előfeltévein, mindenek előtt a képszerűséghez kapcsoláson, az észleléstől való függésen, valamint a tárgy jelenléte illetve távolléte által kirajzolt horizonton. A jelen összefüggés szempontjából talán legfontosabb lépése fantázia (*Phantasia*) és képzelet/képtudat (*imagination*) elkülönítése és szembeállítás. <sup>12</sup> Husserl többször kijelenti, hogy a tudat konstitutív rétegei közül a legelső és legalapvetőbb az időtudat áramló eleven jelene. Vizsgálódásai azonban néhol azt sugallják: a legalapvetőbb konstitutív réteg nem csak időtudatként jelenik meg, hanem fantáziaként is. Mit jelent azonban fantázia és imagi-

<sup>12</sup> Marc Richir a husserli elemzéseket elmélyítve egy radikális gesztussal megállapítja, hogy a „*Phantasia*” nem egyszerűen az intencionális aktusok sorában az egyik, vagyis nem egy különleges aktus, hanem a tudati aktusokat megelőző tudati réteghez tartozik és legalább annyira alapvető, mint az időtudat. Richir egyenesen odáig megy, hogy a husserli fenomenológia általános észlelés-modellje helyett a fantáziát javasolja a fenomenológia új kiindulópontjának és modelljének (Richir: *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, i m. 31).

náció szembeállítására? Nagyon tömören úgy foglalhatnánk össze, hogy egyrészt ami a fantáziában még nem intencionális, az az imaginációban már intencionálissá válik, másrészt a fantáziát mindig el is fedi az imagináció. Az alapstruktúrát a husserli képtudat elemzése adja. Bármilyen egyszerű kép tapasztalatakor megkülönböztethetjük a kép-dolgot (azt a fizikai hordozót, ami a térben előttünk van: vászon, festékrétegek, fotópapír, stb.), a kép-tárgyat (azt a sajátos ábrázolást, ahogy a kép az illető dolgot megmutatja, pl. egy lovat oldalról) és végül a kép-szüzsét (magát azt a dolgot, amit a kép ábrázol: a lovat, amin évekig lovagoltam és tudom a nevét, születési évét, stb.). Ez a három összetevő minden leképező, vagyis valamit ábrázoló képnél megkülönböztethető. A kép-szüzsé, noha képzeletbeli és létezését éppen ezért nem okvetlenül állítjuk, mégis csak rendelkezik egy meghatározott intencionális struktúrával és egy bizonyos „kvázi-pozicionalitással”. Ugyanolyan dolog mint a világ összes többi dolga, csak épp nem állítunk semmit a létezésével kapcsolatban, a képtudat ugyanis – husserli fogalmakkal – nem-tetikus aktus.

Ezzel szemben a kép-tárgy mehökkentő, sőt egyenesen rejtélyes jellemzőkkel bír. Például a képet szemlélve a dologra, a kép-szüzsére irányul a figyelmünk a kép-tárgyon keresztül. A lovat magát látjuk, nem pedig azt, hogy a jobb oldala felől jelenik meg a képen. A figyelem megfordításával természetesen tárgyá tehető ez a speciális ábrázolási mód, vagyis az a vetület, ahogy a képen megjelenik a ló, de normális esetben a képen keresztül magára a dologra irányulunk és a kép-tárgy „láthatatlan” marad. Ennek következtében a képstruktúrán belül mindig van egy összetevő a két rögzíthető szélső pont, a kép anyagi hordozója és a kép intencionális tárgya között, ami megmarad a maga furcsa, vibráló meghatározatlanságában. A figyelem nem válik ketté, mégis a kép-szüzsére irányuló figyelem peremén ott fog lebegni mint egy délibáb a kép képisége maga, az a rejtélyes tény, hogy azon a tárgyon ott (vászonon, fotópapíron, stb.) megnyílik a tér és látni enged valamit, ami nem ebben a térben, nem itt és nem most van. Van előttünk valami, ami része az úgynevezett valóságos világunknak és ennek a valaminek a felületén megnyílik egy olyan tér, ami egyáltalán nem része a valóságos terünknek, megjelenik egy olyan tárgyi világ, ami egyáltalán nem része az aktuális tárgyi világunknak és megjelennek olyan személyek, akik testi valójukban nincsenek jelen. Ez a megnyílás, amit

a figyelmünkkel sohasem tudunk elkapni, hírt ad a tudat mozgásának egy olyan rétegéről, amire nem érvényesek az intencionális leírás fogalmai.

A másik megnyilvánulása ennek a furcsa tudati eldöntetlenségnek az a fenomén, amikor úgyszólván beleveszünk egy képzeleti aktusba. Beleképzeljük magunkat egy helyzetbe, aminek adott esetben semmi köze a valósághoz, ám mégis olyan elevénységgel perog le a szemünk előtt, hogy a figyelmünket teljesen magára vonja. Husserl ilyenkor énhasadásról (*Ichspaltung*)<sup>13</sup> beszél, hiszen megmarad a valóságos tudatunk énje (nem teljes hallucinációról van szó), ugyanakkor a képzelt helyzetben működő énünk elszakad ettől a valóságos éntől. Itt is egyfajta vibráló kettősség jön létre az aktuális és tényleges én, valamint a képzelt helyzetbe belevesző én között. Az én természetesen ugyanaz marad, tud a környező világról, sőt arról is, hogy most éppen képzelődik, ám a képzelt helyzet olyan erős ingert jelent, hogy a figyelem feloldódik a képzeletbeli világban. Az énnel ez a kettős helyzete és eldönthetetlen ingadozása két különböző nézőpont között ugyancsak a mélyebb szinteken működő és intencionálisan még nem rögzített fantázia lenyomata az éber tudatban. Nem arról van szó, hogy a valóságos én és a képzelt én patológikus módon elválik egymástól, hanem arról, hogy az önmagát valóságosnak tudó én peremén megjelenik egy önmagáról egyáltalán nem tudó és a képekben feloldódó, fantáziáló én. Más szóval: mintha az önmagáról tudó én mögül a fantáziálásban kibukkanna a tudati elevenség egy eredetibb állapota.

Ezzel párhuzamosan pedig beláthatjuk, hogy a fantáziálásban nem kimerévített képek váltakoznak egymás után, hanem egy egész világ nyílik meg sajátos atmoszférával és alkalmanként erős érzelmi hatással. Husserl újítása az, hogy a fantáziát nem képi viszonyként, vagyis nem belső képként ragadja meg, hanem fantázia-megjelenésként, amit világosan meg kell különböztetni az észlelés-megjelenéstől. A fenomenológia szinte minden hagyományos leírását az észle-

<sup>13</sup> Az énhasadás nem a tudat valamiféle rendkívüli megkettőződését jelenti, hanem a tudat alapvető képességét. Ez a képesség olyannyira alapvető, hogy maga a kifejezés rendszerint a természetes beállítódás és a fenomenológiai beállítódás különbsége kapcsán merül fel. A *Karteziánus elmélkedések*ben például ezt olvashatjuk: „a fenomenológiai megváltoztatott és ekként rögzített beállítódás énhasadást [Ichspaltung] teremt, amennyiben a naív módon érdekelt én fölött létrehozza a fenomenológiai, vagyis az érdek nélkül szemlélő ént.” (Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz, 2000, 47.)

lés modellje vezette, még a képtudatról szóló elemzéseket is, Husserl volt annyira érzékeny, hogy képes volt a maga által felállított modellen túllépni és a fantázia elemzésében megpillantani valami olyasmit, ami természeténél fogva különbözik mindenfajta észlelési vagy képi intencionalitástól. A fantázia alapvetően két okból borítja fel a reprezentáció észlelési modelljét. (1) *A fantázia temporalitása nem rögzíthető egyértelműen a jelenben.* A fantáziában a kép-tárgy nem úgy van előttünk mint egy kép esetében, nincs is jelen, abban az értelemben, ahogy egy kép jelene megragadható a közvetlen anyagosságán keresztül. Csak a mindenkori valóságos, észlelési tudatom köthető egy jelenhez, a fantáziatudat azonban nem. A fantázia időisége azért nem egyértelmű, mert egyrészt elemei között nincs olyan átfedés, ami alapján egy kijelölhető jelen pillanaton belül egyidejűségről beszélhetnénk, másrészt a képzelet valami nem jelenlévőnek a tudata, meg-jelenítés (*Vergegenwärtigung*), jelenvalóvá tétele valaminek, ami nem jelenvaló. Ennek a mozgásnak tehát alapvetően idői jellege van és ezért az időtudatra utal.<sup>14</sup> (2) *A fantázia tárgyvonatkozása nem rögzíthető intencionálisan,* amennyiben a fantáziában tudat és tárgy nem úgy állnak szemben mint az észlelésben. A fantázia atmoszférikus világhorizontja azt jelenti, hogy nem intencionálisan rögzített tárggyal van dolgunk, hanem egymásba mosódó, egymásra rakódó megjelenésekkel, amelyek az álomhoz hasonlatosan nem merevülnek lineáris képsorozattá. Ha az észlelés sémáját húzzuk a fantáziára, akkor észrevétlenül képtudattá, egyfajta belső képpé alakítjuk át. A fantázia azonban nem belső kép, hanem olyan sajátos tudat, amihez fantáziált én és fantáziált világ tartozik. A fantázia sajátosságát épp azért nehéz megragadni, mert a fantáziálás sajátos bizonytalansága és eldöntetlensége olyan, mint valami határvonalon imbolygás: egy óvatlan lépés és a fantázia atmoszféra-világa képtudattá merevül és intencionális szerkezetet ölt.

Husserl a fantázia következő jellemzőit emeli ki a képpel szemben: (1) a fantázia próteuszi jellege:<sup>15</sup> még ha ugyanarra a dologra is

<sup>14</sup> Husserl úgy fogalmaz, hogy mind a képtudatban, mind elképzelésben, mind a fantáziálásban „egy nem-most jelenik meg a most-ban [Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt]” (Husserl, Edmund: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Husserliana XXIII.). Hrsg. von E. Marbach. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 1980, 47).

<sup>15</sup> Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Husserliana XXIII.), i. m. 58–63.

irányul a fantázia, ennek a dolognak a jellemzői szakadatlanul változnak, átalakulnak, sőt maguk a dolgok is változnak, anélkül, hogy az átalakulásnak az észlelés során megszokott koherenciáját tapasztalnánk; a fantázia-megjelenés tehát ingadozó, illanó és megragadhatatlan, olyan mint Próteusz, az ősi tengeristen, aki mindenféle tengeri lények alakját magára ölti; (2) a fantázia megjelenése felvillanás-szerű (*blitzartig*):<sup>16</sup> a fantázia lefolyását sajátos diszkontinuitás jellemzi, a fantáziaképek anélkül villannak fel az idő feltételezett folyamatoságán belül, hogy stabilizálódnának; (3) a fantázia nem folyamatos: a fantázia-megjelenés ugyanolyan váratlanul eltűnhet, ahogy megjelent és később újra megjelenhet, esetleg megváltozott formában, stb. Ez a három jellegzetessége világosan mutatja a különbséget az észlelési tárgyra irányuló tudattal szemben.

A fantázia próteuszi képlékenységét azonban állandóan fenomenalizáljuk, ennek következtében a fantázia szabad áramlása képekké kristályosodik, vagyis a fantázia sajátos jelen-nélkülisége utólagosan egy kép jelenévé transzformálódik. A fantázia úgy áll szemben az imaginációval, a klasszikus értelemben vett képzelőerővel, ahogy az értelemképződés az értelemrögzítéssel. A fantáziának nincs most-ja, csak a képpé alakítás után jelenik meg a most, vagyis a fantázia-megjelenések mint olyanok nem jelenbeliek. Tételszerűen tehát úgy fogalmazhatnánk: *a fantázia nem tartozik a reprezentáció szférájához* (szemben az imaginációval), mivel nem egy jelenben jelenik meg, megszakítja az idő folytonosságát és kibújik a tárgyi azonosíthatóság alól. Olyan dinamikus sokaságot jelent, amely nem rendeződik koherens és lineáris sorozatokba. Ha beszélhetünk egyáltalán tudataktusról, akkor csak annyiban, amennyiben az mindig utólag érkezik, hogy egy rendteremtő gesztussal áttekinthető képekké rögzítse ezt a dinamikus sokféleséget. A fantázia tehát más rendbe tartozik, mint az intencionális tudataktusok, időisége ugyanis egy olyan eredeti jelenben zajlik, ahol nincs megjelölhető most. Richir odáig megy, hogy a fantázia itt kibontakozó fogalmát egyenesen a *tudattalan fenomenológiai megfelelőjének*,<sup>17</sup> illetve a *legarchaikusabb fenomenológiai dimenzióinak*<sup>18</sup> nevezte.

<sup>16</sup> Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Husserliana XXIII.), i. m. 75.

<sup>17</sup> Richir, Marc: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Millon, 2000, 107.

<sup>18</sup> Richir: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, i. m. 182.



## A FANTÁZIA VILÁGSZERŰSÉGE ÉS ATMOSZFÉRIKUS JELLEGE

Ahogy korábban már szó esett róla, a fantázia egyfajta énhasadással (*Ichspaltung*) jár együtt. Ez az énhasadás azonban nem csupán strukturális értelemben érdekes, hanem egy más szempontból is figyelemre méltó, és ez a szempont már utat nyit a pszichoanalízis gondolatai felé. Az énhasadás során ugyanis egyfajta világhasadás is történik: világunk ketté válik egy valóságosan észlelt és valóságosnak felfogott világra és egy imaginárius, a valóságostól teljesen független világra. Nem véletlenül nevezem ezt világnak: amennyiben a fantázia „mélyebb” szintjén vagyunk, akkor többnyire nem egyes tárgyakat képzelünk magunk elé (ez az imagináció intencionálisan irányított teljesítménye), hanem bizonyos értelemben egy egész világ nyílik meg, amelyben mi magunk is részt veszünk és amelyben beleéljük magunkat az elképzelt környezetbe. A fantáziálásnak ez a módja *világszerű* és *atmoszférikus*: nem különálló tárgyak jelennek meg mint az intencionális képzelet tárgyiasító állapotában, hanem egy sajátos világ jelenik meg személyekkel, tárgyakkal és önálló horizonttal. Ez a sajátos világ tehát szemben áll a valóságos világgal – a valóságos világnak nem csak az a jellemzője, hogy észlelt és az észlelésben újra és újra beigazolódnó, valamint hogy interszubjektív, tehát újra és újra a többiek által is megerősített világ, hanem az is a jellemzője, hogy valóságossága révén sajátos ellenállása van a szubjektummal szemben. A valóságot nem csak akként lehet meghatározni, mint ami konkrét és tényleges, hanem akként is, mint ami ellenszegül a szubjektum óhajainak, vágyainak és törekvéseinek.

A fantáziálás mint egy világba való atmoszférikus és egészszleges beleélés tehát a valóságtól való elfordulást is jelenti. Ennek sokféle értelme van: az első az, hogy a fantáziálás egyfajta lehetőséget kínál a valósággal szembeni védekezésre. A fantázia révén egy pillanatra kiszabadulhatunk a valóság nyomása alól, elmenekülhetünk a valóság kínos, félelmetes vagy fenyegető összefüggései elől. A fantáziában ilyen értelemben kiélhetjük a vágyainkat. Ezért nem túlzás a fantáziálást atmoszférikusnak nevezni, mert a nappali álmodozászerű elfordulás a valóságtól mindig rendelkezik affektív töllettel: valamilyen feszültség feldolgozása, elfedése, valamilyen vágy kiélése történik meg benne. Ez az affektív vonatkozás kiemelt jelentőségű lesz a pszichoanalízis megközelítésében.

A valóságtól való elfordulásnak azonban van egy másfajta, inkább pozitív jelentése is. A fantáziában olyasfajta distanciáció lehetőségére rejlik a valósággal szemben, amely mindenfajta filozófiai tevékenység alapját képezi. A valóság zárójelbe helyezése mint distanciáció, a lényeglátás, mint a konkrétumok közötti strukturális összefüggések megpillantása, a tipizálás, az analógiák észlelése – ezek a tudati módok valamiképpen mind azon a képességen nyugszanak, hogy a fantáziában képesek vagyunk elmozdulni a ténylegesen adott valóságtól. Bizonyos értelemben mindenféle gondolkodás *alapja* a fantázia – és ahogy azt a következőkben szeretném kiemelni – maga a fantázia is egyfajta gondolkodás, nem pedig a gondolkodás ellentéte.

A fantázia tehát független azoktól a keretektől, amelyek között a tudati működést egyébként Husserl leírja. Egyszóval a fantázia nem aktusszerkezetű. Mi jellemzi akkor mégis, ha nem az aktusszerkezet és nem az intencionalitás? A fantázia – az álomhoz hasonlóan – nem képi, vagy nem kizárólag képi jellegű. Természetesen nagyfokú vizualitás jellemzi, de nem képként szerveződik. Ha pozitív értelemben akarnánk megmondani, hogy mi jellemzi a fantáziát, akkor talán a fenomenológia egy másik alapfogalmához kellene fordulnunk: a fantáziát világszerűség jellemzi. A szabadon lebegő fantáziában egy bizonyos szituáció vagy jelenet játszódik le, ennek világszerűsége nem azt jelenti, hogy kognitív értelemben egy világ jelenik meg a számunkra, hanem azt jelenti, hogy az élmény a világszerűség összes mozzanatát tartalmazza. Nem csak a tárgyi világ és idegen szubjektumok jelennek meg benne, hanem a fantáziáló szubjektum énje vagy fantázia-énje, sőt a fantáziáló szubjektum fantáziateste is. És az, hogy a szubjektum benne van a fantáziált jelenetben, azt is jelenti, hogy a szituációt eleven affekciók kísérik, ezek az affekciók pedig többnyire nem képzelt, hanem valóságos affekciók: bánat, izgatottság, düh, szomorúság, stb. Ezzel szemben, ha például egy poharat magam elé képzelek, akkor a képzelet aktusként szerveződik, azonosítható időisége van, intencionális tárgya van, és én, a képzelő nem vagyok benne az elképzelt „képben”. A képzeleti aktusban az én nem hasad meg, csak a fantázia jelenetben, ott viszont szükségszerűen, éppen azért, mert egy alternatív világ képződik alternatív szubjektummal, de tetikus karakter nélkül.

Egy analógiával világíthatnánk meg ezt a különbséget a képzelet intencionális jellegű aktusa és a szabadon lebegő fantázia között. Az

emlékezetben is világosan meg lehet különböztetni két alapvető aspektust: az emlékezet egyik válfajában felidéznek egy valaha konkrétan megtörtént eseményt, helyzetet, látványt, egy találkozást, egy tárgyat, stb. Itt az élmény aktusként szerveződik meghatározott intencionális tárggyal és azonosítható idővonatkozással. Például fel tudom emlékezetben idézni, ahogy egyszer nagyapám haját vágtam házának verandáján. Ez egy egyszeri alkalom, egy jelenet, ami majdnem teljes mértékben képként jelenik meg előttem és az objektív időben azonosítható helyzete van. Ettől eltérő szerkezetű az a fajta emlék, amikor nem egy múltbéli tárgy, esemény vagy jelenet jelenik meg, hanem egy egész elmúlt (rendszerint gyermekkori) világ. Az emlékezetben időnként egy atmoszférikus világ egésze jelentkezik be, meghatározott jelenetek és képek nélkül, maga az egész – és az egész mint egy bizonyos hangulat, egy elmúlt élet teljes világa. A nagyapám házának hangulatáról és az ott eltöltött nyarak hangulatáról nem tudtam abban az időben, a jelenben azonban egy omladozó, vidéki ház kissé dohos levegője az egészet, egy csapásra felidézheti. Ez a típusú emlékezet például Proust regényében többször is pontos fenomenológiai leírást kap (pl. a madeleine jelenet, vagy a velencei kockakövek jelenete) és az egész regény szerkezetében kiemelt jelentősége van. Egy ilyen emlékezetben nem egy jelenet, hanem az egész akkori élet jelenik meg, annak a világnak az atmoszférája és értelemhorizontja. Ez is az emlékezet egy fajtája, de mind szerkezetében, mind tartalmában élesen különbözik az objektíváló és aktusszerkezettel rendelkező visszaemlékezéstől.

Úgy gondolom, hogy nem önmagában hasonlít a fantázia és az atmoszférikus emlékezet. Talán pontosabb lenne úgy fogalmazni, hogy a fantázia és a képzelet *különbsége* hasonlít az atmoszférikus emlékezés és az aktusszerű visszaemlékezés *különbségére*. A hasonlóság talán abban ragadható meg, hogy egyik sem fenomenalizálható közvetlenül, úgy tűnik, mindegyiket a saját intencionális párja felől tudjuk áttételesen megragadni. Ugyanakkor egyet érthetünk abban Marc Richirrel és Dieter Lohmarral, hogy a nem intencionálisan működő fantázia nem az intencionális aktusok sorában az egyik, még csak nem is olyan eleme a tudatéletnek, ami különlegessége miatt nem jól illeszkedik a tudati aktusok sorozatába. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy a fantázia és az atmoszférikus emlékezet mélyebb, korábbi, vagy richiri kifejezéssel, a tudat archaikusabb rétegét jelenti (Richir 2000, 2004, Lohmar 2008).

Arra a teljesen indokoltan felmerülő kérdésre, hogy nem rakunk-e ezáltal túlságosan nagy terhet a fantáziára, illetve hogy elméleti értelemben a fantázia ilyen megközelítése nincs-e eltúlozva, azt válaszolnám, hogy nem. Ha elfogadjuk első lépésben azt, hogy megragadható különbség van az intencionális imagináció és a nem intencionálisan szerveződő fantázia között (márpedig erre jó okunk van), akkor második lépésben azt is elfogadhatjuk, hogy a fantázia nem csak alkalmi kísérője éber és tudatos életünknek, hanem tudati tevékenységünk állandó és bizonyos értelemben megalapozó rétege.

Ezen a ponton figyelemre méltó párhuzam mutatkozik Dieter Lohmar gyenge fantáziáról szóló elemzései, Marc Richir fantáziára alapuló fenomenológiája és Freud vágyfantáziával és hallucinációval kapcsolatos nézetei között. A fantázia működésében mindhárman a tudati tevékenység ősi, archaikus szintjét látják, amelyet még nem jellemez (1) a valóságelv, (2) az objektiválás, (3) és a nyelvi-fogalmi jelleg. Ugyanakkor egyfajta gondolkodás (problémamegoldás, feszültség levezetés) már ezen a szinten is zajlik.<sup>19</sup>

Ez a fajta megkülönböztetés nem csupán a fenomenológiai értelemben vett tudatos és tudattalan különbségét teheti világosabbá, hanem a pszichoanalízis fantázia felfogásának elemzésében is segítségünkre lehet.

### A FANTÁZIA FREUDNÁL

A fantázia Freudnál és az egész pszichoanalitikus irodalomban a fenomenológiához – és hozzátehetjük: az egész filozófiai hagyományhoz – képest merőben más aspektusban jelenik meg. Nem annyira a valósággal szembeni aktív, teremtő tevékenységre esik a hangsúly, hanem egyértelműen a valósággal szembeni védekezésre. A fantázia

<sup>19</sup> Ezek a gyenge fantáziára alapuló reprezentációs rendszerek (a szcenikusan szerveződő nappali álmodozás, mások szándékainak és érzéseinek fantazmatikus átértéze, valamint a különféle érzések mint önaffekciók) – írja Dieter Lohmar – „a gondolkodásnak olyan filogenetikusan régebbi rendszerei, amelyek még mindig és folyamatosan működnek bennünk és amelyek zavartalanul együttműködnek az emberben előtérben álló és domináló nyelvi rendszerrel. [...] Ennek a három rendszernek az együttműködése lehetővé teszi, hogy a szociális lény a nyelv segítségével is képet alkosson a számára életfontosságú témákról és egyáltalán: gondolkodjon.” (Lohmar, Dieter: *Phänomenologie der Schwachen Phantasie*. Phänomenologica 185. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2008, 217.)

freudi fogalma a fantázia működését a hallucinációhoz közelíti és a feszültségekkel terhes tudati élet és a valóság kettős nyomása elleni védekezésékként gondolja el. A Laplanche-Pontalis féle szótár a következő előzetes definíciót adja a fantázia pszichoanalitikus fogalmának leírásához: „Az elhárító folyamatok által többé-kevésbé eltorzított képzeletbeli jelenet, amelyben a szubjektum jelen van, s a jelenet végső soron az elhárítás révén többé-kevésbé torzított formában valamely tudattalan vágyat jelent.”<sup>20</sup> Freud bizonyos értelemben sokkal nagyobb fontosságot tulajdonít a fantázia tudatéletben játszott szerepének, mint a fenomenológia. A tudatos gondolkodás szintje alatt a pszichoanalízis szerint zajlik egy olyan tudattalan gondolkodás, amely sokkal inkább kötődik a fantáziához mint a fogalmi gondolkodáshoz, és amelynek mechanizmusai a neurotikus tünetek, valamint az álomfolyamatok elemzése révén nyerhetünk bepillantást. Ennek a működésmódnak a feltételezett és primitív változata már a legkorábbi időszakban megjelenik és szembehelyezkedik a valósággal. Az *Álomfejtés* VII. fejezetében ezt olvashatjuk a lelki apparátus sémájának felvázolása és működésének leírása után: „Minden további nélkül feltételezhetjük, hogy van a lelki apparátusnak olyan primitív állapota, amikor valóban ilyen rövid ez az út [vagyis a kielégülés élményéhez kapcsolódó egykori észlelés közvetlen felidézése zajlik], amikor tehát a vágyakozás hallucinációba torkollik. Ez az elsődleges lelki tevékenység tehát észlelési azonosságra törekszik, vagyis annak az észlelésnek a megismétlésére, amely a szükséglet kielégítéséhez kötődik. Keserű lehetett az az élettapasztalat, amelyik ezt az elsődleges primitív gondolkodási műveletet egy célszerűbb, másodlagos gondolkodási folyamatná változtatta.”<sup>21</sup> Az utóbbi egyfajta kerülőutat, mégpedig a tapasztalatok alapján szükségessé vált kerülőutat jelent a vágyteljesülés felé. Ennek az elsődleges és másodlagos gondolkodási folyamatnak<sup>22</sup> a megkülönböztetését egy később beszúrt láb-

<sup>20</sup> Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand: *A pszichoanalízis szótára*. Ford. Albert Sándor et al. Budapest: Akadémiai, 1994, 182.

<sup>21</sup> Freud, Sigmund: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest: Helikon, 1985, 394.

<sup>22</sup> Az elsődleges és másodlagos folyamatok különbségének feltevése a freudi elmélet egyik legfontosabb „felfedezése”. A tudattalan rendszerhez tartozó elsődleges folyamatban a pszichés energia az egyik képzettől a másikig az eltolás és a sűrítés mechanizmusai szerint jut el és a kielégülési tapasztalathoz kapcsolódó képzeteket igyekszik újra megszállni (ez a primitív hallucináció). „A másodlagos folyamat esetében az energia előbb ’megkötődik’, s csak ezután áramlik ellenőrzött módon: a képzetek megszállása állandóbb, a kielégülés elodázódik, s ezal-

jegyzetben Freud az örömelev és a realitáselv működéséhez köti. A vágy közvetlen, hallucinatív fantázia általi kielégítése az örömelev közvetlen törekvéseinek felügyelete alatt áll, a céltudatos, magasabb fokú gondolkodást pedig, ami a valóság megtapasztalásának kerülőútján jár, a valóságelv vezeti.

A lelki apparátus primitív működésére vonatkozó elképzelés ki-jelelte Freud felfogásának alapvonalait a fantázia szerepével és működésével kapcsolatban. A fantáziára vonatkozó freudi elképzelés egyrészt nagyon komplex, másrészt időről időre máshová kerülnek a hangsúlyok, mégis kirajzolódni látszik egy bizonyos tendencia. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy a fantáziának kétfajta működési módja van Freudnál: (1) az egyik szerint a fantázia jelentősége abban áll, hogy lehetővé teszi a menekülést a valóság elől; (2) a másik azonban ennél bonyolultabb funkciót tulajdonít neki: eszerint a fantázia teszi lehetővé az ábrázolhatatlan vagy csak nagyon nehezen megjeleníthető tartalmak ábrázolását és megjelenítését. Ez utóbbi funkció köti közvetlenül a fantázia működését a tudattalan fogalmához. Figyelemre méltó, hogy mindkét funkció esetén különbséget tehetünk a fenomenológia révén már megvilágított kétfajta fantázia között: vagyis mindkét esetben megkülönböztethetjük az intencionális képzeletet egyfelől, ami jól illeszkedik a magasabb kognitív aktusok sorába és a nem aktusszerű fantáziát másfelől, ami viszont primitívebb gondolkodási folyamatoknak feltehető meg.

A továbbiakban a fantázia freudi elméletét három aspektusában veszem figyelembe: menekülés a valóság elől, infantilis fantázia és ősfantázia.

---

tal olyan mentális tapasztalatok válnak lehetővé, amelyek végigpróbálják a lehetséges kielégülésmódok különböző útjait.” (Laplanche-Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*, i. m. 128.) A sűrítés, eltolás, képi ábrázolás elsődleges folyamatát egészíti ki a másodlagos megmunkálás, aminek a célja az abszurditás és összefüggéstelenség megszüntetése: vagyis a hiányok betöltése, az elemek megfelelő kiválogatása, a betoldások révén való teljes vagy részleges átalakítás, röviden az érthetőség létrehozása. A másodlagos átdolgozás célja az, „hogy az álommunkából eredő összefüggéstelenséget és értelmetlenséget az új ‘értelem’ kedvéért eltávolítsa. Ez az új értelem, amely a másodlagos átdolgozásnak köszönhető, nem az álomgondolatok értelme többé.” (Freud, Sigmund: „Totem és tabu”. Ford. Pártos Zoltán. In *Sigmund Freud művei V. Társadalomlélektani írások*. Budapest: Cserépfalvi, 1995, 23–157. itt: 103.)

*Menekülés a valóság elől.* A fantázia Freud megközelítésében nem abban a vonatkozásban kreatív, hogy olyasmit hoz létre, ami még sohasem volt (művészi teremtőtevékenység), hanem abban a vonatkozásban, hogy lehetővé teszi egyrészt a valóság nyomása alóli felszabadulást, másrészt a pszichikus konfliktusok részleges enyhítését. A fenomenológiához képest a legnagyobb különbséget természetesen az jelenti, hogy Freudot a fantázia működése, a fantázia eredménye és a fantáziával együtt járó énhasadás elsősorban klinikai értelemben foglalkoztatja, vagyis a fantázia patológikus formái érdeklik. Ám e patológikus formák révén – a pszichoanalízis feltevése szerint – nem csupán a neurózisok és pszichózisok formáiba nyérünk bepillantást, hanem általában véve az emberi tudat mechanizmusába is. A fantázia freudi elemzésének tágabb kontextusát az elfojtás mechanizmusa jelenti, vagyis a neurotikus szimptomák keletkezése és az olyan tudattalan fantáziák megjelenése, amelyekről a szubjektum mit sem tud. A fantázia korai megközelítése elsősorban a gyermekkori trauma kompenzatórikus és szimptomatikus feldolgozására helyezi a hangsúlyt, a nárcizmus felfedezése után a fantáziálás sokkal inkább a nárcisztikus sérülések elleni védekezési mechanizmusként jelenik meg.

A fantáziálás (*Phantasieren*) kifejezés Freud munkáiban egyébként meglehetősen kétértelmű. Egyrészt jelenti magát azt a folyamatot, amelynek keretében kibontakozik a fantáziálás tevékenysége, másrészt – és Freud többnyire ebben az értelemben használja a fogalmat – jelenti a tevékenység megmerevedett, kikristályosodott eredményét. Ez utóbbi értelemben fantázia jelenetről vagy fantáziált helyzetről van szó, amely a szubjektum életében többé-kevésbe hasonló, patológikus esetben pedig ugyanolyan formában ismétlődik. Ráadásul az ismétlődő fantázia jelenet két értelemben is kapcsolódik a tudattalanhoz: általa a szubjektum elmenekülhet egy feszültséggel teli helyzet tudati tapasztalatától, másrészt valamely ugyancsak feszültséggel teli tudati helyzetet kezelhetővé is lehet tenni a fantázia révén. A fantáziának ez az utóbbi formája, vagyis a megszilárdult fantázia jelenet érdekli Freudot elsősorban, nem pedig a fantázia aktivitása. Ezek a „fantazmák” alapvetően meghatározzák a nappali álmodozás képződését és a neurotikus szimptomák keletkezését és többnyire nem válnak tudatossá, mivel elfojtás alatt állnak. Freud úgy véli, hogy ezek a fantazmák csak a perverzek ese-

tében kerülnek be a tudatba, akik színre viszik fantáziáikat a viselkedésmódjukban és a cselekedeteikben.<sup>23</sup>

Nagyon tömören fogalmazva: a fantázia regresszív módon működik. Különös módon Freud véleménye még akkor sem pozitív a fantázia teljesítményével kapcsolatban, amikor egy korai művében a költői fantáziáról beszél. 1908-ban jelent meg *A költő és a fantáziaműködés* című kis írás, amelyben a költői fantázia termékét közvetlen párhuzamba állítja az álom működésével és ez utóbbi mintájára vágyteljesülésként határozza meg. Ebben a kontextusban írja le ezt a különös mondatot: „csak a kielégítetlen ember ábrándozik, a boldog sohasem”.<sup>24</sup> A gyermekkori vágyak a játék tevékenységében jelennek meg, a felnőtt azonban már nem tudja vágyait a játékban kiélni. A vágyakról ugyanakkor nem lehet lemondani, a vágyra való törekvést ezért pótlékképzés helyettesíti. „Így a felnövekvő ember, amikor abbahagyja a játszást, csak a reális tárgyakra való támaszkodást adja fel: játszás helyett most fantáziál.”<sup>25</sup> A fantáziatevékenység tehát vágyteljesítés. Emlékezhetünk az *Álomfejtés* híres meghatározására: „Az álom úgy ábrázol egy bizonyos tényállást, ahogyan én szeretném; tartalma tehát: vágyteljesülés, motívuma: vágy.”<sup>26</sup> Ugyanígy elmondhatnánk, hogy a fantázia (vagy álmodozás) tartalma vágyteljesülés, motívuma vágy. Nagyjából hasonlóan fogalmaz Freud az 1908-as írásban: „A fantáziálás hajtóereje a kielégítetlen vágy, és minden egyes ábránd vágyteljesülés, a ki nem elégítő valóság korrekciója. Az unszoló vágyak [...] két fő irány szerint csoportosíthatóak. Vagy becsvágyó kívánságok, amelyek a személyiség felemelkedését szolgálják, vagy erotikusak.”<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Sőt, Freud azt állítja a *Három értekezés a szexualitás elméletéről* című korai művében, hogy a különféle patológiás formák fantázia-tartalmai *alapvetően* hasonlóak: „A perverzok egyértelműen tudatos fantáziái, amelyek kedvező feltételek esetén szervezett magatartásformákká alakulnak át, a paranoiás betegek örült félelmei, amelyek ellenséges jelentéssel vetődnek ki másokra, valamint a hisztérikus tudattalan fantáziái, amelyeket a pszichoanalízis tár fel tüneteik mögött: mindezek tartalmilag a legapróbb részletekig megegyeznek.” (Freud, Sigmund: GW. V. *Werke aus den Jahren 1904–1905*. London: Imago Publishing, 1991, 65. – *A Sigmund Freud Művei* IV. kötetéből, amelyben ennek az írásnak a magyar fordítása is megtalálható, ez a lábjegyzet valamilyen oknál fogva hiányzik.)

<sup>24</sup> Freud, Sigmund: „A költő és a fantáziaműködés”. Ford. Szilágyi Lilla. In *Sigmund Freud művei IX. Művészeti írások*. Budapest: Filum, 2001, 103–114., itt: 108.

<sup>25</sup> Freud: „A költő és a fantáziaműködés”, i. m. 107.

<sup>26</sup> Freud: *Álomfejtés*. i. m. 93.

<sup>27</sup> Freud: „A költő és a fantáziaműködés”, i. m. 108.



A fantáziálás ugyanazoknak a törvényeknek engedelmeskedik, mint az álom képződése. Például ha egy fiatal lány fokozott érdeklődést mutat egy erotikus értelemben tiltott személy, mondjuk egy családtag, például egy nagybácsi iránt, akkor a fantáziálás vagy nappali ábrándozás szintjén a személy csak torzított formában jelenhet meg: a kopasz nagybácsiról az érzelmi töltet áthelyeződhet egy kopasz szomszédra vagy egy kopasz filmszínészre: a tudat így kikerülte a tiltást és szabadon ábrándozhat a helyettesítő személyről, vagyis a vágyteljesülés megvalósul, de csak az eltolás mechanizmusa révén. A tiltott vágy tehát kerülő úton mozgatja a fantáziát, így azonban a fantázia meghasad: szétválik a tudat szintjén megjelenő helyettesítő fantáziára és a vállalhatatlan tudattalan fantáziára.

*Infantilis fantázia.* A gyermeki fantáziaműködés elemzése némiképp eltérő módon tárja elénk a fantázia sajátosságait. Itt nem annyira a valóságtól való menekülésre és az elfojtásra esik a hangsúly, sokkal inkább arra a sajátos mechanizmusra, amelynek révén egy megragadhatatlan, vagyis tudati képzettel nem rendelkező (*Unvorstellbares*) dolgot vagy összefüggést a fantázia révén megragadhatóvá tesz a gyermek. 1897 április 6.-i levelében ezt írja Fliessnek: „Azokra a hisztérikus fantáziákra gondolok, amelyek, úgy látom, rendszeresen olyan dolgokra mennek vissza, amelyeket a gyermek nagyon korán hallott, ám csak később értett meg.”<sup>28</sup> Az infantilis fantázia feltétele tehát valamilyen helyzet, ami izgalomban tartja a gyermeket, mivel nem érti. Egy elkapott szó, mondattöredék, meserészlet, vagy bármilyen egyéb „szerzemény” kiindulópont lehet a feszültséggel teli helyzet fantázia révén való feldolgozásához. A fantázia alapja ekkor tehát nem csupán a saját korábbi tapasztalat, vagy valamiféle vágy lehet, hanem bármilyen egyéb képzet, ami egy szó, egy kép, egy mondat vagy akár egy mitikus elbeszélés kapcsán kialakul.

Bármi alapul szolgálhat egy olyan infantilis fantázia számára, ami egy korai traumatikus élményt vagy feszültségteli, esetleg rejtélyes helyzetet „feldolgozhatóvá” tesz. A feldolgozhatóság ebben

<sup>28</sup> Freud, Sigmund: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1962, 166.; idézi Bernet. (Bernet, Rudolf: „Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud”. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically.* Phaenomenologica 199. Dordrecht, London: Springer, 2012, 1–21., itt: 10.)

az esetben természetesen nem racionális, oksági magyarázatot jelent, mint – jó esetben – a felnőttnél, hanem egyszerűen az elképzelhetetlenek és kimondhatatlannak az elképzelhetőbe és kimondhatóba való átfordítását. Elsődleges és másodlagos folyamatok olyan együttműködését, aminek a révén a fantázia a tudatosság szintjén is megjeleníthető „képzetté” válik, vagyis része lesz a tudatos életnek.

*Tudattalan fantázia és ősfantázia.* Ez a probléma már átvezet egy strukturálisan mélyebb szintre, arra a szintre, ahol a fantázia Freud elméletében közvetlenül a tudattalanhoz kapcsolódik. Az *Álomfejtés*ben például a következő mechanizmust vázolja fel: a tudattalan vágy bizonyos értelemben alakot ölt egy fantázia révén, ami azonban még nem azonos a megvalósult álommal, az álom ugyanis ezt a fantázia alakzatot formálja meg és alakítja ki véglegesen.

Későbbi szövegeiben Freud erre az elsődleges fantáziateljesítményre bevezeti az „ősfantázia” (*Urphantasien*) fogalmát a *Hisztérikus fantázia és viszonya a biszexualitáshoz* (1908) című írásában.<sup>29</sup> A megnevezés nem olyan fantáziát jelent, amely elfojtott képzetként van jelen, hanem olyan fantáziát, amely egy bizonyos szükség-szerűséggel merül fel a szubjektum számára és ezáltal a pszichikai realitás alapvetően fontos összetevője lesz. Olyan összetevő, amire az álmok, a fedőemlékek és a neurotikus szimptomák újra és újra visszatérnek. Ezek az ősfantáziák más fantáziák kiindulópontját is képezik. Ha a strukturalizmus szóhasználatát alkalmazzuk, akkor azt mondhatnánk, hogy az ősfantázia az a mélyszerkezet, ami a transzformációs szabályok révén felszíni fantáziák sokaságává alakul. Az ilyen ősfantáziák olyan imaginárius sémát jelentenek, amelyek az általános érvényűség és szükség-szerűség jegyeit hordozzák magukon. Például a szülők koitusának „ősjelenetét”, illetve a kasztrációs fantáziát sorolhatjuk ide. Az Ödipusz komplexus feloldozása az, ami óhatatlanul kitermeli ezeket az ősfantáziákat.

Az ilyen ősfantáziákról elmondható az előző pont értelmében, hogy a felfoghatatlant felfoghatóvá teszik, ám mivel valamilyen szubjektum előtti állapotot fejeznek ki, többnyire sajátos idegenség és titokzatosság jellemzi őket. Freud gyakran úgy fogja fel ezeket

<sup>29</sup> Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke VII: Werke aus den Jahren 1906–1909*. London: Imago Publishing, 1993, 191–199.

az ősfantáziákat, mint amelyek az emberi faj filogenetikus fejlődésének tipikus termékei: tipikus helyzetek, tipikus problémák, tipikus megoldási sémák ezekre a problémákra, tipikus fantáziakarakterekkel. Hogy *A költő és a fantáziaműködés* című tanulmányban írja: „a mítoszok egész nemzetek vágyfantáziájának eltorzított maradványai, a fiatal emberiség időtlen álmai”.<sup>30</sup>

#### A FANTÁZIA SEMATIZMUSA

Egy korábbi tanulmányomban a fantázia fenomenológiai rejtélyét a sematizmus problémájához kötöttem, vagyis azt a kérdést, hogy miként lehetségesek az önaffektív fantáziák (egy levél olvasása közben hallom az illető hangját, stb.), a tudat állandó és szükségképpen működő primitív sematizmusához kötöttem (Ullmann 2013). Ezúttal a sematizmust más értelemben próbálom a fantázia értelmezésében felhasználni: a fantázia sematizmusa közvetítő funkciót lát el egyrészt a vágyott tárgy és állapot irányában, másrészt azonban a szubjektum saját vágyához való viszonyában is. Bármilyen furcsán hangozzék a felvilágosodás racionalizmusán edződött füleinknek, de a pszichoanalízis azt sugallja, hogy a fantáziálás egyfajta gondolkodási mód.<sup>31</sup> És legalább olyan hatékony, mint a racionális, oksági magyarázatok sémájában működő tudatos, éber gondolkodás.

A tudattalan fantáziák Freud elgondolásának értelmében – nagyon leegyszerűsítve – a vágyak és ösztönök közvetlen nyomása és a valóságra való tudatos vonatkozás között helyezkednek el. A fantázia közvetít bizonyos értelemben az ösztönök atavisztikusan feszítő energiája és a valóság ellenségessége között: közvetít a vágytárgy és közvetít önmagunk belseje felé.

A fantázia ezt a munkát azáltal viszi végbe, hogy *Gestaltok*at hoz létre: ezek részben ősfantáziák (ősjelenetek) alakjában jelennek meg, amelyek a tudattalan filogenetikusan közös, mítikus tartalmi felé mutatnak, részben az egyéni élet traumatikus emlékeit teszik

<sup>30</sup> Freud: „A költő és a fantáziaműködés”, i. m. 113.

<sup>31</sup> Ebben a tekintetben bizonyos fenomenológusok is hasonlóképp gondolkodnak, vagyis a fantáziát nem a gondolkodás ellentétéként, mintegy a gondolkodás szüneteként fogják fel, hanem archaikus működési módként (Richir 2004), vagy primitív, nyelv előtti gondolkodásként (Lohmar 2008, 2012).

egyáltalán reprezentálhatóvá azáltal, hogy valami felfoghatatlant felfoghatóvá tesznek, részben pedig az eredet kérdésével kapcsolatos magyarázati sémákat hoznak létre. Ez utóbbiakat nevezi Freud „családregénynek”. A kifejezés már viszonylag korán (egy 1898-as levélben) megjelenik, majd 1909-ben egész tanulmányt szentel a témának (*Der Familienroman der Neurotiker*).<sup>32</sup> A családregény kifejezés olyan fantáziákra utal, amelyek révén a személy képzetben módosítja a szüleihez fűződő kapcsolatait (pl. talált gyermeknek képzele magát). Az Ödipusz-komplexus nyomására a személy családot terem magának a fantáziájában és egy narratívát talál ki (a gyermek azt képzele, hogy nem valódi szüleitől jött világra, hanem pl. egy titokzatos, magas rangú apától, vagy hogy ő maga törvényes gyerek, testvérei azonban fattyúk). A motivációk sokfélék lehetnek, de mind az Ödipusz-komplexusra vezethetők vissza: a szülők lealacsonyítása vagy felmagasztalása, a nagyzási hóbort, a vérfertőzés tilalmának kikerülése, testvér rivalizálás, stb. A lényeg az, hogy az ilyen típusú fantáziák nem csupán bizonyos merev és változatlan „ősjele-  
netekben” fejeződnek ki, hanem narratív szerkezetük van. Általuk a gyermek azzal a rendkívül nehéz feladattal próbál megbirkózni, hogy saját eredetét értelmezze és tisztázza. Ebben az esetben nem annyira egy korai trauma feldolgozásáról van szó, sokkal inkább arról, hogy a gyermek a saját helyét próbálja meghatározni a család szimbolikus rendjében, azáltal, hogy az általa át nem élt múlt rejtélyét igyekszik feltárni. Freud számára meglepő, hogy a különféle gyermeki fantáziák mennyire hasonló szerkezetet mutatnak és alapvetően két típus köré szerveződnek: a fattyú (Ödipusz-komplexus) és a talált gyermek (nárcisztikus sérülés) típusa köré. Ezeknek a fantazmáknak az a jelentősége, hogy már nem vizuális szcenáriók, hanem narratív történetek – vagyis a fantáziaműködés összetettebb változatát mutatják fel.

A fantázia tehát általában sematizál: az érthetlent és ábrázolhatatlant érthetővé és ábrázolhatóvá próbálja tenni. Nem *Gestaltista* logikát követ, vagyis nem a hiányzó résszel egészíti ki az egészet egy előzetes egészes felfogás alapján (ez is felfogható egyfajta sematikus fantáziálásként). A fantázia működése Freud ábrázolásában az elsődleges és másodlagos folyamatok logikáját követi, vagyis

<sup>32</sup> Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke VII: Werke aus den Jahren 1906–1909*. i. m. 227–231.

az eltolás, sűrítés, szimbolizálás transzformáló mozgása után a valóságelv által vezérelt és a tudatos szint számára elfogadható sematikus és narratív szerkezet kialakítását végzi.<sup>33</sup>

Jogosan merül fel a kérdés, hogy van-e valamiféle közös mag vagy tartalom a különféle fantáziákban? Olyasfajta általános emberi tartalom, ami egyfajta kollektív tudattalanra utalna? Freud hajlik erre, de semmiképpen sem abban a formában, ahogy Jung elképzelte az archetipikus tudattalan mitikus alakzatait.<sup>34</sup> Úgy gondolom, hogy ezen a ponton a tudattalan fantáziatartalmak vizsgálatának kérdésénél okvetlenül említést kell tennünk a tudattalan és az adott kultúra közötti kapcsolatáról. Jan Patočka egy gondolatát szeretném idézni az *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról* című műből. Patočka úgy véli, hogy az életvilágok elemzése arra utal, hogy az életvilágok sokaságában semmiféle közös, invariáns szerkezet nem létezik. „Még az észlelésünk is más, mint a régi görögöké volt, noha fiziológiailag ugyanolyan érzékszervekkel rendelkezünk. Egy isteneitől megfosztott kor embere nem csupán más dolgokat lát, de másként is látja azokat, mint az, aki elmondhatja: *panta pléré theón* (minden istenekkel van tele – Thálész A 22)”.<sup>35</sup> A világhorizont egésze más a különböző életvilágokban, ezért, még ha vannak is hasonló elemek két életvilág viszonyában, ezek az elemek mégsem lehetnek sohasem azonosak, mert az egész, amibe illeszkednek, különböző. Ennek mintájára talán azt mondhatjuk, hogy még

<sup>33</sup> A fantázia pszichoanalitikus megközelítésében a legfontosabb mozzanat véleményem szerint az a mozgás, amit Freud a reprezentálatlan, vagy egyenesen reprezentálhatatlan tartalom reprezentálásaként nevez meg. Ennek három alapvető változata van: (1) valamilyen ősjelenet fantáziálása (általában olyasminek a fantáziálása, ami ténylegesen nem történt meg, ám mégis és rejtélyes módon igaz, hiszen az egyén – még ha tudattalanul is – ez alapján strukturálja az életét); (2) egy megtörtént, traumatikus esemény üres, affektív kínjának fantázia általi közvetítése (valami, ami megtörtént és mégsem igaz, hiszen csak komoly torzításokkal lehet integrálni abba a szimbolikus univerzumba, amelyben az élet kibontakozik és amelyet másokkal megosztunk); (3) egy tudattalan és szükségképpen elfojtott vágy fantázia általi megjelenítése különféle transzformációs eljárások során (mintája az álom) – valami, ami igaz, de igazságának nem szabad felszínre kerülni.

<sup>34</sup> Magyar nyelven Horváth Lajos tett nemrégiben komoly kísérletet arra, hogy a jungi pszichológia archetípuselméletét a fenomenológiai fantázia elmélettel egyeztesse össze (Horváth 2012).

<sup>35</sup> Patočka, Jan: „Eretnek esszék a történelem filozófiájáról”. Ford. Kis Szemán Róbert. In Jan Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony: Kalligram, 1996, 254–379., itt: 262.

a fantáziánk is más, mint a görögöké. Vagyis más módon sematizáljuk a fantáziánkat, mint a görögök.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a fenomenológia és a pszichoanalízis fantázia értelmezése lényegi pontokon kapcsolható egymáshoz. A fenomenológia értelmében a következőket mondhatjuk a fantáziáról: (1) a fantázia egy szabadon lebegő tudati tevékenység, amit nem jellemez az intencionális jelleg; (2) a fantázia kreatív és produktív a különféle tudati mozzanatok új és váratlan összetétele révén; továbbá (3) világszerű és atmoszférikus, hasonlóan bizonyos típusú emlék-megjelenésekhez. A fantázia ugyanakkor (4) egyben „ősfantázia” is: a világ létezésének, a szeretett, vágyott vagy gyűlölt emberek létezésének, valamint az én létezésének ősfantáziája. Olyan kitüntetett „pozíciók” teremtése, amelyeket nem feltétlenül a valóságra vonatkozó tényleges és múltbéli tapasztalatok alapján határozzunk meg, hanem gyakran és többnyire a tapasztalat szimbolikus strukturálása révén.

Ha elfogadjuk Richir nyomán, hogy a fenomenológiát a kezdetektől fogva alapvetően az észlelés modellje irányítja és hogy a fenomenológia számára a fantázia szolgálhatna új modellként, vagy ahogy Richir írja, a fantázia elemzése segítségével lehetne „új alapot” találni a fenomenológia számára,<sup>36</sup> akkor ebben a törekvésben a fenomenológia rá van utalva a pszichoanalízis eredményeire. A nem intencionális fantázia mint a tudati aktusoknál mélyebb, vagy „archaikusabb” tudati réteg feltárása elsősorban a pszichoanalízis eredményeire és belátásaira támaszkodhat.

A tanulmány elején azt a feltevést fogalmaztam meg, hogy a fantázia fenomenológiai és pszichoanalitikus leírása nem csupán két, egymást kiegészítő és egymásra kölcsönösen utaló aspektust jelenít meg (a fantázia általános struktúrája és a fantázia vágy által kötött egyéni megjelenése), hanem mélyebb összefüggésről és összetartozásról is beszélhetünk. A közös belátásokat a következőképpen fogalmazhatjuk meg: (1) A fantázia mind a fenomenológia, mind a pszichoanalízis szerint archaikus gondolkodási forma, ami egyrészt szcenikusan szerveződik (és átjárhatóságot teremt a tudatok között), másrészt sűrítés, eltolás és képiség révén nehezen ábrázolható, vagy éppen traumatikus tudati tartalmakat ábrázolhatóvá tesz, ezáltal pedig lehetővé teszi

<sup>36</sup> Richir 2000-ben megjelent nagy könyvének az alcímében (*Nouvelles fondations*) ezért szerepel ez a kifejezés.

a magasabb kognitív feldolgozásukat. (2) A nappali álmodozás az álomhoz hasonlóan egyfajta gondolkodás és közvetlen kapcsolatban áll a vágyenergiákkal, vagyis elkülöníthető a szabályok, fogalmak, tér-idő viszonyok és a koherencia követelményei által meghatározott magasabb kognitív struktúráktól. Nem ezeket alkalmilag kiegészítve, hanem ezeket megelőzően működik. (3) Az ősfantáziák olyan archaikus szimbolikus képződmények, amelyek előkészítik a világtapasztalatot jellemző egybehangzóságot, husserli kifejezéssel a mindenkori „normál” tapasztalatunkat jellemző szükségszerű, de semmiképpen sem *a priori* módon adott *Einstimmigkeit*-ot.<sup>37</sup>

#### IRODALOM

- Bernet, Rudolf: „Tudattalan tudat Husserlnél és Freudnál”. Ford. Ullmann Tamás. *Imágó Budapest* 2013/3. 3–24.
- Bernet, Rudolf: „Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud”. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Phaenomenologica 199. Dordrecht, London: Springer, 2012, 1–21.
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*: Chronologisch Geordnet. London: Imago Publishing, 1991–2008.
- Freud, Sigmund: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1962.
- Freud, Sigmund: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest: Helikon, 1985.
- Freud, Sigmund: „Totem és tabu”. Ford. Pártos Zoltán. In *Sigmund Freud művei V. Társadalomlélektani írások*. Budapest: Cserépfalvi, 1995, 23–157.
- Freud, Sigmund: „A költő és a fantáziaműködés”. Ford. Szilágyi Lilla. In *Sigmund Freud művei IX. Művészeti írások*. Budapest: Filum, 2001, 103–114.

<sup>37</sup> Husserl a következőképpen fogalmaz a *Válság*-könyv lapjain: „A létbizonyosság tartalmazza az előzetes bizonyosságot, hogy az észlelés a maga előrehaladása során [...] a hozzátartozó halmazokban *egyöntetűen* beteljesül. És noha ez a létbizonyosság gyakorlatilag gyakran nem teljesül, mégis mindig fennáll egyfajta *egyöntetűség a világ össz-észlelésében* [Einstimmigkeit in der Gesamtwarnnehmung der Welt].” (Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága* I. i. m. 205–206.)

- Gödde, Günter: „Berührungspunkte zwischen der „Philosophie“ Freuds und der Phänomenologie”. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Phaenomenologica 199. Dordrecht, London: Springer, 2012, 105–131.
- Horváth Lajos: „Affektív és figurális sematizmus Jung pszichológiájában. Az archetípus fogalmának fenomenológiai olvasata”. *Imágó Budapest* 2012/3, 83–96.
- Husserl, Edmund: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Husserliana XXIII.). Hrg. von E. Marbach. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 1980.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz, 1998.
- Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz, 2000.
- Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand: *A pszichoanalízis szótára*. Ford. Albert Sándor et al. Budapest: Akadémiai, 1994.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz, 2004.
- Lohmar, Dieter: *Phänomenologie der Schwachen Phantasie*. Phaenomenologica 185. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2008.
- Lohmar, Dieter: „Psychoanalysis and the Logic of Thinking Without Language”. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Phaenomenologica 199. Dordrecht, London: Springer, 2012, 149–167.
- Patočka, Jan: „Eretnek esszék a történelem filozófiájáról”. Ford. Kis Szemán Róbert. In Jan Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony: Kalligram, 1996, 254–379.
- Popa, Delia: *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination*. Hildesheim, Zürich: Georg Olms Verlag, 2012.
- Richir, Marc: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Millon, 2000.
- Richir, Marc: *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble: Millon, 2004.
- Ricoeur, Paul: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Edition de Seuil, 1965.
- Sartre, Jean-Paul: *L'imagination*. Paris: Alcan, 1936.



- Sartre, Jean-Paul: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan, 2006.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Gondolat, 1983.
- Smith, Nicholas: *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge* (Stockholm Studies in Philosophy 34). Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2010.
- Ullmann Tamás: „Fantázia és intencionalitás”. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl*. Budapest: Eötvös Kiadó, 2013, 167–189.

## TEST, KÉP, KÉPZELET. LACAN ÉS MERLEAU-PONTY NYOMÁBAN

### TESTÉLMÉNY – TESTKÉP KÜLÖNBBSÉGE

Írásom tárgya testélmény és testkép összefüggése: az a folyamat, ahogy a közvetlen önérzékelés és a saját testről alkotott kép, fantázia elválik egymástól, s mindig új szinteken összekapcsolódik a tapasztalat képződése során. A pszichogenezis szintjén e differenciálódási folyamat az anya – gyermek kapcsolat szövedékébe ágyazott, jelentősége azonban túlmutat ezen: minden szimbólum és tárgyképződés, s vele a kultúráképződés folyamata visszautal testélmény és testkép állandóan zajló differenciálódására.

Husserl *Kartezianus elmékedései* óta<sup>1</sup> a fenomenológiai filozófia egyik alaptémája a megélt test és tárgyi test megkülönböztetése, s az interszubjektivitás problémával való összekapcsolása<sup>2</sup>. A *Leib – Körper* klasszikus fenomenológiai kettősége meghatározza a megélt test és testkép viszonyát, amely viszony értelmezése pszichológiai viták kereszttüzében áll. Egy dolog tűnik csak bizonyosnak a sok évtizede tartó vitában: a testélményben zajló differenciálódási folyamat mélyen összekapcsolódik egy interszubjektív differenciálódási folyamattal.<sup>3</sup> E differenciálódás nem csak a csecsemő öntudatra ébredésekor megy végbe, de egész életünkben folytatódik. A testélmény – testkép összefüggés, a „tükrözés” témája különös jelentőségre tett szert a negyvenes években Lacan gondolkodásában, ugyanakkor – nem függetlenül a lacani hatástól – végigkísérte Merleau-Ponty

<sup>1</sup> Husserl, Edmund: *Kartezianus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs, szerk. Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz, 1998.

<sup>2</sup> A témát átfogóan tárgyaltam könyvemben: *Vermes Katalin: A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggései Lévinas és Merleau-Ponty filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan, 2006.

Jelen írás jelentős részének első verziója megjelent e könyvben. 76–81, 87–93.

<sup>3</sup> Lásd erről Borstad, Marianne: „Interszubjektivitás a dialektikus kapcsolatelmélet tükrében”. *Pszichoterápia* Budapest, VII. évf. 1998. szept. 349–362.

egész filozófiai pályafutását. Lacan egy 1949-ben megjelent írásában jelentette ki a következőt: „[...] a tükörstádium fogalma fényt deríthet az én (*je*) funkciójára, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. Olyan tapasztalat ez, amely szembeállít bennünket minden olyan filozófiával, amely a cogito-ból származik”.<sup>4</sup>

Merleau-Ponty már 1951-es sorbonne-i előadásaiba beépítette a lacani tükrözés elméletet, s a tükör téma végigkísérte egész életművét. „A gyermek viszonya másokhoz” címmel megjelent szövegben részletesen leírta a gyermek pszichés fejlődését, középpontba állítva testélmény és testkép differenciálódási folyamatát.<sup>5</sup> E megkülönböztetés, mint sajátos reflektivitás rendkívüli horderejű esemény, amely kiteljesedett módon csak az embernél megy végbe, s végső soron minden leképezés, absztrakció alapjául szolgál. Az ember sajátos testi éretlenséggel születik a világra, rendkívüli módon kiszolgáltatva környezete reakcióinak, a társadalomnak, ahol „mesterséges” körülmények között válik életképpé – írta Gehlen 1940-ben.<sup>6</sup> Lacan korai írásaiban szintén nagy jelentőséget tulajdonított az éretlen születés gondolatának, de más szempontból írta le ennek következményeit.<sup>7</sup> Szerinte a gyermek éretlen idegekkel, kaotikus testélmények tömegével jön a világra, amelyeket ő maga nem képes még összehangolni. Az anya vagy gondozó segít neki abban, hogy ezek a heterogén testi érzetek rendezetté váljanak, s a gyermek összhangba kerüljön önmagával. Eleinte az anya az, aki a gyermek testének megadja azt a megtartottságot, koherencia és biztonságélményt, amelyet nélkülöz. A csecsemő éppen azt az egységet tapasztalja meg anyja koordináltabb mozgásában, ami neki hiányzik. Az anya kezdettől úgy tekint a gyermekre, mint egységes személyre: mozdulataival, ölelésével, a gyermek felé irányuló örömeivel biztosítja őt létezésének reális egységéről és fontosságáról. A gyermek az anya gondoskodása, felé irányuló vágya, figyelme által,

<sup>4</sup> Lacan, Jacques: „A tükör stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra”. *Thalassza* 4. évf. 1993/2: 5–11.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1963.

<sup>6</sup> Gehlen, Arnold: *Az ember helye és természete a világban*. Ford. Kis János. Budapest: Gondolat, 1976.

<sup>7</sup> Lásd erről: Lacan, Jacques: „The Family Complexes”. *CriticalTexts*, 5. évf. 1988/3.: 12–19. és Lacan, Jacques: „Some Reflexions on the Ego”. *International Journal of Psychoanalysis*, 32: 11–17.

mint *tükör által* képes átélni, majd elképzelní önmagát mint testi egységet és képes örülni önmagának.

Ez feltétele annak, hogy kialakuljon benne a tudat: saját testének külső képe van, ami megegyezik azzal, amit a tükörben lát. A tükörkép felismerése egyben azt is jelenti, hogy *a test külső képe leválik a testről és különleges*, képi, imaginárius létmódra tesz szert, miközben éppen ennek a belülről így és így átélt testnek a külső képe, reprezentációja: az, amit a többiek látnak rólam. Ez az esemény: a testélmény differenciációja minden későbbi képalkotás, reflexió, absztrakció, szimbolizáció feltétele: ugyanakkor teljes mértékben interszjektív esemény! Merleau-Ponty megfogalmazásában: „fejlődése kezdetétől a végéig a másokkal való eleven viszony a megtartója, hordozója, vagy stimulusa annak, amit absztrakt módon ‘intelligenciának’ hívunk.”<sup>8</sup>

#### A TÜKÖRKÉP INTERSZJEKTÍV EREDETE

*A gyermek úgy ébred mindinkább tudatára önmagának, testi koherenciájának, ahogy mások látják.* Ezáltal alkotja meg saját énje és tárgyai formális stabilitását: a permanenciát, az identitást és a szubsztancialitást. A test sajátos megkettőződését testélményre és testképre elsősorban mások pillantása indukálja. Azonban az imaginárius rend Lacannál nem csak az egó másokkal való viszonyára utal, de az észlelt tárgyak egységére is. (Itt közeledik Lacan a husserli fenomenológiához, amennyiben az én és az általa konstituált perceptuális egységek között ő is intencionális viszonyt feltételez. Lacan azonban azt gondolta, hogy a konstituáló egó maga is konstituált a többiek és a tárgyak észlelt egysége által.) Az egó mint tudat radikálisan függ másoktól és az észlelt tárgyaktól. Ezzel magyarázható az egó egységének esendősege, önmagától való elidegenedésének veszélye, potenciális semmissége – szemben a husserli fenomenológiával, amely az egó törekenységének gondolatát a transzcendentális szubjektivitás eszméjével igyekezett kiküszöbölni.

Visszatérve Lacan korai írásainak fejlődésmodelljéhez: a gyermek felismeri önmagát gondozója tekintetében, s a tükörben: saját teste

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, Maurice: „The Child’s Relation with Others”. In *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, 140.

külső képének egysége örömmel tölti el és segít neki belső, fragmentáltabb testélményeinek összehangolásában. Azonban később, (nyolc hónapos kor körül) amikor megérti, hogy saját külső megjelenése hozzáférhetőbb másoknak, mint neki magának, a másik pillantása veszélyessé kezd válni. Felfedezi a másoktól való függés elidegenítő és fenyegető dimenzióját, hogy testének egysége kisajátítható: a gyermek félni kezd az idegentől. Ezen a szorongáson az anyával vagy a gondozóval való intim közelség segíti át. Az anya az, aki egyszerre birtokolja a kis test látványát, és közeli, elfogadó kapcsolatban van a gyermek kaotikusabb testiségével is: biztosítja a gyermeket, hogy nem redukálja őt külső képére, mint az idegen pillantása. Segít egyesíteni az egységes test-imagót és a test-szobjektumot: a gyermek belső testtapasztalatát. Így csillapítja azt az idegenséget, a szégyent és a paranoiát, amit a testre irányuló külső pillantás felidéz. Mint látható, Lacan elismeri a sartre-i pillantás jelentőségét az interszobjektivitás fenomenológiájában. Ő is nagy jelentőséget tulajdonít annak az eseménynek, ahogy a másik pillantása objektíválja és elidegeníti a szobjektumot. De Lacan, s az ő útján továbbhaladva Merleau-Ponty azt feltételezi, hogy a másik pillantása több, mint ez az elidegenítő fenyegetés. Éppen a másik elfogadó pillantása és testi közelsége járul hozzá a gyermek belső koherenciájának kiépüléséhez.

Amikor a gyermek megérti, hogy a tükörben látott kép ő maga, de más értelemben, mint ahogy testi önmagát belülről érzi, olyan változás történik, amely kifejezetten az emberi tapasztalat sajátja. Az állat számára nem lesz a kép önmaga szimbóluma, külső képe. A megfigyelt kiskacsa meghalt mamája helyett nézi a tükörképét, önmagát vigasztalva. A képnek, mint saját képének tudata nála nem tud megjelenni. A gyermeknél viszont végbemegy kép és modell lassú elválása. A gyermek számára a testkép, a tükörkép, mint önmaga képének tudata lehetővé teszi az önszemléletet.

Óriási pszichológiai és filozófiai jelentőséggel bír az a folyamat, ahogy elválik a testi, fragmentáltabb jelenlét és önmagam ideális képének élménye. Képpé válok kívülről, mások tekintete felől pillantani önmagamra. Pszichoanalitikus nyelven: megjelenik a felettes én lehetősége.

## A TÜKÖRKÉP: ÖNREFLEXIÓ, VAGY ÖNELVESZTÉS?

A saját (mások által látott) képéhez való viszony lassan áthatja, át-  
 építi a gyermek tapasztalatát. Egyre inkább ez a kép lesz explicite  
 állítva mindenben, amit lát. Nem csak egy új tartalom, de egy új  
 működésmód is létrejön: ez a *narcisztikus funkció*. Heterogén test-  
 érzéseimben még ki vagyok szolgáltatva, még nem *tudom* (legfeljebb  
 érzem) ki vagyok, vagyok-e valaki. Saját képem elismerése tesz  
 engem „valakivé”. Így saját képem különös vonzerővel rendelkezik.  
 „Narcisszus volt az a mitikus lény, aki, miután meglátta saját tükör-  
 képét a vízben, belefulladt, beleszédült abba, hogy visszakapcsolód-  
 jon a vízben látott képéhez. [...] Ugyanakkor, amikor az embernek  
 önmaga képe lehetővé teszi önmaga megismerését, lehetővé válik  
 egyfajta elidegenedés is. Többé nem vagyok az, aminek közvetlenül  
 érzem magam, önmagamnak az a képe vagyok, amit a tükör nyújt.”<sup>9</sup>  
 – írja Merleau-Ponty. Valósággal meg vagyok szállva tükörképem  
 által. „Elhagyom megélt önmagam realitását, azért, hogy önmaga-  
 mat állandóan ráutaljam az ideális, fiktív, vagy képzeletbeli önma-  
 gamra, aminek a tükörkép az első körvonalazódása.”<sup>10</sup>

Azonosulva a tükörképpel a gyermek már bizonyos mértékig el-  
 idegenedik saját közvetlen testi tapasztalatától és el van ragadva  
 „imaginárius önmagától”. Merleau-Ponty úgy írta le ezt a dinami-  
 kát, mint a tükörkép „derealizáló funkcióját”, amelyben ki van sa-  
 játítva „közvetlen önmagam” az „imaginárius önmagam” által.  
 Interszubjektív terminusokban: „a szubjektum konfiskálása zajlik  
 azok által, akik őrá néznek.”<sup>11</sup> Vagyis a gyermek belép egy világba,  
 amelyet a megjelenés, a képiség ural. *Az a forma, látvány, később  
 szerep, pozíció, aminek mutatokozom, erősebb realitásnak mutatokozik,  
 mint testi önmagam fragmentáltabb, bizonytalanabb, szerteágazóbb  
 belső észlelése, miközben ezen „imaginárius önmagam” eredete, folya-  
 matos fűtőanyaga mégis épp testi, szubjektív önmagam.*

Ezzel az elidegenedéssel magyarázható a féltékenységgel és irigységgel  
 gyötrelme is: ha önmagam szinte teljes mértékig a tükörképpel,  
 a mások rólam alkotott képével azonosítom, tehát nagymértékben  
 elszakadok az önmagammal való testi intimitás közvetlenségétől,

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, Maurice: „The Child’s Relation with Others”, i. m. 136.

<sup>10</sup> Uo., 136.

<sup>11</sup> Uo., 136.

a többiek elismerő pillantásai nélkül semmivé válok. A rivális kiszámítja az én helyem, birtokba veszi azt a képet, amit rólam kellene megalkotni. A féltékenységszintű („voyeur”) szerelem alapja: önmagam túlzott identifikációja a tükörképpel. Így lesz „a szerelem érzése a kizártság érzése” (Proust). A saját forrásaitól és az inkarnáció interszjektív alapjától elszakadt féltékeny személy létét kifosztva érzi a másik sikerétől.

Azonban a nyelv, a kultúra, a civilizáció minden szimbolikus rendje, jelrendszere eme „imaginárius valóságra” épül! A testtapasztalat megkettőződése testézésre és testképre látens, de nélkülözhetetlen szerepet játszik abban, hogy a szubjektum eljusson a képalpotó, imaginárius és ezen keresztül a szimbolikus működésig.

Az imaginárius és szimbolikus énműködések kiépülése azonban a testi tapasztalat és a vágy heterogenitásának kirekesztéséhez és korlátozásához vezet. Boothby írja a következőt: „A képzelet egysége mindig inadekvát marad a vágy teljességéhez képest. Mindig van valami maradék, valami mindig elhagyódik. A vágy elcsúszik önmagával szemben, amennyiben az eleven testet átlelkésítő erőknél csak egy része találja meg útját a motiváló imaginárius Gestaltba.”<sup>12</sup>

*A tükörkép, mint valamely értelemrögzítéssel, stabilizálódással való azonosulás, létrehoz egy – legalábbis részleges – elidegenedést a heterogén vágyakat, impulzusokat átélő, észlelő megélt testtől.* Merleau-Ponty filozófiája ezen elidegenedés felszínre hozásán munkálkodott. A szimbolikus értelemrögzítések homályos tükrével szemben az észlelő test eredeti kapacitásához próbálta visszavezetni a gondolkodást.

Saját testképünk, tükörképünk tudatosítása azonban sokkal többet jelent, mint megérteni valamit, reflektálni önmagunkra: teljes létmódunk, egzisztenciánk újrastrukturálódása megy végbe „tükör által.”

E tükörkép önmagunk ideális képe, képünk arról, ahogy mások láthatnak minket. Mint ilyen, kezdettől ki van téve a másokkal való viszonyok változatosságának éppúgy, mint a megélt testben átélt érzések, észleletek heterogenitásának – vagyis annak az eleven alapnak, szövetnek, amelyből kiemelkedik. Hiába szeretnénk önképün-

<sup>12</sup> Boothby, Richard: *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*. New York: Routledge, 1991, 57., továbbá lásd erről Boothby, R.: „Lacanian Castration: Body-Image and Signification in Psychoanalysis”. In A. B. Dallery and C. E. Scott (eds): *Crises in Continental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1990, 215–229.

kért, önazonosságunkért teljes körben, tudatosan felelni, az magában hordja a spontán átértelmeződés és a szétesés – vagy ha úgy tetszik: összeomlás – állandó lehetőségét. Más szavakkal: tükörképünk mindig befejezetlen, önmagán túlról motivált.

Azonban befejezetlen önmagunkat – bár soha nem egyedül és soha nem semmiből – mégiscsak mi építjük tovább. A fentiekből nyilvánvaló, hogy ezen imaginárius-szimbolikus önképnek – ha nem akar bemerevedni, erejét veszteni, mint afféle kísértet – újra és újra vissza kell fordulnia az eleven szövethöz, a megélt testet mozgósító impulzusokhoz. A tükörben mutatkozó kép homályossága a tükrözött lény tükrözetlen jelenlétének mélységeire utal.

#### TÜKÖR ÁLTAL

Különös, hogy e tükörkép egyszerre törékeny és instabil, de olykor mégis páratlan erőket képvisel. Merleau-Ponty szerint a tükörkép leválása testünkről soha nem megy végbe teljesen. Megőrizz valami-féle „mágikus” jelentést, valamit önmagunkból. A tükörkép, a festmény valami közvetlen, reflektálatlan tapasztalatot is hordoz. Ez mutatkozik meg a képrombolásokban vagy a „faragott képek” tilalmában. A kép több, mint pusztán jel. Sajátos módon inkarnálja, megjeleníti a személyt, akit reprezentál. A felnőtt habozik, hogy rálépjen-e egy fényképre. A kép soha nem egyszerű reflexiója az eredetinek, inkább valami különös kvázi-jelenlét. A testi-érzéki alapból táplálkozó egzisztenciánk eme interszjektív „tükör által” mintegy újra strukturálódik. E tükörkép önmagunk ideális képe, képünk arról, ahogy mások láthatnak minket. Mint ilyen, önképünk kezdettől ki van téve a másokkal való viszonyok változatosságának éppúgy, mint a megélt testben átélt érzések, észleletek heterogenitásának, vagyis annak az eleven alapnak, szövetnek, amelyből kiemelkedik.

A másikhoz való hiteles emberi viszony akkor jön létre, ha nem csak külső képével kerülök kapcsolatba, hanem érzéki önmagával is: elfogadok valamit abból, ahogy önmagát közvetlenül belülről átéli. Megerősítem őt önmaga belső átélése és külső képe összetartozásában: nem redukálom őt ideájára. Ugyanez igaz az önmagamhoz való viszonyomra: ez akkor hiteles, ha az önkép és a belső testi, érzéki átélés esendősége között átjárható folyosók vannak. A tükörben mutatkozó kép homályossága tükrözetlen jelenlétünk mélysé-



geire utal. Testélmény és testkép fent leírt differenciálódása azonban nem csak az egyén és a közvetlen, személyes kapcsolatok szintjén jelentős. Merleau-Ponty filozófiája feltárja, ahogy a nyelv, a kultúra, a civilizáció minden szimbolikus rendje, jelrendszere visszavezet az interszjektíven szerveződő érzéki tapasztaláshoz. A jelek és szimbólumok világa a testélmények differenciálódásából kisarjadó „imaginárius valóságban” gyökeredzik. A test külső képének felismerése, s összekapcsolása a testélménnyel az első képpalkotás, reflexió, amely minden további leképezés és elvonatkoztatás végső alapja. A képi világ eredete és hitelesítője ebben az értelemben egyfajta érzéki feltöltöttség és őszinteség.

Az a kultúra, amelyet a képi és nyelvi realitás túlsúlya ural, túlságosan is „tükör által, homályosan” lát. A képek és eszmék visszacsatolása a személyes érzéki átéléshez védi a kultúrát e formalizálódással szemben. Zygmunt Bauman híres írásában<sup>13</sup> a holokausztt létrejöttének abszurditását azzal magyarázta, hogy a konkrét, testközelen élő zsidókat sikerült eltávolítani a társadalomtól, kivonni az érzéki, testi közelségből, s a közeli zsidó élményét felváltani „a zsidó” ideájával. Az ideáról már bármit el lehetett hinni, amit a közeli fűszeresről nem. A modernség történelmi katasztrófái mögött mindig ott munkált egy ilyen eltúlzott, a másik érzéki közelségétől eltávolító ideáció, mikor a képek és ideák önállósultak és szembe fordultak az érzéki közelséggel.

A kulturális képek és szimbólumok azonban valamiképpen testünkéről válnak le, még akkor is, ha nehezen tudnak leválni testünkéről, s mindig hordoznak belőle valamit, valami mágikus jelentést. A kép valami különös kvázi-jelenlétet hordoz, valamit, ami eltávolított belőlünk. Erre azonban nagyon kevésbé van rálátásunk. Bár civilizációnk a képek, imázsok sokszorozódásában éli mindennapjait, nem látunk rá, hogy a közvetlen, testi jelenlétről leváló képek és szimbólumok hogyan képződnek, s milyen „mágikus” befolyással vannak életünkre. Önképünket mindenhová kivetítjük, egymás képüket rabul ejtjük. Felvetődik a kérdés: hogyan és mennyire távozik el tőlünk közvetlen önmagunk, testi jelenlétünk, mikor képekbe és jelekbe fordítjuk át az eredeti élményt? Mivel jár ez? Mennyiben vagyunk képesek felelni ezért az átfordításért?

<sup>13</sup> Bauman, Zygmunt: „A holokausztt szociológiai nézőpontból”. *Világosság* 49. évf. 2001/4-5.: 26–53.

TÜKRÖKÖN INNEN ÉS TÚL:  
A LÁTHATÓ ÉS LÁTHATATLAN ONTOLÓGIÁJA

„Márpedig bármit is mondjunk az élő testről, az rávetül a testet körülölelő érzékelhető egész tartományára – magára a világra.”<sup>14</sup>

Az előzőekben a pszichogenezis összefüggésében, genetikusan követjük nyomon a testélmény – testkép változásait, differenciálódásait. A testi lét ambivalenciája, ambiguitása itt pszichológiai összefüggésekbe ágyazódott, amelyeknek azonban mélyreható filozófiai jelentősége van. Hisz a testélmény változásain keresztül a külső és belső észleléssel együtt az egész valóságélmény formálódik. A *Látható és láthatatlan*, Merleau-Ponty késői, befejezetlenül maradt főműve arra tesz kísérletet, hogy filozófiai, ontológiai szinten hatoljon el a tapasztalás gyökeréhez, ahhoz a még néma, feltáratlan tartományhoz, amelyben e testi és interszjektív dimenziók eredeti differenciálódása zajlik. A *Látható és láthatatlan* a tapasztalat „örvénylő eredetének” filozófiája.

Ez az érzéki szövet vagy őselem Merleau-Ponty filozófiájában a „hús” nevet kapta. Az én húsom és a világ húsa egy összefüggést alkot. A világ húsa nem anyag, amely szembeállítható a szellemmel vagy a gondolkodással. Nem is valamely atavisztikus szellem, amely szembeállítható a tapasztalt anyaggal, s azt a háttérből összefogja. Mégis olyan érzéki összövet, amely által anyagi, szellemi tapasztalataink differenciálódnak.

„Amit húsnak nevezünk, ennek a belülről kidolgozódó masszának nincs neve a filozófiában”<sup>15</sup> S habár Merleau-Ponty filozófiájában ez az érzéki elem tárgy és szubjektum formatív médiuma, ez nem transzcendentális tudat vagy szellem. Az észlelésben zajló értelmgenezis nem kisajátítható, nem centrálható egy tudatban. Más-hogy ér minket a napsütés, de ez a „máshogy” alapvetően nem saját tudati pozíciónkon múlik, hanem azon, ahogy épp a napsütés ér: kit így, kit úgy. A napsütés nem saját tudatunk tartalma, mi éljük át, de ahogy melegít, az egyben a világ érzéki húsa is, „világsugar” amely a mi húsumkon keresztül érződik.

<sup>14</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, 182.

<sup>15</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible*, i. m. 193.

A hús nem nyersanyag és nem is forma: túl van minden hülo-morphizmuson. A tapasztalat olyan eredetisége, ahol anyag és forma együtt születik: a forma még nem absztrahálódik anyagától, hanem azzal egy testet alkot.

Ha megpillantok vagy végigsimítok egy fatörzset egy téli regge-len, a fa anyagának összehasonlíthatatlan hideg érdessége, mégis eleven telítettség nem választható el redőinek vonalaitól, formájá-tól, a törzs íves domborulatától, sem tagjaim dermedtségétől, sem attól az állapottól, ahogy ehhez a fához megérkeztem napi dolgaim közepette. Az észlelés szövetének szálai minden irányban továbbfut-nak, elágaznak, behálózják ezt a reprezentálhatatlanul nyitott és eleven mindenséget. Az észlelés „húsa” anyaggal telített formatív médium, az anyag és forma eredeti – „hús-vér” összetartozása a ta-pasztalatban.

E húst „régí szóval ‘elemnek’ nevezhetnénk, abban az értelem-ben, ahogy a víz, a levegő, a föld, és a tűz a négy elem”.<sup>16</sup> A hús a születő tapasztalat minden reprezentációt megelőző *elemé*. Ha azt mondom: fa, tél, barna, érdes, borús: mindez valami eredetiség széttördelése fogalmakká, érzetadatokká, elvonatkoztatása, átalakí-tása a tapasztalat összeérlelődött húsának. A vad észlelésben egy sa-játos ritmus, szövedék mindezt egybetartja, de forrása a gondolkodás és a nyelv ritmusának, szövetének is. Nehéz reflektálni rá, hiszen az aktuális reflexiót is ez az észlelő, reflexív, önmagát érző, visszatükröző elem tartja meg. A filozófia feladata mégis utat nyitni felé, hogy azokra a „feldolgozatlan, nyers tapasztalatokra figyeljen, amelyek az ‘alanyt’ és a ‘tárgyat’, a létet és lényegét együtt, kibogoz-hatatlan egymásra épültségükben mutatják meg, és új eszközöket kínálnak értelmezésükhöz”.<sup>17</sup>

M. C. Dillon szerint a *hús* megnevezés szerencsétlen, mert félre-értésre ad okot. A „hús” kifejezés szerinte túlzottan materiális, nem fejezi ki a szerző eredeti törekvését, hisz Merleau-Pontyt az érzéki összövetből nem a „mi”, hanem a „hogyan” érdekli. Én azt gondo-lom, hogy Merleau-Ponty a húsról nem a hétköznapi, eltárgyasító értelem-ben beszél. A hús szó metaforikus, mondhatnánk költői használata *egy módosult testélményre utal*, amit a hétköznapihoz ké-pest elemi nyitottság jellemez. A saját hús ilyen tapasztalatában ér-

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l’Invisible*, i. m. 184.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l’Invisible*, i. m. 172.

zéki közelségben élhetjük meg életünk primordiális ambivalenciáit. Nincs megdöbbenőbb a hús tapasztalatánál. A saját kezét bámuló csecsemő arcán tettenérhető ez a csodálkozás. Húsunk idegensége és szubjektivitása, fájdalma, öröme, s a vele való ambivalens összetartozásunk legelemibb érzéki és egzisztenciális tapasztalatunk.

Átéljük, hogy testünk húsában szubjektivitásunk kiterjed. A test kiterjedése azonban nem homogén: teljesen változatosan érezzük ebben az eleven matériában önmagunkat. A test húsa az észlelés dimenzionalitásait összekötő telített tér, olyan változatosság, amelyet nem lehet teljesen tudatosítani. A testi észlelés sokfélesége közvetlenül összeshővídik az észlelt külvilág sokféleségével, testem húsa a világ húásával: szemem belső észlelése a külső látvánnyal, talpamé a rögző talajjal, tüdőm a beszívott levegővel.

Húsunk egyszerre mi magunk vagyunk, de egyben idegen is számunkra, máshonnan jövő, őselem. Nem mi alkottuk, így folyamatos meglepetés, önmagunk távolról érkező jelenléte. Őselem, amelyben lakozunk, pontosabban: paradox módon mi magunk vagyunk ez az őselem. Olyan elem, amely minket megelőz és meghalad térben és időben – ahol a tér a hús kiterjedése, az idő a hús érzékiségének ritmusa, tartama. A hús maga az észlelés szövetének önazonosságomon túlról jövő transzcendenciája. Ahogy a *Munkajegyzetek*ben olvasható: „[...] testem ugyanabból a húsból van, mint a világ (az észlelt), és ezen felül a testem húsában részt vesz a világ, a világ *visszatükrözi* azt, az egyik átterjed a másikra, és viszont, (az érzés egyszerre telített szubjektivitással és materialitással, az átlépés és áthajlás viszonyában állnak egymással [...]: a testem nem pusztán egy a többi észlelt között, mértéke mindennek, a világ összes dimenziójának *Nullpontja*”<sup>18</sup>.

#### A HÚS: TÜKRÖJELENSÉG

Testem és a világ húsa nem csak átjárják egymást, de elemi *tükröződések*et alkotnak. *A hús: tükrőjeleenség*. Mint ahogy a test húsa önmagát érző, tükröző, külső-belső valóság, a test húsának működését a világ tükrözi vissza, a test pedig tükrözi a világot. Kezem igazodik

<sup>18</sup> Uo. Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1960. május, magyarul: Merleau-Ponty, Maurice: „Munkajegyzetek”. Ford. Betegh Gábor. *Atheneum*, 1993/4. 33.

az agyaghoz, amelyet gyúr, mozdulataiban tükrözi, megismétli annak minőségét, az agyag pedig magába fogadja kezem lenyomatait. Jelenlétem megváltoztatja a szobát, amelybe belépek, mint ahogy a szoba atmoszférája, észlelt tere megváltoztatja jelenlétemet. Ahogy testem húsa és a világ húsa egymást tükrözi, az szorosan összefonódik a testemben zajló tükröződésekkel: testélmény és testkép folyamatos differenciálódásaival, sokszoros egymásbajátszásával.

Merleau-Ponty egész életművében nagy magyarázó értékű alaptapasztalat a testiség önmagát érző, tükröző minősége: hogy testünk minden egyéb reflexió előtt már megkettőződött, megsokszorozódott tapasztalat: önmagát és egyben világát érző nyitottság. Ez az *Észlelés fenomenológiájának* egyik kulcsgondolata. Erre épül rá *A gyermek viszonya másokhoz* c. írásban megragadott további elem is. Láttuk, hogy a testélmény – testkép differenciálódása, tükröződése interszjektív összefüggésbe ágyazódik, lényege szerint kapcsolati történet. Ugyanakkor eredetét alkotja a képi-fogalmi kultúrának is. Azonban a részben Lacantól átvett összefüggések Merleau-Pontynál mindinkább ontológiai dimenziókat nyitottak. *A Látható és láthatatlan* „hús” fogalmában a tükrözés differenciálódása a közvetlenül átélt testtapasztalaton (test és testkép) messze túlmutat, bár azzal mélyen összefügg. Nem csak a saját test húsa tükrözi önmagát, vagy anya a gyereket, egyik inkarnált szubjektum a másikat. A lét, az észleleti valóság összefüggései általában a hús tükrőjelenségeként érthetők meg. A vörös függöny felizzik a napsütésben, a poros asztalon kirajzolódik a kávéscsésze lenyomata, s mindez bennem hagy nyomot, mint ahogy én is nyomot hagyok a szobában, amelybe belépek.

A hús tükrőjelensége tehát már nem csak a pszichogenezis kulcsfontosságú stádiuma, hanem egy új, nyitott ontológia lehetőségéhez visz közel. Mégis e tükröződések a testemben átélt tükrőjelenségek mentén kelnek életre. Merleau-Ponty ezt írja a *Munkajegyzetekben*: „Testem egy részét érzékelni, ez egyben anynyi, mint *láthatóként*, azaz a *Másik számára létezőként* észlelni azt. És valójában azért veszi fel ezt a jelleget, mert valaki ténylegesen nézi. – De magának a Másik jelenlétének *ténye* sem lenne lehetséges, ha a kérdéses testrész nem lenne már előzetesen *látható*, ha minden testrészt nem övezne a láthatóság udvara.”<sup>19</sup> Később így

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible*, i. m. 298.

folytatja: „érezni a testünket egyben azt is jelenti, hogy érezzük, az miként mutatkozik a Másiknak. Itt azt kellene megvizsgálni, hogy a Másik szenzoralitása hogyan foglalja magában az enyémet; az, hogy érzem a szememet, annyit jelent, hogy ki van téve annak, hogy nézzék.”<sup>20</sup>

Mit mondanak ezek az idézetek?

Egyrészt, hogy önészlelésem elválaszthatatlan a másik által való látottságtól. Ez megismétli a *Gyermek viszonya másokhoz* gondolatmenetét. Nem a saját testi észlelésemben munkáló kettősséget vetítem rá a másikra, hanem az életfontosságú másik tapasztalata segíti a testben zajló differenciálódást. Önmagam testi érzékelését a másik rám irányuló pillantása alakítja. A másik transzcendenciája eredeti, nem vezethető le sem a transzcendentális szubjektivitás, sem a saját test öndifferenciálódásából. S habár a saját testtapasztalatom jellegzetességeként átélt differencia, (*écart*) hasadás, megkettőződés nagy magyarázóerővel bír a másik tapasztalatának megértésében, mégsem oka a másik átélésének. Önmagam meghasadsága egy korábbi kereszteződésen, *khiazmán* nyugszik. A másik valóságos differenciája, külső pillantása, érintése teszi lehetővé, hogy átéljem testemet, mint belső és külső differenciálódását.

Ugyanakkor egy másik állítás is megfogalmazódott a fentebbi idézetekben: a Másik által való látottságot ontológiailag megelőzi a „láthatóság” udvara: ez az anonim érzéki összövet, hús, amely mindkettőnket láthatóvá tesz. Vagyis: a másik testi jelenléte semmiképpen nem saját testélményem projekciója, hanem saját testélményem, amely a másikkal összefüggésben formálódó észlelésem, egy mindkettőnket meghaladó-megtartó érzéki összövet artikulációja.

A tükörjelenség a *Munkajegyzetek*ben minden tekintetben ontológiai szintre kerül:

„A világ húsa (a „*quale*”) annak az érzékelhető létnek az osztatlansága, ami én vagyok, és mindannak, ami érzi magát bennem, osztatlan örömrealitás... A hús *tükörjelenség*, és a tükör a testemhez való kapcsolatom kiterjesztése. Tükör – a dolog egy *Bildjének* megvalósulása és az énrányékom viszony – egy *Wesen* (igei) megvalósulása: a dolog lényegének, a lét burkának vagy ‘Látszatának’ extrakciója – Önmagunkat megérinteni, önmagunkat látni annyi, mint önmagunkról egy ilyen

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l’Invisible*, i. m. 298.

tükörszerű kivonatot nyerni. Azaz lét és megmutatkozásának széthasítása – olyan széthasítás, ami már a tapintásban megvan (a megérintető és megérintett dualitása) és ami a tükör (Narcisz) által pusztán mélyebb énhez (*Soi*) való kötöttséget jelent.”<sup>21</sup>

E kissé enigmatikus szavak – nem kész, hanem készülöben lévő szöveg ráánkmaradt nyomai – tanúsítják a tükörstádium mentén megértett összefüggések és a hús késői ontológiája közötti szoros kapcsolatot, de egy lényeges különbséget is.

Habár a megkettőződés és tükröződés tapasztalata – mint láttuk – a fogalmi reflexiónál eredendőbben az önmagát és világát érző testünkben, húsunkban gyökeredzik, a hús ontológiai fogalma meghaladja a testélmény sajátlagosságának, vagy pszichológiai jelentőségének szintjét: *amit a hús által érzünk, ami önmagát érzi húsunkban, az több mint önmagam koherenciájának egy eleme, dimenziója*. Korábbi, mint az önmaga egységes képére vágyakozó én! Ugyanis ez az én már mindig valami önmagán túlinak az átélése. „Végeredményben a világ húsa az, ami által megérthetjük a saját testet”.<sup>22</sup> Önazonosságomat megelőzi észlelt önmagam, a bennem munkáló, engem meghaladó észlelés. A hús a bennem pulzáló, önmagát érző élet. Soha nem birtokolom, soha nem ölelem fel reflexiómmal, de folyamatosan kifejezem. A világ húsa nem a test differenciálódásának meghosszabbítása. Inkább a testben zajló differenciálódásban jelentkeznek be a saját testet meghaladó, megtartó differenciák.

#### IRODALOM

- Bauman, Zygmund: „A holokausztt szociológiai nézőpontból”. *Világosság* 49. évf. 2001/4–5.: 26–53.
- Boothby, R.: „Lacanian Castration: Body-Image and Signification in Psychoanalysis”. In A. B. Dallery and C. E. Scott (eds): *Crises in Continental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1990, 215–229.

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, Maurice: „Munkajegyzetek”, i. m. 38–39.

<sup>22</sup> Uo. 34.

- Boothby, Richard: *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*. New York: Routledge, 1991.
- Borstad, Marianne: „Interszubsztívítváás a dialektikus kapcsolat-elmélet tükrében”. *Pszichoterápia* Budapest, VII. évf. 1998. szept. 349–362.
- Gehlen, Arnold: *Az ember helye és természete a világban*. Ford. Kis János. Budapest: Gondolat, 1976.
- Husserl, Edmund: *Kartezianus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs, szerk. Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz, 1998.
- Lacan, Jacques: „A tükör stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra”. *Thalassza* 4. évf. 1993/2: 5–11.
- Lacan, Jacques: „The Family Complexes”. *CriticalTexts*, 5. évf. 1988/3.: 12–19.
- Merleau-Ponty, Maurice: „Munkajegyzetek”. Ford. Betegh Gábor. *Athéneum*, 1993/4.
- Merleau-Ponty, Maurice: „The Child's Relation with Others”. In *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1963.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1960.
- Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggései Lévinas és Merleau-Ponty filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan, 2006.



## GYENGE FANTÁZIA ÉS VIZIONÁRIUS FANTÁZIA A MÓDOSULT TUDATÁLLAPOTOK FENOMENOLÓGIAI JELENTŐSÉGE

### I. ELMÉLETI DILEMMÁK A MÓDOSULT TUDATÁLLAPOTOK MEGHATÁROZÁSÁBAN

A módosult tudatállapot kifejezés talán már ismerősen hangzik a tudatkutatás (*consciousness studies*) berkein belül, holott e tudatjelenések meghatározása korántsem egyértelmű.<sup>1</sup> A módosult tudatállapot kifejezés magával von egyfajta pejoratív felhangot, mely a tudat abnormális működésmódjára utal. Antti Revonsuo *A szubjektivitás tudománya* című könyvében a következőképpen definiálja a módosult tudatállapotok családját: „ideiglenes, visszafordítható tudatállapotok, amelyek jelentősen eltérnek az alapállapottól és néhány percig vagy óráig tartanak”.<sup>2</sup> A módosult tudatállapotokban a szubjektumnak „éreznie kell”, vagy „rá kell jönnie” valahogy, hogy módosult tudatállapotban van – állítja Revonsuo. A neuropszichológiai deficitiek (az agykárosodás különféle formái) nem számítanak tipikus módosult tudatállapotoknak. A skizofrénia vagy a depresszió sem tartozik ebbe a kategóriába, viszont egy rövid pszichotikus epizód (hallucinációkkal karöltve) már módosult tudatállapot. Revonsuo paradigmaticus példái a rémálom, egy erős részegség, alvajáras, a hosszútávfutók extázisa (*running high*), és a testen kívüli élmény.<sup>3</sup> Ezen az átfogó meghatározáson túl legalább négy jelentős definíciós kísérletet szeretnék megemlíteni.

Beischel és munkatársai (2011) átfogó elemzéséből kiindulva az első definíciót (1) *a mentális működésre vonatkozó* definíciónak

<sup>1</sup> Freud *Álomfejtése* óta az álom példaértékű módosult tudatállapotnak tekinthető, amelyen keresztül éjjelente kisebb-nagyobb betekintést kaphatunk a hallucinációs vágyteljesítés világába. Scherner nyomán állapítja meg Freud, hogy az álomban a fantázia korlátlanul uralkodik, mely *reproduktív*nak és *produktív*nak is tekinthető bizonyos esetekben (Freud, S.: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest: Helikon, 1985, 70.).

<sup>2</sup> Revonsuo, A.: *Consciousness: The Science of Subjectivity*. New York: Psychology Press, 2010, 230.

<sup>3</sup> Revonsuo: *Consciousness: The Science of Subjectivity*. 230.

tekinthetjük. Charles Tart az 1960-as évek végén a mentális működés átfogó mintájának a normál tudatosságtól történő kvalitatív (pl. időérzékelés, testkép fluktuáció) és kvantitatív (élesebb, halványabb képek) elmozdulásaként definiálja a módosult tudatállapotokat.<sup>4</sup> A második kategória (2) *a normál tudatosság* szerepét hangsúlyozza. Stanley Krippner 1972-ben a normál éber állapotól való eltérést emeli ki a módosult tudatállapotok megközelítésében, később viszont önkritikusan megjegyzi, hogy nehéz meghatározni azokat az elmozdulásokat és eltéréseket, amelyek már alterált tudatállapotokhoz vezetnek.<sup>5</sup> Harmadik variáció lehet (3) *a reprezentáció alapú* definíció. Revonsuo és munkatársai (2009) amellet érveltek, hogy a módosult tudatállapotokban téves reprezentációk (*misrepresentations*) keletkeznek. A szerzők rendkívüli éleslátással mutatják meg, hogy önmagukban a fenomenális tartalmak (normál vagy alterált kvalitatív tartalmak) és a reflektív tudatosság (a fenomenális tartalmak reflexiója) nem lehet a módosult tudatállapotok definíciós bázisa. Álomban például nincs reflexió,<sup>6</sup> de mégis alterált állapotban vagyunk. Drog-indukált hallucináció anélkül is átélehető, hogy az alany valamiféle diszkrét állapotváltozást érezne, sőt olyan esetek is előfordulnak, amikor a reflektív tudat alteráltnak vél egy normál tapasztalatot. Egy katasztrófa szemlélése közben hajlamosak vagyunk azonnal kételkedni a látottak valóságában.<sup>7</sup> A fenomenális szint és a reflexió kétlépéses modelljével szemben a szerzők a világtudatra (*world-consciousness*) fektetik a hangsúlyt. A világtudat maga egy összetett reprezentáció, melyet számtalan tényező befolyásol, mint például a fiziológiai állapotunk, a környezeti hatások, az aktuális emlékeink, a terveink és egyéb mentális állapo-

<sup>4</sup> Beischel, J. – Rock, A. J. – Krippner, S.: „Reconceptualizing the field of altered consciousness: A 50-year retrospective”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 113–135., itt 115.; továbbá: Tart, C. T.: „Introduction”. In uő (szerk.): *Altered States of Consciousness*. New York: Wiley, 1969, 1–7.

<sup>5</sup> Rock, A. J. – Krippner, S.: „Does the concept of “altered states of consciousness” rest on a mistake?” *International Journal of Transpersonal Studies* (2007) 26: 33–40. itt 35–36.

<sup>6</sup> A tudatos álmodás (*lucid dreaming*) az álomfolyamat egy különleges este, melyet a *reflektív és effektív* (álomtartalmakra és álomnarratívára ható, befolyásoló) attitűdök jellemeznek. Ebben az értelemben klasszikus módosult tudatállapotnak tekinthető jelenségről van szó.

<sup>7</sup> Revonsuo, A. – Kallio, S. – Sikka, P.: „What is an Altered State of Consciousness?” *Philosophical Psychology* 22. 2009/2: 187–204., itt 191.

taink.<sup>8</sup> A reprezentáció-definíció minden heurisztikus értéke és termékeny kritikai pozíciója ellenére sem tud számot adni a módosult tudatállapotok fenomenális gazdagságáról, hiszen ebben a magyarázati pozícióban a módosult tudatállapot lényegi eleme az, hogy „tárgynélküli reprezentáció”, illetve a világ (beleértve énünket is) téves reprezentációja.<sup>9</sup>

Úgy gondolom, hogy a fenomenológia lehet inkább az a diszkurzív mező, mely nem (csak) a *kauzalitásra* épülő reprezentációs modell szempontjából, hanem a fantázia felől is modellálhatja a módosult tudatállapotokat. Találhatunk olyan definíciót a módosult tudatállapotokkal kapcsolatban, amelyek talán közel állnak a fenomenológiai program célkitűzéseihöz is. Nézzük a negyedik alternatívát, melyet talán (4) *a tudatossághoz viszonyított definíciónak* tekinthetünk. Rock és Krippner (2007a; 2007b; 2011) úgy gondolja, hogy önmagában véve a tudatosság és a módosult tudatállapot meghatározása között szorosabb a hasonlóság, mint ahogy azt korábban hittük. A tudatosság magyarázata közben két alapvető szinttel kell számolnunk: egyrészt az éberséggel, másrészt pedig a *tudattartalmakkal* (az affektivitás, az időérzékelés, a vizuális képzelet tartozhatnak ebbe a kategóriába).<sup>10</sup> A módosult tudatállapotok esetén azonban a szerzők (pl. Charles Tart) elkövetik a „tudat/tartalom tévedést” (*consciousness/content fallacy*), mely annyit jelent, hogy a módosult tudatállapot kifejezésben a „tudatállapot” félrevezető. Ugyanis ez a megfogalmazás azt sugallja mintha a tudat csupán saját állapotait (mentális epizódjait) szemlélné, és az ingerek szerepe (pl. vizuális stimulus) teljesen háttérbe szorul. A tudat valójában az a folyamat, ami észlelhetővé teszi a megfigyelt tárgyat, a tudatállapot kifejezésben viszont összemosódik a megfigyelő és a megfigyelt kettősége. Továbbá, ha elfogadjuk a reflexió jelenlétét a tudatéletben, akkor feltételeznünk kell egy metatudatot, amely lehetővé teszi ezt a reflexiót és végül tudatok végtelen regresszusához jutunk.<sup>11</sup> Ez az érvelés pedig szinte újraismétli Husserl újkori elme-

<sup>8</sup> Revonsuo et al.: „What is an Altered State of Consciousness?” 194.

<sup>9</sup> Revonsuo et al.: „What is an Altered State of Consciousness?” 195.

<sup>10</sup> Beischel et al.: „Reconceptualizing the field of altered consciousness: A 50-year retrospective”. 128.

<sup>11</sup> Rock, A. J. – Krippner, S.: „States of consciousness redefined as patterns of phenomenal properties: An experimental application”. In Cvetkovic, D. – Cosic, I. (szerk.): *States of*

koncepciókra és a leképezés-elméletre vonatkozó kritikáját.<sup>12</sup> Rock és Krippner Husserl és Sartre intencionalitás-fogalmával hangsúlyozza, hogy a tudat minden esetben tárgyra irányul, szinte ott van a tárgynál. Rock és Krippner megállapítják, hogy a kognitív pszichológia és a fenomenológia tudat-konceptiói között konvergenciákat fedezhetünk fel, és a módosult tudatállapotok helyett a „fenomenológiai tulajdonságok módosult mintáját” tekintik adekvát meghatározásnak.<sup>13</sup> Míg a tudatállapot kifejezésben összerosódott a tudatos reflexió és a reflexió tárgya, addig a *fenomenális minták* már viszonylag autonóm (sőt adott esetben szokatlan-tudatidegen) élményekre utalnak a fenomenális mező horizontján.

Véleményem szerint az utóbbi definíció rendkívül közel kerül a fenomenológiai beállítódás alapvető felismeréséhez, a *korrelációs tézishez*. Husserl számára evidensnek tűnt, hogy a tudat egy elképesztően dinamikus rendszer, amelyben a különféle intencionális-típusok (észlelés, emlékezés, fantázia) szinte egymásba ékelődnek az élményáramban. Egy észleleti tárgy és egy fantáziaalakzat egyaránt a tudati immanencia aktív elemévé válhat az éber tudatos figyelem előtt. Az igazi fenomenológiai kulcsprobléma a tárgyi értelem genezise körül adódik: „Mindenütt jelentkezik tehát ez a csodálatos korreláció az *ismeret-fenomén* és az *ismeret-objektum* között. [...] könnyű általánosságban beszélni a korrelációról, nagyon nehéz azonban tisztázni azt, hogy mi módon *konstituálódik* egy ismeret-objektum a megismerésben.”<sup>14</sup> A módosult tudatállapotok esetében a konstitúciós probléma különösen érdekfeszítő lehet, hiszen a vizionárius fantázia bizonyos aspektusai az észleléshez, más aspektusai pedig a fantáziához állnak közelebb.<sup>15</sup> Tehát egy olyan

*consciousness: Experimental insights into meditation, waking, sleep and dreams*. New York and London: Springer, 2011, 261.

<sup>12</sup> Lásd Husserl 1972a, 1972b és Ullmann 2010.

<sup>13</sup> Rock – Krippner: „States of consciousness redefined as patterns of phenomenal properties: An experimental application”. 264.; Beischel et al.: „Reconceptualizing the field of altered consciousness: A 50-year retrospective”. 128.; és Revonsuo: *Consciousness: The Science of Subjectivity*. 230.

<sup>14</sup> Husserl, E.: „A fenomenológia ideája”. (Ford. Baránszky Jób Zoltán.) In Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat, 1972, 27–110. itt 40.

<sup>15</sup> Bár tanulmányomban a víziót egy specifikus tudatműködési módként ábrázolom ahhoz hasonlóan, ahogy Jung autonómnak tekintette a (tudattalan) mitopoetikus fantáziarendszert, de nyilvánvaló, hogy a vízió mindig egy bizonyos kulturális háttérben nyeri el értelmét. Sőt az antropológiai és pszichológiai megközelítések éppen az egyént és kultúrát befolyásoló

tudataktusról van szó, amely nehezen adja meg magát a lényegszemlélet számára, ettől eltekintve rendkívül gazdag élmény-tipológiákat találhatunk Benny Shanon *The Antipodes of Mind* (2003) című könyvében. Felmerül a kérdés, hogy egyáltalában véve a módosult tudatállapotok fenomenológiai vizsgálódás tárgyává tehetőek-e? Az éberálm esetében például rendelkezésünkre áll a tudatos éberség azon szintje, amely lehetővé tesz egyfajta résztvevő megfigyelő pozíciót az élmény lefolyása közben, de nagyon könnyen visszazuhanhatunk a szokásos álom medrébe.<sup>16</sup> Ebben a tanulmányban a módosult tudatállapotok speciális formájára a vízióra fókuszálok, mely egy különös tudataktus lehet a fantázia, az álom és az észlelés között. Úgy gondolom, hogy a fenomenológia paradigmáin belül a vízió a fantázia működésmódjával rokonítható leginkább, ezért vizsgálódásaimban a kortárs fantázia-fenomenológiának kiemelt szerepet tulajdonítok.

hatásaira fektetik a hangsúlyt: „A vizionárius terminus az antropológiai és vallásos irodalomban olyan mentális kondícióra referál, amely hatására egy egyén radikális változásokat próbál beindítani egy egész kultúrában.” (Lukoff, D.: „Visionary spirituality and mental disorders”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 301–324., itt 301.) Számos kutatás utal arra, hogy a vizionárius élmények erőteljes pszichoszomatikus hatásokat váltanak ki, továbbá metszéspontok találhatóak az archaikus sámáni gyógyítás és bizonyos mélypszichológiai (pl. jungiánus) kezelések között. A sámáni gyógyítás esetén a víziókban szimbolikus jelentés tárul fel, mely a törzsi kultúra mitikus világképében gyökerezik. (Mishara, A. L. – Schwartz, M. A.: „Altered states of consciousness as paradoxically healing: An embodied social neuroscience perspective”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 328–353., itt 339.) Az újabb pszichedelikus kutatások egyik legitimációs kulcskérdése éppen az, hogy vajon milyen fogalmi-ideológiai háttér mellett válhatnak jelentésteleli élménnyé a pszichoaktív szerek által indukált víziók? (Móro, L. – Simon, K. – Bárd, I. – Rácz, J.: „Voice of the psychonauts: Coping, life purpose, and spirituality in psychedelic drug users”. *Journal of Psychoactive Drugs* 43. 2011/3: 188–198., itt 190., továbbá lásd Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*. Budapest: L'Harmattan, 2015.)

<sup>16</sup> Hobson, J. A.: „Normal and abnormal states of consciousness”. In Velmans, M. – Schneider, S. (szerk.): *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, 2007, 101–114., itt 110.

## II. FENOMENOLÓGIA ÉS MÓDOSULT TUDATÁLLAPOTOK?

Sartre-ról köztudott, hogy balul sikerült meszkalinélmény áldozatává vált és hosszú időbe telt, míg sikerült megszabadulnia hallucinációitól (Riedlinger 1982). Merleau-Ponty számára a meszkalinélmény a szinesztézia egyik speciális formájaként jelenik meg *Az észlelés fenomenológiájában* (2012); ezen felül részletes leírásait találjuk az autoszkópiának, a testen kívüli élménynek és egyéb neurológiai diszfunkciónak is. Michael Henry-nél is találhatunk utalást módosult tudatállapokra: „Ami a testen kívüli élményeket illeti, vannak persze olyanok, akik átéltek már ilyen tapasztalatot, s három méterrel önmaguk mögött szemlélték saját testüket, ők azonban általában megfelelő ápolást kapnak az egészségügyi szakintézményekben.”<sup>17</sup> Ebben az idézetben Henry patológiusnak bélyegzi a testen kívüli élményt, ami részben érthető, hiszen a „közvetlen önátézés”, azaz a testi lét önaffekciója bölcséletének kulcsmozzanata. Henry nem merészkedik el odáig, hogy a testen kívüli élményt az imaginárius szférájához sorolja, holott Descartes-interpretációjából talán ez a lépés következik. Henry mintha Descartes-ot egyfajta proto-fenomenológusként értelmezné, amikor az álom-argumentum alapján a következő megállapításra jut: „Ha valójában álmodom, akkor abból, amit álomban látok, semmi sem létezik. A világ egésze ekkor nem lehet több álomnál. Ám ha eközben, még mindig ugyanebben az álomban, rémületet érzek, akkor ez a rémület, még ha álombéli is, igenis létezik.”<sup>18</sup> Tehát fenomenológiai szempontból sem seperhetjük az álom problémáját a szőnyeg alá, hiszen az álomélmény „épp úgy létezik, ahogyan érzem” és ebben az értelemben – husserli kifejezéssel élve – éberálomban önadottságok direkt szemléleti megragadásáról is beszélhetünk, még akkor is, ha a fantázia illékony és poliszemikus sajátosságai képezik a vizsgálódás gócpontját.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Henry, M.: „Az élő test”. (Ford. Sutyák Tibor) *Vulgo* 4. 2003/3: 3–20., itt 8.

<sup>18</sup> Henry: „Az élő test”. 5.

<sup>19</sup> Érdemes továbbá megemlíteni, hogy az álomtérben zajló intencionális viszonyulások is egy perspektivikus nullpontban gyökereznek, abból kiindulva zajlanak. Ezt a perspektivikus nullpontot aposztrofálhatjuk „álomtestként” (számos távol-keleti tradíció, pl. a Buddhizmus nyomán), mely helyettesíthető az életvilágban működő biológiai testtel. A test és életvilág fenomenológiai relációi párhuzamba állíthatóak az „álomtest” és „álomvilág” viszonyaival.

Henry a *Fenomenológia és pszichoanalízis* (2004) című tanulmányában megállapítja, hogy a fenomenológiai program az „imaginárius új meghatározásához” vezetett, amely a pszichoanalízis, a pszichiátria és a művészet területén egyaránt kamatoztatható.<sup>20</sup> Dieter Lohmar szintén hasonló nyitottságra ösztönöz, amikor megállapítja, hogy a fenomenológiai vizsgálódás új feladata az emberi tudat *alternatív reprezentációs módjainak* analízise.<sup>21</sup> Tovább szöve Lohmar programadó elgondolását, úgy gondolom, hogy a módosult tudatállapotok épp ilyen alternatív reprezentációs módoknak tekinthetők.

### III. A FANTÁZIA FENOMENOLÓGIÁJA

Edward S. Casey szerint a fantázia önmagában véve alighanem definiálhatatlan fogalom. Az ábrándozás mulékony élményei fantáziának minősülhetnek, de a hallucinációhoz közeli állapotok is a fantázia felfokozott aktivitásának tekinthetők.<sup>22</sup> Ebben az összehasonlító megközelítésben a fantázia spektrumáról beszélhetünk, azt azonban kognitív pszichológiai, pszichiátriai és fenomenológiai szempontból is fontos megállapítani, hogy a fantázia és a valóság között éles határ húzható a tudatműködés alapbeállítódása (normál éber állapot) alapján. Casey szerint „eidetikus különbségek” találhatók az emlékezet, a hallucináció, a fantázia, és az észlelés tudataktusai között. A fantáziált tárgyak például túlságosan illékonyak, szabadon lebegőek és nem jellemző rájuk az a fajta (relatív) állandóság és szilárdság, mint a visszaemlékezés tárgyaira. Ráadásul az emlékekkel szemben a fantáziált alakzatok referenciapontját nem találhatjuk meg élettörténetünkben.<sup>23</sup> A fantázia, a hallucináció és a képzelet között helyezkedik el; valamint az észlelés, tervezés, megelőgezés tudataktusaivá válhat

<sup>20</sup> Henry, M.: „Fenomenológia és pszichoanalízis”. (Ford. Sutyák Tibor) *Vulgo* 5. 2004/1: 92–103., itt 92.

<sup>21</sup> Lohmar, D.: „The function of weak phantasy in perception and thinking”. In Gallagher, S. – Schmicking, D. (szerk.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. London & New York: Springer, 2010, 159–177., itt 176.

<sup>22</sup> Casey, E. S.: „Imagination, Fantasy, Hallucination, and Memory”. In Phillips, J. – Morley, J. (szerk.): *Imagination and its Pathologies*. London and Cambridge: The MIT Press, 2003, 65–91., itt 79–80.

<sup>23</sup> Casey: „Imagination, Fantasy, Hallucination, and Memory”. 68.

szép fokozatosan. További releváns megfigyelés Casey-nél, hogy a fantázia narratív elemeket alkalmaz.<sup>24</sup> Amint később látni fogjuk Casey megállapításai szinkronban vannak Dieter Lohmar megfigyeléseivel is.

Ugyan a fantázia részben szabad játékaról ismerszik meg, de genetikus fenomenológiai szempontból első pillantásra is úgy tűnik, hogy mélységesen összefügg az affektivitással: „A fantázia szakadatlanul működik, képek sokasága tolul a tudatunkba minden pillanatban, halljuk belső hangunkat, ahogy gondolkodunk, a nappali álmodozás hosszabb-rövidebb szakaszai megszakítják az éber tudatműködést, átérezzük mások kellemes, gyönyörteli vagy fájdalmas érzéseit, a vágy és a félelem képei állandóan felbukkannak „lelki képernyőnkön”, stb.”<sup>25</sup> Ullmann és Lohmar szerint a fantáziaaktivitás nem csupán vágyteljesítésként határozható meg, hanem egy sokkal alapvetőbb funkciót is elláthat, amikor részt vesz az észlelés tipizálásában. Lohmar elkülöníti egymástól az ún. *erős* és *gyenge fantáziát*. Az erős fantázia már korábban észlelt élményekből építkezik és a képzelőerő akaratos működése jellemzi; tartalmai egyáltalán nem tudatidegenek, hanem éppen a tudat által generált manipulálható formákból áll. Az erős fantázia kapcsán gondolhatunk talán a kozmológusok intuícióira, melyek áttelekesítik egyenleteiket, de a mérnöki tudományok is gyakran működtetik az erős fantázia absztrakt alakzatait. A fantázia efféle működése nagyon közel áll ahhoz, amit Ullmann „intencionális képzeletnek”, illetve *imagináció*nak nevez, megkülönböztetve a spontán affektivitással töltött *fantáziától*, mely – mint látni fogjuk – a lohmar-i gyenge fantázia megfelelője.<sup>26</sup> De vajon honnan meríti a fantázia sajátos érzéki anyagát? Pusztán a tudat önmagára-göngyölődéséről lenne szó, vagy az élet mindent átható eredeti affektivitása tör felszínre a fantáziában?

A fantazma, mint a fantázia „kvázi-érezéki anyaga” őseredeti filozófiai probléma, melyre Arisztotelésztől kezdve Husserlen át számos választ kaphatunk.<sup>27</sup> A fantazma eredetére az önaffekció lehet

<sup>24</sup> Casey: „Imagination, Fantasy, Hallucination, and Memory”. 79–80.

<sup>25</sup> Ullmann, Tamás: „Fantázia és intencionalitás”. In Ullmann Tamás: *Az értelem dimenzió*. Budapest: L'Harmattan, 2012, 125–149., itt 126. sk.

<sup>26</sup> Ullmann: „Fantázia és intencionalitás”. 137. sk.

<sup>27</sup> A fantazmával kapcsolatos filozófiatörténeti és kifejezetten a husserli koncepciók összefoglalóját lásd: Ullmann 2012; Jansen 2005; Brudzinska 2006.



az egyik megoldás. Az önaffekció és a fantázia összefüggése már Kant pre-kritikai írásaiban is megjelenik. Lohmar olyan passzusokat idéz, amelyekben Kant felfigyel arra, hogy ha relaxált állapotban fekszünk az ágyban, akkor hajlamosak vagyunk arcokat és képeket látni egy függöny drapériájában. Az alakok sajátossága, hogy azonnal eltűnnek, ha a háttérre fókuszálunk.<sup>28</sup> A fantazmák megelőlegezhetik az észlelést, ha meglátunk egy citromot a konyhaasztalon, akkor már azelőtt érezhetjük illatát, mielőtt inger érné az orrunkat. Ha telefonon beszélünk valakivel, akkor magunk elé képzelhetjük gesztikuláló alakját és a tudat efféle anticipációit a végtelenségig sorolhatnánk.<sup>29</sup> A példák megmutatják, hogy (tanult) *típusok* teljesítik ki a szemléleti és fogalmi felfogást, egyfajta transzcendentális feltételrendszert alkotva.<sup>30</sup> Lohmar kategoriális különbséget tesz a gyenge fantázia és a fantázia felfokozott formái között. A gyenge fantázia az ábrándozással rokonítható és nem lehet erősebb az észlelésnél, funkciója éppen abban áll, hogy megőrizze az észlelés „szintetikus egységét”.<sup>31</sup> De mit is jelöl itt a „gyenge” jelző? A tipizáló fantázia nem tudatküszöb alatti vagy tudattalan mechanizmus, hanem egy, a tudat peremterületén morajló kognitív funkció. Lohmar a gyenge fantázia vizsgálatával kiterjeszti a fenomenológia határait, hiszen olyan fenoméneket céloz meg, amelyek nem tekinthetők az észlelés tárgyaihoz hasonló tiszta önadottságnak.<sup>32</sup>

Lohmar az álmot a fantazmák felfokozódásának tekinti és ez a gondolatmenet talán a víziókra is kiterjeszthető. A vizionárius állapotok egy olyan fantáziaaktivitást képeznek, amelyeket rendkívüli

<sup>28</sup> Lohmar: „The function of weak phantasy in perception and thinking”. 161; Lohmar, D.: „On the function of weak phantasmata in perception: Phenomenological, psychological and neurological clues for the transcendental function of imagination in perception”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2005) 4: 155–167., itt 156.

Lohmar D.: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. (Phaenomenologica 185) Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 2008, 37. sk.

<sup>29</sup> Lohmar: „On the function of weak phantasmata in perception: Phenomenological, psychological and neurological clues for the transcendental function of imagination in perception”. 159.

<sup>30</sup> Lohmar: „The function of weak phantasy in perception and thinking”. 165.

<sup>31</sup> Lohmar: „The function of weak phantasy in perception and thinking”. Uo.

<sup>32</sup> Lohmar: „On the function of weak phantasmata in perception: Phenomenological, psychological and neurological clues for the transcendental function of imagination in perception”. 160. sk.

intenzitás jellemez és tudatos figyelem kísér. Hipotézisem szerint a gyenge fantázia és a vízió épp úgy összemérhető fenomenének, mint ahogy a visszaemlékezés, az észlelés, és a fantázia közötti viszony elemezhető (Husserl 2002). De, mielőtt rátérnék a vizionárius állapotok elemzésére, nézzük meg milyen fő funkciói vannak a gyenge fantáziának. (1) *Sematizmus*: a gyenge fantázia *transzcendentális fel-tételrendszer*t alkot az észlelésben, betölti a hiányzó érzéki mezőket. A gyenge fantázia egy önálló szféra a nyers érzéki benyomások és a fogalmi felfogás között; sőt a protenció egyik kulcsfontosságú eleme lehet a tudatéletben. A (2) *fantazmatikus önaffekció* szintén a gyenge fantázia sokrétű sajátossága, mely talán két komponensre is osztható. A fantazmatikus önaffekció előállhat (a) külső inger hatására. Égési vagy szúrt seb látványa bennünk is fájdalmat vagy nehezen meghatározható azonnali diszkomfort érzetet vált ki. Egy Wagner opera nézője például fájó, kiszáradt torokkal érkezik haza, mintha saját hangszálait erőltette volna meg.<sup>33</sup> De gondolhatunk például olyan szélsőséges vizionáltételi esetekre, amikor a terapeuta szinte fuldoklik vagy éppen mellkasi fájdalomtól szenved éppen azokon a testi tájékokon, ahol a kliens pszichoszomatikus fájdalmi összpontosulnak (Stone 2006). A fantazmatikus önaffekció tehát egy antropológiai sajátosságnak tűnik, mely több tudomány szempontjából is vizsgálható. Fantazmatikus önaffekció előállhat (b) belső inger hatására is. A vágy, a félelem, a szégyen, a harag érzései önaffektív módon is fantáziálásra készítetnek; adott esetben statikusan ismétlődnek, vagy lassan módosulnak bizonyos ábrándok. Lohmar hangsúlyozza, hogy az önaffekció nem pusztán érzésből áll, hanem mindig bizonyos *situációk*, az én – másik viszony aspektusai szövődnek össze a fantáziában.<sup>34</sup> Végül Lohmar szerint a (3) *probléma megoldás* egy olyan funkciója a gyenge fantáziának, amelyre már Freud is felfigyelt. Az ábrándozást ő sem csupán a valóságtól való menekülésnek tekintette, hanem a sürgető vágyak imaginatív modifikációjának.<sup>35</sup> A gyenge fantázia ugyan intenzitásá-

<sup>33</sup> Hauke, C.: *Jung and the Postmodern: The Interpretation of Realities*. London and New York: Routledge, 2008, 258.

<sup>34</sup> Lohmar szerint egy kínos situáció emlékei szinte ugyanazt az intenzív kint idézhetik fel önaffektív módon, amelyet egy adott időpontban éreztünk (Lohmar: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. 203.).

<sup>35</sup> Lohmar, D.: „Psychoanalysis and the logic of thinking without language. How can we conceive of neurotic displacement, denying, inversion etc. as rational actions of the mind?”

ban különbözik az álomtól és a tárgyak koherenciáját is jobban megőrzi, de az álommunkához hasonlóan az *eltolás* és *sűrités* mechanizmusai segítségével manipulálja az affektív tartalmakat.<sup>36</sup> A gyenge fantázia megpróbálja meggátolni az identitás széttöredezését, az én-koherencia megőrzése érdekében belesimítja a traumatikus eseményeket a narratív identitás mátrixába. A gyenge fantáziában gyakran körvonalazódik egy „karakterisztikus jelenet” (mit kellett volna, és mit kellene cselekedni adott esetben). Ezek a „szkénikus fantazmák” több perspektívából reprezentálnak egy szituációt, vagy éppen egy személy ambivalens tulajdonságait ábrázolják. Ebben az esetben nem a vizuális modalitás vagy a fantazmatikus érzetek dominálnak, hanem ún. mikro-narratívák keletkeznek, amelyekben egy „lecke” körvonalazódik.

### III. VIZIONÁRIUS FANTÁZIA ÉS GYENGE FANTÁZIA

A vizionárius élmények a módosult tudatállapotok kortárs diskurzusának középpontjába kerültek. A pszichológiai megközelítések gyakran spirituális, egész életformára kiható és a személyiséget mélyen átalakító élményként definiálják a víziókat, mégis találhatunk a szakirodalomban értéksemleges, fenomenológiai ihletű megközelítéseket is.<sup>37</sup> Jelen írásban nem kívánok a misztikus/spirituális élmények körüli szemantikai és eszmetörténeti vitába bocsátkozni, csupán Michael Winkelman és Benny Shanon megállapításaira szeretnék korlátozódni. Ebben a leszűkített kontextusban a vízió megélnékült fantáziatévékenység, mely spontán módon (pl. meditatív élmény, éberálom) vagy pszichoaktív szer hatása alatt (LSD, pszilocibin, ajahuasza, stb.) keletkezhet. A víziót élénk vizualitás és erőteljes affektivitás jellemzi; az élményt gyakran személyes és intellektuális belátások kísérik. Michael Winkelman Lohmar-ral szemben nem az ábrándozást, hanem a vizionárius élményt tekinti ősi, nyelv előtti kogníciónak, mely a kultúrközi vizsgálódások alapján úgy

In Lohmar, D. – Brudzińska, D. (szerk.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. London & New York: Springer, 2012, 149–168., itt 159.

<sup>36</sup> Lohmar: „The function of weak phantasy in perception and thinking”. 174.

<sup>37</sup> A spirituális és pszichedelikus élmények körüli vitákkal kapcsolatban irányadók lehetnek a következő írások: Móró et al. 2011; Leneghan 2013; Lukoff 2011; Winkelman 2011.

tűnik, hogy a sámáni transzban és a pszichedelikus élményben egyaránt megelevenedhet.<sup>38</sup> A vizionárius élmény egy ún. integratív funkciója az emberi tudatnak, mely az éber állapot, a REM-álom, a mélyalvás után a negyedik alapvető tudatműködésnek tekinthető. Az integráció itt egy sajátos problémamegoldó funkciót jelöl, a pszichointegráción túlesett alany affektív állapota összehangolódik a közösségével; maga a vízió pedig gyakran szociális érzések és konfliktusok imaginatív reprezentációja.<sup>39</sup>

Vajon ezek a különös víziók milyen viszonyban állnak az álmokkal? Nem arról van-e szó, hogy minden éjjel vizionárius utazást teszünk? Shanon egyértelműen elkülöníti a víziót az álomtól, úgy gondolja, hogy az álom többnyire a személyes tudattalan aspektusait reprezentálja, míg a vízió bővelkedik a tudatidegen elemekben, melyek mesés és egzotikus környezetben létesülnek.<sup>40</sup> A víziót rendkívül nehéz elhelyezni a tudataktusok rendszerében, hiszen a beszámolók egyaránt bővelkednek a könnyed fantáziákban (az egyik alany például rajzfilmszerű vagy a *pop art*-ra jellemző kétdimenziós képekről számolt be) és a lenyűgöző, vagy éppen megrázó túlvilági utazások beszámolóiban.<sup>41</sup> Winkelman úgy gondolja, hogy a sámáni kultúrára jellemző víziók pszichoszociális viszonyok szimbolikus kifejeződései, ezzel szemben Shanon nem szimbolikus fantázia tevékenységnek látja őket. Véleménye szerint a víziók esetében nem kell jelentést kódolni a megértésükhöz, hanem azok szemléleti önadottságai magukban hordozzák értelmüket. Paradox jelenség a víziókban, hogy egyrészt egy *szolipszisztikus univerzumot* tárnak fel az alanyok előtt, hiszen a vizionárius fantázia értelme gyakran csak az átélő szubjektum számára adott és az utólagos kiértékelés miatt rendkívüli poliszémiáról beszélhetünk, másrészt viszont interszjektív mintázatok ismerhetőek fel

<sup>38</sup> Winkelman: „Shamanism and the alteration of consciousness”. In: Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspective*. Oxford: Praeger, 2011, 160–177., itt 166.

<sup>39</sup> Winkelman, M.: „A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 24–41., itt 35.

<sup>40</sup> Shanon, B.: *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuaska Experiences*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 317.

<sup>41</sup> Shanon: *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuaska Experiences*. 96.

az élmény lefolyásában a számtalan egyéni jelentésárnyalat ellenére is. Ami fenomenológiai szempontból rendkívül érdekessé teszi a vízió jelenségét, az az, hogy a fantazma problémájára egy alternatív megoldást kínál. A vízió esetében a fantazma nem csupán egy homályos „mintha-érzet”, hanem multimodális érzéki élmény. Lohmar szerint az álomban a fantazmák egyre több modalitáson keresztül nyilvánulnak meg. Úgy tűnik, ez a szintetikus hatás a vízióban tovább fokozódik az affektív erő növekedésével egyetemben olyannyira, hogy a vizionárius fantázia alakzatai *tudatidegen ösbenyomásként* hatnak.

A következőkben vegyük sorra a vízió néhány kulcsfontosságú jellemzőjét. Shanon a vízióban egy olyan kognitív potenciált vél felfedezni, amely önreflexióra készítheti az azt átélő személyt és általában véve a tudatosság természetéről is információkat nyerhetünk. Shanon értéksemleges megközelítését *poetikus beállítódás*nak tekinti, mely a víziókat lehengerlő affektív és vizuális élménynek írja le, egy olyan tapasztalatnak, amely a művészi látomásos élmény-nyel rokon. Ha sorra vesszük a vízió sajátosságait, akkor az első szembeötlő paradoxon, hogy maga a vízió (1) észlelési hitet kényszerít az alanyokra. Husserl és Merleau-Ponty nyomdokain haladva állítja Shanon, hogy az észleleti tartalmakban nem kételkedünk, ha inger éri a receptorokat, akkor már azonnal elmerültünk a világbanvaló-létben.<sup>42</sup> A vizionárius élmény nem csupán rivalizál az észleleti tartalmakkal a hallucinációhoz hasonlóan, hanem az alanyok gyakran arról számolnak be, hogy az élmény „valóságosabb a valóságnál”. Innen pedig el is jutottunk a (2) *hiperrealitás* funkciójához. Ha megnézzük az első személyű beszámolókat, akkor Shanon szerint azt látjuk, hogy az alanyok jelentésben gazdag (a) észlelésként, vagy (b) éberálomként írják le az élményeket. Az éberálomhoz való hasonlóságot az a különös jelenség is indokolja, hogy a vízió is hajlamos másodlagos víziót kelteni, ahogy az éberálomban is előfordulhat „az álom az álomban” jelenség. Shanon egyik beszámolója szerint egy már zajló vízióban egy újabb vizualizáció keretében látta, ahogy pumává változik; mintha a vízió saját lefolyásának irá-

<sup>42</sup> Shanon: *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuaska Experiences*. 265.

nyát egy hipotetikus forgatókönyvvel elővételezte volna.<sup>43</sup> Ezek a különös – Shanon tipológiájával élve – *másodrendű víziók* is illusztrálják, hogy a vizionárius fantázia mennyire hajlamos az észlelési tartalmakkal vetélkedő virtuális világokat teremteni: „Az ajahuaszka fogyasztója olyan helyzetben van, mint az a személy, aki filmet vagy éppen színdarabot néz; egy fikcionális világban találja magát. Ebben a világban a történet uralkodik”.<sup>44</sup> Ideális állapotban a virtuális világ fokozatosan épül fel az ajahuaszka látomásokban, de az abszorpció ereje egy idő után ellenállhatatlanná válik. A transzállapot kezdetén az alany csupán megfigyelő. Később azonban a vízió erőteljessé válik, egy olyan színdarabhoz hasonlít, amelyben a szereplők lelépnek a színpadról, és megközelítik a nézőt. Majd a megfigyelő is a történet szereplőjévé válik; de extrém esetekben akár szereplővé és rendezővé is válhat ugyanabban a látomásban.<sup>45</sup> A virtuális világok mintha ismereteket prezentálnának: „Bizonyos víziókban az ember úgy érzi, hogy nem csupán jelenéseket lát, mint a moziban, hanem a vízióban arra a felfedezésre jut, hogy egy alternatív valóság tárul fel.”<sup>46</sup>

Vizsgálódásunk szempontjából felmerül a kérdés, hogy milyen összefüggések lehetnek a vízió és a gyenge fantázia között? A vizionárius fantázia autonómiája mellett szól annak mitikus elemekkel (kimérák, héroszok, istenek stb.) való telítettsége, mesés és fantazmagorikus többlete, melyek elképesztő vizuális élethűséggel és részletgazdagsággal kápráztatják el az alanyt. E szembetűnő ellentét ellenére azonban mégis találhatunk funkcionális hasonlóságokat. Az első közös pontban azt kell látnunk, hogy a vízió is alkalmas a (1) *problémamegoldásra*; egyfajta pszichoszópként funkcionálhat ideális esetekben. Ez a funkció személyes emlékek felidézésével, vagy éppen személytelen mitológiai példázatok révén is működhet az alany diszpozíciójától függően. Az ún. *pillanatképekben* múltbéli szituációk jelennek meg hihetetlen élethűséggel, sőt az alany több perspektívából is körbejárhatja a kérdéses (gyakran traumatikus) emléket. A jövőbe vetülés szintén domináns a ví-

<sup>43</sup> Shanon: *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuaska Experiences*. 103. sk.

<sup>44</sup> Uo. 100.

<sup>45</sup> Uo. 100.

<sup>46</sup> Uo. 110.

ziókban, gyakran *hipotetikus szituációk* jelennek meg a gyenge fantázia szkénikus forгатókönyveihez hasonlóan. Ezek a víziók megmutatják, hogy hogyan viselkedne és érezne a jövőben hasonló szituációban az illető és milyen reakciót lenne érdemes megváltoztatni. A kisebb pillanatképek hajlamosak *tematikus sorozatokká* összeállni, melyek összemérhetők a gyenge fantázia leckéivel. Ezekben a látásokban a kronológiai sorrend helyett tematikusan elrendezett életesemények, vagy éppen személytelen témák (természet, Isten, művészet stb.) jelenhetnek meg ismétlődve.<sup>47</sup> Ezen felül a vizionárius fantázia a (2) *fantazmatikus önaffekció* szempontjából is újdonságokat nyújt. A testkép torzulásai – módosulásai alapvető sajátosságai a vízióknak. Az alanyok nemet válhatnak, más élőlénynyé, élettelen tárggyá változhatnak (jaguár, elefánt, madár, hangyakolónia, szobor stb.). Shanon maga is átélte az identitás-transzformáció különböző formáit, egyik esetben fokozatosan jaguárrá változott, egy csoportos szeánsz alatt pedig olyan érzése támadt, mintha a közelében álló ember bőrébe bújhatna. Egy másik alanynak – extrém beszámolója szerint – olyan érzése támadt, hogy átváltozik saját anyjává és átéli, ahogy az anya életet ad neki.<sup>48</sup> A leírások szerint ezek az élmények kiterjesztik az átélő alanyok empatikus képességeit; később hatékonyabban működik az affektív összehangolódás a másik nemmel, vagy mélyebb kapcsolatot éreznek a természettel.<sup>49</sup> Míg a gyenge fantázia kapcsán láttuk, hogy egyik fő funkciója az észlelés tipizálása, addig a vízió esetében egy más értelemben beszélhetünk (3) *sematizmus*ról. A vízió nem az észlelést, hanem az egész személyiséget strukturálja újra azáltal, hogy a fent említett tematikus sorozatokban megpillanthatóvá válnak tipikus habitusok. Az önreflexió egy olyan felfokozott állapot is elérhető a vízióban, amellyel megpillanthatjuk, hogy miért is

<sup>47</sup> Shanon: *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuaska Experiences*. 273.

<sup>48</sup> Uo. 211.

<sup>49</sup> Winkelman szerint ez a jelenség egyfajta pre-lingvisztikai szimbolikus utánzás; mely szociális viszonyokat és az ember-természet viszonyait reprezentálja (Lásd Winkelman, M.: „Shamanism and the alteration of consciousness”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspective*. Oxford: Praeger, 2011, 160–177.; és Winkelman, M.: „A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 24–41.).

látjuk olyannak az eseményeket és személyeket amilyenek. A vízióban megpillanthatóvá válik a gyenge fantázia tipizáló funkciója is; egyfajta *metareflexív szintet* képviselhet, amely bizonyos mértékben újraírhatja a gyenge fantázia affektív-kognitív sémáit. Úgy tűnik tehát, hogy a mélypszichológiai elemzés mellett a sematizmus szempontjából is releváns lehet a vizionárius élmény.

A fentiekben láthattuk, hogy a gyenge fantázia és a vízió fenomenológiája között részleges funkcionális átfedések találhatók. Sőt, a vízió egy olyan metareflexióra is képes lehet, amely a gyenge fantázia működését világítja meg. Lohmar és Ullmann mellett érveltek, hogy a gyenge fantázia nem csupán a negatív és pozitív affektív töltetű szituációk ismétlése és variálása, hanem (1) kitölti az üres érzelmi mezőket az appercepcióban, valamint (2) affektív sematizmust is végez, hiszen gyakran már a fantáziában előzetesen eldől, hogy szorongani fogunk, vagy éppen tobzódunk az örömben egy bekövetkező szituációban. A fenti összehasonlító vizsgálat fő konklúziója, hogy a vízió lehetőséget nyújt e kognitív-affektív sematizáció megpillantására és esetleges befolyásolására.

#### IV. KONKLÚZIÓK

A fenti eszmefuttatás függvényében talán érdemes elgondolkozni azon, hogy a fenomenológiai kutatás a módosult tudatállapotok irányába is kitekintsen. A vizionárius fantázia nem a mindennapokban adódó tudataktus, de ettől eltekintve nem is szélsőséges megnyilvánulása a tudatnak, hanem inkább egy látens kognitív képesség, mely bizonyos körülmények között aktiválódik.<sup>50</sup> A vízió fenomenológiai kutatása melletti újabb érv, hogy az észleléshez hasonló tudatos éberség jelenhet meg. A vízió tipikus mintái és fenomenális tartalmai pedig az affektivitás és a fenomenális test vizsgálatában is újabb horizontot nyithatnak. A vízió bepillantást enged a kognitív, és kifejezetten az affektív sematizmus működésébe, mely keresztül-kasul átszövi a mindennapi életet. A vizionárius fantázia, mint autonóm

<sup>50</sup> Ugyanakkor az éberálm vagy az alvásparalízisre jellemző látomások és a spontán testen kívüli élmények akár a vizionárius fantázia mindennapi megnyilvánulásainak is tekintethetők, ezeknek az élménytípusoknak az összehasonlítása azonban nem képezhetette e tanulmány tárgyát.



tudataktus adott esetben megvilágíthatja a már meglévő affektív-kognitív sémák lebomlásának folyamatát és új értelem megjelenését – a sematizmus problémája ebben az összefüggésben újabb tudományközi diskussziók tárgya lehet a pszichológia és a fenomenológia között.

#### IRODALOM

- Beischel, J. – Rock, A. J. – Krippner, S.: „Reconceptualizing the field of altered consciousness: A 50-year retrospective”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 113–135.
- Brudzinska, J.: „Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten”. In Lohmar, D. – Fonfara, D. (szerk.): *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*. Dordrecht: Springer, 2006, 54–71.
- Casey, E. S.: „Imagination, Fantasy, Hallucination, and Memory”. In Phillips, J. – Morley, J. (szerk.): *Imagination and its Pathologies*. London and Cambridge: The MIT Press, 2003, 65–91.
- Freud, S.: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest: Helikon, 1985.
- Hauke, C.: *Jung and the Postmodern: The Interpretation of Realities*. London and New York: Routledge, 2008.
- Henry, M.: „Az élő test”. (Ford. Sutyák Tibor) *Vulgo* 4. 2003/3: 3–20.
- Henry, M.: „Fenomenológia és pszichoanalízis”. (Ford. Sutyák Tibor) *Vulgo* 5. 2004/1: 92–103.
- Hobson, J. A.: „Normal and abnormal states of consciousness”. In Velmans, M. – Schneider, S. (szerk.): *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, 2007, 101–114.
- Husserl, E.: „A fenomenológia ideája”. (Ford. Baránszky Jób Zoltán.) In Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat, 1972, 27–110.
- Husserl, E.: „A filozófia mint szigorú tudomány”. (Ford. Baránszky Jób Zoltán) In Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat, 1972, 111–192.
- Husserl, E.: *Karteziánus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz, 2002.

- Husserl, E.: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz, 2002.
- Jansen, J.: „On the development of Husserl’s transcendental phenomenology of imagination and its use for interdisciplinary research”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2005) 4: 121–132.
- Leneghan, S.: „The varieties of ecstasy experience: A phenomenological ethnography”. *Journal of Psychoactive Drugs* 45. 2013/4: 347–354.
- Lohmar, D.: „Husserl’s type and Kant’s schemata: Systematic reasons for their correlation or identity”. In Donn W. (szerk.): *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, 93–124.
- Lohmar, D.: „On the function of weak phantasmata in perception: Phenomenological, psychological and neurological clues for the transcendental function of imagination in perception”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2005) 4: 155–167.
- Lohmar, D.: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. (Phaenomenologica 185) Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic, 2008.
- Lohmar, D.: „The function of weak phantasy in perception and thinking”. In Gallagher, S. – Schmicking, D. (szerk.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. London & New York: Springer, 2010, 159–177.
- Lohmar, D.: „Psychoanalysis and the logic of thinking without language. How can we conceive of neurotic displacement, denying, inversion etc. as rational actions of the mind?” In Lohmar, D. – Brudzińska, D. (szerk.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. London & New York: Springer, 2012, 149–168.
- Lohmar, D.: „Language and non-linguistic thinking”. In Dan Zahavi (szerk.): *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Lukoff, D.: „Visionary spirituality and mental disorders”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 301–324.
- Mishara, A. L. – Schwartz, M. A.: „Altered states of consciousness as paradoxically healing: An embodied social neuroscience perspective”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering*

- Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 328–353.
- Móro, L.: „Hallucinatory altered states of consciousness”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2010) 9: 241–252.
- Móro, L. – Simon, K. – Bárd, I. – Rácz, J.: „Voice of the psychonauts: Coping, life purpose, and spirituality in psychedelic drug users”. *Journal of Psychoactive Drugs* 43. 2011/3: 188–198.
- Reidlinger, T. J.: „Sartre’s rite of passage”. *The Journal of Transpersonal Psychology* 14. 1982/2: 105–123.
- Revonsuo, A.: *Consciousness: The Science of Subjectivity*. New York: Psychology Press, 2010.
- Revonsuo, A. – Kallio, S. – Sikka, P.: „What is an Altered State of Consciousness?” *Philosophical Psychology* 22. 2009/2: 187–204.
- Rock, A. J. – Krippner, S.: „Does the concept of “altered states of consciousness” rest on a mistake?” *International Journal of Transpersonal Studies* (2007) 26: 33–40.
- Rock, A. J. – Krippner, S.: „Shamanism and the confusion of consciousness with phenomenological content”. *North American Journal of Psychology* (2007) 9: 485–500.
- Rock, A. J. – Krippner, S.: „States of consciousness redefined as patterns of phenomenal properties: An experimental application”. In Cvetkovic, D. – Cosic, I. (szerk.): *States of consciousness: Experimental insights into meditation, waking, sleep and dreams*. New York and London: Springer, 2011.
- Shanon, B.: „Altered temporality”. *Journal of Consciousness Studies* 2001/1: 35–58.
- Shanon, B.: „Entheogens: reflections on ‘psychoactive sacramentals’”. *Journal of Consciousness Studies* (2002) 4: 85–94.
- Shanon, B.: *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuaska Experiences*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Stone, M.: „The analyst’s body as tuning fork: embodied resonance in countertransference”. *Journal of Analytical Psychology* (2006) 51: 109–124.
- Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*. Budapest: L’Harmattan, 2015.
- Tart, C. T.: „Introduction”. In uő (szerk.): *Altered States of Consciousness*. New York: Wiley, 1969, 1–7.
- Tart, C. T.: *States of Consciousness*. New York: iUniverse, 2001.

- Ullmann, Tamás: *A láthatatlan forma*. Budapest: L'Harmattan, 2010.
- Ullmann, Tamás: „Fantázia és intencionalitás”. In Ullmann Tamás: *Az értelem dimenzió*. Budapest: L'Harmattan, 2012, 125–149.
- Winkelman, M.: „Shamanism and the alteration of consciousness”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspective*. Oxford: Praeger, 2011, 160–177.
- Winkelman, M.: „A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness”. In Cardena, E. – Winkelman, M. (szerk.): *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Praeger, 2011, 24–41.

## AZ IMAGINÁCIÓ JELENTŐSÉGE JUNG VALLÁSPSZICHOLOGIÁJÁBAN

A tanulmány célja, hogy a jungi „komplex” pszichológiának a lényegiségére reflektáljon, amely a fontos spirituális hagyományokra való reflexiót is magában foglalja. A svájci analitikus ugyanis a sámánizmust, a taoizmust, a hinduizmust, a buddhizmust, a kereszténységet és az iszlámot egyaránt mélyrehatóan tanulmányozta, hogy rámutasson az istenkeresés egyetemes érvényű mítoszainak a lényegiségére. A külső világ azonban mindehhez nem ad segítséget. Jung a saját magunk felé fordulás jelentőségét hangsúlyozza, a tudattalan élő misztériumával való kapcsolatfelvétel útját – amelyben az egyén megtapasztalhatja a személyiségét irányító archetipikus erők létét –, ezt az utat azonban önerőből kell mindenkinek megtennie. Jung a pszichológia és a teológia szerves kapcsolatát hangsúlyozza, már csak azért is, mert véleménye szerint a neurózisok keletkezésének gyakori oka vallási alapokra vezethető vissza. A tanulmány a fentiekből kiindulva a jungi pszichológiának a teológiai vonatkozására reflektál, amelyben nem hagyható figyelmen kívül az *aktív imagináció* jelentősége, azaz a tudattalan passzivitás és az éber figyelmi aktivitás egyensúlya. Következésképp az *aktív imagináció* hatóereje terápiás célból és vallási tapasztalat szempontjából egyaránt meghatározó kérdéskör, s célunk ezen gondolati összefüggésekre való reflexió.

A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve igyekszünk rámutatni az imagináció valláspszichológiai jelentőségére az álmok, szimbólumok világában, s az *individuáció* folyamatában.

Rövid kitérő gyanánt érdemes felidézni a pszichoanalízisnek a jungi életműre gyakorolt produktív hatását. A pszichoanalízis tudománya jelentős hatást gyakorolt a huszadik század eszmevilágára. Bár kialakulását tekintve orvosi diszciplína, azaz terápiás eljárás a lelki betegségek bizonyos fajtáinak kezelésére, azonban

„metapszichológia”-ként is értelmezhetjük, amely provokatív előfeltevéseivel felkavarta a világot. A pszichoanalitikus szemlélet gyakorlati alkalmazása több területet érintett: a művészetekre, az irodalomra, a politikára, a filozófiára, a pedagógiára, az orvosi gyakorlatra egyaránt hatást gyakorolt. Az említett hatásokon kívül a pszichoanalízis előtérbe helyeződése a filozófiai gondolkodás kontextusa által is értelmezhetővé válik, azaz a Freud által vizsgált kérdéskörök a filozófiai tudat gondolkodói attitűdjét sem hagyták érintetlenül. A 20. század ötvenes és hatvanas éveiben a francia filozófiában jelenik meg a vágy erkölcsi szerepének a vizsgálata, gondolva Ricoeur, Lévinas munkásságára, s ez a kérdés áll Lacan gondolatvilágának a középpontjában is.<sup>1</sup> Ricoeur a freudi tudattalan jelenségét voltaképpen a karteziánus hagyomány racionális alapú rendszerének a részévé teszi. Ricoeur szerint Freud munkássága alapvetően a szubjektum filozófiájának a krízise, amely a tudatosságot feladattá, problémává teszi, nem pedig adottságként tételezi.<sup>2</sup>

A freudi gyökerekből táplálkozó Jung lélektana kísérlet arra, hogy a lelki átalakulás örök folyamatát a nyugati ember számára feltárja, s az emberi létet egyre magasabb tudatossági szintre vezesse. Jung a bécsi pszichoanalitikus legnagyobb teljesítményének azt tartja, hogy neurotikus betegeknek individuális lélektanát vizsgálva volt bátorsága szóhoz juttatni a kazuisztikát. Jung Freudnak az *Álomfejtését* olvasva elismerte a szerző jelentőségét, s az említett mű a „megvilágosodás forrását”<sup>3</sup> jelentette számára, amely döntő jelentőségű a neurózisban szenvedő betegek gyógyítása területén. A bécsi mester gondolatának kiindulópontja, hogy az álmok döntő jelentőségűek az egyén szempontjából, mivel képet adnak személyiségünkről, elfojtott vágyainkról, megélt traumáinkról. Vágyaink egy része titkolt, tiltott vágy, amelyet éber állapotunkban, a reális világban érthetően a legtöbb esetben nem tudunk megvalósítani. Az álmok megfejtésének kiindulópontjaként az álommunka fogalmát vezeti be Freud. Az álommunka az a folyamat, amit a tudatunk véghez visz az éjszaka folyamán. Az álom magyarázta pedig

<sup>1</sup> Vö: Tengelyi László: „A vágy filozófiai felfedezése”. *Thalassa* (9), 2–3. 1998. (ill. Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz, 1998.)

<sup>2</sup> Ricoeur, Paul: „Une interprétation philosophique de Freud (1966)”. In Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Edution de Seuil, 1969.

<sup>3</sup> Jung, Carl Gustav: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*. Debrecen: Scolar Kiadó, 2003, 48.

az a Via Regia („Királyi út”), amely elvezet bennünket a *tudattalan* megismeréséhez.<sup>4</sup>

Minden pszichikus jelenségnek van tehát valamiféle tudattalan összetevője: „ez azonban nem szomatikus, hanem pszichikus funkció, amelynek véletlenül megszakadt az összeköttetése a tudattal, vagyis az énnel való társulással.”<sup>5</sup> A tudattalan azonban a jungi interperációban morálisan, esztétikailag és intellektuálisan is semleges természeti tény, amely veszélyessé csak akkor válik, ha elfojtással, félreértelmezéssel közelítünk feléje. Mihelyt a páciens kísérletet tesz az addig tudattalan tartalmainak a feldolgozására, a tudattalan veszélyessége is csökken.<sup>6</sup> A tudattalan ugyanis – mint ahogy Jung állítja – úgy néz vissza ránk, ahogyan mi tekintünk őrá. *A lélek valósága* című írásában ekképpen hangzik a svájci mester reflexiója: „Bárhogy nevezzék is a lélek mélyét, tény, hogy hallatlan mértékben befolyásolja a létet és a tudat lényegét, mégpedig annál jobban, minél kevésbé van az ember ennek tudatában. A laikusnak mindenestre aligha lehet fogalma arról, hogy lelkének homályos tényei milyen óriási hatással vannak hajlamaira, hangulataira és döntéseire, s hogy ezek az erők milyen veszélyesen vagy milyen áldásosan formálhatják a sorsát.”<sup>7</sup> Mindebből láthatóvá válik, hogy a tudattalan – az álom szimbólumain keresztül – a leghatékonyabb segítő eszközzé válhat a személyiség felépítésében.

Fontos azonban hangsúlyoznunk, hogy az álom szimbolikáját nem lehet állandó jellegű tünetnek tekinteni, hanem csakis valódi szimbólumként kell értelmeznünk, azaz a tudatban még fel nem ismert, s fogalmi struktúrák által meg nem határozható tartalom kifejezéseként. A jungi gondolatmenetben „a szimbólum valami ismeretlen, nehezen felismerhető s végső soron soha teljesen meg nem határozható értéket jelöl.”<sup>8</sup> Jung gondolati útja által rámutatott arra, hogy a szimbólumok sajátosan egyedi és kulturális érté-

<sup>4</sup> Freud, Sigmund: *Pszichoanalízis*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1992, 50. Freud az álmok jelentőségét saját szakterületének vonatkozásában fontosnak tartja: „Ha azt kérdezik tőlem, hogyan lehet valaki pszichoanalitikussá, azt felelem, a saját álmai tanulmányozása révén.” Vö. uo. 51.

<sup>5</sup> Jung, Carl Gustav: *Lélekgógyászat*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1998, 98.

<sup>6</sup> Jung, Carl Gustav: *Álom és lelkiismeret*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1996, 29.

<sup>7</sup> Idézi a jungi gondolatot Bodrog Miklós In Bodrog Miklós: *Fények és árnyak, Mélyvilágunk tudósa: Carl Gustav Jung*. Budapest: Kairosz Kiadó, 1992, 290.

<sup>8</sup> Jung, Carl Gustav: *Álom és lelkiismeret*, i. m. 37.

keit nem lehet intellektuális szabályokba foglalt jelentéssel felruházni. A szimbólum ugyanis olyan kifejezés, név vagy kép, amelynek a kézenfekvő és szokásos jelentése mellett sajátos konnotációja is van; azaz számunkra homályos, ismeretlen, rejtett jelentést is magában foglal.<sup>9</sup> Ahhoz azonban, hogy az analitikus valóban feltárja a páciens szimbólumainak az értelmét, szükséges azok eredetét és jelentőségét széles körben megvizsgálnia, tudniillik a modern ember álmaiban megjelenő történetek és ősi mítoszok közti párhuzamok nem ragadhatóak meg egyértelmű relevanciával. Az analitikus számára az archaikus mítoszok és a tudattalanban megjelenő szimbólumok közötti összefüggésnek óriási a jelentősége, s ezeknek a szimbólumoknak az értelmezése pszichológiai és történeti kutatások alapjául egyaránt szolgálhat.<sup>10</sup>

Továbbgondolva a fentieket, méltán állíthatjuk, hogy még a modern ember álmai sem értelmezhetőek objektív mércével, ugyanis egyetlen álomszimbólum sem választható el az álmot álmodó személytől, azaz egyetlen álomnak sincs konkrétan meghatározott értelmezése. Nagyon sok függ az analitikus és az analizált személy kapcsolatától, személyiségének különbözőségétől illetve hasonlóságától. Következésképp az álomanalízis lényege nem a mechanikus technikán múlik, hanem sokkal inkább a két ember közötti dialektikus gondolatcserén. Méltán állíthatjuk tehát, hogy a jungi terápia célja az, hogy a páciens személyiségéből fakadjon a gyógyító folyamat, s a terápiás probléma ne váljék az analitikus és álmodó hatalmi harcának terepévé.<sup>11</sup>

Következésképp Jung célja tehát az volt, hogy az egyén teljes személyiségének pszichikus életfolyamatát megismerje és megértse, s

<sup>9</sup> Jung, Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993, 17. A fentiekben említett rejtett jelenségre utalhat például az a tény, hogy sok krétai műemléket jelöltek meg kettős baltával. Jóllehet a tárgyat ismerjük, de nem tudjuk a szimbolikus jelentését. Vagy megemlíthetnénk annak az indiánnak az esetét, aki angliai utazása után az otthoni ismerőseinek az mesélte, hogy az angolok állatokat imádnak. A régi templomokon ugyanis sasokat, oroszlanokat és ökröket ábrázoló díszítéseket figyelt meg. Nem volt tehát tudatában, hogy ezek az állatok az evangélistákat ábrázolják, azaz szimbolizálják, valamint Ezékiel látomásából érthetőek meg, s az egyiptomi napistennel, Hórussszal és annak négy fiával egyeznek meg. (Vö. uo.)

<sup>10</sup> Henderson, Joseph L.: *Az ősi mítoszok és a modern ember*. In Jung, Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993, 107–108.

<sup>11</sup> Jung, Carl Gustav: „A tudattalan megközelítése”. In Carl Gustav Jung: *Az ember szimbólumai*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993, 48–55.



ez a szándék vezette annak a felfedezésére, hogy egy álom a szexuális allegórián túlmutató üzenetet is közvetíthet:<sup>12</sup> „Azt kell mondanom, hogy a neurózis kizárólag nemi eredetű felfogása számomra túl szűknek tűnik. [...] Szeretném ezért azt javasolni, hogy a pszichoanalitikus elméletet szabadítsuk meg a kizárólag szexuális állásponttól”<sup>13</sup> – írja Jung.

Az álmok szexualitásra való freudi redukcióján túllépve az álmok szimbólumteremtő működésének a vizsgálata kísérlet lehet arra, hogy az ember ősi, eredeti pszichéjét a differenciált tudatba emelje. A régi időkben ugyanis az ősi psziché az ember személyiségének egészéhez tartozott. Ám tudatossága fejlődött, s ezáltal elveszítette a kapcsolatát a primitív pszichikus energiák körével. Az álmok azonban az ősi psziché tartalmát közvetítik, a tudattalan kísérlet tesz az ősi psziché visszahozatalára, ábrándok, fantáziák, archaikus gondolkodási módozatok formájában. Következésképp a jungi

<sup>12</sup> Vö. Jung, Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*, i. m. 26. Ennek illusztrálását adja a következő jungi példa: egy férfi azt álmodja, hogy egy kulcsot helyez a zárba, egy nehéz botot forgat vagy pedig egy faltörő kossal betör egy ajtót. Ezen példák mindegyike akár szexuális allegóriaként is értelmezhető. De az mégsem mindegy, hogy a tudattalanja a képek közül melyiket választotta ki. „A tényleges feladat annak a megértése, miért éppen a kulcsot részesítette előnyben a bottal szemben, vagy a botot a faltörő kossal szemben. És néha éppen ez vezethet el annak felismeréséhez, hogy egyáltalán nem szexuális aktusról van szó, hanem egy teljesen más pszichológiai lényegről.” (Vö. uo. 26–27.)

<sup>13</sup> Jung, Carl Gustav: *Freud és a pszichoanalízis*. Budapest: Scolar Kiadó, 2006, 58. Jung Freud redukcionista álláspontjával szembeni szellemi vívódását érzékletesen festik le az alábbi sorok: „Mélységesen megrendültem, minden összezavarodott, összekuszálódott bennem. [...] Egyet tisztán láttam: Freud, aki minduntalan nyomatékosan utalt vallástalanságára, kiagyalt magának egy dogmát, vagy sokkal inkább: a számára elveszett, féltékeny Isten helyére becsempészte magát egy másik kényszerítő képzet, nevezetesen a szexualitásé; olyan képzet, amely amannál semmivel sem kevésbé szorongató, követelőző, parancsoló, fenyegető és morálisán ambivalens. Amiképpen a pszichésen erősebb és ezért félelmetes tényezőnek kijárnak az „isten” vagy a „démoni” jelzők, ugyanúgy nála egy *deus absconditus*, egy rejtőző isten szerepét nála a „szexuális libidó” vette át.” (Vö: Jung, Carl Gustav: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987, 189.) A végleges szakadás azonban akkor következett be Freud és Jung között, amikor Jungnak *A tudattalan pszichológiája* című műve megjelent, amely azt a célt tűzte ki maga elé, hogy a világ legfontosabb civilizációinak a mitológiáját megvizsgálja Crowley, Vivianne: *A jungi szellemiség*. Budapest: Bioenergetic, 1999, 27.

Láthatjuk hogy Freud szilárd, egyértelmű, „ércnél maradandóbb” rendszert akart, amely a „megrendíthetetlen” dogmák bástyájaként kizárja a lélek további tanulmányozásának lehetőségét. Pont azt, amelynek kutatását Jung oly nagyra becsülte, s amely a szellemi útját a későbbiekben meghatározta a lélektan tudatos és nem tudatos történelmi előfeltételeit tanulmányozása közben.

konklúzió ekképpen hangzik: „Az álmok fő feladata, hogy felelevenítse mind a történelem előtti, mind pedig a gyerekkori világ ‘emlékeit’, le egészen a legprimitívebb ösztönök szintjéig.”<sup>14</sup> Az ősi psziché még működik a gyermekekben, s a gyermekkori amnéziában szokatlan mitológiai történeteket találhatunk, amelyek később pszichózisokban is megjelenhetnek. Ezek az imaginatív képek erősen numinózusak, s ha ezek a visszaemlékezések a felnőtt életben később újra megjelennek, akár komoly pszichológiai zavart okozhatnak, vagy épp ellenkezőleg: csodálatos gyógyulásokhoz, vagy vallásos megtéréshez vezethetnek: „gyakran az élet olyan szeletét hozzák vissza, amely régóta hiányzott, amely célt adhat, és így az emberi életet gazdagítja.”<sup>15</sup> Ha tehát az álmokban spontán módon archetipikus tartalmak vetődnek fel, ezekből numinózus és gyógyító hatások áradhatnak ki. Ezek azok a pszichikus őselmények, amelyek a betegek számára megnyithatják az utat a vallásos igazságok beomlott tárházához.<sup>16</sup>

A fentiek értelmében bizonyára nem véletlen, hogy a lélek Jung szerint „naturaliter religiosa”, azaz vallásos funkciója van.<sup>17</sup> „Blasz-

<sup>14</sup> Jung, Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*, i. m., 99. Az álmok jelentősége felbecsülhetetlen értékű az emberi psziché szempontjából, ennek ellenére sem a nagy vallások, sem a filozófia nem mutat hajlandóságot annak tanulmányozására – ekképpen hangzik Jung kritikai reflexiója. Bár a katolikus egyház elismeri az Isten által küldött álom lehetőségét (*somnia a Deomissa*), gondolkodóik többsége mégsem tesz kísérletet arra, hogy megértse az álmok jelentőségét. Pedig ha egy teológus valóban hisz Istenben, milyen hatalom nevében állítja, hogy Isten nem képes arra, hogy álmok útján szóljon hozzánk? – teszi fel joggal Jung a kérdést. (Vö. uo.: 103.)

<sup>15</sup> Jung, Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*, i. m. 99.

<sup>16</sup> Jung, Carl Gustav: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. Budapest: Kossuth Kiadó, 2000, 24–25.

<sup>17</sup> A jungi argumentáció ekképpen hangzik: „Amit a világról tudunk, és aminek közvetlenül a tudatában vagyunk, az megannyi tudattartalom, amely távoli, homályos forrásokból származik. Nem szeretném vitatni sem a realista álláspontnak, az esse in re-nek, sem az idealista álláspontnak, az esse in intellectu-solo-nak a relatív érvényességét, hanem egyesíteni szeretném ezeket a szélsőséges ellentéteket egy esse in anima, azaz pszichológiai szempont révén. Közvetlenül csak képvilágban, a képek világában élünk. Ha ezt az álláspontot komolyan vesszük, sajátos következtetésekre jutunk, például arra, hogy a lelki tények érvényessége nem igazolható sem az ismeretelmélet, sem a természettudományos tapasztalat által. Csak egyetlen kérdés nyom a latban: valamely tudattartalom adott-e vagy sem? Ha adott, úgy ez a körülmény önmagában véve érvényre juttatja. A természettudomány csak akkor kaphat szerepet, ha tartalma azzal az igénnyel lép fel, hogy kijelentéssel bírjon valamely dologról, amely a külső tapasztalásban megjelent; az ismeretelmélet pedig csak akkor, ha a megismerhetlent megismerhetőnek tételezzük. Nézzünk egy példát, amelyet mindenki ismer: a ter-

fémia volna azt állítani, hogy Isten mindenütt kinyilatkoztatja magát, csak éppen az emberi lélekben nem. Sőt Isten és az emberi lélek bensőséges volta eleve kizárja a lélek bárminő leértékelését. Talán túl messzire mennénk, ha rokonviszonylatról beszélnénk, de mindenesetre kapcsolati lehetőség kell legyen a lélekben, valamilyen megfelelés Isten lényének, különben sosem jött volna létre az összeköttetés.<sup>18</sup> Az imént idézett gondolatból kiindulva nem érhet bennünket meglepetésként, hogy Jung érdeklődése az évek során lassan elfordult a pszichiátriától, s a pszichoanalízisen keresztül az archetípusok elméleténél, majd a vallási motívumok lélektanánál ért révbe.

A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve érzékelhetővé válik a svájci géniusz érdeklődésének a komplexitása. Freudot követve ő is önálló iskola alapítására törekedett, azonban Jung munkáinak antropológiai, pszichológiai, filozófiai, vallásfilozófiai jelentőségét szem előtt tartva nem lehet pusztán az *analitikus pszichológia* kategóriája alá rendelnünk a gondolati útját. Méltán állítható, hogy egy filozófiai emberkép megalkotására törekedett, s a hangsúlyt az ontológiailag tételezett kategóriákra fektette. Továbbá Jung életrajzi munkásságából tudjuk, hogy koncepcióinak kitisztulásához saját életútja mélységeinek, határhelyzeteinek megélése és elemzése is hozzájárult. A betegeinél jól ismert, szinte pszichotikus léthelyzeteket kellett megélnie ahhoz, hogy értelmezze a lélek mélyterületeihez való leszállás élményeit. A mélylélektani pszichoterápia a tudattalan tartomány területét vizsgálva a vallásosság kérdéskörével is szembesül. Jung az *individuuáció* folyamatával, az ember egyre mélyebb kibontakozásával érzékelteti a *Selbst* felé haladást. Azonban a lélek ezen mélységeit tudatos erőfeszítéssel nem lehet feltétlenül elérni. Pál apostol szavait idézve: „Nem azé, aki akarja, nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené” (Róm:

---

mészettudomány sehol sem fedezett fel Istent, az ismeretelmélet bebizonyítja Isten megismerésének lehetetlenségét, a lélek azonban előáll a meg-állapítással, hogy tapasztalja Istent. *Isten közvetlenül tapasztalható lelki tény.*” (Kiemelés tőlem – Cs. K.) (Vö. Jung, Carl Gustav: *Szellem és élet*. Budapest: Kossuth Kiadó, 1999, 19–20.) A természettudomány ennél fogva nem állíthat egy vallási igazságot. A vallási megtapasztalás abszolút élmény, amelynek elsőként megfogható forrása a tudattalan. Ez azonban korántsem azt jelenti – vallja Jung – hogy a tudattalan Isten helyére kerül, hanem csupán a vallási élmény közvetítő közegévé válik. (vö: Jung, Carl Gustav: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*, i. m. 23–24.)

<sup>18</sup> Jung, C. G.: *Gesammelte Werke*, 9/1. Olten/Schweitz 1971–1995, 12., 23., 26–27.

9,16) A kollektív tudattalantól és annak központjától a legtöbb esetben el vagyunk választva. „Szimbolikusan szólva a Paradicsom kapuját lánggalosú angyalok őrzik.”<sup>19</sup> Az emberi életutak mélylélektani elemzése megmutatja, hogy az ősmagunk irányából jövő késztetéseket többnyire elfojtjuk. Pedig a krisztusi történet minden emberben zajló személyes, archetipikus valóság, az Isten, azaz Selbst-élmény hite legmélyebb problémáinkban is vigaszt, segítséget nyújt.<sup>20</sup> Következésképp „*Jung gondolatvilágában Krisztus szemlélteti mélymagunk archetipusát*”.<sup>21</sup> Az Istenember képe elevenen él ugyanis minden emberben, Jézusban kivetült, láthatóan megjelent, hogy az emberek megismerhessék saját benső lényegőségüket. *Az Imitatio Christi* – ami eredetileg Krisztus hű követését jelentette, s nem a pusztá utánzását – azt a veszélyt foglalja magában, hogy a pusztá utánzás miatt elfelejtjük saját életünk legmagasabb értelmét megvalósítani.<sup>22</sup> Jung szemében tehát Krisztus testesíti meg azt, amivé válhatunk, ha rátalálunk önmagunkra az individuáció útjának a végén: „Ő bennünk van, mi őbenne. Az ő birodalma a drágalátos gyöngy, a szántóföld alá rejtett kincs, a kis mustármag, amely nagy fává nő, és a mennyei város. Úgy ahogy Krisztus, bennünk van a mennyek országa is.”<sup>23</sup> A keresztény gnosztikusok szerint Krisztus volt az *Első ember*, *Anthropos*, ugyanis a *pleroma* a teljesség tökéletes egységéből a megváltást jelentő misztikus tudást hozta magával. Ahogyan Isten élő áldozatként elküldte a fiát, akképpen a mély-én is elküldi az egót, hogy megtesztítse őt a világban. Ám ahhoz, hogy az ego az eredeti állapotába visszatérve a mély-énnel egyesüljön, a tudatot irányító szerepéről le kell mondania. Megítélésünk szerint ebben a folyamatban rejlik az individuáció lényegisége.

<sup>19</sup> Vö. dr. Süle Ferenc: *A jungi mélylélektan napjainkban*. Szokolya: GyurÓ Art-Press (Mécse sorozat), 1996, 210.

<sup>20</sup> Ennek egyik mélylélektani szempontból jelentős eleme Krisztus halálakor meghasadt templom kárpitjában szimbolizálódik, ami elzárta legbelső részt a szentélytől. Ennélfogva a szentély és a szentek közötti út már átjárhatóvá vált. Jézus az Atyához vezető út, Krisztusba vetett hit által kialakul az élő egó-Selbst kapcsolat. Vö: Süle Ferenc: *A jungi mélylélektan napjainkban*, i. m. 211–212.

<sup>21</sup> Carl Gustav Jung: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*, i. m. 51. (kiemelés az eredetiben)

<sup>22</sup> Jung, Carl Gustav: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. Budapest: Kossuth Kiadó, 2000, 54.

<sup>23</sup> Jung, Carl Gustav: *Aión*. Budapest: Akadémia Kiadó, 1993, 41.

Az individuáció folyamatának vonatkozásában azonban fontos hangsúlyoznunk a *kollektív tudattalan* szerepét, amely ott rejtőzik az egyéni tudattalan mélyén. Jung tehát túllép a freudi *személyes tudattalan* fogalmán, amelyet elfojtunk, s csak küszöb alatti ingerként érzékelünk, mert számunkra kellemetlen. Ettől megkülönbözteti a *kollektív tudattalan szféráját*, amelynek tartalmai az emberiség történelmi kortól, helytől független általános emberi helyzetekre jellemző, ősidőktől fogva meglévő reakcióinak a lenyomatai. Mint például a félelem, a veszélyérzet, a harc a túlerővel szemben, a nemek közti kapcsolat, a szülő-gyermek közti kapcsolat, a születéshez és a halálhoz való viszonyulás. A tudat a külső realitáshoz alkalmazkodva egyénileg reagál egy adott helyzetre, a tudattalan reakciója ezzel szemben az emberiség tapasztalatát veszi alapul, s összhangban áll az ember belső életének törvényszerűségével.<sup>24</sup>

„A kollektív tudattalan az emberi fejlődés óriási erejű szellemi öröksége, amely minden egyes agyi struktúrájában újjászületik.”<sup>25</sup> Míg a személyes tudattalan az egyén élete folyamán elfojtott tartalmak összességét jelenti, addig a kollektív tudattalan tartalmai hozzáférhetetlenek a tudat kritikai elve számára, az érintetlen őstermészet szól hozzánk. A kollektív tudattalant tehát nem egyénileg fejlesztjük ki, hanem örököljük.<sup>26</sup> A kollektív tudattalan tehát – szemben a személyes tudattalannal – „mindenütt, azaz minden emberben egy és ugyanaz, akárcsak az összes többi biológiai alapfunkció, vagy mint minden ösztön egyazon fajon belül.”<sup>27</sup> A kollektív tudattalan tehát egy olyan világ képe, amely ősidők óta alakult ki a tapasztalatok a priori voltából. E képben bizonyos vonások, az *archetípusok* pontosan körvonalazódtak az idők folyamán. „Ezek uralkodnak, ezek az istenek, azaz domináns törvények és princípiumok képei, a képsorozatok általános szabályszerűségei, amelyeket a lélek újra meg újra átél.”<sup>28</sup>

A legmélyebb réteg amit elérhetünk a tudattalan feltérképezésében – állítja Jung –, ahol az ember többé már nem individuum,

<sup>24</sup> Vö. Jacobi, Jolande: *C. G. Jung pszichológiája*. Budapest: Animus Kiadó, 2009, 24.

<sup>25</sup> Jung, Carl Gustav: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich: Rascher, 1931, 175.

<sup>26</sup> Jung, Carl Gustav: *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Budapest: Scolar Kiadó, 2011, 52.

<sup>27</sup> Jung, Carl Gustav: *Álom és lelkiismeret*, i. m. 73.

<sup>28</sup> Jung, Carl Gustav: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1990, 175–176.

ahol a lelke kitérül és beleolvad az emberiség lelkébe, az emberiség közös tudattalanjába, amely megegyezik mindannyiunkban.<sup>29</sup> Ezek az emberi faj ősi tapasztalatai szimbólumokban kódolt formákban. Ezek az ősi minták, *archetípusok*, az emberi élet alaphelyzeteit, alapviszonyulásait fejezik ki – mint ahogy már utaltunk rá. Összetett jelentéstartalmuk az elmondhatatlant tükrözik, s főleg az álmokban és a fantáziában manifesztálódnak. Mindebből kiindulva Jung terápiája voltaképpen az archetipikus tudattalan tartalmak feldolgozását tartja szem előtt. Az archetípusok hatalmas érzelmi és motivációs energiákat hordoznak magukban, s az álmok és a fantázia birodalmán kívül kulturális közlési forma által is megnyilvánulhatnak.

Az ősvilág tehát nem a múlt terméke, a rész ugyanis tükrözi az egészet, jelen van a lelkünk mélyén. Az archetipikus szimbólumok jelentőségét költőien, mély erővel szemléltetik József Attila *A Dunánál* című versének a sorai:

Én úgy vagyok, hogy már száz ezer éve  
nézem, amit meglátok hirtelen.  
Egy pillanat s kész az idő egésze,  
mit száz ezer ős szemléltet velem.  
[...]  
Tudunk egymásról, mint öröm és bánat.  
Enyém a múlt és övék a jelen.  
Verset írunk – ők fogják ceruzámat  
s én érzem őket és emlékezem.

Rövid kitérő gyanánt érdemes utalnunk a primitív szellem látásmódjára. A természetközeli népeknél az archetípusok közvetlenül megtapasztható, élő valóságnak tekinthetők. A primitív szellem mitikus levezetésekkel és magyarázatokkal magyarázza mindazt, azaz mágiikus hatásként értelmezi azt, amit mi pusztán véletlenként határoznánk meg. Ezek azonban semmiképpen sem spontán, előzetes meg gondolás nélküli fantáziaképződmények – állítja Jung – hanem az emberi pszichének a tudattalan, archetipikus reakciói.<sup>30</sup> Nem egy természeti nép még ma is hisz abban, hogy az embernek a sajátjához

<sup>29</sup> Jung, Carl Gustav: *Analitikus pszichológia*. Pécs: Göncöl Kiadó, 1987, 57–58.

<sup>30</sup> Jung, Carl Gustav: *Álom és lelkiismeret*, i.m. 59.

hasznos bokr lelke is létezik, ami egy vadállat vagy fa formájában inkarnálódik, Lévy-Brühl ezt a jelenséget *misztikus participációnak* nevezte.<sup>31</sup> A pszichológiai *projekció* voltaképpen nem más, mint a misztikus participáció civilizáltabb megjelenése – állítja Jung.<sup>32</sup> A világirodalom mítoszai és meséi azokat a motívumokat tartalmazzák, amelyek az emberek fantáziáiban, álmaiban, delíriumaiban és rögeszméiben is megjelennek: ezeket a típusos képeket archetipikus képzeteknek nevezzük. Élénk érzelmi színezet kíséri őket, mély benyomást gyakorolnak a pszichikus életben. Mindazonáltal Jung továbblép a pszichikus élet dimenzióján, s azt állítja, hogy az archetipusok a vallási kijelentéseknek is a pszichikai előfeltételei. A legősibb archetipusokat a keleti vallásokban találta meg,<sup>33</sup> de a kereszténység kulturális hagyományait és jelképrendszerét sem hagyta figyelmen kívül a vizsgálódásaiban; nagy érdeklődéssel fordult a középkor misztikusai felé, akik mély és eleven átéléssel tapasztalták meg a lélek ősi erőinek a hatását.<sup>34</sup> Ebben a kontextusban érdemes megjegyeznünk, hogy Jung az első valláspszichológiai esszéjét „freudánus” korszakában írta. Freud számára Isten egy kivetített apaképet jelent, ezáltal a gyermek Istenről alkotott elképzeléseit az határozza meg, hogy milyen viszonyban áll az apjával. Jóllehet Jung intellektuális szinten fogékony volt Freud gondolataira, spirituális élete már más utat mu-

<sup>31</sup> Jung, Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993, 21. Később a misztikus participáció fogalmát kritikusan nyomására visszavonta Lévy-Brühl, Jung azonban hangsúlyozza a gondolat jelentőségét, ugyanis jól ismert pszichológiai tény, hogy az egyén rendelkezhet más személyekkel vagy tárgyakkal kialakuló tudattalan identitással.

<sup>32</sup> A primitív ember lelki hasadása számunkra látszólag idegen és kételkedünk ezeknek a jelenségeknek a létezésében. Azonban a pszichológiai projekció egyfajta misztikus participációnak is tekinthető – méltán állítja Jung. Tudattalanunk együttesét ugyanis a szomszédunkban ismerjük fel, és ennek megfelelően bánunk vele. „A primitív ember differenciálatlan tudata és az ezzel járó totális önkritika hiánya miatt egyszerűen valamivel többet projektál, mint mi.” Vö. Jung, Carl Gustav: *Szellem és élet*, i. m. 93.

<sup>33</sup> A nyugati vallás külsőlegesen formáját élesen szembeállítja Jung a keleti vallások mély, belső lényegiségeivel. „Keleten a belső embernek mindig is akkora hatalma volt a külső emberen, hogy a világnak soha nem állt módjában elszakítani őt belső gyökereitől; nyugaton ellenben olyannyira előtérbelépett a külső ember, hogy elidegenedett saját legbelsőbb lényegétől. Az egy szellem, az egység, meghatározhatatlanság és örökkévalóság az egy Istennek tartatott fenn. Az ember kicsi lett, semmicske, s alapvetően nem volt igaza.” (Vö. Jung, Carl Gustav: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*, i. m. 71–72.)

<sup>34</sup> Mindezen kívül Jung komplex pszichológiájának spiritusza gyökereiről sem szabad megfeledkeznünk. Freud és Jung spiritualizmushoz való kapcsolatához lásd: Gyimesi Júlia: *A pszichoanalízis és spiritualizmus*. Budapest: Typotex Kiadó, 2011.

tatott. A szentháromság titkát kutatva<sup>35</sup> a minden emberben végbe-  
menő fejlődési és érési folyamatokat mutatja be, amelyekben a Szent-  
háromság szimbóluma jelenik meg: a fiatalkor, a felnőttkor és  
az öregkor. Jung szerint az Atyaisten a tekintélyelvű Isten, akinek  
a szavában nem kételkedünk. A Fiúisten felé fordulva a spirituális  
kamaszkorunkba léptünk, azaz a felnőtté válás időszakába. A Szent-  
lélek egy újabb mélységi szint, a győzedelmes időszak, amikor  
az Atyaisten tekintélyelvűségét sikerül átalakítanunk, a bennünk lévő  
Istenhez fordulunk, megtanuljuk meghallani a hangját.<sup>36</sup>

Konklúzióként megállapíthatjuk, hogy a jungi irányzatnak a sa-  
jatos vonása abban rejlik, hogy feltérképezi a legprimitívebb és leg-  
differenciáltabb kultúrák emberének a vallási, transzcendentális és  
szellemi szükségleteit, s elfogadja és kezelni tudja ezeket a szükség-  
leteket a mélylélektan terápiás lehetőségeivel. Különös értéke  
a jungi rendszernek, hogy a kulturális etnocentrizmus módszerét  
elutasítva nyit a távolkelet kulturája felé,<sup>37</sup> s feloldja azokat az el-  
lentmondásokat, amelyek a túlzott racionális gondolkodás és  
a misztikus vallási tapasztalat között rejlik. A svájci géniusz új mód-  
szertani elemeket is kidolgozott analitikus munkájában, mint pél-  
dául az *aktív imagináció* módszerét, amely a jungi lélekgyógyászat  
egyik legjelentősebb dimenziója, s ez nem más, mint a tudatos ego  
párbeszéde a saját tudattalanjával.<sup>38</sup> El kell azonban különítenünk  
egymástól az imagináció aktív és passzív formáját. A passzív imagi-  
náció folyamatában az ego pusztán megfigyelő, s anélkül kíséri  
a spontán imaginatív jelenségeket, hogy beavatkozna. Az aktív ima-  
ginációban az egyén tudata éber, gondolataival és érzelmeivel

<sup>35</sup> Jung, Carl Gustav: „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinité (1942/48)”.  
In uő.: *The Collected Works of C. G. Jung, Volume 11: Psychology and religion: West and East*.  
London: Princeton University Press, 1968, 107–200.

<sup>36</sup> Crowley, Vivianne: *A jungi szellemiség*. Budapest: Bioenergetic, 1999, 105–106.

<sup>37</sup> Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Jung minden vallásra nyitott volt, de egyetlen  
felekezetnek sem kötelezte el magát. Különösen nagyra becsülte a Kelet bölcsességét, elis-  
merő szavai ekképpen szólnak: „A Kelet bölcsességének és misztikájának éppen számunkra  
nagyon sok mondanivalója van, még ha ezek a maguk utánozhatatlan nyelvén szólnak is.  
Figyelmeztetniük kell minket arra, mi hasonlónak van nekünk saját kultúránkban immár  
elfedve, s ráirányítani a figyelmünket arra, amit mellékesként félretoltunk: belső emberünk  
sorsára.” (Vö. Jung, Carl Gustav: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*, i. m. 74.)

<sup>38</sup> Süle Ferenc a jungi mélylélektan terápiás módszereit és lehetőségeit vázolja fel a kórházi  
gyakorlatban, miközben az aktív imagináció gyógyító hatását is feltérképezi. Vö. Süle Ferenc:  
*A jungi mélylélektan napjainkban*, i. m. 265–277.



együtt jelen van, s az átélt jelenségeket értékeli, párbeszédet folytat velük. Az aktív imagináció kezdődhet egy álom felidézésével, azaz elmélyülésre alkalmas körülmények között hagyjuk, hogy az álom újra megelevenedjen, s megfelelő tudatossággal kérdéseinket megfogalmazzuk az álomnak. Az éber álom folyamata szimbolikus nyelv által válaszol a kérdésünkre. Ezt követően újabb kérdést tehetünk fel, s a képáramlás dinamikája tovább folytatódik. Azonban hangsúlyoznunk kell, hogy az aktív imagináció terápiája nem veszélytelen. Azoknak az egyéneknek érdemes vállalkozni rá, akik a realitásban erős gyökerekkel rendelkeznek. Hiszen tudjuk, hogy Nietzsche a *Zarathustra* megírása után, valamint Hölderlin is elveszték az aktív imagináció mély utazásában.<sup>39</sup> A jungiánus pszichoterápiának tehát meg vannak a veszélyei. Látszólag csak ártalmatlan imaginatív képekről van szó, azonban a hatásuk rendkívül intenzív. A kelet és nyugat ezoterikus hagyományai, a keresztény monasztikus hatások és a nyugati mágikus tradíciók figyelmeztetnek a képzelet világának csillogó vonzerejére és veszélyeire is egyben. Az aktív imagináció tehát súlyos egzisztenciális lépés, nincsen arra garancia, hogy van-e visszatérés az utazásból. Benne rejlik a lehetőségében az imádkozó szent és a fekete mágus útja egyaránt. Elmentéses alternatívák ezek, közös jellemzőjük azonban a láthatatlan erőknél a bekapcsolása az életünkbe. A misztikus a korlátolt ego nézőpontját áldozza fel a *Selbst* oltárán, ugyanis belátja, hogy az ego akarata kevés ahhoz, hogy mindent elérjünk vele. A fekete mágus ezzel szemben pedig az univerzum erőit fogja be a partikuláris ego korlátlan hatalma érdekében. Mindazonáltal ha körültekintően és fokozatosan alkalmazzuk az aktív imagináció lehetőségét, az az egyén egzisztenciális és vallásos fejlődését jelentős mértékben elősegítheti, s szerepet kaphat a vallásos imaéletben és a pszichoterápiában egyaránt. Jungot olvasva megértjük és megtapasztalhatjuk, hogy a mély-énünk az intuíció és a szimbólumok nyelvén kommunikál velünk, s egyben azt is, hogy a világ megváltoztatásának első lépése a bennünk rejlő negatív erők átformálása, azaz önmagunk átalakítása.

<sup>39</sup> Süle Ferenc: *A jungi mélylélektan napjainkban*, i. m. 270–272. Az aktív imagináció legősibb formájának tekinthető a sámánok utazása, akik kontrollált transztechnikáikkal, dobbal, csörgővel és tánccal kísért utazásuk sűrített szimbólumrendszer megvilágítását teszi lehetővé. Vö. Castaneda, Carlos: *Belülről izzó tűz*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1993.

## IRODALOM

- Bennet, Edward Armstrong: *Az igazi Jung*. Ford. Balázs-Piri Tamás. Budapest: Animula Kiadó, 1999.
- Bodrog Miklós: *Fények és árnyak, Mélyvilágunk tudósa: Carl Gustav Jung*. Budapest: Kairosz Kiadó, 1992.
- Castaneda, Carlos: *Belülről izzó tűz*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1993.
- Crowley, Vivianne: *A jungi szellemiség*. Budapest: Bioenergetic, 1999.
- Freud, Sigmund: *Pszichoanalízis*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1992.
- Gyimesi Júlia: *A pszichoanalízis és spiritualizmus*. Budapest: Typotex Kiadó, 2011.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Jacobi, Jolande: *C. G. Jung pszichológiája*. Budapest: Animus Kiadó, 2009.
- Jung, Carl Gustav: *Aión*. Budapest: Akadémia Kiadó, 1993.
- Jung, Carl Gustav: *Analitikus pszichológia*. Pécs: Göncöl Kiadó, 1987.
- Jung, Carl Gustav: *Álom és lelkiismeret*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1996.
- Jung, Carl Gustav: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*. Budapest: Scolar Kiadó, 2011.
- Jung, Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993.
- Jung, Carl Gustav: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1990.
- Jung, Carl Gustav: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.
- Jung, Carl Gustav: *Freud és a pszichoanalízis*. Budapest: Scolar Kiadó, 2006.
- Jung, Carl Gustav: *Gesammelte Werke, 9/1.*, Olten/Schweitz 1971–1995.
- Jung, Carl Gustav: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. Budapest: Kossuth Kiadó, 2000.
- Jung, Carl Gustav: *Lélekgyógyászat*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1998.

- Jung, Carl Gustav: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich: Rascher 1931.
- Jung, Carl Gustav: *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*. Debrecen: Scolar Kiadó, 2003.
- Jung, Carl Gustav: *Szellem és élet*. Budapest: Kossuth Kiadó, 1999.
- Jung, Carl Gustav: „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinité (1942/48)”. In Carl Gustav Jung: *The Collected Works of C. G. Jung, Volume II: Psychology and religion: West and East*. London: Princeton University Press, 1968.
- Ricoeur, Paul: „Une interprétation philosophique de Freud (1966)”. In Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil, 1969.
- Süle Ferenc: *A jungi mélylélektan napjainkban*. Szokolya: GyuRÓ Art-Press (Mécset sorozat), 1996.
- Tengelyi László: „A vágy filozófiai felfedezése”. *Thalassa* 9. évf., 1998/2–3: 3–21.
- Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz, 1998.



• III. •

---

HERMENEUTIKA ÉS FENOMENOLÓGIA



KÉPZELŐERŐ ÉS MEGÉRTÉS  
HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL  
DILTHEY, HEIDEGGER ÉS  
GADAMER MŰVEIBEN<sup>1</sup>

Jelen tanulmányban a dilthey-i, heideggeri és gadameri életmű egész perspektívájából a képzelőerő speciális kérdését abból a szempontból vizsgálom, hogy milyen értelemben szemlélhető e kérdés újrafogalmazása döntő lépésként Dilthey, Heidegger és Gadamer megértés-fogalmának a kibontásához vezető úton. Kérdésfelvetésem arra irányul, hogy e három filozófus miként gondolja tovább a képzelőerő korábbi fogalmait, és mely aspektusai kerülnek előtérbe egy hermeneutikai látásmód kontextusában. Kiinduló hipotézisem, hogy Dilthey, Heidegger és Gadamer is saját filozófiai bevezetést nyújtottak a képzelőerő fogalmához, mindhárman felértékeltek a képzelőerő filozófiai relevanciáját, és új problémák kibontására alkalmazták azt saját írásaikban. A képzelőerővel kapcsolatos gondolatmeneteik felől körvonalazódik az az út, ahogyan az imagináció „logikáját”, „grammatikáját” szeretnék megfejteni. Nem utolsó sorban így arról is képet kaphatunk, hogy miként lehetséges rálátás az ember számára saját imaginációs tevékenységére. Hogyan lehetséges tehát a képzelőerő (ki)művelése? Nem követel-e tőlünk e mindennapi képességünk magasabb működtetése valamilyen sajátos tudást, illetve ennek megfelelő tudatosságot? Egyáltalán létezik-e imagináció „mentén” kialakuló tudatosság? Vagy teljességgel felülmúlja tudatos képességeinket? E tekintetben a kanti kiindulópont és annak bírálata Dilthey, Heidegger és Gadamer esetében is közös vonatkoztatási pontot képez. Ehhez mindenekelőtt néhány megjegyzés erejéig érdemes körvonalazni azt az előzetes fogalmi háttérret, amelyre e filozófusok támaszkodnak.

<sup>1</sup> A tanulmányhoz vezető kutatás az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretei között valósult meg.

## A FOGALOM KIALAKULÁSÁRÓL

Maga a fogalom visszavezethető görög eredetű megfelelőjére a *phantasztia*-ra, amely elsőként Arisztotelész *De anima* könyvének III. részében játszott meghatározó szerepet az emberi képességek között elsősorban az észleléshez és gondolkodáshoz viszonyított köztes helyzetével.<sup>2</sup> A fantázia eredeti latin fordítása a *visum* (látott dolog) és a *visio* volt, de ma már jobban ismert a későbbi latin fordítás az *imaginatio*, amely az *imago* (kép, hasonmás, képmás) szóból ered, s csak később az 5. században Szent Ágoston által vált használatossá.<sup>3</sup>

A Joachim Ritter által kiadott 13 kötetes *Historisches Wörterbuch der Philosophie* szerint a szót elsőként Paracelsus németesítette, aki a világra vonatkozó tervként, felvázolásként (*Entwurf*) értette, s úgy határozta meg, hogy az a láthatatlan test nem látott másik felének munkája, ami a látható test által a kézzelfogható szférájában megvalósul.<sup>4</sup> Kant előtt a képzelőerőt elsősorban a *képzetalkotás* (*Vorstellung*) képességeként és folyamatként tárgyalták, ebből a szempontból az érdeklődés középpontjában állt már a karteziánus hagyományban is. A képzelőerő mint *képzetalkotás* (*Vorstellung*) nem más, mint a saját képzetalkotó képességünk, az az egyéni látóképesség, melynek segítségével a valóságot felfogjuk. Ebben a tekintetben a képzetet a „látás” útján történő észlelés móduszeként ragadták meg, az észleléstől függő képességként, de mégsem lényegtelen képességként, mivel megismerésünk folyamán a fogalmak csak „képzetek” segítségével foghatók fel. A Jacob és Wilhelm Grimm által kiadott *Deutsches Wörterbuch* szerint maga a „képzelőerő” fogalom (*Einbildung, Einbildungskraft*) bevezetése, és első definíciója Christian Wolfftól ered.<sup>5</sup> Kant ezek után dolgozta ki a kérdés konceptuális alapjait, noha nem vázolt fel egységes elméletet, több alkalommal is tárgyalta műveiben (*A tiszta ész kritikájában*, *Az ítélőerő kritikájában*, *Egy szellemlátó álmaiban* és a *Pragmatikus érdekű antropológiájában*). Amit ebből a jelen tanulmány számára kiemelnék, az a következő: Kant számára a képzelőerő csak akkor vá-

<sup>2</sup> Arisztotelész: *Lélektanulmányok*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Európa, 1988, 117.

<sup>3</sup> Brann, Eva T. H.: *The World of the Imagination*. Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1991, 20.

<sup>4</sup> Trede, J. H.: „Einbildung, Einbildungskraft (I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 347.

<sup>5</sup> Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 16, Leipzig, 1854–1961.



lik fantáziává, ha az értelem elveszíti fölötté az uralmát, és önkéntelen elképzéléseket, képzelődéseket hoz létre. A fantázia Kant szerint „a mi jó géniuszunk vagy daimonunk”,<sup>6</sup> ugyanakkor veszélyes, mivel nem mentes a vágyszerű gondolkodástól, nem a filozófia, hanem a pszichológia területéhez tartozik, ezért Kant – a filozófia területén – a fantáziától mint *Schwärmerei*től (álmódózó rajongástól) elhatárolódik. Kantot filozófiai szempontból sokkal inkább „a fantázia nélküli képzelőerő” érdekli, amelynek két csoportjával: a reprodukív és produktív képzelőerővel foglalkozik részletesen.<sup>7</sup> Megkülönbözteti egymástól a költői, matematikai és transzcendentális funkcióit, mértékadó filozófiai relevanciája azonban a transzcendentális képzelőerőnek van. E képzelőerő működésének eredménye az észkritika „A” kiadásában a sematizmus (az, hogy létrejönnek azok a sémák, amelyek szerint gondolkodunk), amely ebben az értelemben a véges emberi megismerés lehetőségfeltételét alkotja. Kant mutatott rá a képzelőerő mértékadó, filozófiai jelentőségére, amikor teoretikus potenciált látott benne, így az általa adott elemzés máig vonatkoztatási pontot képez. A későbbi jelentéshianytlás után<sup>8</sup> a 20. században nyer különböző értelemben új jelentést, egy-

<sup>6</sup> Kant, Immanuel: AA XV., 144.: „Phantasie ist unser guter Genius oder Daemon”.

<sup>7</sup> Bár imagináció és fantázia a mindennapi beszéd során gyakran összemosisdik, közöttük mégis alapvető különbség tehető abban a tekintetben, hogy mai szóhasználatunkban a kanti terminológia érvényesül, amely szerint a fantázia közelebb áll az álmódózáshoz vagy ábrándozáshoz, inkább személyes, partikuláris fantázia-tevékenység, ezzel szemben az imaginációról elmondható, hogy fantázia nélküli képzelőerő, amely egy sajátos „logika” mentén működik, olyan univerzális képzeleti-tevékenység, amely úgyszólván egy imaginatív-világ eidetikus „törvényeit” is kifejezi. Nem lényegtelen természetesen, hogy a husserli és kortárs fenomenológia (pl. Diether Lohmar, Mark Richir, Alexander Schell) e kanti terminológiát zárójelezi, felfüggeszti és felmutatja a további differenciálás útjait, így a fantázia és genetikus fenomenológia kölcsönös és lényegi kapcsolatára is fény derül.

<sup>8</sup> Kant után a 18. században az „alsóbb megismerőerők” rehabilitációjának keretében kerül a képzelet fogalma a filozófiai érdeklődés középpontjába. A Kant *Kritikák* utáni korszak a 19. században a képzelőerő fogalmának virágkoraként szemlélhető, különösen a német idealizmusban (Fichte, Schelling, Hegel), ugyanakkor továbbra is érzékelhető a képzelőerővel szembeni hagyományos szkepszis. A képzelőerőt – jelentősége ellenére – különböző okokból számos szerző továbbra is kétellyel illeti, s az álmódózáshoz (*Träumen*) ábrándozáshoz-rajongáshoz (*Schwärmerei*), illúzióhoz (*Illusion*), örülethez (*Wahnsinn*), mentális betegségekhez (*Geisteskrankheiten*), babonához (*Aberglaube*), kötetlenséghez (*Unverbindlichkeit*) és a morálisan kifogásolható elképzélésekhez (*moralisch verwerflichen Vorstellungen*) kapcsolódják. (Lásd Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin – New York: Walter de Greyter, 2007, 19., továbbá: Homann, K.: „Einbildung, Einbildungskraft

idejűleg a 20. századi hermeneutikai-fenomenológiai gondolkodás egyik kulcsfogalmává válik. A következőkben röviden azt szeretném bemutatni, hogy Heidegger és Gadamer hogyan dolgozták ki a képzelőerő hermeneutikai vonatkozásait, teljesen eltérő aspektusból megvilágítva, Dilthey egyes gondolatai pedig talán anticipációként olvashatók e megközelítések számára.

DILTHEY ÉS A KÉPZELŐERŐ SZELLEMTUDÁNYI SZEREPE:  
A KÉPZELŐERŐ MINT A TÖRTÉNETI MEGÉRTÉS MODELLE

Dilthey (1833–1911) életművének egyik középponti témája a történelem kérdésén és a benne működő élet megértésének kérdésén keresztül bizonyára az imagináció, elsősorban a költői képzelőerő formájában (*dichterische Phantasie*, angol Dilthey-kiadásban: *poetic imagination*). Míg pl. Georg Misch és Edmund Husserl a tudás számára a szemlélet (intuíció) jelentőségét hangsúlyozták, addig Dilthey inkább az imagináció szerepét tematizálta a megismerésben és az élet megértésében. E gondolatok megfogalmazására – a korai évektől a kései írásokig bezárólag – több alkalommal is vállalkozott. (Érdeemes kiemelni: egy 1866-os fantasztikus látási jelenségekről szóló írást,<sup>9</sup> a Dickens-tanulmányát<sup>10</sup> és egy hosszabb lélegzetű Goethe-esszét, amely recenzió tanulmánnyá átdolgozott változata 1905-ben jelenik meg újra immár Lessing, Novalis és Hölderlin esszéikkel együtt az *Élmény / tapasztalat és költészet* (GS 26.) c. kötetben.<sup>11</sup> „A költői képzelőerő és az örület” (1886 – GS 6.),<sup>12</sup> valamint „A költő

(I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 356.)

<sup>9</sup> Dilthey, Wilhelm: „Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig (1866)”. In GS 15, 93–101.

<sup>10</sup> Dilthey, Wilhelm: „Charles Dickens und das Genie des erzählenden Dichters [1877]”. In GS 25.

<sup>11</sup> A Goethe-recenzió először „Über die Einbildungskraft der Dichter” címmel jelenik meg (lásd Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter”. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* X. köt., 1878. 42–104.) Később a szöveg átdolgozott változata „Goethe und die Dichterische Phantasie” címmel megjelent a *Das Erlebnis und die Dichtung* c. kötetben (Dilthey, Wilhelm: „Goethe und die dichterische Phantasie [1877]”. In GS 26, 113–172.)

<sup>12</sup> Dilthey, Wilhelm: „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn [1886]”. In GS 6, 90–102.

képzelőereje: a poétika építőelemei” (1887) c. műveiben pedig megtaláljuk a kiinduló kérdésselvetések továbbgondolását is.<sup>13</sup> Végül nem lényegtelen még két 1895-ös tanulmány: „A költő képzelőerejéről”<sup>14</sup> és „A fantázia művészete” címmel.<sup>15</sup>)

Dilthey e szövegekben kidolgozni látszik egy olyan imagináció-elméletet, amelynek döntő újdonsága, hogy kioldja magát mind a kanti észkritika szintézis-modelljének, mind a hume-i asszociáció törvényeknek a keretei közül. Az imagináció alapvetően nem önmagában érdekelte, hanem egy tágabb kontextus vonatkozásában: integratív pontként (paradigmaként), amely kulcsot jelenthet pl. a visszaemlékezés, a jövővel kapcsolatos előrelátás, a tudományos munka és a gyakorlati problémák megoldása közötti viszony, ill. a művészeti alkotás és a politikai cselekvés számára. A fiatal Dilthey-t már pszichológiai kutatásai keretében foglalkoztatta az imagináció gondolata, fantáziafogalma közvetlenül összefügg egy újfajta, addig ismeretlen dimenziókat nyitó (leíró-deszkriptív) pszichológia programjának kidolgozásával, s ezzel egyidejűleg a korabeli mainstream akadémiai pszichológia felfogások: az ún. kortárs „magyarázó” pszichológia (pl. Herbart, Wundt etc.) bírálataival. Egy újfajta deskriptív-, vagy reálpszichológia annyiban érdekelte, amennyiben a fantáziaproblémán keresztül hozzájárulhat a szellemtudományok megalapozásához.

Az akadémiai pszichológia kortárs irányvonalaival szemben Dilthey vizsgálódásai egy alternatív pszichológia eszméjére irányulnak, „amely képes lenne a szellemtudományok megalapozására”.<sup>16</sup> Ezt az új nem magyarázó jellegű pszichológiát nevezi Dilthey deskriptív (leíró, analitikus) pszichológiának. Frithjof Rodi és H.-U. Lessing jelzik, hogy a fantázia problematika dilthey-i tárgyalását elsősorban a *kép-metamorfózis* gondolatának recepciója határozza meg.<sup>17</sup> A fiatal Dilthey fantáziafogalmát mindenekelőtt az inspirálja, miként lehet a poézis problémáját a pszichológia eszközeivel megoldani. A költői fantázia a Dilthey által új módon definiált pszichológia lényegi kutatásterülete. Másrészt a fantázia problema-

<sup>13</sup> Dilthey, Wilhelm: „Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik [1887]”. In GS 6, 103–241.

<sup>14</sup> Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter [1895]”. In GS 25, 125–169.

<sup>15</sup> Dilthey, Wilhelm: „Phantasiekunst [1895]”. In GS 25, 253–283.; 648–660.

<sup>16</sup> Dilthey: GS 26, 423.

<sup>17</sup> Lásd Rodi 1969, és Lessing 1992.

tika pszichológiai tárgyalása nem csupán a költészet szempontjából lényeges, hanem abban a tekintetben is, hogy elvezethet a szellem-tudományok pszichológiai alapvetését lehetővé tévő paradigmához.

E tekintetében hasznos lehet Rudolf Makkreel Dilthey-könyve, amely az életmű tekintetében a kontinuitás tézisének képviseli: tagadja a Dilthey-recepciónak azt a hagyományos megközelítését, miszerint Dilthey fejlődésében alapvető fordulópontot jelentett a korai pszichológiai vizsgálódásoktól a későbbi hermeneutikai fejtegetések irányába való elmozdulás.<sup>18</sup> Makkreel interpretációja nyomán azt mondhatjuk, hogy Dilthey végső soron nem áll meg a fantáziaprobléma pszichológiai kutatásánál, ez csupán kezdőpont számára, mivel épp a fantázia-fogalom fog hidat képezni Dilthey későbbi hermeneutikai felismerései felé, a képzelőerőnek – már pszichológiai vizsgálódásaitól kezdve – a megértésben betöltött szerepére irányul a figyelme.

A költői fantáziaként értett imagináció Dilthey-nél gyakran összekapcsolódik az életösszefüggéssel, a poézis megformálásával, az idő élményszerű megélésével, valamint a nyelv művészi megmunkálásával, elsősorban emlékezeti, újrafelelevenítő erejénél fogva, ami így *a realitásnak egy sajátos, a fogalomnak ellenálló ismeretéhez* vezet. Ugyanakkor nem az imagináció szokásos formái érdeklik, hanem annak extrém, pontosabban: legmagasabb formái, amelyek a költő zseninél jelennek meg. A költői tapasztalat két típusa: a Shakespeare-nél megjelenő objektív és a Rousseau-nál megjelenő szubjektív, Goethe-nél kerül egyensúlyba. Amikor Dilthey módszertani és szisztematikus érdeklődésének középpontjába lép a költői képzelőerő, alapvető célja az, hogy a költői képzelőerő kutatása révén döntő ösztönzést kapjon egy leíró pszichológia koncepciójának kidolgozásához. Fő kérdése az élmény (*Erlebnis*, az angol fordításban *felt or lived experience*), vagyis az átélt-megélt tapasztalat és költés összefüggése: vajon a költői képzelőerő miként segíthet hozzá – meglévő, szokásos tapasztalati elemekből – új tapasztalatokhoz? Miként érhető el a poézis révén egy új költői valóság?

Dilthey-nél ezen a ponton a költői képzelőerő nem transzcendentális képesség mint Kantnál, nem korlátozódik az emberi szubjektivitásra, hanem strukturális, szerkezeti összefüggés (alakzat – *Gestalt*),

<sup>18</sup> Makkreel, Rudolf: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1975 (1992<sup>2</sup>).

ami a poézisben fejeződik ki a legmagasabb szinten – a fenomenálisan adotthoz is hozzátartozik, abban objektíválódik. Az élet folyamatai nemcsak a belső átélésben mutatkoznak meg, hanem szellemi alakzatokban is megnyilvánulnak. Nem pusztán pszichikus tényekkel kerülünk szembe, hanem az így objektíválódott alakzatok már olyan szellemtudományi tények, amelyek biztosítékai volnának az objektivitásnak. Ez azonban pontosan azt jelentette, hogy Dilthey a képzelőerőt nem korlátozza sem a költészet, sem a pszichológia területére, hanem sokkal tágabb értelemben, elsősorban a tapasztalat és élmény vonatkozásában érdekl. A költői imagináció számára nem asszociációt teremt (Hume), nem is az érzéki sokféleséget szintetizálja (Kant), hanem *transzformál*. A belső élményt külsővé transzformálja, és a külsőt is belsőleg átélhetővé teszi. A költői imagináció feladata végső soron az, hogy *a tapasztalatban adottat és az adott tapasztalatot artikulálja*.<sup>19</sup>

Dilthey hitt abban, hogy lehetséges a ránk gyakorolt költői hatásról számot adni, tehát lehetséges az emberi kreativitás leírás-tudatosítása, más szóval: az élet megértése általános feltételekhez kötött, és ezek az általánosan érvényes feltételek jelölik ki a szellemtudományok módszertani és megismerési alapját. Ezen feltételek közé tartozik az *imaginatív metamorfózis (transzformáció) három törvénye* is:<sup>20</sup> (*Ausschaltung, Intensivierung, Ergänzung*).

Az eredetileg Goethe-től származó „metamorfózis” jelentőségét a poétika számára Dilthey egy Yorck von Wartenburg gróffal folytatott levélváltás keretében is megvitatja.<sup>21</sup>

Dilthey ama kiinduló kérdés mentén halad, hogy a kortárs pszichológia eszközeivel egyáltalán megérhető-e a költői imagináció útja. Az iskolapszichológia szokásos vizsgálódásaival szemben Dilthey figyelme arra irányul, hogy egy költői valóság megteremtését nem lehet az asszociáció problémája révén érthetővé tenni. Jo-

<sup>19</sup> Az artikulatív funkcióról lásd bővebben Makkreel: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, i. m. 201.

<sup>20</sup> Lásd Rodi *Morfológia és hermeneutika* c. könyvét (Rodi 1969), továbbá Rodi disszertációját (Rodi 1959).

<sup>21</sup> Lásd az 1886. júliusából származó levelezést *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*. Hrsg von S. von der Schulenburg. Halle (Saale): Niemeyer, 1923, 58.

hannes Müller fíziológiájától inspirálva,<sup>22</sup> – akire (Dilthey-hez hasonlóan) szintén hatott Goethe imagináció-felfogása – már 1866-ban „A fantasztikus látási jelenségek” c. írásában megfogalmazza a hume-i asszociáció-törvényekre és a Herbart-Iskola appercepciótanára vonatkozó bírálatát, amely közvetlenül relevánssá válik a fantáziaprobléma pszichológiai kutatása számára.

Dilthey megfogalmazásában „az asszociációtörvény szokásos felfogásától nem vezet út a költői vagy művészi imagináció magyarázatához”.<sup>23</sup> Az asszociáció a kortárs pszichológiában azt jelenti, hogy egy benyomás visszavezet egy másikhoz, és ez utóbbi eszerint reprodukálódik. Dilthey szerint azonban létezik „az asszociációelmélet és a képzelőerő ténye között egy szakadék, amely idegen a történelem valóságától”.<sup>24</sup> „Szigorúan véve a képzetek egyáltalán nem reprodukciók. Egy képzet az, ami egy észlelésből, mint elmúltból, visszamarad.”<sup>25</sup> „[Í]gy végül az észlelések és képzetek minden reprodukciója egy bizonyos lélek belső törvényei szerint végbement metamorfózis. Nincs olyan emlékezet, mely ne volna képzelőerő is, ahogy nem létezik képzelőerő sem, mely ne volna emlékezet is”.<sup>26</sup> „Ahol ezek a feltételek belépnek egy lélekbe, ahol a metamorfózis annak folyamán, amit emlékezetnek nevezünk, akaratlanul is olyan alakzatokat teremt, amelyek a valósághoz való viszonyukban előkészítik a művészi ábrázolást, ott a költői képzelőerő ... feltétele teljesül.”<sup>27</sup>

A költői képességek összefüggésében a pszichológia fő feladatát Dilthey a költői *tapasztalat* és a szabadon teremtő *fantázia* közötti összefüggés kutatásában látja. Ennek mentén lényegi különbséget tesz az asszociáció (adott elemekre való visszavezetés) és képzelőerő (adott elemekből új összefüggések) között.<sup>28</sup> Dilthey az emlékezetben feltár egy olyan oldalt, amely a képzelőerő működését igényli. A költői képzelőerő specifikuma egy olyan metamorfózis, amely a költői fantáziában valósul meg és emberek, sorsok *idealizálásához* vezet, tehát különbözik a tapasztalat rendszerével összhangban álló

<sup>22</sup> Müller, Johannes: *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen*. Coblenz, 1826. Lásd a Müller-Dilthey hatáshoz Rodi és Lessing tanulmányait (Rodi 1969, és Lessing 1992).

<sup>23</sup> Dilthey: GS 25, 408.

<sup>24</sup> Dilthey: GS 25, 408.

<sup>25</sup> Dilthey: GS 25, 408.

<sup>26</sup> Dilthey: GS 25, 410.

<sup>27</sup> Dilthey: GS 25, 410.

<sup>28</sup> Dilthey: GS 25, 137.

megismerés irányától.<sup>29</sup> A breslaueri korszakban született pszichológia-előadásai (GS 21) egy *életközeli* pszichológiai kutatás keretében tárgyalják a fantázia kérdését. Jürgen Bona Meyer-rel szemben Dilthey úgy gondolta, hogy a képzelőerő nem a lélek különböző erőinek eredménye, tehát nem valamilyen erő produktuma (*Kraftprodukt*), hanem elemi, elementáris erő (*Elementkraft*). Ezzel szemben Meyer korlátozta a fantázia teremtő erejét, amennyiben nem teljesen új alkotásnak, hanem csak a benyomások közötti új kapcsolatnak tekintette.

Összegezve, Dilthey a költői tapasztalat felől a fantázia szerepét a megismerés és az élet megértése számára tematizálta. Minden tudomány céljának az egész emberi világ megismeréséhez való előrehaladást tekintette. Filozófiájának centrális kérdése élet és gondolkodás egymáshoz való viszonya. Miként lehet a megélt életet megismerni? Dilthey már elég korán a megismeréslehetőségek számára, illetve módszertanilag a filozófia és a szellemtudományok számára hangsúlyozza a fantázia szerepét. Kiindulópontja a történelem mint tudomány lehetőségére irányuló kérdés. A történeti élet megismerése a megértésben megy végbe. A fantázia mind a szellemtudományokban, mind a filozófiában két irányban tevékeny: egyrészt teremtő fantáziaként, ami az átételt szimbólumban *átérzékíti*; másrészt a filozófiai és szellemtudományi *fogalmak megértésében*. Dilthey számára lényeges, hogy a képzelőerő működése nem csupán a költői produktumokban és azok megértésében van jelen, hanem ehhez hasonló módon a filozófiában és a szellemtudományokban is végbemegy.

#### HEIDEGGER A KÉPZELŐERŐRŐL ÉS LÉTMEGÉRTÉSÉRŐL

Az imagináció heideggeri analízisének jelentőségét jól szemléletesi, hogy több új értelmezés tárgyalja, többek között Karl Lehrmann<sup>30</sup>, John Sallis<sup>31</sup> és Matthias Wunsch<sup>32</sup> munkái, másrészt kortárs filozó-

<sup>29</sup> Dilthey: GS 25, 140.

<sup>30</sup> Lehrmann 2003.

<sup>31</sup> Sallis 2012.

<sup>32</sup> Wunsch Matthias: „Heideggers Verabsolutierung der Einbildungskraft”. In *Einbildungskraft und Einbildung bei Kant*. Berlin – New York: Walter De Gruyter, 2007, 18–42.

fusok is elemezték: Ernst Cassirer, aki a Kant-könyvről írott 1931-es recenziójában a legelső bírálatot fogalmazta meg, azután Jacques Derrida, aki a Kant-könyvnek szentelte – jelenleg publikálatlan kéziratként létező – 1980/81-es „La Respect” c. szemináriumát; valamint Slavoj Žižek szlovén filozófus, aki 1999-ben *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* c. nagy művében elemezte és bírálta a Kant-könyv e heideggeri centrumát.

Amint arra Sallis felhívja a figyelmet, Heidegger már egész fiatalon Edmund Husserl – a 20. századi fenomenológia alapítójának – tanítványaként a *Logikai vizsgálódások* és az 1905-ös *Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról* c. Husserl-szövegek<sup>33</sup> olvasása közben megismerkedhetett azzal a problémával, hogy a képzelőerő miként válhat filozófiai elemzés tárgyává. Husserlnél ugyanis jelen van az arra irányuló figyelem, hogy miként képes a képzelőerő *maguknak a dolgoknak* a területét lényegileg megnyitni. Kapcsolatot lát a képzelőerő és azon tér/horizont megnyitása között, amelyben a dolgok megmutatkozhatnak úgy, ahogy vannak. Közelebről: kapcsolatot lát a képzelőerő és a fenomenalitás horizontjának megnyitása között. Heidegger kezdetben az 1924/25-ös marburgi *Szofista* előadásában még (a *phantasia*, *eikasia* fogalmak mentén) Platon imagináció-felfogását állította a középpontba,<sup>34</sup> s többé-kevésbé a husserli nézőpontot követte, amely az intencionalitás problémakörén belül gondolta el a kérdést (korai írásaiban először a *képtudat és észlelés-modell* analógiájára, később a reprodukív időtudat felől a *visszaemlékezés modellje* alapján).

Ezt követően *A fenomenológia alapproblémái* c. 1927-es előadásban a képzelőerőt az arisztotelészi dologontológiából is kiemeli. Kiindulópontnak tekinti, hogy a metafizikai tradíció létmegértése számára központi jelentőségű a szubjektumhoz való regresszus, s a görög ontológiában e regresszus centruma a poézis mint előállítás (*Herstellen*). Az előállításban az ember már mindig is előretekint egy képre, s ezen előretekintő kép alapján képes megformálni az előállítandót. Ez az előkép (*Vorbild*) pontosan az, amit a görögök

<sup>33</sup> Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz, 2002, 31–87., de különösen fontosak a következő részek: 19. §, 23. §, 28. §, II. Melléklet – 58. skk., 64. skk., 73. skk. 120. skk. Lásd erről Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. In *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012, 131. skk.

<sup>34</sup> Vö. Heidegger: GA 19, 399–400., 276.



*eidosz*-nak és *idea*-nak nevezték. Ezen a módon Heidegger számára az *eidosz* mint kép lényegi összefüggésben áll a képzelőerővel. Miként írja: „A megelőlegezett kinézet, az elő-kép, megmutatja a dolgot, ami még előállítás előtt áll, és azt hogy előállítottként miként kell kinéznie. A megelőlegezett kinézet, még nem a megformált, a valóságossá vált, hanem a *kép-zelet képe*, a *fantázia*.”<sup>35</sup> Sallis kiemeli, hogy ez a képi előrelátás (a képzelet képe) az előállítás eseményében nem valami mellékes, hanem az előállítás struktúrájának középpontját alkotja. Sallis megfogalmazásában az előállítás eseményét a képzelőerő uralja.<sup>36</sup> Ez a struktúra Heidegger számára azért lényeges, mert nemcsak az *előállítást*, hanem – ennek analógiájára – a *lét értelmét* is az előrelátásra való vonatkoztatottság határozza meg. Arisztotelész és Husserl összekapcsolható: Heideggernél a képzelőerő Arisztotelész alapján a lényegre (*eidosz*-ra) való előrelátásként működik. Amit Husserl lényeglátásnak tekintett, az a képzelőerő munkája, mivel a lét mint *eidosz* az, ami a képzelőerőben elővételezett. Az elővételező képzelőerő azon a módon képes a dolgokat (a létet) megjeleníteni – mindenekelőtt a megvalósulásában –, ahogy az még a valóságos előállítás előtt van. E *képi tekintet* különbözik az *előállítás általi tekintettől*. Az *eidosz* ugyanis abban a formában jelenti a dolgot (a létet), ahogy az minden előállítás előtt van – ez abszolút a priori (ami minden időbelit megelőz). Mivel e kép Arisztotelésznél csak a képzelőerő által válik először *időivé*, *valóságossá* az előállítás eseményében, Heidegger szerint az antik ontológiában már benne rejlik „idő és képzelőerő” összefüggése.

Heidegger 1929-es Kant-könyve ezek után szakít a neokantiánus és husserli nézőpont továbbvitelének gondolatával, és az imaginációt egy egészen új irányból gondolja el: a *Sematizmus* fejezet és a temporalitás-probléma felől. Heidegger szerint már Kant felmutatott valami fontosat, nevezetesen idő és képzelőerő összefüggését, amely felismerés távolról már az antikvitásban is benne rejtett. Idő és képzelőerő kapcsolata itt azonban új határt képez, Sallis szerint „transzgresszió”,<sup>37</sup> ami egyúttal a metafizika alapvetéseként ábrázol-

<sup>35</sup> Lásd az eredeti szöveget Heidegger: GA 24, 150.: „Das vorweggenommene Aussehen, das Vor-bild, zeigt das Ding, was es vor der Herstellung ist und wie es als Herstelltes aussehen soll. Das vorweggenommene Aussehen ist noch nicht Geprägtes, Wirkliches entäußert, sondern es ist *das Bild der Ein-bildung, der φαντασία*”. (Kiemelés L. Zs. M.)

<sup>36</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 135.

<sup>37</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 138.

ható. Már Kant kitüntetett szerepet tulajdonított a képzelőerőnek a megismerés objektivitásának tisztázása során. Fontos szerepet játszott kritikai filozófiájában, amennyiben teoretikus potenciált látott benne, amely nélkül nem jön létre megismerés. A képzelőerő filozófiai jelentősége Kant után halványul el, amikor ismeretelméleti jelentőségét diszkreditálják, és az egész problémát a képességpszichológia hatáskörébe utalják. Matthias Wunsch szerint Heidegger 1929-es Kant-könyve azért fontos mű, mert – a marburgi neokantianizmust bírálva – elsőként lép túl a képzelőerő kanti elméletének *pszichológiai értelmezésén*, így mind a mai napig fontos része a képzelőerőről szóló diszkusszióknak és – Hermann Cohen művei mellett – nagy hatást gyakorolt a kanti életmű teoretikus részének kutatására is.<sup>38</sup>

#### A TRANSCENDENTÁLIS IMAGINÁCIÓ MINT „MEGKÉPZŐ KÖZÉP”

Richardson szerint<sup>39</sup> a transzcendentális imagináció (*transzendente Einbildungskraft*) olyannyira döntő pont Heideggernél, hogy egész Kant-könyvének elfogadása vagy elutasítása ezen múlt (múlik ma is) a recepciótörténet számára. Matthias Wunsch „gyökér-tézis”-nek,<sup>40</sup> Ernst Cassirer pedig a „képzelőerő monizmusának” nevezte a képzelőerőnek e heideggeri felfogását,<sup>41</sup> amelyet mindketten élesen bíráltak.

Heidegger számára lényeges, hogy Kant a képzelőerőt a kategóriák *Transzcendentális Dedukciójában* teszi először központi témává, már ott feltárja, hogy mi a szerepe, mi a rendszertani-operatív funkciója a tiszta ész kritikájában, majd később a *Sematizmus* fejezetben elemzi az imagináció tényleges működését is. Az is sokatmondó, hogy Kant a transzcendentális képzelőerőt a következő szavakkal illette: a „lélek nélkülözhetetlen funkciója” (*unentbehrliche Funktion der Seele*), ugyanakkor „számunkra ismeretlen gyökér” (*uns unbekannte Wurzel*), a „nyugtalanító ismeretlen” (*das beunru-*

<sup>38</sup> Wunsch: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. 22.

<sup>39</sup> Richardson, William J.: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. (Fourth Edition) New York: Fordham University Press, 2003, 121. sk.

<sup>40</sup> Uo. 31. sk.

<sup>41</sup> Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). *Kant-Studien* XXXVI/1931: 1–26., itt 16.

*higende Unbekannte*).<sup>42</sup> Heidegger még azt is hozzáfűzi, hogy míg a kanti rendszerben minden más elemnek megvan a helye, addig a „transzcendentális képzelőerő otthontalan (*heimatlos*)”.<sup>43</sup> Nincs rögzített rendszertani helye: nem tárgyalja a transzcendentális esztétika, jóllehet a szemlélet képességeként oda tartozna; a transzcendentális logika ugyan már tárgyalja, jóllehet a logikában a képzelőerőnek szigorú értelemben nem lenne helye. Mindez előre jelzi a képzelőerővel keletkező metafizikai probléma mélységeit.

Az „A”-Dedukció feladata Kant számára az objektív érvényű tárgytapasztalat bizonyítása, vagy Heidegger megfogalmazásában: a transzcendencia belső lehetőségének bizonyítása. E bizonyítás két úton lehetséges: (1) az első főntről lefelé vezet, az értelemről a szemlélet felé (TÉK A 116-120) – a tiszta appercepció vonatkozásában felmutatva az imagináció szerepét. (2) A második út viszont alulról fölfelé vezet, a szemlélettől az értelemig, ahol is a szemlélettől kiindulva tárul elénk az imagináció szerepe (TÉK A 120-128). A bizonyítás: nem deduktív logikai következtetés módján megy végbe, hanem a tapasztalat két forrása közötti lényegi egység, a *tiszta szintézis* feltárásán múlik.

A tapasztalat egysége (egész-volta) nem jön létre két teljességgel heterogén összetevő (értelem és szemlélet) mentén, így a két ismeretforrás szembeállítását Kantnál felváltja egy hármas tagolás. Fel kell tételezni egy harmadik elemet is, amely lehetővé teszi a két egymástól független képesség összjátékát a tapasztalatban. Az első és második úton kiderül, hogy sem a tiszta appercepció, sem az intuíció nem végpont, mivel Kant szerint már mindkettő előfeltételezi a tiszta szintézist (TÉK A 118), s a képzelőerő más-más módon mindkettővel lényegi vonatkozásban áll.

A képzelőerő szerepének vizsgálata mentén Kant mind az értelem, mind a szemlélet mögött valami rejtélyes *produktivitásba* enged betekintést, ami azonban nem kiküszöbölendő zavarként jelenik meg, hanem minden szintézis alapja lesz. A transzcendentális képzelőerő nem egyszerű mediális képesség, amely utólagosan s külső közvetítő elemként kapcsolatot létesít a tapasztalat két forrása között, hanem mindkettő forrása és alapja. Heidegger számára a tiszta ész kritikájának megképző közepe (*die bildende Mitte*), azaz

<sup>42</sup> Lásd Heidegger: GA 3, 160., 161. és 162.

<sup>43</sup> Heidegger: GA 3, 136.

egy közös gyökér („gemeinschaftlichen [...] Wurzel” – TÉK A15 / B29)<sup>44</sup> egy alapképesség (*Grundvermögen*). (TÉK A124)

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a tiszta gondolkodás és a tiszta szemlélet a képzelet terméke, csupán valami (el)képzelt volna, hanem azt jelzi, hogy a képzelőerő szintetizáló ereje szükséges az ontológiai ismeret (a transzcendencia) belső lehetőségéhez. Másként fogalmazva: a „pusztán képzelt” az volna, ami ontikusan-faktikusan nem valóságos, csakhogy a képzelőerő transzcendentális funkciójában *egyáltalán nem a létezőkre* vonatkozik. Nem csúszhat át fantáziába, ugyanis egyáltalán nem a fantázia (nem az empirikus képzelőerő) területén működik. Kant *synthesis speciosának* nevezi, így a benne megképzett soha nem lehet „puszta képzelet” a valósággal szemben, működésének nem lehet köze az ontikus *látszathoz* (a *Scheinhoz*). A transzcendentális képzelőerőre mint gyökérre való visszatérés mozgása a „lehetőségek”, a lehetséges lehetségessé tevésének dimenziójában halad.<sup>45</sup> Nem a valóságnak megfelelő vagy nem-megfelelő (a fikció, látszat, illúzió) megképzésének a gyökere, hanem a lehetséges lehetővé tételének. A transzcendentális képzelőerő *hanyatlása* ennek megfelelően valószínűleg általános tapasztalati (vagy heideggeri nézőpontból: transzcendencia) képességünk hanyatlását vonja maga után. E képesség működése viszont soha nem állhat le teljesen, amennyiben Kant és Heidegger szerint nem valami időnként folytatott tevékenységünkről van szó, hanem alapképességről (*Grundvermögen*), melynek teljes működésképtelenségéhez emberi természetünknek kellene megváltoznia.<sup>46</sup>

A nyugtalanító kérdés inkább az, hogy lehetséges-e túlzott működése, s ha igen ez milyen következményekkel, veszélyekkel járhat? Kant *A tiszta ész kritikájában* azon a ponton, ahol e nehézségek igazán felmerülnének, berekeszti a vizsgáldóást. Kant zavarát mi sem tükrözi jobban, mint az, hogy az észkritika 1787-es második, „B”-kiadásában teljesen újraírta a *Dedukció* fejezetet, és a transzcendentális képzelőerőt többé nem tekinti alapképességnek,

<sup>44</sup> Heidegger: GA 3, 137.

<sup>45</sup> Heidegger: GA 3, 140., magyarul: KPM 178.

<sup>46</sup> Hasonlóképpen, amikor Kant metafizikáról mint „természetes hajlandóságról” ír, akkor valójában az ember lényegében gyökerező, kiírthatatlan törekvésről beszél, vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy alapképességek működésére utal. A metafizika „természetes hajlandóságként” akkor is megmaradna, ha a metafizikát tudományként sohasem lehetne létrehozni.

csupán közvetítő lépcsőfoknak, melynek szerepe az értelemhez képest másodlagos jelentőségű. A „B”-Dedukció gondolatmenete már nem a transzcendentális képzelőerőben, hanem az *appercepció szintetikus egységében* éri el a tetőpontját. Kant abból indult ki, amit már a brit empiristák (Hume, Locke) felfedeztek, hogy az érzéki benyomások önmagukban még semmi biztosítékot nem adnak arra nézve, hogy a világunk nem káosz. E szétszórt benyomásokból csak akkor születik tapasztalat, ha valamilyen időbeli rend és időbeli egymásra vonatkozás is van közöttük. Ennek legfőbb feltétele, hogy a különböző benyomások egyetlen tudatban kapcsolódjanak össze. A *Dedukció* lényege az Öntudat egysége (az *appercepció szintetikus egysége*) és a tárgytapasztalat közötti összefüggés levezetése, mely vizsgálódás azzal az eredménnyel zárul, hogy az Öntudat egységet teremtő szintézise egyben a tudat tárgyának egységét is megteremti, a tárgytapasztalat feltétele az Öntudat egysége.

Kant a transzcendentális képzelőerő területén keletkező nehézséggel az észkritikában többet nem foglalkozik, de később *Az ítélőerő kritikájában* a fenséges tapasztalatán keresztül visszatér hozzá.

A nehézségek pontján Heidegger e képesség *magasabb működéséről* beszél, arról, hogy „amit eddig transzcendentális képzelőerőként ismertünk, eredendőbb »lehetőségekké« oldódik föl”<sup>47</sup>, illetve „idegensége... az eredendőség növekedésével csak fokozódik”.<sup>48</sup> Mind Kant, mind Heidegger hasonlóképpen felismeri, hogy e területen van valami túlságos, Heidegger későbbi megfogalmazásában egyenesen „túlerők” (*Übermächtigen*) mutatkoznak.<sup>49</sup>

E határterületről azonban visszatérve a transzcendentális képzelőerő – *Einbildungskraft* – tényleges feltárásához: már a nevében is benne rejlik, hogy működésének a képzéshez (*Bildung*), megképzéshez (*Einbildung*) van köze. A létezőkhöz való hozzá nem kötöttsége révén, természetesen nem a valóság megképzésében, hanem a *látvány-képzésben* vesz részt. A látvány (*Spezies*) problémája Heidegger olvasatában a lehetséges lehetővé tételének magvához, Cassirer olvasatában a szimbólumfogalom magvához vezet el. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a transzcendentális képzelőerő területén – Kant szerint – nem zárható ki a metafizikai „látszat” (*Schein*)

<sup>47</sup> Heidegger: GA 3, 140.

<sup>48</sup> Heidegger: GA 3, 140.

<sup>49</sup> Heidegger: GA 26, 13., vö. 211. lbj.

veszélye, illetve Kant épp attól riad vissza, hogy látszatok nem csupán a fenomenális tapasztalat (az immanencia) területén vannak/ lehetnek, hanem a transzcendentális logika területén is, s itt még fenyegetőbbek, hiszen e látszatokat legjobb esetben is csupán leleplezhetjük, s a helyüket meghatározhatjuk, de megszüntetni nem tudjuk. A látszat helyén továbbra is a látszat áll (csak immár látszatként: pl. antinómiaként felismerve), a valóságot nem láthatjuk.

A transzcendentális képzelőerőnek a látványhoz való viszonya „kettős értelemben nevezhető a megképzés képességének (*Vermögen des Bildens*)”.<sup>50</sup> *Egyszerre* receptív és spontán megképzés jellemzi. Működése nem szemléleti és nem értelmi, hanem annyival eredendőbb e két aspektusnál, hogy a képzelőerőben mindkettő működik (a szemléleti és az értelmi oldal is). Képes egy látványt befogadni és képes a „látvány-teremtés”-re, a kép-adásra is. Kant azért sorolja az érzékiség (*Sinnlichkeit*) köréhez, mert a szemléleti megképzés a döntő. A képzelőerő alapvető, szintetizáló szerepének jellemzése csupán a kezdő lépés természetének feltárásához, amely a sematizmusban folytatódik.

E képzelőerő működésének eredménye a *Sematizmus* (az, hogy létrejönnek azok a sémák, amelyek szerint gondolkodunk). Amit Kant az „A”-kiadásban sematizmusnak nevez, az Heidegger Kant-könyvében a vilásképzés/képződés (*Weltbildung*) folyamata lesz. Sem tiszta érzéki benyomások, szemléletek révén, sem tiszta gondolkodás révén nem jön létre számunkra világ, világként csak akkor látjuk a dolgainkat, ha gondolkodás és szemlélet a képzelőerő segítségével összekapcsolódik. Ugyanakkor a transzcendentális képzelőerőt azért nevezi *produktív erő*nek, mert nem teremtő képességről van szó – mivel minden tapasztalattól függetlenül (a priori) működik, nem hoz létre semmilyen objektív realitást. Míg végezetül, Kant a *Dedukció* fejezetben a megismerés szintézisét egyértelműen az értelem aktivitására vezeti vissza, addig Heidegger szerint a szintézis a sematizmus működésében jön létre, és a képzelőerő (*Einbildungskraft*, *Imagination*) felelős e tapasztalatban működő sematizmusért. E heideggeri olvasatban a képzelőerő nem melléktevékenység, hanem a léthez való viszonyunk alapvető formája, mely meghatározóbb mint a racionális ész. Ezen a módon szerinte először pillantható meg összefüggés a kategóriaprobléma (a lét problémája) és az idő feno-

<sup>50</sup> Heidegger: GA 3, 128. sk.

ménje között.<sup>51</sup> Ez az ontológiai szemlélet az oka annak is, hogy Heidegger *A tiszta ész kritikájának* 1781-es első kiadására (az „A” változatra) támaszkodik, „amely [szerinte] Kant fenomenológiai látásmódjának erejét igazolja”<sup>52</sup> és a transzcendentális dedukcióval szemben a *Sematizmus* fejezet jelentőségét hangsúlyozza. A kanti sematizmus Heideggernél „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet”,<sup>53</sup> benne mégis valami szubjektíven túli ad hírt magáról.<sup>54</sup> Heidegger szerint az ontológiai megismerés folyamatát akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be sémáinkba az idő és a változás. Ha megértjük, miként képes eddigi sémáinkat az idő feltörni és megváltoztatni. Ez olyan folyamat, melyet a heideggeri nézőpont értelmében a szubjektum nem eszközölhet ki.

Sallis szerint Heidegger meglátja, hogy Kant felmutat valami fontosat, nevezetesen idő és képzelőerő azonosságát, amit az antikvitásban csak távolról megsejtettek. A heideggeri interpretáció erőssége Sallis szerint abban rejlik, hogy a tiszta ész szerepét megváltoztatta a transzcendentális képzelőerőben.<sup>55</sup> *Sallis értelmezése szerint*, amennyiben Heideggernél a képzelőerő egy meghatározott értelemben azonosnak bizonyul az idővel, annyiban Heidegger a képzelőerő révén a lét értelmére kérdez rá. A képzelőerő centrumszerepének bizonyítása által tisztázható a létmegértés lehetősége. Mivel a *Lét és időben* Heidegger számára az idő a lét értelme, ezért a képzelőerőnek csak annyiban van köze a lét értelméhez, amennyiben lényege szerint kapcsolatban áll az idővel (a létmegértés horizontjával); illetve, amennyiben a képzelőerő képes hozzájárulni e horizont megnyitásához és konstitúciójához. A tiszta képzelőerő már eleve a transzcendencia horizontjának megpillantása (*Anblick*), képe (*Bild*). Heidegger végkövetkeztetése, hogy az ontológiai tudás lehetőségének alapja a transzcendentális sematizmusban rejlik. A képzelőerő képzi azokat a sémákat, amelynek keretei között gondolkodunk, megértjük a létet. Sallis értelmezésében Kant megsejtette, Heidegger pedig kidolgozta az idő és képzelőerő azonosságát, egy olyan kérdést, amely a görögök számára még elgondolhatatlan volt.

<sup>51</sup> Lásd Heidegger: GA 3, XIV.

<sup>52</sup> Heidegger: GA 25, 324., vö. GA 3, 135.

<sup>53</sup> Heidegger: SZ 23. 1. lbj. (= LI<sup>2</sup> 40., 1. lbj.). Lásd még Kant: TÉK 174–175.

<sup>54</sup> Heidegger: GA 3, 280., magyarul: KPM 336.

<sup>55</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 138.

Heidegger eléri a fenomenológiailag elgondolható határát, amikor a képzelőerőt a temporalitással (mint a transzcendencia horizontjával) azonosítja. E mozgásban „transzgresszió” jön létre, amennyiben a metafizika alapvetése az alaptalan alap (szabadság) felfedéséhez vezet. Sallis ezen interpretációja önmagában rendkívül revelatív és teljességgel konzekvens, ám mégsem lényegtelen, hogy érveinek el-  
lentmondani látszik Heidegger Kant-könyvének egy lényeges szöveg-  
helye, amely alapján Heidegger szerint az idő eredendőbb a képzelőerőnél.<sup>56</sup> Heidegger késői műveiben ezek után a képzelő-  
erő már egyre ritkábban merül fel, *A műalkotás eredetében* viszont jelen van. Heideggernél közvetlenül a megértés kivetülésjellegéhez, az *Entwurf* gondolatához kapcsolható a képzelőerő, Sallis ezt a gondolatot radikalizálva mondja ki, hogy „a képzelőerő átcsapása, amely az idővel való azonosságba helyezi, lehetőség arra, hogy a többletet, a felesleget elgondoljuk”.<sup>57</sup>

#### TRANSCENDENTÁLIS IMAGINÁCIÓ ÉS INTUÍCIÓ/ TISZTA SZEMLÉLET

Heideggernél a tapasztalati megismerés tulajdonképpeni hordozója, melyet megillet az elsőbbség: a szemlélet (intuitio, *Anschauung*) lesz.<sup>58</sup> A szemlélet ezen értelmezésének alapja, hogy Kant metafizikai alapvetését a végesség gondolata vezette. E végességből kiindulva Heidegger különbséget tesz isteni (*intuitus originarius*) és emberi szemlélet (*intuitus derivativus*) között. A véges szemlélet azt jelenti, hogy nem képes tárgyakat teremteni, mint az isteni szemlélet, ezek esetében nem a tárgyak előállításáról (*Ent-stellen*), hanem a szem-

<sup>56</sup> Heidegger: GA 3, 189. (magyarul: KPM 234.): Heidegger gondolatmenete pontosan azt fejezi ki, hogy nem elegendő az én időbeliségét vagy az érzéki ész lehetőségét a transzcendentális képzelőerőből levezetni, hanem ehhez az idő mint tiszta önaffekció (vagy: eredendő önkivetülés) fogalmát is igénybe kell venni. Innen nézve azt mondhatjuk, hogy Heidegger Kant-értelmezésében a képzelőerő a szubjektivitás egységének és egészletének megteremtése számára csak ideiglenes fogalom, ami végső soron az időn mint önaffekción alapul. A transzcendentális képzelőerő nem egyenértékű az idővel, hanem a képzelőerőnek az eredeti idő az alapja. Idő és képzelőerő különbségével kapcsolatos Heidegger-interpretációm doktori disszertációmiban részletesebben is kifejtettem, lásd Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma M. Heideggernél.* (Cogito-Könyvek VII.) Budapest: L'Harmattan, 2011, 183. sk.

<sup>57</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 152.

<sup>58</sup> Heidegger: GA 3, 21., 27.: „A megismerés – mint írja – elsődlegesen szemlélet.”



benállásukról (*Gegen-stand*) van szó.<sup>59</sup> A szemlélet jelentősége abban áll, hogy közvetlenül a tárgyak által afficiált (a receptivitás képességként válik szükségessé). Sem nélküle, sem egyedül általa nem lehetséges megismerés. A tapasztalathoz az értelem (*Verstand*) munkájára (részletesebben: gondolkodásra, ítéletalkotásra, megértésre) is szükség van, melynek szerepe abban áll, hogy a saját működése (spontaneitása) révén kategóriákat, ismereteket közvetít a szemlélet számára.<sup>60</sup> Intuício és gondolkodás tehát mindig csak együtt hozhat létre megismerő tapasztalatot. A különbségek ellenére azonban van bennük egy *denominátor* (egy közös nevező), mivel lényege szerint mindkettő képzet (*Vorstellung*, angolul: *presentation*), vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy mindkettő a megjelenítés módjaként („*Vorstellen von...*”-ként) írható le,<sup>61</sup> ezért Heidegger Kant-interpretációjában a tapasztalat elemeinek közös gyökere, ami mindkettőt lehetővé teszi: a transzcendentális képzelőtehetség (*Einbildungskraft*, *Imagination*) lesz.

Heidegger ezért írja, hogy először „[a]lapjában véve érthetetlen a Transzcendentális Esztétika, ahogyan *A tiszta ész kritikájának* az elején találkozunk vele. Az csupán előkészítő jellegű, s majd csak a Transzcendentális Sematizmus perspektívájából lesz voltaképpen kiolvasható.”<sup>62</sup>

Nem a hétköznapi értelemben vett empirikus szemléletről van szó, ami mindig magában foglalja a tárgyiságra való irányultságot, Kant ugyanis a szemléletet nem ontikusan (-empirikusan) vagy pszichológiailag érti, hanem annak legbenső transzcendentális karakterére irányul a figyelme. E kanti fejtegetés kimutatja, hogy a szemléletnek létezik olyan „eredendő” módja, amely minden ta-

<sup>59</sup> Heidegger: GA 3, 36.

<sup>60</sup> Kant számára egy létező csak a fogalomra hozás (az intelligibilissé tétel) révén ismerhető meg. E fogalomra hozás a meghatározás (*Bestimmen*) folyamán jön létre, amit Kant ítéletnek (*Urteil*) nevez. Az ítéletalkotás képessége az értelem (*Verstand*), folyamata pedig a gondolkodás (*Denken*). Az ítéletalkotásban és annak folyamatában: a gondolkodásban megy végbe a megértés. (TÉK A51, B75) E megértés alapvető sajátossága, hogy lényegéhez tartozik a diszkurzivitás, azaz nem közvetlenül vonatkozik magukra a tárgyakra, hanem csak a szemlélet közvetítésével. A gondolkodás diszkurzivitása a megértésben túllép a közvetlenül adotton, olyasmire, ami közvetlenül nem adott. E transzcendentális ítéletalkotásban a szemlélet a tárgyakat befogadó – a szingulárisra, az individuális létezőre vonatkozik, –, ezzel szemben az értelem a meghatározó, ami az univerzálisra irányul.

<sup>61</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 142. és GA 3, 29. §, 148.

<sup>62</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 145.

pasztalatot megelőz, még a tárgyakra való irányultság előtti, s épp ebben a formájában lesz működésének lényege, hogy a transzcendencia *megképzésében* vesz részt. Ez a tér és az idő mint tiszta szemlélet(ek). A tiszta szemlélet lényege, hogy „*exhibitio originaria*”: itt annyit tesz, hogy „eredendő módon, azaz úgy ábrázolja a szemlélhető, hogy keletkezni engedni (*entspringen lassen*)”,<sup>63</sup> de csak abban a formában, ahogyan az az emberi végességgel jár együtt. Míg az isteni szemlélet teremtő, addig a véges ember tiszta szemlélete azt jelenti, hogy „képes a megképző szemléletre”, más szóval „a tér és az idő képzeleti jellegű”.<sup>64</sup> A kérdés az, hogy mit jelent e *képzeleti megképzés*? Mire képes e tiszta szemlélet? Heidegger szerint erre csak akkor kapunk választ, ha megértjük, mi a tiszta szemléletnek a *szemléltje*? Egyes értelmezők elvitatják, hogy a tiszta szemléletben bármi is szemléltetik, amennyiben a tér és idő a „szemlélet formái”, ez azonban Heidegger szerint téves elképzelés. A tér és az idő mint tiszta szemléletek – abban a mivoltukban, hogy a szemlélet formái: – valóban dolgok nélküli szemléletek, de mégis megvan a szemléltjük. Kant leírása szerint a tiszta szemléletben szemlélt: az *ens imaginarium* (TÉK, A291/B347). Semmilyen létező nem keletkezik a szemlélet által, hanem, amit keletkezni enged, az a képzeleti megképzett (*a képzet*). Közelebbről, a tiszta szemléletben „semmi” sem szemlélhető, nincsenek tárgyai, de mégis van „valami” szemlélt, ez a tiszta látvány (*reine Anblick*). „Az a tiszta látványt képzik meg előre, amely az empirikusan szemlélhető horizontjaként szolgál.”<sup>65</sup> Heidegger kiemeli, hogy a képzeletben megképzett tiszta látvány: *nem látszat (Schein)*. A képzeleti-jellegnek itt semmi köze nincs a *Schein* negatív jelentéseéhez.

A „*Scheinen*” mint látszás eredetileg kettős jelentésű:

1. benne rejlik a látszat, ami a valóságnak nem megfelelő benyomást kelt: puszta illúzió, fikció;
2. jelentheti azonban a valóság érzéki-képi megjelenését is, amely szerint látszani annyi mint feltűnni, előragyogni, felfényleni.

Heideggernél a háttérben kitapintható e hegeli tematika.

Azaz fontossá válik, hogy Kant a tiszta szemlélet és imagináció összefüggését nem az esztétikum kategóriáján belül, hanem a meta-

<sup>63</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 141.

<sup>64</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 143.

<sup>65</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 143.

fizika alapvetésének keretei között tárgyalja. A tiszta látvány nem valóságos (az objektív realitás értelmében), azaz nem az észlelésben hozzáférhető tárgy, hanem „az önmagát adónak a megképző önmaga-adása”, a tiszta szemléletek mint „megképzők ...előzetesen előre-állítják a térnek és időnek mint önmagukban sokféle egészeknek a látványát”.<sup>66</sup> A szemlélt egész-voltának meg-nem-szüntetett *sokfélesége együttjének vonatkozásában* kell megpillanthatónak lennie, ezért Kant a szemlélet tiszta *szinopszisaról* beszél, – nem szintézisről, „egysége nem olyan jellegű, mint egy fogalom általánoságának egysége”.<sup>67</sup> A tiszta *szin-opszis* a tiszta szemlélet valódi fenomenális jellegére utal, hogy csak a dolgokra irányul a figyelmünk, de eközben mégis jelen van számunkra a tér és idő. Csak e tiszta „látvány előzetes megképzése teszi lehetővé, hogy a tér-időbeli dolgok... szemlélésének ne legyen szüksége előbb a tér és idő szemléletére”.<sup>68</sup>

Az intuíció, a szemléletiség problematizálása egy jelentős tradíció vonalába illeszkedik. Cassirer és Heidegger 1929-es davosi vitája e ponton már Paul Natorp és Edmund Husserl századfordulón ki-robbant vitáját folytatja, mely együtt keletkezett az intuíció (szemlélet: *Anschauung*) lehetőségének kérdésével. A marburgi neokantiánus iskola, különösen Natorp a transzcendentális esztétikát nem a sematizmusból kiindulva értelmezte, hanem feloldotta a transzcendentális logikában. Ebből következik, hogy Natorp és a neokantiánusok tagadják az intuíció lehetőségét, a husserli kutatások alapjainál viszont a tudás forrásaként jelenik meg az intuíció, a szemlélet. Az 1925-ös *Prolegomena*-előadásban Heidegger Husserl leglényegesebb mondanivalóját a *kategoriális szemléletben* találja meg.<sup>69</sup> A kategoriális szemlélet Heidegger szemében nemcsak Husserl VI. *Logikai vizsgálódásának* úttörő belátása, hanem egyúttal a fenomenológia gyűjtőpontja is, olyan korszakalkotó felfedezés, amely túlmutat magán Husserlen.

Husserl kétféle szemléletet különböztet meg, a *kategoriális szemlélethez* kapcsolódik a lényeglátás, az *érzéki szemlélethez* a külső dol-

<sup>66</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 141.

<sup>67</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 142.

<sup>68</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 145.

<sup>69</sup> Vö. Held, Klaus: „Heidegger és a fenomenológia alapelve”. (Ford. Szegedi Nóra.) In Schwendner Tibor (szerk.): *Metszéspontok. A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. Budapest: L'Harmattan, 2001, 36–61., itt 38.

gok percepciója. Míg a lényeglátásban a tudatélmény adottságmódja teljes, addig a külső dolgok felfogása fragmentális. Azért van szükség kétféle szemléletre, mert az érzéki szemlélet csupán érzéki benyomásokat, érzettartalmakat ad, amelyekkel együtt még nincsenek adva tárgyak. A tárgyak „tárgyisága” érzékiileg ugyanis nem észlelhető, csak a kategoriális szemlélet teszi lehetővé, hogy kategóriákat is „lássunk”. Heidegger szerint a kategoriális szemlélet olyan eredeti megragadásmód, amely nem csak új tárgymódokban teszi hozzáférhetővé a létezőt, hanem a tárgyiság mint olyan csak általa jelenik meg. A tárgyiság kidolgozását a kategoriális teszi lehetővé. Másfelől e szemlélet szemléltjét, a kategoriális általánost, már Husserlnek sikerült *adottságként* elgondolnia.<sup>70</sup> E kategoriális maga a létezőn szemlélt, más szóval jelen van a létezővel együtt tematikus megragadás nélkül is. Ez azt jelenti, hogy a szemléletben olyasmi is adódik, ami nem látható. Minden észlelt létezőn felbukkannak olyan mozzanatok, amelyek maguk nem észlelésszerűek, így nem mutathatók ki érzéki szemlélet által, hanem csak nem-érzéki, kategoriális szemlélet révén. E felfedezés döntő jelentősége, hogy Husserlnél<sup>71</sup> a szemléletben a kategoriális mozzanat egyáltalán nem a gondolkodás szubjektív aktusa, nem úgy jön létre, hogy reflexió segítségével leolvassuk a tudat immanens szerkezetéről, hanem a tárgyakhoz tartozik. A német idealizmussal ellentétben a fenomenológia kimutatja, hogy „a nem-érzéki, az ideális nem azonosítható minden további nélkül az immanenssel, a tudatszerűvel, a szubjektívvel”.<sup>72</sup> A kategoriális szemlélet második fajtája ugyanis, amit Husserl az ideáció aktusának nevezett, képes megragadni az érzéki tapasztalatban rejlő lényegiséget: a *metariális a priorit*. Heidegger szerint „Husserl teljesítménye éppen a lét megjelenítése, [...] amely a kategóriában fenomenálisan jelenlévő”. Más szóval: „a kategoriális szemlélet [...] elemzésével Husserl megszabadította a létet az ítélethez kötöttségétől”,<sup>73</sup> e felfedezéssel már valami új jelent meg, amely „a filozófiai

<sup>70</sup> Heidegger: GA 15, 375., továbbá: „A kategoriális szemlélet felfedezése egyrészt annak bizonyítéka, hogy létezik a kategoriális egyszerű megragadása a létezőben, olyan alkotóelemként, amit már tradicionálisan is kategóriának neveztek, és [...] megláttak. Másrészt mindenképp annak bizonyítéka, hogy ez a megragadás a lehétköznapibb észlelésben és minden tapasztalatban benne foglaltatik.” (Heidegger: GA 20, 64.)

<sup>71</sup> Heidegger: GA 15, 373.

<sup>72</sup> Heidegger: GA 20, 79., vö. 96. sk.

<sup>73</sup> Heidegger: GA 15, 377.

kutatás számára lehetővé tette, hogy pontosabban meghatározza az a priori, és előkészítse a lét értelmének jellemzését”.<sup>74</sup> A husserli kategoriális szemlélet Heidegger számára előkészíti és lehetővé teszi egy *történeti a priori* elgondolhatóságát. Heidegger számára a kanti kategória is kezdettől fogva több mint forma. A kategória fenomenológiaiul ugyanis nem logikai, hanem ontológiai meghatározás (*ontologische Prädikate*), alapvetően tehát nem a megismerő viszonyulás, hanem a lét sajátja. Heidegger szerint az a tény, hogy Kant a kategóriákat az ítéletábrából vezeti le, semmiképp sem jelenti azt, hogy a kategoriális absztrakt módon elválasztja minden lehetséges „konkréciótól”. Ellenkezőleg, „Kant a sematizmusban végrehajtja a kategóriák vonatkozásba-hozását az idővel”.<sup>75</sup> Ez Heidegger s később Ernst Tugendhat számára is fontos, mert rávilágít az igazság véges ember általi megismerhetőségére. Az empirikus tapasztalatelméletek nem ismerik el semmilyen a priori létezését. Ennek következtében tagadják, hogy létezne tisztán szellemi belátás, ehelyett az igazság csupán az időbeli gondolati-pszichikai aktusok tulajdonsága. Ezzel szemben a neokantiánus tapasztalatelméletek elismerik ugyan a történeti és a priori, a lét és érvényesség szféráját, de a kanti Transzcendentális Logika *phenomenon* és *noumenon* gondolatának átvételével a kettőt radikálisan szétválasztják, így nem tudják megmagyarázni a véges emberi tudásnak az igazsággal való kapcsolatát. Heidegger Husserl-interpretációja nem a különbséget, hanem a történeti lét és a priori közötti kapcsolatot hangsúlyozza. Heidegger számára a Husserlrel folytatott vita tanulsága, hogy az a priori két különböző jelentésben is felfogható. A *formális a priori* a logika szférájához tartozik, ellenben a *materiális a priori* ontológiaiul érthető, igazi helye a történelemben fedezhető fel, mivel nem a logikai érvényesség, hanem a lét lehetőségfeltétele. A logikum a priorija mellett a fenomenológia fölfedezi a valóság a prioriját.

Husserl számára azonban a dolgok észlelésének fragmentalitása, az a tény, hogy az észlelés nem képes a dolgokról teljes, intuitív tudást nyújtani, a *fenomenalitás határait* is felhívja a figyelmet. Kant éppen ezen a ponton, a fenomenalitás határain vetette föl az isteni és az emberi különbségét, azaz a szemléletmódok megkülönböztetését. A véges emberi szemlélet (*intuitus derivativus*) mellett felteszi,

<sup>74</sup> Heidegger: GA 20, 98.

<sup>75</sup> Heidegger: GA 15, 380. sk.

hogy létezik a tudás más módjának lehetősége, amely különbözik az emberitől, bár számunkra hozzáférhetetlen – ez az *intuitus originarius*.

Heidegger alapvetően a Husserl-örökségből hozza annak meglátását, hogy a neokantiánusok számára a valóságfelfogásban a szemléletiség, az intuíció nem játszik domináns szerepet, a fogalmak válnak olyan produktív erővé, amely által az objektív realitás szerveződik.

#### TRANSCENDENTÁLIS IMAGINÁCIÓ ÉS TEORETIKUS ÉSZ

A marburgi neokantiánus Kant-interpretáció sajátossága, hogy a teret és az időt logikai „kategóriákként” ragadta meg, feloldva a Transzcendentális Esztétikát a Transzcendentális Logikában. *A tiszta ész kritikájának* „B”-kiadása alapján a megismerés szintézisét egyértelműen az értelem aktivitására vezették vissza. Heidegger ezzel szemben úgy gondolja, hogy a *Sematizmus* fejezet és a Transzcendentális Dedukció leszálló ágának módszertana alapján a transzcendentális képzelőerő nemcsak a tapasztalat szintézisének a gyökere, hanem a tiszta gondolkodás és a teoretikus ész is belőre fakad.

Mivel a képzelőerőt a Kant-recepció az érzékiség (*Sinnlichkeit*) oldalához sorolja, nem az értelemhez (*Verstand*) tartozónak tekinti, a hagyományos érvelés szerint elfogadhatatlannak tűnik, hogy egy „alsóbb megismerőerő” alkotná az értelem eredetét, s nem csupán annak „alapzatát” adná. Heidegger ellenérve viszont az, hogy itt *nem fakultásokról*, nem alsóbb és felsőbb képességekről van szó, hanem a tapasztalás, sőt a transzcendencia dinamikájáról. Hangsúlyos, hogy a két oldal (*Sinnlichkeit* és *Verstand*) egyébként sincs teljesen elválasztva – de még fontosabb, hogy nem immanencia és transzcendencia, hanem intencionalitás és transzcendencia egymásra vonatkozásának szerkezetéről van szó.

E heideggeri *argumentáció* gyenge pontja kanti nézőpontból, hogy nem tesz különbséget az értelem és ész, kategóriák és eszmék között, amit Kant gondosan differenciált. Kant finom megkülönböztetéseket alkalmaz, melyeket itt nincs tér kifejtetni, de két szempontot mégis kiemelnék. (1) *A tiszta értelmi fogalmakat* mint kategóriákat a *Dedukció* fejezet tárgyalja, amelynek célja a tapasztalat objektív érvényességének igazolása, annak bemutatása, hogyan jön

létre objektív tárgytapasztalat, tehát miként lehet áthidalni a szubjektív és objektív szféra közötti szakadékot. Kant számára e vizsgálódás eredménye, hogy tapasztalat csak akkor lehetséges, ha megelőzi az öntudat egysége (az appercepció szintetikus egysége). (2) Ellenben a *tiszta ész fogalmai*, az (pszichológiai, kozmológiai és teológiai) eszmék, amelyek túllépnek minden adott tapasztalat körén (tehát transzcendensek), már a *Dialektika* hatáskörébe tartoznak. A *Dialektika a metaphysica specialis* hagyományos problémaköreivel kapcsolatban a transzcendentális látszatot tárja fel, amely eltérít bennünket az értelem tapasztalati használatától, és azzal kecsegtet, hogy a tapasztalaton túlra is kiterjeszhető a tiszta értelem hatóköre.

Heidegger e kanti megkülönböztetéseket (értelem, ész stb.) nem veszi figyelembe – ennek pedig egész egyszerűen az az oka, hogy elhatárolódik a Transzcendentális Logika programjától, ahol Kant számára a jelenségek (*phenomena*) és a magukban való dolgok (*noumena*) két szférájának szembeállítására kínál megoldást. Egy alkalommal egyenesen azt írja, hogy a transzcendentális dedukció tarthatatlan, mert a *Dedukció* fejezetben a jogi kérdés bevezetése nem más, mint a transzcendencia probléma félreértése.<sup>76</sup> Heidegger szerint a kategóriák transzcendentális dedukciójának igazi alapja a sematizmus.

A kanti dedukcióban a kategóriák mint tiszta értelmi fogalmak: *notiók*, azaz a segítségükkel gondol(hat)unk olyan gondolatokat, amelyek túl vannak a tapasztalatainkon (ilyen pl. Isten léte, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága), „amelyek tartalma lényegesen nem olvasható le a jelenségekről”.<sup>77</sup> Kant *notiói* ebben az értelemben nem foglalnak magukban időszámításokat, olyan sajátos idővonatközölásokat, amelyek a megismerőt érintik. Az elméleti ész hatáskörében a *noumenon* apóriái nem oldódnak fel, Kant a metafizika hagyományos tárgyainak problémáit a morálfilozófiába helyezi át. A második *Kritika* fényében a tiszta fogalomképzés folyamatában maguk a *notiók* már nem a teoretikus ész ismeretei, hanem a gyakorlati ész posztulátumai, olyan elvont eszmék, reflexiók, amelyek nem a tudásunkat bővítik, hanem regulatív jelentőségük van a moralitásunk számára. E transzcendentális logika alapfogolata fenomenológiailag azért nem értelmezhető, mert a „magában

<sup>76</sup> Heidegger: GA 25, 309., 315.

<sup>77</sup> Heidegger: GA 3, 53.

való” kanti fogalmának bevezetése maga után vonja, hogy létezik a dolgoknak, eseményeknek és a világnak egy véges emberi perspektívától független, a saját szubjektivitásunk és előítéleteink által nem torzított, helyes azaz „magában való” értelme. A megismerés-problémának ez a megoldása azonban egy hagyományos platonikus-dualista világszemlélethez vezet, amely nem képes elgondolni, hogy ez a „magánvaló” igazság miként lehet a valóság része. Egy fenomenológiai kategóriatannak úgy kell vennie a sémákat, ahogy azok a tapasztalatban vannak adva. Heidegger szerint tehát a kategóriák eredendően sematizáltak, azaz az időfogalmakat is magukban foglalják, ezektől csak absztrakt módon vonatkoztathatunk el.<sup>78</sup> Kant elindult ebbe az irányba, de visszariadt attól, amit talált.

Heidegger érvei szerint ész és értelem köreinek elkülönítésére fenomenológiailag éppen azért nincs szükség, mert *Kant tézise maga is az volt, hogy értelem és ész nem külön képességek, hanem ugyanannak a tevékenységi körnek eltérő (noumenális és fenomenális) használati vagy megjelenési módjai*. Sem a tiszta értelem, sem a tiszta ész nem létezik önmagában, mivel csak együtt alkotják az emberi gondolkodás lényegét (valóságát): az értelem önmagában csak az „én gondolom” formája lenne, de lényege éppen az észben rejlik, az „eszék képességében”, mivel „ész híján értelmünket sem tudnánk összefüggő módon használni”.<sup>79</sup> Heidegger további érve, hogy a teória területén épp Kant az, aki a hagyományos formális logikát a transzcendentális logikában oldja föl.<sup>80</sup>

E háttér adja meg annak okát, hogy Heidegger kizárólag a *gondolkodás teljes lényegét* látja szükségesnek megvizsgálni a képzelőerő-höz való viszonyában, s eltekint a kanti felosztásoktól. A képzelőerőnek a gondolkodásban betöltött valódi szerepét Heidegger szerint csak akkor láthatjuk meg, ha témává tesszük, hogy „a logika egyáltalán képes-e körülhatárolni vagy akár csak érinteni a gondolkodás teljes lényegét”.<sup>81</sup> Kant esetében már minden eldől azzal, hogy az észkritika területén a logikát tekinti kiindulópontnak. Mivel a logika hatókörében az imaginációnak nincs igazán helye vagy leg-

<sup>78</sup> Heidegger: GA 3, 86.: „A kategóriák nem nócik, hanem tiszta, a tiszta képzelőerő révén lényegszerűen az időre vonatkoztatott fogalmak.”

<sup>79</sup> Kant: TÉK, A651/B679; lásd Heidegger: GA 3, 29. §, 152.

<sup>80</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 149.

<sup>81</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 149.



alábbis lényegi funkciója, ezért *A tiszta ész kritikájának* 1787-es „B”-kiadásában lemondott a transzcendentális képzelőerő szerepéről.

Heidegger javaslata, hogy az értelem lényegét inkább önmagából gondoljuk el, mintsem a „logikából” kiindulva. Kant a logikából kiindulva az „ítélet”-ben fedezi fel a gondolkodás lényegét (azaz az értelem alaptevékenységét), az objektív ismeret valódi formáját. Ítéletnek (*Urteil*) nevezte egy létező megismerését, ami a fogalomra hozás (az intelligibilissé tétel) mint meghatározás (*Bestimmen*) folyamán jön létre. Az ítéletalkotás képességét értelemként (*Verstand*), a folyamatát pedig gondolkodásként (*Denken*) írta le. Ennek értelmében az ítéletalkotás folyamatában: a gondolkodásban megy végbe a megértés. (TÉK, A51, B75). Heidegger az ítéletalkotás helyett viszont a „szabályok képességeként” jellemezte a gondolkodást.<sup>82</sup> Azért ezt helyezi a középpontba, mert a szabályok a megértés *egységének funkciói*, ez alapján tehát a tiszta gondolkodás lényege a „tiszta öntudatban” rejlik, hozzá képest – Heidegger szerint – az ítélet a kijelentés-logika részeként már derivatív forma. *E tiszta gondolkodás történéseinek helye – Heidegger szerint – a transzcendentális sematizmusban van. Értelmünk sémáinak egységshorizontjától (azaz a sematizmusától) függ, hogy miként gondolkodunk és mit vagyunk képesek elgondolni.* Heidegger arra mutat rá, hogy valójában „az értelem nem létrehozta a sémákat, hanem »eljár velük«”.<sup>83</sup> Tehát a sematizmus eredete nem lehet az elméleti ész. Persze Heidegger is tudatában volt annak, hogy Kant teljességgel kizárta a tiszta elméleti ész és a képzelőerő összefüggését,<sup>84</sup> – de, miután épp Kant különböztette meg egymástól az *Antropológiában* és *A tiszta ész kritikájában* a képzelőerőnek a költői, matematikai és transzcendentális funkcióit –, *Heidegger hiányolta e differenciált szemléletmód következetes végigvételét.*

Ezen a ponton azonban a kanti nézőpontot a saját igazsága felől is érdemes szemügyre venni: Kant esetében ugyanis az „ítélet” jóval többet jelent, mint amit Heidegger egy kijelentés-logika részeként tulajdonított neki. Kant nem csupán feloldja az általános logikát a transzcendentális logikában, hanem kivezet – arról a területről, amit hagyományos értelemben egyáltalán logikának szoktak ne-

<sup>82</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 149.

<sup>83</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 151.

<sup>84</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 152.; Kant: TÉK, A 570/B598

vezni – egy teljesen új „logika” területére. A kanti „transzcendentális logikát” mai szóhasználattal akár heurisztikus logikának is nevezhetnénk, s valójában olyasmit fedezett föl Kant, ami reveláció lehetett a kortársak számára. A „transzcendentális logika” az önálló ítéletalkotás és az ítélőerő működésének igazi terepe. Heidegger Kantnak a logika terepén való elakadását látta, de kanti nézőpontból ez nem zsákútca volt, hanem Kantnak a formál logikán való túllépése az ítélőerő centrum-területére. Formál logikát lehet úgy művelni, hogy tetszőleges mennyiségű szabályt töltenek egy tanuló fejébe, de a transzcendentális logika terepén ítélőerőre, a szabályoknak való alárendelés és alkalmazás képességére van szükség. Kant szerint „az általános logika ... nem adhat előírásokat az ítélőerőnek”,<sup>85</sup> mivel az általános logika *in abstracto* képes belátni az általánost, de nem a tapasztalás területére vonatkozik, hanem a megismerés pusztá formájának analizésére korlátozódik. Ezzel szemben az ítélőerő „sajátos tehetség, melyet csak gyakorolni lehet, megtanulni nem... hiányát semmiféle iskoláztatás nem pótolhatja”,<sup>86</sup> az *in concreto* területén működik, alapvetően nem ismeretek sokaságát jelenti, hanem a szintetikus megismerés módját, mai szóhasználattal: az új tapasztalatok szerzésére (felfedezésekre) való képességet. Az ítélőerő felelős azért, hogy a fogalmak ítéletekké állnak össze, s az ítélőerőnek ezt a tevékenységét rögzíti a transzcendentális alaptételek tana. A transzcendentális alaptételek azok a szintetikus apriori ítéletek, amelyek révén tudomány és tapasztalat lehetséges. Ez túlmutat az értelem logikai működésén. Heidegger persze éles elmével meglátta, hogy a transzcendentális logika revelatív ereje a kanti esz-kritikában mégsem mutatkozott meg igazán, mert Kant végül a transzcendentális logika új terepére is a formál logika törvényszerűségeit vezette át. Végül a transzcendentális logika is az általános logikához hasonlóan működik: „szabályok segítségével kiigazítja és megóvjá az ítélőerőt a tiszta ész használata során.”<sup>87</sup> Ezen *ítélőerő transzcendentális tanába* tartozik ezt követően Kantnál a sematizmus, ami elveszíti *in concreto* vonatkozásait.

<sup>85</sup> Kant: TÉK, id. kiad., 169. (B171)

<sup>86</sup> Kant: TÉK, id. kiad., 170.

<sup>87</sup> Kant: TÉK, id. kiad., 171.

Heidegger olvasata szerint tehát – az észkritikában döntő módon a modern (formál) *logikai szemléletmód* érvényesül, amelyből *kétféle probléma* adódik:

(1) E szemléletmód keretei között sajnos nem tudunk számot adni gondolkodásunk sematizmusáról, pontosabban arról, hogyan születnek a sémáink, hogyan alakulnak ki gondolkodásunk keretei? A kanti rendszer kerein belül csak a tárgytapasztalat objektív érvényessége igazolható és gondolható el, ugyanakkor nem teszi lehetővé a *tapasztalat belső történetiségének* és egy *történeti a priori-nak* az elgondolhatóságát. Ami sémák mentén leírható, megérthető, az a tapasztalatban az a priori, a mindenkor ismétlődő elem, így az értelemről minden levezethető, ahogyan azt Kant tette. A *Sematizmus* fejezet viszont nem tud számot adni arról, hogyan változnak gondolkodásunk sémái, s miként születnek új sémák. Heidegger argumentációja alapján a tapasztalás-megismerés folyamatát (itt: a létértelem születését) valójában akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be a sémáinkba az idő és a változás, tehát mindaz, ami tapasztalati új. A kanti sematizmus heideggeri nézőpontból még elfedi ezt a történetiséget, ami épp a sematizmus felől volna leírható. Kant tehát óvatos, csak a standard-megszokott (a szabályszerű-regulatív) tapasztalás objektivitását igazolta, ez azonban *nem elégséges a valóságos tapasztalat leírásához*. Gondolkodásunk sematizmusának ennél alapvetőbb szerepe van, – Heidegger szerint a vilásképződés (*Weltbildung*) folyamatként írható le, hiszen ennek köszönhető, hogy a valóságot egyáltalán képesek vagyunk *világként* látni, világszemlélettel rendelkezni, s nem csupán káoszt tapasztalni. Ez a jelentősége annak, hogy a heideggeri vizsgálódás elsőként beszél „temporális sematizmus”-ról, amely a kanti tapasztalati objektivitás lehetőségének vizsgálatát radikalizálva, a sematizmusban a *tapasztalat belső történetiségét* és egy *történeti a priori* létezését is igyekszik elgondolni. A kanti sematizmus a sémák logikai működéséről ad számot, nem a sémák születéséről vagy tapasztalati dinamikájáról, és igazi változásukról. Kant az észkritikában éppen attól riad vissza, hogy a sémák logikai működésén túl tekintsen, s ebben, az értelen túl, a képzelőerőnek bármiféle szerepet tulajdonítson. Kant visszatért tehát a képzelőerő kritikai korszak előtti empirikus – a karteziánus hagyományban is jelenlévő – felfogásához, ahol a *képzetalkotás* (*Vorstellung*) képességeként és folyamatként tárgyalták, s e felfogás keretében a „látás”

útján történő érzéki észlelés módusaként ragadták meg, az észleléstől függő, levezetett, másodlagos képességként, bár olyan képességként, ami alsóbb megismerőerőként mégiscsak részt vesz a megismerés folyamatában.

A transzcendentális képzelőerő visszavonására Kantnak természetesen jó oka volt: a képzelet *mindenre kiterjedő operatív funkciója* ugyanis a kanti rendszer keretein belül azzal a hatalmas veszéllyel fenyegetett, hogy a transzcendentális képzelőerő területén is újgenerálódnak az empirikus képzelőerő veszélyei. E veszélyeket Kant később *Az ítélőerő kritikáján* belül írja le: a fenséges tapasztalatában (bár talán itt jutott a legközelebb a *szabad és nyitott* tapasztalat fenomenológiai értelmezéséhez). *A Kant által észlelt probléma a következő:* abban a pillanatban, hogy a transzcendentális képzelőerő centrummá, avagy a megismerőerők közös gyökerévé válik, többé már nem „fantázia nélküli képzelőerő”, aminek Kant egyedüli filozófiai jelentőséget tulajdonított, – amint ugyanis a képzelőerő alapvetőbb az értelemnél, akkor az értelem elveszíti fölötte az uralmát (nincs többé forma, alak, fogalom), s akkor a transzcendentális képzelőerő is elveszíti a kapaszkodóit – fantáziává válik, és önkéntelen elképzeléseket, képzelődéseket hoz létre. A transzcendentális képzelőerővel az a veszély keletkezik, hogy a végtelenbe való betekintés egyúttal a szakadék számára, s a kanti észkritika egész vállalása összeomolhat a képzelőerő miatt, mivel újra nincs ellenszer a dogmatikus metafizika tévelygései ellen. A képzelőerő prolongálása az észkritika keretein belül a korábbi metafizikák által művelt álmodozó rajongáshoz (*Schwärmerei*) vagy vágyszerű gondolkodáshoz (*dreamt, wishful thinking*) vezethet, amely ellen már a fiatal Kant is küzdött, s az észkritikát épp ennek leghatásosabb ellenszerként ajánlotta.

Mind Kant, mind Heidegger hasonlóképpen ír e terület veszélyeiről. Kant szerint valami túlságos mutatkozik meg. Heidegger az 1928-as Leibniz-előadásban – e területet „a túlérők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozta meg.<sup>88</sup> Kant megsejti, hogy a transzcendentális képzelőerő a sematizmus területén nemcsak az értelmi fogalmakat veszítheti el, hanem magukat a sé-

<sup>88</sup> Heidegger, Martin: GA 26, 13., vö. 211. lbj.

mákat is, ha a fogalom nélküli sematizálásban túlfut mindenben.<sup>89</sup> A transzcendentális képzelőerőnek a túlságosból való visszavonása Kantnak abba a törekvésébe illeszkedik, amely következetesen végigviszi a tudás korlátozását, hogy a hit számára tér nyíljon.

(2) Kant logikai szemléletmódjából keletkező másik probléma épp a képzelőerő visszavonásából ered: abból, hogy ezek után az elméleti ész területén a szabadságnak nincs többé helye. Heidegger *Schelling-előadása* fejt ki részletesen, hogy Kant számára *A tiszta ész kritikájában* a szabadságnak egyedül kozmológiai értelme van: ez az abszolút spontaneitás/ öntevékenység, ami ebben a formájában nem a jelenségvilág része, hanem tiszta transzcendentális eszme (*causa noumenon*),<sup>90</sup> vagy ún. határfogalom. A szabadság a világ-probléma összefüggéséből emelkedik ki,<sup>91</sup> kauzalitás és szabadság összefüggésének kozmológiai problémájaként a kanti rendszernek azon a pontján, ahol a tapasztalat lehetőségfeltételére kérdez rá. A jelenségvilágnak minden tapasztalata a kauzalitás alaptétele alá kerül.<sup>92</sup> Ha azonban ezt elfogadjuk, akkor az kizárni látszik az emberi szabadságot, azt a lehetőséget, hogy pl. maga az értelem spontán tevékenység kiindulópontja (azaz szabad) legyen. *Az értelem mégsem csupán szabálykövetés, egyszerűen nem működhet szabadság nélkül*, a szabadságot transzcendentális eszmeként Kantnak tehát feltételeznie kell. Heidegger ezen a ponton bírálja Kant azon kísérletét, hogy a szabadságot a természeti kauzalitás módjaként ragadja meg. Mivel Kant a gyakorlati szabadságot a transzcendentális szabadságra alapozza, belőle vezeti le, ezért Kant gyakorlati filozófiáját is az észkritika kozmológiai problémájának szemlélete irányítja.<sup>93</sup> A probléma az, hogy már az értelem és tiszta elméleti ész lényegében szabadság rejlik, de Heidegger szerint a szabadságot Kant a spontaneitás felől nem igazán gondolta el. Magyarul: a jelenségek körében az értelem mint spontaneitás szabadsága is kauzalitásként

<sup>89</sup> Lásd Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma – Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan, 2010, 124.

<sup>90</sup> Kant, Immanuel: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”. In uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat, 1991, 62.

<sup>91</sup> Heidegger: GA 31, 209.

<sup>92</sup> Lásd Heidegger: GA 31, 148. skk.; 264.; Kant: TÉK, A558/B586

<sup>93</sup> Heidegger: GA 31, 267.

jelenik meg, a szabadság itt csupán abban rejlik, hogy az értelem a saját törvényeinek megfelelően működik. Ez nem elégséges.

Heidegger e kanti nehézségeket számba véve, a tiszta gondolkodás tevékenységének alapját a képzelőerőben látta, amennyiben gondolataink „elgondolása” nem pusztán ítélest jelent, hanem az önmagunk számára való elgondolás, az eredendő gondolkodás éppenséggel a tiszta elképzelésben (*Einbilden*) rejlik.

#### A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA

##### – IMAGINÁCIÓ ÉS TÖRVÉNY TISZTELET / MORÁLIS ÉRZÉS

Cassirer az 1929-es davosi vitában amellett érvelt, hogy Kant kizárta az etikából az imaginációt. Heideggerrel szembeni ellenvetésében a sematizmusra hivatkozik: Kant „[a]z etika szférájából kitiltja a sematizmust. [...] Sematizmus az elméleti megismerésben van, nem a gyakorlati észben. Itt éppenséggel valami más van, az, amit Kant a gyakorlati ész tipikájának nevez. Megkülönbözteti egymástól a sematizmust és tipikát.”<sup>94</sup> Cassirer azzal az előfeltevéssel él, hogy az imagináció helye a *Sematizmus* fejezet. Heidegger ezzel szemben rámutat arra, hogy Kantnál a képzelőerő helyének meghatározásában bizonytalanság fedezhető fel: míg a megismerés két ágának helye egyértelmű, a szemlélet a transzcendentális esztétikához, az értelem a transzcendentális analitikához tartozik, addig a képzelőerő több helyen is felbukkan, nem a sematizmusban válik pl. központi témává, hanem már egy korábbi stádiumban, a transzcendentális dedukcióban, bár a *Sematizmus* fejezetben kerül sor a tényleges tematizálására. Nem lényegtelen az sem, hogy az „A” és „B”-kiadás közötti különbség lényegileg érinti a *Sematizmus* és *Dedukció* fejezetet. A heideggeri *argumentum* szerint a davosi vitában a kulcsmotívum, hogy a képzelőerőnél feltűnő nehézség Kant számára nem rögzíthető egyetlen rendszertani pontban, illetve Kantnál a dedukció és sematizmus, melyek centrumában ott a képzelőerő, valójában döntő pontok *A gyakorlati ész kritikája* felé, azaz átvezetnek a szabadság-problémához, amely összeköti egymással az első és második *Kritikát*, ezért a képzelőerőnek valamiképpen a *gyakorlati ész eredetéhez vagy születéséhez* is köze van. Kant *A tiszta ész kritikájában*,

<sup>94</sup> Cassirer/Heidegger: GA 3, 277.

az első úton már kidolgozza a *kozmológiai-transzcendentális szabadság* fogalmát, ahol a *szabadság mint abszolút spontaneitás* transzcendentális eszme. A teoretikus ész területén még nem esik szó a valóságos emberi szabadságról, de már kidolgozottá válik a szabadság lehetősége. A gyakorlati szabadság Kantnál a transzcendentális szabadság fogalmán alapul, ez azt jelenti, hogy a gyakorlati szabadság az abszolút spontaneitás egy módja, tehát a szabadság mint spontaneitás az a bázis, amely az emberi moralitás forrása és eredete. *A gyakorlati ész kritikájában* kidolgozott második út ezután feltárja és bizonyítja a cselekvő ember mint személy szabadságának valóságát. *A transzcendentális képzelőerő azért nem számúzhető a gyakorlati ész területéről és egyúttal a tiszta erkölcsiség szférájából, mert a gyakorlati ész lehetősége visszavezethető a teoretikus ész területére, ahol Heidegger szerint az alap a transzcendentális képzelőerő.* Kant tézise is döntő, hogy a gyakorlati ész nem egy külön képesség vagy erő a teoretikus észhez képest, hanem a teoretikus ész gyakorlati *használata* a morális tevékenységek körében. A tiszta ész teoretikus használatának területe a megismerés és a tudomány, megjeleníti azt, ami van, ami tudható. A gyakorlati észhasználat ehhez képest arra vonatkozik, amit tenni kell (*Sollen*), megjeleníti a kellés a priori szféráját minden tapasztalat számára. Heidegger számára *e gyakorlati ész területén a „tisztelet” (Achtung) lesz az a fenomén, ahol a transzcendentális képzelőerőnek valamiképpen a gyakorlati ész eredetéhez vagy születéséhez is köze van.* A tisztelet nem egyéb, mint az erkölcsi törvény iránti fogékonyság, tehát pontosan az, ami lehetővé teszi a morális törvény befogadását. *A tisztelet azonban a transzcendentális imagináció függvénye. Heidegger lényegét tekintve a képzelőerő segítségével dolgozza ki a törvénytisztelet mint „morális érzés” (Gefühl) fenomenológiai értelmezését.* John Sallis *Delimitation* c. könyvében és Jacques Derrida „Tense” c. írásában szintén vizsgálják, hogy tradicionálisan milyen szerepe lehet az imaginációnak a gyakorlati ész területén.

A gyakorlati ész területén már Kant új perspektívát nyitott, Énfogalma nem az *appercepció* eredendő szintetikus egységében (*personalitas transcendentalis*) vagy az empirikus Én területén (*personalitas psychologica*) nyeri el teljességét, hanem itt a tiszta erkölcsiség (a *personalitas moralis*) szférájában. Az öntudat szabadsága több mint saját individualitása és ön-állósága, az önálló Én csak annyiban szabad Én, amennyiben önmeghatározásként (*Selbst-ständigkeit als Selbstbestimmung*), önmagunknak való törvényadásként (*Selbstge-*

*setzgebung*) fogjuk fel. A kanti felfogásban az Én mint erkölcsi öntudat (*personalitas moralis*) nem a valamitől való elszakadásban éli meg szabadságát, hanem a kötődés vállalásában, a törvény mellett való elköteleződésben. Kant az Én-fogalomnak ezt az alapstruktúráját *személynek*, *személyiségnek* is nevezi. Ez az erkölcsi öntudat nem eleve van, hanem a szabadság révén valósulhat meg az érzéki elemből a szellemibe való felemelkedés, az önképzés, a művelődés által, és egyet jelent azzal, hogy az egyes ember képes maga mögött hagyni a partikularitások világát és az emberiség általános közegébe emelkedni. „Kant ezt az autonómiaként értett szabadságot kizárólag az ember tiszta eszébe helyezi”.<sup>95</sup> Heidegger megfogalmazásában az erkölcsi törvény iránti fogékonyság, „a tisztelet alkotja a személy mint erkölcsi önmaga lényegét”,<sup>96</sup> csak e tisztelet teszi lehetővé a morális törvény befogadását, más szóval a tisztelet lesz annak módja, ahogyan a törvény számunkra először hozzáférhetővé válik. E tisztelet természetesen nem a törvény megalapozására szolgál, nem az iránta való tisztelet hozza létre a törvényt, a törvény enélkül is törvény, ugyanakkor e tisztelet mint „tiszta érzés” az öntudatnak egy módja, méghozzá az a módja, amely számára a törvény mint törvény egyáltalán megnyilvánulhat. Mint „ézés”, a tisztelet az érzékiséghez tartozik, amely szemben áll a kategoriálissal, intelligibilissal, ugyanakkor mindkét oldal (megképző közepük révén) önmagán túlra mutat az imagináció és temporalitás felé.

Ontológiai tudássá (mely a teoretikust és gyakorlatit is magában foglalja) nem önmagukban, csak a képzelőerő és idő segítségével válnak. E tisztelet ézés mindazonáltal lényegi, egyfelől annak módja, ahogy a törvényt megtapasztalhatjuk, részesülünk benne, másfelől ez mindig – egyfajta önértzet is – együttjár azzal, ahogy a tisztelettel viseltető én egyszermind önmagát is érzi. A törvény tiszteletében egy meghatározott módon az ének is nyilvánvalóvá kell válnia önmaga számára. E tiszteletben tehát a törvény, s egyszermind önmagunk mint cselekvő önmagunk nyilvánvalóvá tétele is benne rejlik. „A törvény tiszteletében alávetem magam a törvénynek”, oly módon, hogy „magam a törvénynek alávetvén, saját magamnak mint tiszta észnek vetem alá magam. Ebben az önmagunknak való alávetésben saját magamhoz mint önmagát meghatá-

<sup>95</sup> Heidegger: GA 42, 145.

<sup>96</sup> Heidegger: GA 3, 30. §, 157.



rozó szabad lényhez emelem föl magam. Ez[...] teszi az ént a maga »méltóságában« nyilvánvalóvá. Negatív megfogalmazásban: a törvény iránti tiszteletben...nem tudom önmagamot megvetni.<sup>97</sup> A heideggeri értelmezés megpróbálja Kantot radikalizálni, amikor a tisztelet érzést összekapcsolva az imaginációval, nem az erkölcsi önmagát mint *szubjektumot*, *szubjektivitást* helyezi a kérdés centrumába, hanem az erkölcsi önmaga *véges transzcendenciájának és eredethelyének* kérdését.

#### INTUÍCIÓ, IMAGINÁCIÓ, KÉPZÉS:

#### GADAMER, KANT ÉS AZ ESZTÉTIKAI KÉPZELŐERŐ KRITIKÁJA

Gadamert a legmélyebb kötődés Heideggerhez, a német idealizmus-hoz: különösen Hegelhez és a görög filozófiához (elsősorban Platónhoz és Arisztotelészhez) fűzi, ugyanakkor Kant sem volt teljesen periférikus jelentőségű a gondolkodására nézve. A 95. születésnapja alkalmából elkészült *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* c. kötetben, ahol kortársak elemezték, kritizálták és gondolták tovább az életművét, épp Gadamer jelezte két kontribútornak (Francis Ambrosio-nak és David Detmer-nek) is, hogy hiányolja a kanti filozófia jelentőségének kiemelését az életműve szempontjából.<sup>98</sup> Gadamer Kant iránti érdeklődése nem választható el a modernitással és felvilágosodással kapcsolatos bírálatától.<sup>99</sup> E szélesebb interpretációs horizont hátterében jelen volt Heidegger hatása, ugyanakkor nem elhanyagolható tény, hogy Gadamernél a kritikai filozófia és hermeneutika teljesen más összefüggései bontakoztak ki. Heidegger interpretációjának fókuszpontja Kant teoretikus filozófiája, az ész-

<sup>97</sup> Heidegger: GA 3, 30§ 159. (Kiemelés L. Zs. M.)

<sup>98</sup> Gadamer, Hans-Georg: „Reply to Francis Ambrosio”. In *Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. 274.: A szokásos felsorolást épp maga Gadamer igyekezett kiegészíteni: „Kant nevét itt még hiányolom (But I am missing the name of Kant here)”. Lásd még Gadamer: „Reply to David Detmer”. In *Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. 287.

<sup>99</sup> Gadamerre Gerghard Krügernek a felvilágosodással és kanti morálfilozófiával kapcsolatos értelmezése volt közvetlen hatással. Gadamer számára *Philosophische Begegnungen* című visszaemlékezsei szerint Krüger két írását tekintette meghatározó jelentőségűnek: 1931-es *Morálfilozófia a kanti Kritikában* címmel kidolgozott habilitációs munkáját és az 1958-as *Szabadság és világszöny* című gyűjteményes kötetét. (GW 10, 373–440., itt 415., vö. 417.)

kritika volt, ezzel szemben Gadamer a morálfilozófiája és az esztétikája felől olvasta Kantot.

Gadamer meglátása szerint Kant újrafelfedezésénél háttérbe szorult Kant valódi célja, hogy a metafizikát egy új, egyedüli teherbíró alapra helyezze, nevezetesen a metafizikát a gyakorlati észre és a szabadság észtényére alapozza.<sup>100</sup> A Kanthoz való visszatérésben döntő állomásnak tekinti a marburgi fenomenológia idealista vonalát, Jaspers egzisztenciafilozófiáját és Heideggert.<sup>101</sup> Mindazonáltal Gadamer szerint a metafizika jegyében nem Heidegger, hanem Jaspers került az eredeti Kanthoz a legközelebb, mert ő volt az egyetlen, aki a maga módján megismételte Kantnak a metafizika gyakorlati észre vonatkozó alapvetését. Heidegger Kant-interpretációja Gadamer számára viszont paradox, mivel az idealizmussal szembehaladva és a lét időbeliségét kiemelve sem látta meg a gyakorlati ész jelentőségét, hanem az etikával szemben a létkérdés elsőbbségét vallotta; másfelől ez az útirány konzekvens is, amennyiben a transzcendentális képzelőerőt tekintette rejtett egységnek (mint korábban Fichte), és annak ellenére, hogy az időbeliséget benne látta, mégsem rögzítette az egész alapvetés végső elveként. Gadamer e tanulságok után inkább arra fókuszál, amit Kant az észkritikában nem hajtott végre világosan.<sup>102</sup> Nem világos ugyanis, hogy mi a gyakorlati filozófia jelentősége a megismerés és a metafizika teoretikus problémái számára.<sup>103</sup> Továbbá Heideggernek a Nietzsche-előadásokban (az 1930-as években) elszórt megjegyzéseivel szemben, Gadamer az első, aki szisztematikus bevezetést nyújtott *Az ítélőerő kritikájának* hermeneutikai jelentőségébe.

Itt sem követi a kanonikus Kant-értelmezést, amely az ítélőerőben az emberi ész egységesítő pontját, és Kant kritikai vállalkozásának beteljesítését látta, hanem továbbra is az ott körvonalazódó problémát a „gondolkodásunk maradandó kihívásának” (*eine bleibende Herausforderung unseres Denkens*) nevezi.<sup>104</sup> Ha van valamiféle közös pont Heidegger és Gadamer megközelítésében, akkor az nem más, minthogy mindketten olyan kanti témákra fókuszál-

<sup>100</sup> GW 4, 343.

<sup>101</sup> GW 4, 346. sk.

<sup>102</sup> GW 8, 199.

<sup>103</sup> GW 4, 348.

<sup>104</sup> GW 4, 348.

nak, amelyek lehetővé teszik a hermeneutikai tapasztalatban rejlő *végesség-mozzanatok és a történeti tapasztalat* kiemelését.

Kantnak *Az ítéelőerő kritikájában* kibontakozó esztétikai elmélete tekintetében Gadamer a művészeti szép fogalmára fókuszál. Az *Igazság és módszer* Kant-fejezete („Subjektivisierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik”)<sup>105</sup> szerint, *Az ítéelőerő kritikája* fordulópontot jelentett az esztétika szempontjából, mivel hozzájárult az esztétikai és szellemtudományi szétválasztásának megszilárdításához, azaz az esztétika újkori szubjektivizálásához. Ezt követően e szemlélet hatása alatt munkálkodtak még olyan későbbi gondolkodók is, mint pl. Schleiermacher, Boeckh, Droysen vagy Dilthey.<sup>106</sup> Gadamer elsősorban mégsem Kant esztétikáját és művészetfelfogását bírálja, hanem azt a folyamatot, ami az esztétikai tudat megteremtéséhez vezetett.<sup>107</sup>

E hagyományos esztétikai művészetfelfogás a művészetet pusztán esztétikai élményként (*Erlebnis*) igyekezett megragadni, amelynek célja a műélvezet, ezért úgy gondolták, hogy a művészetnek – lényegét tekintve – nincs köze a valóság mélyebb megismeréséhez, végső soron minden igazságot és hazugságértéket nélkülöz. Gadamer ezzel szemben fő művének záró részében elsősorban Platonra támaszkodva, de helyenként Hegelhez is kapcsolódva a művészetet nem az esztétikum kategóriáján, hanem a szép metafizikáján belül tárgyalja.<sup>108</sup> E nézőpont felől a szépség nem csupán szubjektív tetszés, ízlés dolga, hanem a létező dolgok „objektív” meghatározottsága. Gadamer a Szépet nem korlátozza az esztétikai területére, hanem megpróbálja helyreállítani annak régebbi, transzcendentális értelmét. A műalkotás horizontja ezáltal megváltozik, s Gadamer számára Hegel nyomán ebből a perspektívából a műalkotás szépsége úgy jelenik meg, mint ami nem pusztán dekoráció, élmény, ízlés dolga, hanem az igazság-tapasztalathoz van köze. A szép és igaz összefonódásának alapja, hogy a szép nem más, mint az igaz elrejtetlensége. Az igazság megjelenése, *látszása* a műben – ez a szépség. Ez az elképzelés alapvetően azokhoz a kezdeményekhez

<sup>105</sup> GW I, 48–87., lásd még: GW I, 47.

<sup>106</sup> Rudolf A. Makkreel: „Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer”. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41. (1987)/ 3, 408–420., itt 408.

<sup>107</sup> GW I, 94 (= Magyarul: IM<sup>2</sup> 120.)

<sup>108</sup> GW I, 149. (= Magyarul: IM 112.) Lásd még GW I, 481. skk. (= Magyarul: IM 330. skk.). Vö. GW I, 164. (= Magyarul: IM 123.).

kapcsolódik, amelyeket Heidegger két helyen, a Nietzsche-előadásaiban,<sup>109</sup> továbbá *A műalkotás eredete* c. tanulmányában fejtett ki, amelyhez mestere felkérésére épp Gadamer írt bevezető tanulmányt Heidegger művészetfelfogásáról.<sup>110</sup> Nem lényegtelen, hogy mennyiben vonható párhuzam a szép metafizikája és a nyelvi megértés, nyelvi esemény között. Értelmezése szerint a szép ontológiai struktúrája az intelligibilis területére is érvényes lesz. Miként Gadamer a szépséget nem a tetszés, hanem a látszás és igazság mozzanata felől fogja fel, úgy a nyelvi megértést is igazságtörténésként értelmezi. Heidegger és Gadamer filozófiai teljesítménye nyomán – alapvetően módosul magáról az igazságról alkotott fogalmunk. Hermeneutikai nézőpontból a valóság-tapasztalatunk lényegében interperatív jellegű. E felfogás lényegi összefüggésben áll a nyelv retorikai jellegének pozitív megítélésével és rehabilitációjával. A logikának a retorikára való visszavezetése alapvetően azt fejezi ki, hogy: az embernek a nyelvén keresztül van világa. Ez alkotja a hátterét annak a gondolatnak, hogy Gadamer szerint az igazságot *dialogikus* formában közelíthetjük meg: mindenekelőtt ezen a módon nyílik esélyünk olyan valóságterületek megértésére is, amelyet a pozitívistikus tudományos módszertan mindig is marginálisnak tekintett. Ilyen például a művészet tapasztalata. A gadameri modell alapján az igazság a másokkal való beszélgetésben létezik, és velük a dolgról való párbeszédben/vitában bontakozik ki. E szélesebb hermeneutikai kontextus keretében foglalkozik néhány alkalommal Gadamer az imagináció kérdésével.

Daniel Tate úgy fogalmaz, hogy Gadamer is a kanti imagináció modern alakzatát képviseli, amelynek értelmében az nem reprezentatív módon – egy leképezésmélet keretében – fogható fel, hanem úgy, mint ami produktív-konstitutív a megismerés létrejötté tekintetében.<sup>111</sup> Gadamer első alkalommal az imagináció kérdését az *Igaz-*

<sup>109</sup> Heidegger, Martin: *Nietzsche. I.* Pfullingen: Neske, 1961, 245., 228.

<sup>110</sup> Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete.* Ford. Bacsó Béla. Budapest: Európa, 1988, 89. E téma részletes és legelső kifejtése megtalálható Fehér M. Istánnak „Az eszme érzéki ragyogása». *Esztétika, metafizika, hermeneutika* c. tanulmányában (in Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet.* Budapest: Osiris, 2004, 264–332., különösen: 285. skk.

<sup>111</sup> Tate, Daniel L.: „Art as cognition imaginativa: Gadamer on Intuition and Imagination in Kant's Aesthetic Theory”. *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 40, (2009)/3: 279–299.

ság és módszerben tárgyalja, ezen kívül lényegi hozzájárulásként olvasható még egy 1980-ban megjelent tanulmány „Szemlélet és szemléletiség” („*Anschauung und Anschaulichkeit*”) címmel,<sup>112</sup> amely már e kérdésfelvetés továbbgondolását is tartalmazza. E két szöveg összefüggésében Gadamer részéről egyértelműen a Kanttal való számvetés jut kifejezésre, amely túlmutat a költői imagináció pusztá kommentálásán. Nicolas Davey azt hangsúlyozza, hogy az imagináció azért centrális Gadamer hermeneutikai felfogásában, mert lényegi szerepe van a művészet tapasztalatának hermeneutikai integrációjában.<sup>113</sup>

Gadamer bevezeti a „cognitio imaginativa” fogalmát, hogy ennek segítségével írja le intuíció és imagináció viszonyát.<sup>114</sup> A *cognitio* arra utal, hogy a művészet is a tudás egy módja, de nem konceptuális-fogalmi tudás. Ezzel egyidejűleg döntő tényező, hogy az *imaginativa* szemben áll Baumgarten „cognitio sensitiva” (az érzéki tudás) fogalmával. Az imagináció kibővíti az intuíció (a szemlélet) hatókörét. Gadamer bírálja az érzéki szemlélet (*sinnliche Anschauung*) kanti fogalmát, és az intuíció szélesebb fenomenológiai értelmét alkalmazza (Husserl-Heidegger). Ennek mentén az intuíció nem az érzéki percepciók, hanem a képzelőerő felől fogja fel. Az imagináció általi szemlélet szellemi szemlélet: *geistige Anschauung*<sup>115</sup> és *Anschauung des Geistigen*,<sup>116</sup> nem adott tárgyakra vonatkozik. Gadamer szerint Kantnál *Az ítéelőerő kritikájában* a szemlélet semmi más, mint a *képzelőerő ábrázolása*.<sup>117</sup> Kant elképzelése szerint a szemlélet a fogalom kritikai ellenpárja, a racionalista metafizika korrekatívuma, nem létezik „intellektuális szemlélet”, ennél fogva nem az esztétika, hanem az ismeretelmélet, *A tiszta ész kritikájának* cent-

<sup>112</sup> Lásd az *Igazság és módszerben* lévő megjegyzéseket: GW 1, 52.; 64.; 68.; 77. Továbbá a későbbi tanulmányt: Gadamer, Hans-Georg: „Anschauung und Anschaulichkeit”. In *GW 8. Ästhetik und Poetik. I.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 189–205.

<sup>113</sup> Davey, Nicolas: „Hermeneutic Aesthetics and the Problem of Imagination”. In *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Ed. Andrzej Wierciński. Berlin: LIT Verlag, 2011, 339–352., itt 339.

<sup>114</sup> Lásd erről bővebben Canan, Alberto Carillo: „Gadamer's Leveling of the Visual and the Verbal, and the »Experience of Art«”. In Anna Teresa Tymieniecka (ed.): *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*. Analecta Husserliana Vol. LXXV, 2002/Tavaszi: 199–210., itt 200.

<sup>115</sup> Gadamer: GW 8, 192.

<sup>116</sup> Gadamer: GW 8, 201.

<sup>117</sup> Gadamer: GW 8, 189.

rumában áll. Gadamernél is döntő, hogy nem létezik „intellektuális szemlélet”, azonban a képzelőerő nem korlátozódik a teoretikus megismerés funkciójára, hanem azt az általános képességet ábrázolja, hogy tárgyak jelenléte nélkül is szemlélettel (képzetekkel) rendelkezünk. A probléma helyét Gadamer szerint elhibázzuk, ha az imagináció számára hagyományos értelemben az észlelést, a percepciót tekintjük kiindulópontnak. A képzelőerő nem korlátozódik a megismerés-erők *kooperációjára*, hanem a *megismerés-erők szabad játékánál* is jelen van. A szemlélet művészetelméleti problémája nem az ismeretelméleti kérdésfelvetésre, hanem a képzelőerő tágabb területére vonatkoztatott.

A szemlélet, szemléletiség szó a misztikusok Isten-szemléletében (*Gottesschau*) volt használatos. Az antik szótörténeti háttérből látható, hogy a szemlélet szó nem korlátozódik az érzékiségre, az érzéki adottságként való értelmezés tévútra viszi a modern gondolkodást. A szemlélet mint közvetlen adottság pusztán határfogalom, absztrakció, a szemlélet művészeti problémájára nem alkalmazható az érzéki és intelligibilis ellentétpár (platonikus), Kant sem használja, amikor *Az ítélőerő kritikájának* 3. § és 4. §-ban a megismerés-erők szabad játékáról beszél. E terület nem korlátozódik a vizuális tárgyakra, hanem a nyelvi műalkotás, a költészet is lényegi dimenzióját alkotja. Valójában a nyelv használatában rejlik a „szemléletiség” igazi otthona, mivel az ember azt is képes maga előtt („*vor sich*”) látni, amit nem lát, hanem valaki elmeséli. A nyelvi műalkotás nem az érzéki adottság közvetlensége (*Unmittelbarkeit sinnlicher Gegebenheit*), hanem a *szemlélet képzésének folyamata* (*Prozeß des Bilden der Anschauung*).<sup>118</sup> A képzelőerőnek ez az ábrázolása, (meg)képzése lesz minden műalkotás alapja. Gadamer megfogalmazásában az esztétika, a művészet elméletének tárgya a „*cognitio imaginativa*”. A művészet tapasztalata nem érthető meg érzéki adottságként, a „*cognitio sensitiva*” keretében.<sup>119</sup> Az eredeti kérdésfelvetést megrövidítik a kanti előfeltevések, ahol a művészet a szépségre vonatkoztatott, s ebben a keretben nem lehetséges a művészet megismerésjellegét felmutatni, mivel Kantnál a művészet nem igazságtörténés-ként van jelen mint Gadamerénél. Ez az oka annak, hogy Kantot bírálja, ellenben Hegel *Esztétikája* támpontokat nyújt szá-

<sup>118</sup> Gadamer: GW 8, 192.

<sup>119</sup> Gadamer: GW 8, 192.

mára. Gadamer figyelme arra irányul, ami csupán a nyelvi területén válik igazán problémává. Az elbeszélte szövegek szemléletisége egyáltalán nem szavak által előidézett képek, amelyek visszaadhatók, sokkal inkább *a képzés folyamához hasonlítanak*, amely a szövegek megértésével jár együtt. A művészet területén a szemlélet tehát nem szűkíthető le a szemléletiség értékfogalmára, a szemléleti erő épp ott lendül mozgásba, ahol valamely különös átélés szimbolikusat vagy fogalmi megértést tapasztal.<sup>120</sup> A szemlélet a művészetben nem másodlagos momentum, hanem a művészet és a világfelfogás valódi sajátossága. Ez nem csupán azt jelenti, hogy a művészet a tudomány megismerésével szemben saját igazságigénnyel lép fel, amennyiben a képzelőerő szabad játéka „megismeréshez” jut, hanem arról is szó van, hogy az itt működő belső szemlélet a világot – nem csupán a benne lévő tárgyat – teszi szemléletté. Hegel esztétika-előadása a világszemléletnek ezt a módját kutatta.

A szemléletiség kiindulópontjának pozitív jelentősége, hogy lehetővé válik a produktív képzelőerőre és a megértéssel való összjátékára való erőretekintés. Az esztétika kanti megalapozásának szándéka: feloldani a művészet alárendelését a fogalmi megismerés alól. Itt rejlik a művészeti és természeti szép kanti nehézsége. Hamis alternatíva a tárgyi művészet és tárgynélküli természet, mivel Gadamer számára a tárgytól való szabadság a művészetben és annak igazságra való vonatkoztatottságában is jelen van. A művészet esetében Kant a képzelőerő szabad játékát a fogalmakra vonatkoztatta. A nyelvi művészet, a műalkotás Gadamernél nem egy adott fogalom korlátaihoz kötött, hanem a fogalom területén túl a megértéstől függ. A képzelőerő szabad játéka nem egy asszociatív tudatfolyam: „[a] képzelőerő szabadságában, ami annak *per definitionem* sajátosságát alkotja, valóságos képzés rejlik”.<sup>121</sup>

Összegezve, Gadamer imagináció iránti érdeklődését alapvetően a művészet megértése vezeti, de mindez túlmutat az esztétika területén, mivel Kantnak *Az ítéelőerő kritikájával* való számvetése lehetővé teszi Gadamer számára, hogy a művészet tapasztalatán keresztül kidolgozza a dialogikus megértésben az igazság hermeneutikai fogalmát. E gondolatok kikristályosodási pontját jelenti végül Gadamer 1966-os tanulmánya „A hermeneutikai probléma univer-

<sup>120</sup> Vö. Gadamer: GW 8, 195.

<sup>121</sup> Gadamer: GW 8, 197.

zálitása” címmel, ahol az imagináció folyamata egyenesen kérdezősként és a produktív kérdezősként jelenik a nyelv általi dialogikus megértésben. Gadamer megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy „egy indirekt válasz már benne rejlik arra a kérdésre, vajon mi tesz egy tudóst igazán produktívvá. Az, hogy ismeri a módszereket? Nem. Az a személy ugyanis, aki sohasem alkot, az is ismeri a módszereket. Itt a képzelőerőnek (imagináció) van döntő szerepe a tudós számára. A képzelőerőnek, melynek egyenesen hermeneutikai funkciója van és annak megértését szolgálja, ami kérdéses [éppen szóban forog]. A képzelőerő tehát a valódi, produktív kérdések feltárásának képessége, amelyre mindazonáltal csak az képes, aki tudománya minden módszerének mestere.”<sup>122</sup>

#### EGYEDI RÖVIDÍTÉSEK

- AA = *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [= Akademie-Ausgabe]. Berlin: Reimer (később: De Gruyter), 1900-tól.
- GA = Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975-.
- GA 3 = Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- GS 15. = Dilthey, Wilhelm: „Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig (1866)”. in *Gesammelte Schriften XV. Band: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von Ulrich Herrmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 93–101.
- GS 25. = Dilthey, Wilhelm: „Phantasiekunst [1895]”. In *Gesammelte Schriften XXV. Band: Dichter als Seher der Menschheit*. Hrsg. von Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 253–283.; 648–660.
- GS 25. = Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter [1895]”. In *Gesammelte Schriften XXV. Band: Dichter als*

<sup>122</sup> Gadamer: GW 2, 227.



- Seher der Menschheit.* Hrsg. von Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 125–169.
- GS 26. = Dilthey, Wilhelm: „Goethe und die Dichterische Phantasie [1877]”. In *Gesammelte Schriften XXVI. Band: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin.* Hrsg. von Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 113–172. (átdolgozott változat)
- GS 6. = Dilthey, Wilhelm: „Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik [1887]”. In *Gesammelte Schriften VI. Band: Die geistige Welt.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7. változatlan kiad., 1994, 103–241.
- GS 6. = Dilthey, Wilhelm: „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn [1886]”. In: *Gesammelte Schriften VI. Band: Die geistige Welt.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7. változatlan kiad., 1994, 90–102.
- GW = Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke 1–10.* Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1985–1995.
- GW 8 = Gadamer, Hans-Georg: „Anschauung und Anschaulichkeit”. In *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 189–205.
- KPM = Magyarul uő: *Kant és a metafizika problémája.* Ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000.
- LI<sup>2</sup> = *Lét és idő.* Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Osiris, 2001.
- SZ = Heidegger, Martin: *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer, 1993.

## IRODALOM

- Arisztotelész: *Lélektudományi írások.* Ford. Steiger Kornél. Budapest: Európa, 1988.
- Brann, Eva T. H.: *The World of the Imagination.* Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1991.
- Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897.* Hrsg. von S. von der Schulenburg. Halle (Saale): M. Niemeyer, 1923. (reprint, Hildesheim 1995)

- Canan, Alberto Carillo: „Gadamer’s Leveling of the Visual and the Verbal, and the »Experience of Art«”. In Anna Teresa Tymieniecka (ed.): *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*. Analecta Husserliana Vol. LXXV, 2002/Tavaszi: 199–210.
- Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). *Kant-Studien* XXXVI/1931: 1–26.
- Davey, Nicolas: „Hermeneutic Aesthetics and the Problem of Imagination”. In *Gadamer’s Hermeneutics and the Art of Conversation*. Ed. Andrzej Wierciński. Berlin: LIT Verlag, 2011, 339–352.
- Dilthey, Wilhelm: „Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig (1866)”. *Westermanns Monatshefte* 20. (1866), 258–266.
- Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter”. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* X. köt., 1878. 42–104. (első változat)
- Fehér M. István: „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika”. In Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Budapest: Osiris, 2004, 264–332.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984. (ford. frissítette Fehér M. István, 2003<sup>2</sup>)
- Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 16, Leipzig, 1854–1961.
- Hahn, Lewis E. (szerk.): *Philosophy of Hans-Georg Gadamer: Library of Living Philosophers*. Illinois, Chicago, La Salle: Open Court Publishing, 1997.
- Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Budapest: Európa, 1988.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*. I. köt. Pfullingen: Neske, 1961.
- Held, Klaus: „Heidegger és a fenomenológia alapelve”. (Ford. Szegei Nóra.) In Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok. A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. Budapest: L’Harmattan, 2001, 36–61.
- Homann, K.: „Einbildung, Einbildungskraft (I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 348–358.

- Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz, 2002.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Ictus, 1995.
- Kant, Immanuel: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”. In uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat, 1991.
- Lehrmann, Karl: „Der ontologische Sinn der transzendentalen Einbildungskraft”. In *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. Freiburg: Universitätsbibliothek, 2003, 477–480.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma M. Heideggernél*. (Cogito-Könyvek VII.) Budapest: L'Harmattan, 2011.
- Lessing, H.-U.: „Dilthey und Johannes Müller. Von der Sinnesphysiologie zur deskriptiven Psychologie”. In *Johannes Müller und die Philosophie*. Hrsg. von M. Hager, B. Wahrung-Schmidt. Berlin, 1992, 239–254.
- Makkreel, Rudolf A.: „Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer”. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41. (1987)/ 3: 408–420.
- Makkreel, Rudolf: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1975 (1992<sup>2</sup>).
- Müller, Johannes: *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen*, Coblenz, 1826.
- Richardson, William J.: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. (Fourth Edition) New York: Fordham University Press, 2003.
- Rodi, Frithjof: *Der Begriff der Einbildungskraft bei Wilhelm Dilthey. Untersuchungen zum Problem des Schöpferischen*. (Dissertation), Tübingen, 1959.
- Rodi, Frithjof: *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Aethetik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969, 130–140.
- Sallis, John: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. In *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.
- Tate, Daniel L.: „Art as cognition imaginativa: Gadamer on Intuition and Imagination in Kant's Aesthetic Theory”. *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 40 (2009)/ 3: 279–299.

- Trede, J. H.: „Einbildung, Einbildungskraft (I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 346–348.
- Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma – Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan, 2010.
- Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Wunsch, Matthias: „Heideggers Verabsolutierung der Einbildungskraft”. In *Einbildungskraft und Einbildung bei Kant*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007, 18–42.

A FANTÁZIAÉLMÉNY IDŐHORIZONTJA  
ÉS A BELEÉRZÉS AKTUSA  
NEUTRÁLIS JELEN ÉS TÉNYLEGES JELEN  
(EDITH STEIN ÉS HUSSERL)<sup>1</sup>

A husserli fenomenológiának az 1910-es éveiben kibontakozó eredményeit talán azok a tanítványoktól származó gondolati eredmények mutatják be a legjobban, amelyek Husserl göttingeni korszakában a fenomenológiát tekintették a vezető filozófiai áramlatnak. Ehhez a hatáshoz egyben az is hozzátartozik, hogy a fogalmi és módszertani szinten beazonosítható rokonság nem mindig található meg a célkitűzésben, illetve a célkitűzés tanítványi részről a „Mester” eredményeinek gondolati alkalmazását is jelenti. Husserl *Eszmék I* című műve körüli értelmezési zavarodottságot is éppen az okozta, hogy a mű a fenomenológiai módszer lezáratlanságára, a transzcendentális redukcióval a módszer megalapozásának újabb távlataira nyit rá. Tanulmányomat ezért nem ennek a problémának, az *Eszmék I* körüli évekig húzódó vitának<sup>2</sup> szeretném szentelni, hanem a recepció azon szűkös formájának, ahogyan az egyik legjelentősebb korai ta-

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával valósult meg.

<sup>2</sup> Vö. Stein, Edith: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere biographische Beiträge*. In ESGA 1, hrsg. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Freiburg: Herder 2010, 200.; Stein, Edith: *Husserls transzendente Phänomenologie*. In „*Freiheit und Gnade*” und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (1917–1937)*. In ESGA 9, hrsg. von Beate Beckmann-Zöllner – Hans Reiner Sepp. Freiburg: Herder 2014, 104–105.; Stein, Edith: *Briefe an Roman Ingarden*. In ESGA 4, hrsg. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Freiburg: Herder 2005, Br. 9.; Stein, Edith: „Exkurs über den transzendentalen Idealismus”. In *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. In ESGA 10, hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg: Herder 2005, 235. ff.; Reinach, Adolf: *Was ist Phänomenologie?* hrsg. von Hedwig Conrad-Martius. München: Kösel 1951.; Ingarden, Roman: „Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus””. In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. In GW. Bd. 5, hrsg. von Włodzimierz Galewicz. Tübingen: Max Niemeyer 1998, 21–55.; Ingarden, Roman: „Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls”. In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. In GW. Bd. 5, hrsg. von Włodzimierz Galewicz. Tübingen: Max Niemeyer 1998, 134–209.; Scheler, Max: „Idealismus-Realismus”. *Philosophischer Anzeiger* 2 (1927/28), 255–324.

nítványnál, Edith Steinnél Husserl *Eszmék I* című művének hatása rekonstruálható. Kérdés, egyáltalán rekonstruálható-e. Hiszen Stein az egyes műveiben ritkán hivatkozik konkrét művekre, az *Eszmék I*-re történő hivatkozás a doktori disszertációban négy hely<sup>3</sup> kivételével teljességgel hiányzik, ennek ellenére beszélhetünk az életművön észrevétlenül végighúzódo husserli hatásról.

Edith Stein első filozófiai munkája, *A beleérzés problémájáról*,<sup>4</sup> a beleérzés aktusával párhuzamosan vizsgálja az emlékezés, az elvárás és a fantázia tudati aktusait. Olyan gondolatmenetről van tehát szó, amely a beleérzés fenomenológiai aktusának egyéni kidolgozására törekszik, amelyet Husserl kérésére a saját fenomenológiai nézeteivel vet egybe. A munka tartalmi megkööttségéről így ír: „Azt követelte [Husserl], hogy a munkát Theodor Lipps értelmezésével valósítsam meg. Nevezetesen azt akarta, hogy a tanítványai a munkáikban a fenomenológiát a kor más jelentős filozófiai irányjaihoz való viszonyában mutassák be.”<sup>5</sup> Husserl elvárását is figyelembe véve Stein doktori disszertációjának célkitűzése egy olyan átfogó történeti-szisztematikus munka, amely a beleérzés fogalmának történeti konnotációin keresztül a beleérzés fenomenológiai aktusát vizsgálja. Ebből máris látható, hogy a témavezető elvárásának eleget téve nem is szólhat másról a steini gondolatmenet, mint meghatározott terminológiák alkalmazásával éppen a husserli rendszerből való kilépésről. A disszertáció ma rendelkezésre álló anyaga nem teszi lehetővé annak egészében vett értelmezését, mert a kiadásra került II-IV. részek lényegében csak a beleérzés fenomenológiai értelmezését mutatják be. Feltételezhetően a doktori bírálatában maga Husserl is ezt a négy részt tartotta fenomenológiai szempontból jelentősnek: átfogóan a test, lélek, individuum, szociális közösség vizsgálatára kerül sor a beleérzés problematikáján keresztül. A probléma meghatározásában Stein számára az idegen szubjektumok élményeinek tapasztalata volt a központi kérdés, amelyre először Husserl 1913-as *Natur und Geist* című előadása mutatott rá a „megismerő szubjektumok világkonstituáló élményeinek szempontjából”.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vö. Stein, Edith: *Zum Problem der Einföhlung*. In ESGA 5, hrsg. von Antonia Sondermann OCD. Freiburg: Herder 2010, 18., 82., 102., 109.

<sup>4</sup> Vö. Stein: ESGA 5.

<sup>5</sup> Stein: „Von den Studienjahren in Göttingen”. In ESGA 1, 219.

<sup>6</sup> Erre utal Stein doktori disszertációjához írt előszava is: „Alapproblémaként ismertem fel az idegen szubjektumok és azok élményeinek tapasztalataként a beleérzés kérdését” (Vö.

Stein Husserl *Ideen I*-re történő hivatkozása a saját munkája szempontjából két alkalommal vonatkozik konkrétabb helyekre, először a fantáziaműködés időbeli vonatkozását illetően, másodsor pedig az interszubjektív világkonstitúcióra vonatkozóan.<sup>7</sup> A doktori disszertáció nyomtatásban is olvasható legeredetibb része a második rész, amely a beleérzés elméleteinek szintézisét kívánja nyújtani, és a beleérzés aktusát más fenomenológiai aktusok (emlékezés, fantázia, elvárás) viszonylatában vizsgálja. Ezt követően Stein az *Eszmények II* koncepcióját követve a pszichofizikai individuum konstitúcióját a tiszta én, a tudatáram, a lélek, az én és test viszonyának analizésén keresztül tárgyalja, és ez jelenti az idegen individuum tapasztalatának előkészítő vizsgálatát. Megfigyelhető tehát, hogy az *Eszmények I*-re történő reflexió, amely a redukció – konstitúció bevezetéseként szolgálna, a transzcendentális fenomenológia lényegi vonatkozása nem mutatkozik meg Stein munkájában: Stein olyan leíró fenomenológiával foglalkozik, amely teljességgel az érzéki – tapasztalati aktusokon alapul, és a tudati fenomén mindig is csak a tapasztalati aktus viszonyában értelmeződik.

A 2.§, *A beleérzés más aktusok viszonyában történő leírása* először is a külső észlelés és a beleérzés közötti viszonyt, majd pedig a beleérzés aktusában az élmény eredetiségét vizsgálja. A beleérzésnek az emlékezéssel, elvárással és fantáziával való rokonságát az élmény tartalmának nem-eredeti volta eredményezi: „az emlékezés, az elvárás, a fantázia számára nem elevenen van jelen a tárgy, hanem csak megjelenítik; és a megjelenítő karakter ennek az aktusnak immanens lényegi momentuma, és nem a tárgyakból nyert meghatározás.”<sup>8</sup> Egy örömeire való emlékezés például eredeti az aktus végbemeneése szempontjából, de az aktus tartalma, az öröm nem eredeti. „A jelen nem-eredetisége egy korábbi eredetiségre utal vissza, az akkor egy egykori ‘most’ karakterével rendelkezik, az emlékezésnek ezzel tételező karaktere, az emlékezés tárgyának létkaraktere van. Fennáll továbbá egy kettős lehetőség is: az én, az emlékezés aktusának szub-

Stein: ESGA 5, 5.); továbbá önéletrajzi írásának megjegyzése: „A ‘Natur und Geist’ című előadásán Husserl arról beszélt, hogy az objektív külvilágot csak interszubjektíven lehet megtapasztalni, azaz a megismerő individuumok sokféleségén keresztül, akik egymással kölcsönös megértésben állnak. Ehhez a másik individuum tapasztalata előfeltételezett.” (Vö. Stein: ESGA 1, 219.)

<sup>7</sup> Vö. Stein: ESGA 5, 18., 82.

<sup>8</sup> Stein: ESGA 5, 16.

jektuma a megvalósítás aktusában visszapillanthat az elmúlt öröme, az akkor, és ezzel együtt a saját szubjektuma, a múlt énje az intencionális tárgy; a mostani én és az akkori én szubjektumként és tárgyként állnak egymással szemben, nem fedik egymást, jóllehet megvan az önmagasság tudata.<sup>9</sup> Az emlékezés különböző modalitásokon keresztül valósulhat meg, de mindig van az emlékezés tárgyának mint olyannak egy tömörített formája, amely eredeti módon magában foglalja az egyes modalitások időbeli vonatkozásait. Ez a fenomén, amely a múlt képeként jelenik meg előttem, teljesen reflektálatlan marad a jelenlegi én és az emlékezés szubjektumának a viszonyában: „Az emlékezés (a különböző végbemenési formáiban) sokrétű hiányt mutathat. Így tehát lehetséges, hogy egy múltbeli szituációra emlékezve felelevenítem azt anélkül, hogy emlékezni tudnék arra, hogy hogyan viszonyultam ehhez a szituációhoz; miközben visszahelyezkedem ebbe a szituációba, egy pótlék helyeződik a hiányzó emlékek közé, a múlt magatartásának képe, azonban nem lép fel a múlt megvalósulásaként, hanem az egésznek az értelme, az emlékezés képének kiegészítése követeli meg; lehet kétség-, vélekedés-, valószínűségkaraktere, soha nem lehet azonban létkaraktere.”<sup>10</sup>

Amit Husserl az *Eszmék I*-ben az élmény megvalósulásának neutrális modifikációjáról elmond, csak részben, és utalásszerűen jelenik meg Steinnél. A 109. §-ban Husserl a neutralitás modifikációt olyan alap-modifikációnak tekinti, amely minden doxikus modalitást érvénytelenít, de nem a negáció értelmében, hanem az aktus zárójelbe tételével, a neutralizációval. „Ez benne van minden teljesítmény visszatartásában, az akción kívül helyezésben, ‘bezárójelezésben’, ‘el-nem-döntésben’ és az ‘eldöntetlenségben’ is, a teljesítménybe való ‘belegondolásban’, különösen a teljesítmény ‘puszta gondolásában’, anélkül, hogy ‘bármit tennénk vele’.”<sup>11</sup> A neutrális modifikáció mindig más modifikációkkal együtt jelenik meg olyan alap-modifikációként, amelyben minden akaratlagos aktus bezárójelezésével a tudati élmény a „pusztán elgondolt” állapotában van

<sup>9</sup> Stein: ESGA 5, 16.

<sup>10</sup> Stein: ESGA 5, 17.

<sup>11</sup> Husserl, Edmund: „Die Neutralitätsmodifikation”. In *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.* (a továbbiakban: Hua III.) hrsg. von Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950, 109. §, 265.



jelen: „Hogyha kikapcsoljuk minden akaratlagos el-nem-döntöttségét, akkor sem tekintjük kétségesnek vagy feltevészerűnek, mivel megmarad egy bizonyos ‘el-nem-döntöttség’, vagy még inkább valaminek az ‘állapota’, amit nem valóságos állapotnak tekintünk. A tételezés karaktere legyengül. A hit valójában már nem hit, a vélekedés nem vélekedés, a tagadás nem tagadás. Ez ‘neutralizált’ hit, vélekedés, tagadás és hasonlók, amely korrelátumait a modifikálatlan élmények korrelátumai hozzák vissza, de radikálisan modifikált módon: egyáltalán a létezőt, a lehetséges-, valószerű-, kérdéses-létezőt, éppen így a nem-létezőt és minden egyéb tagadott és állított létező – tudatszerűen jelen van, de nem a ‘valós’ módján, hanem ‘pusztán elgondoltként’, ‘puszta gondolatként’.”<sup>12</sup> A neutralizált tételezést puszta gondolkodásként vagy puszta gondolatként kell elképzelni, amely nem tételez vagy nem állít semmit, és nem értelmezhető sem helyesként, sem helytelenként.

Stein az emlékezés aktusának értelmezésekor vizsgálja az én múlt élményéhez való belső viszonyulását, és a múlt viszonyának azt a képét, amelyhez a jelen énemnek nincsen hozzáférése. A múlthoz való belső viszony feltárása fokozatosan valósul meg: egyszerre történik meg a múlt egyes részleteinek a felelevenítése, és az egészről alkotott kép tudati konstitúciója, amely tisztán noétikus tartalommal rendelkezik. Stein alapvető kérdésfelvetése arra irányul, hogy a tisztán tudati elem hogyan találhatja meg a tárgyi megfelelőjét az én tudati reflexiója és a tudat tárgya által. Az élmény megjelenítése szempontjából három fokozat különböztethető meg, amelyben az első és harmadik lépés az élmény újraalkotásának aktusát vizsgálja. Az első lépésben, az élmény felbukkanásakor az élmény tárgyra irányuló aktus eredeti, szemben az élmény tartalmi tapasztalatának nem eredeti voltával. Az élmény kifejeződésével fellépő tárgyiasító aktus az eredeti intencionális tárgyat a modifikált élménytárgy irányába tolja el, és különbséget tesz az átélő és a megjelenítő szubjektum között. „Az első és harmadik fokozaton a megjelenítés a nem-eredetit a tapasztalással párhuzamban mutatja be (a beleérzésnél a testi kifejezéssel való ‘együtt adódás’ esetén ez maga lép be), a második fokozaton az élmény végbemenésében. A beleérzett élmény szubjektuma azonban – és ez a lényegileg új a saját élményre való emlékezéssel, elvárással, fantáziával szemben – nem

<sup>12</sup> Husserl: Hua III, 266.

ugyanaz, mint az, amelyik a beleérzést megvalósítja, hanem egy másik, a kettő elválik egymástól, nem úgy mint ott, az önazonosság tudata által egy élményfolyamban összekötve.”<sup>13</sup>

Az élmény tárgyának az eredetisége szempontjából való vizsgálatban a fantáziaélmény jelenti az én számára azt az eredeti élményt, amelyben a fantáziáló és a fantáziált én a legkevésbé válik el egymástól. „A fantáziaélményben élve, nem találok az élményfolyam által semmilyen betöltött időbeli különbséget a fantáziáló és a fantáziált én között (hacsak nem éppen fantáziált emlékezésről vagy elvárásról van szó). De itt is különbséget kell tennünk: az én, amely a fantáziavilágot teremti, eredeti, az én, amely benne él, nem-eredeti.”<sup>14</sup> Ugyanígy lehetséges a jelenlegi élmény fantáziaélménnyé alakítása, ahol az élmény eredeti tartalmával szemben a fantáziaélmény annak nem-eredeti formáját mutatja. Az élmény tárgyának emlékezésben történő felelevenítése az élmény tárgyat olyan lineáris élményfolyamba helyezi, amelyben a tárgy tapasztalata egy objektív időpontban rögzül. Stein értelmezése szerint a fantáziaélmény tárgya éppen abban különbözik a valóságos tárgytól, hogy ennek az élménynek a megvalósulása nem köthető objektív időponthoz, hanem a megélt jelenhez, a fantáziaidő olyan neutrális jelenéhez, amely az élménytárgy valódi időbeli meghatározottságával párhuzamosan fut. „A fantáziált élményeket az emlékezés élményeivel szemben azzal jellemezhetjük, hogy nem valódi élmények megjelenítéseként adódnak, hanem jelenlegi élmények nem-eredeti formájaként, ahol a ‘jelenlegi’ nem az objektív idő egy most-jára vonatkozik, hanem a megélt most-ra, amely ebben az esetben csak a fantáziaidő egy ‘neutrális’ most-jában objektíválódhat. A jelenre emlékezés neutralizált (azaz nem tételező) formájával (a most valódi, de testileg nem adott megjelenítésével) szemben áll a neutralizált vissza- és előre emlékezés, azaz a múlt és jövő-fantázia, a nem valódi múlt, és jövőbeli élmények megjelenítése.”<sup>15</sup> Stein a neutrális jelen fogalmát csak a fantáziaélményre vonatkozóan használja, és nem találunk utalást arra, hogy a neutralizációt alap aktusmodifikációként értelmeznék; mégis megmutatkozik számára egy párhuzam a beleélés aktusával szemben.

<sup>13</sup> Stein: ESGA 5, 20.

<sup>14</sup> Stein: ESGA 5, 18.

<sup>15</sup> Stein: ESGA 5, 18.

Mindemellett Husserl az *Eszmék* III.§-ában felhívja a figyelmet a neutralitásmodifikáció és a fantáziaműködés közötti különbségre. Egyfelől a fantázia értelmezhető neutralitásmodifikációként, amely olyan univerzális jelentéssel rendelkezik, hogy minden élményre alkalmazható, másfelől különbözik az általános neutralitásmodifikációtól abban, hogy a fantáziát alapvetően a tételező megjelenítés modifikációjaként értelmezzük, tehát az emlékezéshez kapcsoljuk. Aszerint, hogy a megjelenítést valódi aktust tételező megjelenítésként, vagy pedig neutralizált tételezésként értelmezzük, a megjelenítés két aktusát különbözteti meg Husserl. „Másfelől minden élmény egyáltalán (minden valóban létező) ‘jelenleg létező’ élmény. A lényegéhez hozzátartozik a reflexió lehetősége, amelyben szükség-szerűen bizonyosnak és jelenleg létezőnek mutatkozik. Ennek megfelelően minden élménynek, mint minden eredeti tudati individuális létnek megfelel az ideálisan lehetséges emlékezetmodifikációk egy sorozata. Az élménynek, mint az élményről való eredeti tudatnak róla való lehetséges párhuzamos emlékeként, és ezzel azok fantázia neutralitásmodifikációiként felelnek meg.”<sup>16</sup> A neutralitásmodifikációt Husserl egyfelől a fantázia aktusmodifikációjára használja, másfelől viszont minden érzéki tapasztalat tudati leképezése rendelkezik egy modifikálatlan képi síkkal. „Itt először a normális érzékelést különböztetjük meg, amelynek a dolog, a ‘rézmetszetlap’, ez a mappában lévő lap a korrelátuma. Másodszer, az érzékelő tudatot, amelyben számunkra a fekete vonalakon a színtelen figuráscsákák, a ‘lovag a lovon’, a ‘halál’ és az ‘ördög’ megjelennek. Az esztétikai szemléletben ezekhez nem tárgyakként fordulunk; a ‘képen’ ábrázolthoz fordulunk oda, pontosabban a ‘leképezett’ realitáshoz, a húsból és vérből lévő lovászhoz, stb. A leképezésben közvetítő és azt lehetővé tévő képtudat (a kis szürke figurákról való tudat, amelyekben a fundált noézisek szerint egy másik, a hasonlóság által leképzett tudat) példa az érzékelés neutralitásmodifikációjára.”<sup>17</sup> A neutralitásmodifikációt a fantáziamodifikációtól végső soron az ismételhetőség különbözteti meg: A fantázia ismételhetősége, a fantáziáról való fantáziálás lehetőségével szemben a neutrális modifikáció ismétlése, vagy a rá irányuló modifikáció lehetetlen. A fantáziamodifikáció neutrális jelenhez kapcsolható időpontja

<sup>16</sup> Husserl: *Hua* III, 268.

<sup>17</sup> Husserl: *Hua* III, 270.

az élményt egyfelől a fantázia aktusának kvázi jelen pillanatához kapcsolja, másfelől benne tartja az emlékezés alapjául szolgáló neutrális modifikációban, azaz a képi tudat állandó „most” pillanatában. „Minden valódi élménnyel ideálisan összhangban áll egy neutralitásmodifikáció, nevezetesen egy lehetséges, és a tartalmának pontosan megfelelő fantáziaélmény. Az ilyen fantáziaélmény nem létezik ténylegesen, hanem ‘csupán’ jelenleg létezőként jellemezhető. Valójában tehát nagyon hasonlóan viselkedik, mint a tetszés szerinti tapasztalat noematikus adottságainak pontosan megfelelő fantáziálással (fantáziaszemlélettel) való összehasonlításában: Minden érzékeltet ‘valóban jelenlévő lét’-ként jellemzünk, minden vele párhuzamosan fantáziáltat tartalmilag ugyanakként, de ‘puszta fantáziaként’, ‘kvázi’ jelenlétként.”<sup>18</sup> Az élmény időpontját a tapasztalat időpontja adja meg, és a tárgyról alkotott tudat válik szét élmény-tudattá és fantáziatudattá.

Stein értelmezése a fantáziaélményre vonatkozóan szintén megkülönbözteti a visszaemlékezés neutrális formáját – a valódi, de nem jelen lévő megjelenítését –, és a nem valódi tárgyi tapasztalaton alapuló múltbeli és jövőbeli fantáziaélmény megjelenítését. A fantáziaélmény neutrális jelen állapotát és az emlékezés tartalmának neutrális modifikációját Stein értelmezése szerint mindkét esetben az én élménytartalomhoz való viszonyulása határozza meg. Az élmény tárgya mindkét esetben nem-eredeti módon van jelen a jelenlegi én számára, és ezzel a nem-eredeti tárggyal együtt adódik az egykori én; mégsem lehet a kettő közötti egységes élményfolyamról beszélni, mert az eredeti élménytartalommal rendelkező én ugyanúgy csak egy neutrális képi meghatározottságon keresztül értelmezhető. „Az is lehetséges, hogy bepillantok a fantázia birodalmába (mint az emlékezésbe vagy az elvárásba), és megtalálom benne magamat, azaz egy ént, amit önmagamként ismerek meg, jóllehet nincsen olyan összekapcsoló élménykontinuitás, amely az egységet megalkotná, hasonlóan, mint a tükörképénél (gondoljunk csak arra az élményre, amelyet Goethe a *Költészet és igazság*-ban elmesél; ahogy Friederike von Sesenheimtől való elköszönése után útközben a saját jövőbeli alakjával találkozott). Ez az eset azonban nem a saját élmény puszta fantáziájaként jelenik meg

<sup>18</sup> Husserl: *Hua III*, 273.

a számomra, hanem a beleérzés analogonjaként, és csak ebből érhető meg.”<sup>19</sup>

A beleérzés aktusában, ahol egy idegen én idegen élménytapszalatával állunk szemben, szintén megtalálható az élménytartalomnak az a része, amely az én beleérzés-tapszalatára számára alap-tapszalatként értelmezhető, amely lehetővé teszi a rá irányuló emlékezés, elvárás, fantázia különböző modifikációit. „Most akkor [vissza] magához a beleérzéshez. Itt is van egy olyan aktus, amely jelen élményként eredeti, de nem eredeti a tartalma szerint, hogyha tisztán önmagában, és nem egy eredetileg adottal ‘együtt adódvá’ vesszük. És ez a tartalom is olyan élmény, amely különböző vonatkozási formákban léphet fel, mint az emlékezés, elvárás és fantázia.”<sup>20</sup> Ahogyan a fantáziaélmény esetében a fantázia-én és a valódi én között az összekapcsoló elem az élmény tartalma, amely ugyanúgy tartozik – és egyben nem tartozik – hozzám, ahogyan a fantázia-énhez, úgy a beleérzésben szintén beszélhetünk olyan közös élménytartamról, amely nem tartozik sem az élmény eredeti formájához, sem a beleérzés nem-eredeti élménytartalmához. „Miközben az élmény egy csapásra felbukkan előttem, tárgyként áll előttem (pl. a szomorúság, amit a ‘másik arcáról leolvasok’); miközben azonban utána megyek a vonatkozó törekvéseknek (azt a hangulatot, amelyben a másik található megpróbálom világos adottsággá tenni), ez már nem a tulajdonképpeni értelemben vett tárgy, hanem bevont engem önmagába, most már nem odafordulok hozzá, hanem benne fordulok oda a tárgyhöz, a szubjektumnál, annak a helyében vagyok; és csak a végrehajtás eredményezte tisztázás után lép ismét tárgyként elé.”<sup>21</sup> A beleérzés aktusában a másik én eredeti tapasztalata – és ez alatt értjük a testi jelenlét tapasztalatát – fokozatosan kapcsolódik össze a másik élményének nem-eredeti tapasztalatából alkotott saját élményemmé válással: a másik élménye nem eredeti a számomra, de eredeti az, ahogyan kifejeződött a számomra. Ennélfogva a saját élményem a másik én tapasztalatának testi kifejeződéséből adódik. „Miközben a másik örömeiben élek, nem érzek semmilyen eredeti örömet, nem elevenedik meg az énem számára, nem is viseli magán az egykori elevenné válás ka-

<sup>19</sup> Stein: ESGA 5, 18.

<sup>20</sup> Stein: ESGA 5, 19.

<sup>21</sup> Stein: ESGA 5, 19.

rakterét úgy, mint az emlékezésbeli öröm, de még kevésbé a valódi élet nélküli pusztán fantáziált öröm, hanem ennek a másik szubjektumnak van eredetisége, jóllehet ezt az eredetiséget én nem élem meg, a számára feltörő öröm eredeti öröm, jóllehet én azt nem eredetiként élem meg.”<sup>22</sup> A saját élményem eredeti volta éppen abból a nem-eredetiségből származik, amelyet a másik én élménye közvetít felém, és amely éppen az öröm hangulatának kifejeződésében rögzíthető.

A fantázia-, visszaemlékezés- vagy beleélés élményéből az eredeti élményhez való visszatérés folyamatában az élmény tartalma megszűnik visszaemlékezés, fantázia vagy beleérzés tartalma lenni. Az elmúlt élményre visszaemlékezve először a saját múltbeli éneket látom az öröm tárgyának viszonylatában, majd ez a nem-eredeti élményösszefüggés fokozatosan összeolvad a jelenlegi felidézés élményével. Ebben az összeolvadásban vetődik fel számunkra a kérdés, hogy vajon a számomra meglévő nem-eredeti élménytartam az élmény felidezésének tartalma által nem éppen az élmény neutrális modifikációjához vezet-e vissza, egy olyan emlékképhez, amely azután az emlék tartalmának egy új módozatához vezet? „Képes vagyok emlékezni egy tapasztalatra és meggyőződni arról, hogy akkoriban tévedésbe estem. Képes vagyok egy kínos szituáció kellemetlenségére emlékezni és most pompásan szórakozni ettől a szituációtól. Az emlékezés ebben az esetben nem tökéletlenebb mint akkor, hogyha felveszem ugyanazt az álláspontot, mint korábban. Tegyük hozzá, hogy a visszaemlékezés-, elvárás-, beleélés élményéből lehetséges a saját eredeti élménybe való átugrás – de vitatjuk, hogy ennek a törekvésnek a megvalósulása után még emlékezésről, elvárásról, beleérzésről lenne szó.”<sup>23</sup> Az emléknek az a modifikációja, amely az élmény időbeli struktúrájától függetlenül határozza meg az élmény objektív tartalmát, vezet el bennünket Stein típus-fogalmának értelmezéséhez.

A doktori disszertáció befejező részében a típus- és értéktanra vonatkozóan realizálódik számunkra a másik személyről alkotott objektív ismeret, amely a szubjektum élményaktusain keresztül ugyan mindig új tapasztalatokkal egészül ki, mégis egy egységes értéktan és típus-tan megvalósítására törekszik. Az interszubjektív vi-

<sup>22</sup> Stein: ESGA 5, 20.

<sup>23</sup> Stein: ESGA 5, 23.

lágtapasztalat Stein értelmezése szerint olyan személyiség típusok feltárása mentén történik, amelyeknek a létrejöttében a közvetlen érzéki aktusok, és az aktusokra irányuló reflexiók vagy teoretikus aktusok játszanak közre. A konkrét érzéki aktus által létrejövő élmény végső soron olyan teoretikus aktusokon alapul, amelyek „háttérélményeket” alkotva a jelenlegi élmény értékítéletéhez járulnak hozzá. Minden érzéki aktus egy konkrét tárgyra irányulva hoz létre meghatározott tárgyi szemléletet, a tárgyhoz való viszonynak egy meghatározott rétegét. Ennek a szemléletnek a megalapozója egy meghatározott értékre irányuló teoretikus aktus. Az élmény tárgyán való öröm Stein értelmezése szerint csak akkor lehetséges, ha már eleve megvan számomra a tárgy konstitúcióját lehetővé tévő tárgyra irányuló ismeretem. Ebben az értelemben minden tárgyra irányuló megértési modalitás a tárgy egy értékrétegét hozza létre, s ebben az értékösszefüggésben alakul ki az én és a másik személyiségéhez való korrelatív viszony. A másik személyére irányuló megértési aktusokon keresztül feltáruznak a másik személy különböző értékrétegei, amelyek ezeket az értékrétegeket személyiség típusokba rendezik. Minden egyes beleérzési aktusban a másik személlyel szemben egy értékítéletet hozunk, és ennek az értékítéletnek a mélysége a saját betöltött személyiségstruktúráim mélységétől függ. „Minden szubjektumot, akibe beleérzve értékítéletet ragadok meg, olyan személynek tekintem, akinek az élményei érthető értelemösszefüggésbe zárhatók. Hogy az értékstruktúrájából mennyit vehetek fel a betöltő szemléletbe, az a saját értékstruktúrámtól függ. Elvileg minden idegen élmény betölthető, amely az én saját személyiségstruktúrájából levezethető, akkor is, hogyha eddig nem jutott valódi kibontakozásra. Beleérzve képes vagyok az értékek megélésére és személyem olyan korrelatív rétegeinek a feltárására, amelyek leleplezésére az eredeti élményem még nem nyújtott alkalmat.”<sup>24</sup> A másik személynek egy típusanon keresztül történő értelmezése azt is jelenti egyben, hogy ez a típus a beleérzés aktusában folytonos módosításoknak van kitéve: a másik személy tapasztalatában szerepet játszó értelemösszefüggés mindig újabb reflexiókkal egészül ki a megértés egészére vonatkozóan.

Stein típus- és értéktana a megértés olyan változtathatatlan egységeit mutatja fel, amelyek a megértés folyamatában módosuláso-

<sup>24</sup> Stein: ESGA 5, 133.

kon mennek keresztül, de a módosulások mindig a megértés egy változtathatatlan alapaktusához igazodnak. Míg Stein doktori dolgozatának első része az emlékezés, beleélés, fantázia tárgyát vizsgálta az eredetiség, nem-eredetiség szempontjából, addig a típusan értelmezésében Stein olyan tudati aktusokra mutat rá, amelyekben sem az élmény időbeli meghatározottságának, sem az élménytartalom létbeli tulajdonságának nincsen jelentősége. Noha Stein a husserli értelemben vett neutralitás fogalmára egyetlen egyszer utal, és kifejtetlenül hagyja a fantáziamodifikáció és a neutrális modifikáció közötti különbséget, feltehető a kérdés, hogy a típusan alapján történő megértési folyamat tekinthető-e az emlékezés élményének alapmodifikációjából kiinduló tapasztalatként.

#### IRODALOM

- Edith Stein: *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA). 24 Bände. Freiburg: Herder, 2000-től.
- *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere biographische Beiträge*. ESGA 1. Hrsg. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Freiburg: Herder, 2010.
  - *Briefe an Roman Ingarden*. ESGA 4. Hrsg. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Freiburg: Herder, 2005., Br. 9.
  - *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Hrsg. von Antonia Sondermann OCD. Freiburg: Herder, 2010.
  - *Husserls transzendente Phänomenologie*. In „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (1917–1937)*. ESGA 9. Hrsg. von Beate Beckmann-Zöller – Hans Reiner Sepp. Freiburg: Herder, 2014, 104–105.
  - „Exkurs über den transzendentalen Idealismus“. In *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. ESGA 10. Hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg: Herder, 2006.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Hua III. Hrsg. von Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.
- Ingarden, Roman: „Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus““. In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. GW. Bd. 5. Hrsg. von Włodzimierz Galewicz. Tübingen: Max Niemeyer, 1998, 21–55.



- Ingarden, Roman: „Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls”. In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. GW. Bd. 5. Hrsg. von Włodzimierz Galewicz. Tübingen: Max Niemeyer, 1998, 134–209.
- Reinach, Adolf: *Was ist Phänomenologie?* Hrsg. von Hedwig Conrad-Martius. München: Kösel, 1951.
- Scheler, Max: „Idealismus-Realismus”. *Philosophischer Anzeiger* 2 (1927/28), 255–324.

SZABADSÁG ÉS KÉPZELET.  
AZ EMBER MINT VILÁGTEREMTŐ LÉNY  
SARTRE FENOMENOLÓGIÁJÁBAN

BEVEZETÉS

Az alábbi tanulmányban mindenekelőtt két dologra szeretnék rámutatni. Az egyik az, hogy Sartre-nál a szabadságot alapvetően a képzelet alapján kell megértenünk. Szabadnak lenni Sartre szerint annyit tesz, mint képzelettel bírni, s a képzelet segítségével elrugaszkodni a valóságosan adotttól. A másik pedig az, hogy a világot, ahogyan magunk körül tapasztaljuk, lényegében a képzelet segítségével teremtjük meg. Ezáltal az a paradox helyzet áll elő Sartre-nál, hogy a világ nála lényegileg képzeletbeli, a képzelet által megteremtett világ – legyen szó bár aktuálisan adott, illetve jövőbeli lehetőségként elgondolt (kívánatosnak vagy épp ellenkezőleg, elutasítandónak tartott) világról. A világnak ez a koncepciója mindenekelőtt *A lét és a semmi* fejtegetéseiben érhető tetten. Az önmagában-való ugyanis Sartre szerint önmagában – az emberi létező közreműködése nélkül – még egyáltalán nem világ; hanem egy homogén, áthatolhatatlan, önmagában strukturálatlan létömb. Az önmagában-valóba először az ember semmitő tevékenysége visz artikulációt és struktúrát; az önmagában-való csak az ember által válhat világgá. Ily módon a világ lényegénél fogva emberi világ; bizonyos szempontból tekintve az emberi létezés vetülete.

Azt mondhatnánk erre, hogy ezzel Sartre még nem mondott radikálisan újat. A világ mint az emberi szubjektivitás, az emberi létezés eredménye – ezt a gondolatot megtaláljuk kifejlett formában a fenomenológia két klasszikus szerzőjénél: Husserlnél és Heideggernél is. Husserlnél a világ lényegileg a konstituáló szubjektivitás teljesítményeként megjelenő adottság. Heideggernél pedig a világ az emberi ittlét létszerkezeteként adott, mint a világban-benne-lét struktúramozzanata. Sartre nagyban támaszkodott is a világra vonatkozó husserli és heideggeri leírásokra. Ami ebbe a képhe – Sartre

részéről – igazi újdonságot visz, az a képzelet középpontba helyezése; illetve képzelet és szabadság szerves összefonódása Sartre munkáiban. A képzeletnek a világkonstitúcióban betöltött központi szerepének a hangsúlyozásával ugyanis a világ úgy jelenik meg Sartre-nál, mint ami alapvetően a mi szabadságunk terméke, mint amit bármely pillanatban hatalmunkban áll megváltoztatni, átfómálni, *forradalmasítani*. A világ azért olyan, amilyen, mert bele-nyugszunk, beleegyezőnk az adott, intézményesült struktúrák fennállásába. Ezeket a struktúrákat a képzelet teremti meg, és a képzelet tartja létezésben minden egyes pillanatban. Azonban a képzelet, és általa az ember, kimeríthetetlen forradalmi potenciállal rendelkezik. Bármely pillanatban el tudjuk képzelni, hogy a dolgok lehetnének másképpen is, mint ahogy vannak, és bármelyik pillanatban nekifoghatunk, hogy ezt az elképzelésünket meg is valósítsuk. A képzelet a leghatékonyabb forradalmasító erő, amivel csak rendelkezünk: hatalmunkban áll, hogy a megalvadt intézményes struktúrákat bármely pillanatban *felrobbantsuk*; (különösen, ha elképzeléseinket más embertársaink is kívánatosnak találják).

A képzelet működésével és finomszerkezetével foglalkozó korai írások (*L'Imagination* [1936], *L'Imaginaire* [1940]) mindenekelőtt konkrét esettanulmányoknak lettek szánva; és a fenomenológiai pszichológia, illetve a fenomenológiai antropológia projektjének keretei közé illeszkedtek.<sup>1</sup> Ezekben a szövegekben Sartre többek között szabadság és képzelet bensőséges összetartozására vonatkozó elképzeléseit fejti ki részletesen. Ha bizonyos fordulatokból és megfogalmazásokból kiolvasható is, ebben a korszakban még nincs előtérben a képzelet világteremtő funkciójára vonatkozó sartre-i elgondolás. Ezzel elsősorban *A lét és a semmiben* találkozhatunk; s Sartre egész további munkássága során kitart ezen felfogása mellett; (tehát marxista korszakának írásaiban is; mindenekelőtt *A dialektikus ész kritikájában*). Szabadság, képzelet és társadalmi praxis egyazon struktúra-egész összefüggéseiben rendeződnek el. Ebben a keretben kell nála értelmeznünk – véleményem szerint – például az „elkötelezett irodalomra” („Mi az irodalom?” [1948]) vonatkozó felfogását. Felelősek vagyunk azért, hogy milyen képzeletbeli vilá-

<sup>1</sup> Lásd Waldenfels, Bernhard: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1987, 70., 74. és Moran, Dermot: *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2000, 369.

got vetítünk ki, és formálunk műalkotássá – felelősek vagyunk már csak azért is, mert az ilyen projekciók az embereket a világ ilyen vagy olyan irányú megváltoztatására motiválhatják, vagy éppen abban az irányban, hogy hagyják a dolgokat változatlanul, és mindent úgy fogadjanak el, ahogyan van.

A tanulmányban – terjedelmi okokból – elsősorban Sartre fenomenológiai korszakára koncentrálok. Az imént érintett témáknak megfelelően a tanulmány három nagyobb részre oszlik: I. Képzelet és szabadság a korai Sartre-nál, II. A képzelet mint világalkotó erő *A lét és a semmiben*, III. A képzelet forradalma: a képzelet mint a világot újraalkotó erő.

### I. KÉPZELET ÉS SZABADSÁG A KORAI SARTRE-NÁL

A korai Sartre, Bernhard Waldenfels szép és találó megfogalmazásával élve, végrehajtotta „a tudat evakuálását”.<sup>2</sup> Ez azt jelentette, hogy kiürített a tudatból minden, általa tudatidegennek ítélt elemet. Ez már érett, az első főműben lefektetett ontológiájának alapvonalait vetítette előre: a világot két régióra osztotta fel: a tudat és a dolgok (később: az önmagáért-való és az önmagában-való) régiójára. Úgy vélte, hogy az ontológiát feleslegesen túlbonyolítaná, ha tudat és lét közé különböző közvetítő elemeket illesztenénk (a mentális képek, az érzetek, a noémák, stb. köztes régióját). Tudat és lét között nincsen semmi; semmiféle köztes, közvetítő közegre nincs szükség a kettő között; pusztán tudat és lét terminusaival maradéktalanul leírható a valóság. Érzet, kép, gondolat – ezek a tudat különböző vonatkozási módjai a létre; azok a különböző módok, ahogyan a tudat kinyúl a lét felé, megragadja vagy elvéteti azt. A tudatot tökéletes transzparencia, tisztaság és *aktivitás* jellemzi. A létet ezzel szemben Sartre önmagába zárt, holt, tehetetlen, ebben az értelemben *passzív* közegnek írja le. A dolog *passzív*, a rá irányuló tudati aktus pedig transzcendencia, önmagából való kilépés (ezzel együtt implicit önvonatkozás, öntudat is), a tudat mindenkor *aktív*.

Korai munkásságának szisztematikus fenomenológiai értekezéseiben (*L'Imagination* [1936], *Az ego transzcendenciája* [1936], *Egy emóció-elmélet vázlatja* [1938], *L'Imaginaire* [1940]) lét és tudat viszo-

<sup>2</sup> Waldenfels, Bernhard: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, i.m. 70.

nyának már ezzel a felfogásával találkozunk. Az, hogy a tudatot lényegileg szabadságként határozzuk meg, azzal az alapvető következménnyel jár, hogy a tudat mindenkor transzcendálja önmagát és a dolgokat is. A tudat tőle elválaszthatatlan képessége az, hogy mindig megragadhatja a dolgokat másképp is, mint ahogyan azok ténylegesen adva vannak, vagyis: a tudat mindenkor képes arra, hogy tagadja a fennálló állapotokat, és helyettük új állapotokat tételezen. Az új, egyelőre csak a szubjektum képzeletében létező állapotok annak lehetőségét is implikálják, hogy a szubjektum ténylegesen belefogjon elképzeléseinek megvalósításába. Minden társadalmi reform, minden forradalom a képzelet műve és teljesítménye. Nem csak erről van azonban szó: a képzelet Sartre szerint nem csak átalakít, hanem meg is tart. A dolgok közötti viszonyokat – melyek az embertől függetlenül nem létezhetnének – a képzelet vázolja fel, és egyfajta folyamatos teremtés módján a képzelet konzerválja és tartja létezésben.

*Az ego transzcendenciája* c. tanulmányában gyakorlatilag azt fekteti le a szerző, hogy bárminek is látnak engem a többiek a világban, és bármivé is teszem magam a világban, mindenkor hatalmamban áll, hogy újjáalkossam magamat. A tudat, mint az ember eredeti szabadsága, mindenkor túl van a tudatnak ego formájában történő világbeli tárgyiasulásain. Az ego egy tárgy, amit a tudat bár mikor meghaladhat, és ténylegesen minden egyes pillanatban meg is halad. Az, hogy azonosítom magam az egómmal, csak lefojtja a lehetőségeimet, béklyóba veri a képzeletet. Később, *A lét és a semmi*ben ehhez nyomatékosan hozzáteszi, hogy ez nem jelenti azt, hogy ne kellene felelősséget vállalnom tetteimért; egykori döntéseim letagadása ugyanúgy a rosszhiszeműség területére tartozik, mint az, ha a változás és a transzcendencia lehetőségét tagadva azonosítom magamat az egómmal. El kell ismernem, hogy ki *voltam*, és azért, aki voltam, és azért, amit tettem, mindenkor feltétlenül vállalnom kell a felelősséget; de nem feltétlenül kell annak *lennem*, aki voltam, sőt, a legteljesebb szabadságomban áll felmondani vagy megújítani múltbeli énemmel való azonosságomat.<sup>3</sup>

*Az Egy emóció-elmélet vázlatában* az érzelmek által irányított kivetülést mindenkor a fantázia vezérli. Az érzelmeket, bizonyos mér-

<sup>3</sup> Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi* (1943). Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan, 2006, 69. sk.

tékip a heideggeri értelmezést követve, a világban-benne-lét módjaként határozza meg; azon módokként, ahogyan elhelyezem magamat a világban.<sup>4</sup> A világ egyáltalán csak a világban-benne-létben áll elő világgként; amennyiben a világon a dolgok közötti, az emberi létezés által artikulált viszonyrendszert értünk, (és Sartre így érti a világot). A világ csak az emberi valóságnak („*réalité humaine*”) a dolgok felé való kivetülésében jelenik meg. Az érzelem vagy emóció pedig az egyik alpmód, ahogyan az ember önmagát a dolgok felé transzcendálja – a dolgokhoz való szimbolikus és mágiikus viszonyulás. Az érzelemben egy mágiikus, szimbolikus viszonyok által tagolt világ jelenik meg. Az emóció Sartre-nál mágiikus tudatként jelenik meg.<sup>5</sup> Másutt Sartre hangsúlyozza a képzelet szimbólumteremtő képességét, és a képzeletet hasonlóképpen mágiikus tudatként határozza meg.<sup>6</sup>

A két alapvető kivetülési (és világteremtési) mód Sartre-nál az *Egy emóció-elmélet vázlatában* a racionális- és az irracionális-emocionális. Az érzelmekkel szemben Sartre-nál egy olyan, a racionalitáshoz viszonyított leértékelő-alárendelő attitűd jelentkezik, mely meggyőződésem szerint a szerzőnél kimutatható, erőteljesen jelenlévő metafizikai, kartézianus örökségen nyugszik.<sup>7</sup> Az érzelmeknek erre az alapvetően racionalista szempontból történő leértékelésére véleményem szerint érvényesek Heideggernek a hangulat racionalista elutasításáról, illetve irracionalista felmagasztalásáról mondott szavai: „Az irracionálizmus – mint a racionalizmus ellentéte – csak sandán beszél arról, amivel szemben az utóbbi vak”.<sup>8</sup> Úgy gondolom, hogy az érzelmek fenomenológiailag adekvátabb és kiegyensúlyozottabb értelmezésével és értékelésével találkozhatunk Husserl és Heidegger érzelem-elméletében. Ezek szerint az érzelmeket a világot feltáró önálló tudatmódnak kell tekinteni, mely a maga módján egyenértékű a világ racionális megértésével. Nem

<sup>4</sup> Sartre, Jean-Paul: „Egy emóció-elmélet vázlata (1938)”. In uő: *Módszer, történelem, egyén*. Budapest: Gondolat, 1976, 88. sk.

<sup>5</sup> Sartre, Jean-Paul: „Egy emóció-elmélet vázlata (1938)”, i. m. 67. sk., 80. sk.

<sup>6</sup> Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*. Paris: Éditions Gallimard, 1940, 239.

<sup>7</sup> Lásd ezzel kapcsolatban korábbi tanulmányomat. Marosán Bence: „Az érzelmek mágiikus világa”. In Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*. Budapest: L'Harmattan, 2011, 199–207.

<sup>8</sup> Heidegger, Martin: *Lét és idő* (1927). Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Osiris, 2007, 164.

alsóbbrendű, nem is felsőbbrendű az utóbbihoz képest, hanem *más* módon mutatja meg a világot, mint az értelem. Sartre-nak *A lét és a semmiben* az alapdiszpozíciókról (szorongás, unalom, undor) vallott felfogása már egy ilyen kiegyensúlyozottabb értelmezés irányába mutat.

Ami a jelen tanulmány szempontjából számunkra speciálisan érdekes ezzel kapcsolatban, az az, hogy *A képzeletbeli (L'Imaginaire)* c. könyv szövegeiben a szintén alapvetően mágikus tudatként jellemzett képzelet<sup>9</sup> nem kell, hogy feltétlenül irracionális és nem-hatékony legyen, hanem éppen ellenkezőleg: a szabadság lényegi velejárója. Minden szabad aktus lényegileg a képzelet aktusaként, a képzelet által megvalósított kivetülésként jelenik meg. A képzelet teszi képessé az embert arra, hogy elrugaskodjon a valóságosan adotttól. A szabadság lényegénél fogva a képzelet által megvalósított szabadság. Ez utóbbi könyvben mondottak alapján úgy tűnik, hogy van racionálisan és irracionálisan kivetülő képzelet; s így sajátos módon a mágikus tudat Sartre-nál legalábbis nem szinonim értelmű az irracionális tudattal, illetve viszonyulási módokkal. Vagyis a mágikus tudatnak vannak racionális működési módjai is.

Képzelettel kapcsolatos írásaiban, mint már többször említettük, Sartre a képzeletet alapvetően a világra való vonatkozás egyik lehetséges módjának tekinti. A képzeleti kép alapvető jellemzői szerinte: 1) a kép mint tudatmód;<sup>10</sup> 2) a kép adekvátan van adva (semmi sincs benne, amit ne mi helyeztünk volna bele, semmi olyat sem tanulhatunk a képi megjelenítésből, amit előzőleg ne tudtunk volna); 3) a képzeleti kép a semmisség státuszával bír, olyan, ami nem a világ aktuális állapotára vonatkozik (a képzeleti kép a *távollét* vagy a *másutt* karakterével rendelkezik); és végül 4) a képzeleti kép egy szabad aktus eredménye.<sup>11</sup> A percepció az, ami alapvetően *passzív*, ami megragad a dolgokon és a dolgokból táplálkozik,<sup>12</sup> ezzel szemben az imagináció, a képzelet semmi más, mint tiszta spontaneitás

<sup>9</sup> Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*, id. kiadás, 239.

<sup>10</sup> Az „immanencia illúziójának” elutasítása; azaz annak az elképzelésnek az elvetése, mely szerint a képzeleti képek a külvilág valamiféle képmásai volnának egy tartályszerűen elképzelt tudatban. Sartre értelmezése szerint ezzel szemben a képzeleti kép nincs a tudatban, hanem lényegileg a tudat vonatkozási módja a tőle független valóságra.

<sup>11</sup> Sartre, Jean-Paul: „A kép intencionális szerkezete”. In Bacsó Béla – Somlyó Bálint (szerk.): *Kép – fenomen – valóság*. Budapest: Kijárat Kiadó, 1997, 97–141., itt 98–108.

<sup>12</sup> Sartre, Jean-Paul: „A kép intencionális szerkezete”, i. m. 107.

és *aktivitás* (uo.).<sup>13</sup> A képzeletnek azonban szüksége van a valóságra, a realitásra, mely az észlelésben és az észlelés számára mutatkozik meg, ahhoz, hogy el tudjon rugaszkodni tőle, és meg tudja haladni azt. Ugyanakkor a dolgok közötti viszonyok csak az ember által jelennek meg, és az ember által rendeződnek el a világ egységében. A képzelet alkotja meg a dolgok közötti viszonyokat, melyek képzeletbeli eredetük okán, amellet, hogy adottként és aktuálisként tárnak fel, mindig felkínálják önnön meghaladásuk és eltörlésük lehetőségét. *A képzeletbeli c.* műben Sartre a szabadságot a képzelet, és a képzeletet a szabadság által definiálja.<sup>14</sup>

Az idézett helyen találunk még egy különösen hangzó mondatot, amely arra vonatkozik, hogy a tudat a világban, a képzeletbeli tárgy ezzel szemben a világon kívül van: „Az irreális a világon kívül teremődik egy olyan tudat által, mely a világban van, és ez azért van, mert az ember transzcendentálisan szabad arra, hogy elképzeljen”.<sup>15</sup> Hogyan kell ezt értenünk? Véleményem szerint a tudat oldaláról egyszerűen úgy, hogy az ember a világban valósítja meg magát, másfelől e megvalósítás minden eredményét azonnal transzcendálja is. A képzeletbeli tárgy tekintetében pedig arról van szó, hogy a tudat a képzeletbeli tárgy által nem a világ aktuális, hanem pusztán potenciális állapotára vonatkozik.

## II. A KÉPZELET MINT VILÁGALKOTÓ ERŐ *A LÉT ÉS A SEMMIBEN*

Az első főmű, *A lét és a semmi*, már előfeltételezi a korábbi munkák bizonyos szisztematikus eredményeit, így – tanulmányunk szempontjából mindenekelőtt – képzelet és szabadság lényegi összetartozását. A lét, az önmagában-való, úgy jelenik meg, mint áthatolhatatlan, masszív tömb, mely egyes leírásokban a tudat aktivitásával szemben halott, néma és passzív entitásként jelenik meg, más leírá-

<sup>13</sup> Uo. 107.: „A perceptív tudat passzivitásként jelenik meg. Ezzel szemben a képalkotó tudat mint képalkotó tudat jelenik meg, azaz mint a tárgyat képben létrehozó és megőrző spontaneitás”.

<sup>14</sup> Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*, id. kiadás, 358.: „Levonhatjuk tehát a következtetést, hogy a képzelet nem a tudathoz hozzájáruló empirikus képesség, hanem az a tudat egésze, amely felismeri benne szabadságát; a tudat minden konkrét és reális szituációja a világban a képzeletbelivel terhes, amennyiben az úgy prezentálódik, mint a reális meghaladása”.

<sup>15</sup> Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*, id. kiadás, 358.



sokban azonban olyanként, ami túl van passzivitás és aktivitás ketősségén is.<sup>16</sup> Amikor Sartre az emberi létezésről és annak szabadságáról ír, akkor ezt mindenekelőtt a semmítés (*néantiser, néantisation*) és a transzcendencia terminusaiban fogalmazza meg. Ebbe a képességbe, a szabadságba (mint semmítésbe és mint transzcendenciába) azonban már kiiktathatatlannul beépült a fantázia korábban kidolgozott koncepciója, mint a távolságtéremtésre, a meghaladásra való általában vett képesség. Az ember által lép a semmi a világba;<sup>17</sup> a semmi pedig úgy kerül a világba, mint a létben keletkező repedés. Az ember által repedések támadnak a létben – mint a mű későbbi részeiben kiderül, tulajdonképpen ezen repedések folyamatosan újrarendeződő, állandó mozgásban lévő hálózata alkotja egyáltalán a világot. Az ember nélkül, semmítő munkája nélkül, egyáltalán nem válhatna az önmagában-való világgá. Csak az ember által jön világra a világ.

Ezek a repedések a létben: viszonyok, kategóriák, értékek, szimbólumok, lehetőségek. Valamennyien a képzelet projektumai. Érvényességüket, fennállásukat az embernek köszönhetik, akinek minden pillanatban hatalmában áll, hogy ezt az érvényességet visszavonja, és új viszonyokat vetítsen ki, új világot teremtsen maga körül. A társadalmi intézmények (mint amilyen a pénz), az uralmi viszonyok csak a képzeletnek köszönhetik fennállásukat. Persze ha bizonyos normákat, tabukat megszegek, akkor számítanom kell a többi ember felől érkező retorzióra – de ez megint csak a szabadság műve és tette. A többi ember nem fogadja el és nem tűri el, hogy a képzelet egy bizonyos, társadalmilag intézményesült és ki-kristályosodott projektumát semmibe vegyünk, hatályon kívül helyezzük.

Valamely létező az ember által válik törekennyé, olyanná, amit el lehet pusztítani, illetve aminek fenntartását, megóvását igenljük. Miként Sartre mondja: „Így tehát az ember teszi lerombolhatóvá a városokat, pontosan azért, mert törekenynek és értékesnek tételezi azokat, és mert egy sor védekező lépést tesz a rombolás ellen.”<sup>18</sup> A dolgok közötti *viszonyok*, amelyek könnyen szétzilálhatók, és nehezen rendezhetők újra, illetve nehezen építhetők fel a dolgok ön-

<sup>16</sup> Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, id. kiadás, 30.

<sup>17</sup> Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, id. kiadás, 58. skk.

<sup>18</sup> Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, id. kiadás, 43.

magukban véve passzív valóságának az alapján. Ezeket a viszonyokat azonban az ember viszi a dolgokba, az ember vetíti beléjük, tartja fenn, vagy helyezi hatályon kívül. A dolgoknak persze megvan a maguk ellenségességi együttthatójuk („*coefficient d'aversité*”, mondja Sartre Gaston Bachelard nyomán), a létnek megvannak a maga belső törvényszerűségei, amelyeket figyelembe kell vennünk, ha a dolgokat bizonyos célkitűzések számára alkalmas összefüggésbe akarjuk hozni egymással. A lét, az önmagában-való rendelkezik olyan inherens törvényekkel, melyek a dolgokkal kapcsolatos bizonyos beavatkozásokat, felhasználási és hozzáférési módokat megkönnyítik vagy éppen megnehezítik. Az embernek meg kell ismernie ezeket a törvényeket, ahhoz, hogy rendelkezhesen a dolgok felett, hogy a dolgok között bizonyos viszonyrendszereket tudjon kiépíteni. Ez a tény azonban elválaszthatatlan attól a másik ténytől, hogy a dolgok az ember ilyen vagy olyan céljainak a tekintetében bizonyulnak könnyen vagy éppen nehezen kezelhetőknak, illetve felhasználhatóknak – és ezeket a célokat az emberi szabadság, az emberi képzelet tételezi. Ahogy a viszonyrendszereket is – mint aktuális vagy éppenséggel még nem létező, létrehozandó, kívánatos viszonyokat – az ember vetíti a dolgokba.

*A lét és a semmi* negyedik részében Sartre részletesen is kifejti szabadság és szituáció elválaszthatatlan egységéről vallott felfogását. Ahhoz, hogy szabadság mint transzcendencia lehetséges legyen, kell valami adott, amittől a szabadság el tud rugaszkodni – ugyanúgy, ahogy a képzelet aktivitását végső soron az adottat megjelenítő észlelés passzivitása teszi lehetővé. A transzcendencia mindig csak az adott transzcendálásaként nyilvánulhat meg. A szabadság mindig beleágyazódik valamilyen szituációba, mely a szabadság ellenállási közegét alkotja, és ily módon a szabadságot lehetővé teszi; (ugyanúgy, ahogy a levegő légellenállása lehetővé teszi a madarak röptét). A szituációt másfelől a szabadság tárja fel. A szituáció törvényszerűségei az önmagában-való inherens törvényein alapulnak; azonban a szituációt ugyanolyan mértékben, szükségszerűen az önmagáért-való céltételezései és értelmezései artikulálják. Az önmagában-való egyedül még nem teremt szituációt az önmagáért-való számára. A szituáció csak az önmagáért-való semmitő tevékenysége által születhet meg; és a létben rejlő törvényszerűségek által behatárolja a szabadság lehetőségeit, strukturálttá teszi annak mozgásterét,

s ily módon először a szituáció által válik konkrétá a szabadság. Mivel azonban Sartre szerint lényegileg a szituációt is a képzelet vázolja fel (különböző transzcendáló tudatmozgások formájában), így a képzelet a konkrét szituációkhoz kötődve válik maga is konkrétá.

A konkrét fantázián túl természetesen van pusztán játékos, absztrakt lehetőségekkel operáló fantázia, művészi fantázia, radikális társadalmi változásokat felvázoló, vízionárius politikai fantázia, mely azonban a szituációhoz kötött konkrét fantázián, a konkrét fantázia által hozzáférhetővé tett reális, praktikus lehetőségeken és (a dolgokba belevetített, ezáltal a pusztá dolgokat transzcendáló) viszonyokon alapul. Minden művészi tett, minden forradalmi újítás azon alapul, hogy a bevettnek számító, intézményesült, rutinszerűen bejáratott és üzemeltetett transzcendencia-formákat meghaladjuk, hogy új lehetőségeket vázoljunk fel, a korábban adotttnak számító mozgástér határait kitégítsük. Az emberi történelem lényegileg képzelettörténet; lehetőségeink feltérképezésének története; a konkrétan rendelkezésünkre álló mozgástér kitégítésének a története. Jelen tanulmány utolsó része a képzelet forradalmasító erejével foglalkozik.

### III. A KÉPZELET FORRADALMA:

#### A KÉPZELET MINT A VILÁGOT ÚJRAALKOTÓ ERŐ

A világban található viszonyokat tehát Sartre szerint az ember alapvetően a képzelet jelentette transzcendáló ereje révén képezi bele a világba, képezi bele az önmagában-valóba. Az önmagában-valóba beleképzett viszonyok (értékek, kategóriák) által lesz először az önmagában-való világgá (vagy ennek köszönhetően jelenik meg egy világ az önmagában-való alapján), mely alapvetően és lényegileg emberi világ. Az emberi gyakorlat folytán bizonyos fantáziamódok, bizonyos transzcendencia-módok bejáratottakká válnak, intézményesülnek; mondhatni leülepednek a társadalmi gyakorlatban. A társadalmi praxis intézményesült fantáziák rendszere. A fantázia intézményesülésének és intézményes gyakorlatának ezt az aspektusát Sartre leginkább *A dialektikus ész kritikájában* érinti.

Szabadság nélkül nincs szituáció és szituáció nélkül nincs szabadság, mondja Sartre.<sup>19</sup> Egy adott társadalmi rendszer, intézmények olajozottan működő összessége: nem más, mint a transzcendencia bizonyos módjaiba belekényelmesedett képzelet, ahogyan berendezkedik a társadalmi világban. Sartre szerint a dolgok bizonyos menetéhez szokott embernek, aki nem foglalkozott különösebben képzeletének művelésével, egyáltalán nem is nyilvánvaló, hogy a dolgok lehetnének másként is, mint ahogyan ténylegesen vannak; illetve, hogy a dolgok többek között miatta vannak úgy, ahogyan vannak; többek között az ő szabadsága alakítja ki a szituációknak azt a rendszerét, melynek magát – szintén szabad akaratából – alávetni kénytelen. Az emberek többnyire közvetlen tapasztalataik által kialakított gondolati és képzeletbeli horizonton mozognak. Mint írja: „A munkás 1830-ban fel tud lázadni, ha csökkentik a béreket, mert könnyen el tud gondolni egy olyan szituációt, amelyben nyomorúságos életszínvonala nem olyan alacsony, mint amit éppen rá akarnak kényszeríteni. Szenvedéseit azonban nem érzi elviselhetetlennek, alkalmazkodik hozzájuk, de nem beletörődésből, hanem mert nincs meg az ahhoz szükséges műveltsége és reflexivitása, hogy egy olyan társadalmi állapotot képzeljen el, amelyben ezek a szenvedések már nem léteznének”.<sup>20</sup> A forradalmi tethöz forradalmi képzelet kell; a ténylegesen adott világtól való radikális elszakadásunk, melynek során egyúttal azt is felismerjük, hogy ez a világ saját szabadságunk eredménye, és csak addig kell léteznie, amíg szabadon megadjuk létezéséhez a hozzájárulásunkat.

Sartre ebben az összefüggésben különbséget tesz lázadás és forradalom között. A lázadó ember pusztán tagadja a fennálló állapotokat, felkel ellenük, lerombolja a ténylegesen adott egy részét, de utána zavarba jön, nincs ötlete arra vonatkozólag, hogy mit építsen fel a romba döntött valóság helyén. Igazából nem tud változtatni a dolgok menetén, pontosan azért, mert nincs víziója azzal kapcsolatban, hogy hogyan kellene újjászervezni a valóságot. A következőképpen fogalmaz: „A Croix-Rousse munkásai fellázadnak, hatalmukba kerítik Lyont, de győzelmükkel nem tudnak mit kezdeni, szervezetlenül hazamennek, s a sorkatonaság könnyedén rajtuk tud

<sup>19</sup> Vö. Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, id. kiadás, 518.

<sup>20</sup> Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, id. kiadás, 517.

ütni”.<sup>21</sup> Az igazi forradalmi tett az, amikor a dolgok menetén változtatunk, amikor elérjük, hogy megváltozzanak a társadalmi intézmények, megváltozzon az általános társadalmi gyakorlat.

Ezen a ponton szeretném felhívni a figyelmet arra a szoros kapcsolatra, amelyet Sartre megismerés és praxis között feltételez. A megismerés az adottal szembesít bennünket, a praxis azonban túlvisz bennünket az adotton. Sartre szerint a megismerés által ismerjük meg egyúttal reális cselekvési lehetőségeinket is. A forradalom feltételez egy kifinomult, teoretikusan adekvát antropológiát, az emberi és társadalmi valóság megfelelő ismeretét, amelynek alapján képzeletben újraalkothatjuk a társadalmi viszonyokat, és egy kellően szilárd elméleti alapokon álló politikai vízió birtokában neki állhatunk a társadalom tényleges átalakításának.<sup>22</sup> Sartre-nál a képzelet ily módon a teoretikusan megalapozott forradalmi elmélet, és az utóbbira épülő forradalmi gyakorlat nélkülözhetetlen feltétele. Egy későbbi szövegben, az 1946-os „Materializmus és forradalom” c. tanulmányában azt mondja ezzel kapcsolatban: „A forradalom filozófiájának a transzcendencia filozófiájának kell lennie”<sup>23</sup> – ahol a transzcendencia lényegileg a képzelet által megvalósított és működtetett transzcendencia.

#### IV. KONKLÚZIÓ

A tanulmány első részében láthattuk, hogy Sartre-nál szervesen összefügg képzelet és szabadság. Mint *A képzeletbeli* c. korai írásában fogalmaz, csak azáltal vagyunk szabadok, hogy rendelkezünk képzelettel – és *vice versa*: azért rendelkezünk képzelettel, mert szabadok vagyunk.<sup>24</sup> A tanulmány második két részében azt próbáltam meg-

<sup>21</sup> Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, id. kiadás, 517.

<sup>22</sup> Habár Sartre a radikális szocialista forradalom pártján áll, nem szükségszerű, hogy a társadalomnak ez a képzeletbeli megváltoztatása, amely a tényleges társadalom-átalakító praxis alapjául szolgál, olyan társadalom-mérnökösödést jelentsen, amelytől a politikai konzervativizmus képviselői mindig is mélységesen irtóztak. Véleményem szerint a képzeletnek a társadalmi praxisba történő, Sartre általi bevonása az aktuálisan létező társadalom megváltoztatásának széles skálán elterülő fókaira vonatkozhat – a legapróbb változtatásoktól a legradikálisabbakig.

<sup>23</sup> Sartre, Jean-Paul: „Materializmus és forradalom (1946)”. In uő.: *A szabadságról*. Budapest: Kossuth, 1992, 45–133., itt 101.

<sup>24</sup> Lásd Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*, id. kiadás, 358.

mutatni, hogy Sartre-nál az ember a képzelete révén jelenik meg világalakító lényként: a világ, mely lényegénél fogva soha nem lehet más, mint emberi világ, a szabadságként felfogott képzelet projektuma. Az ember csak a képzelete révén képes arra, hogy világgá faragja, formálja azt a masszív léttömböt, ami az önmagában-való. A világ egy emberi mű, melynek alapja a képzelet. A viszonyok, kategóriák, értékek, szimbólumok, célok, eszközök – végső soron mind a képzelet projektumainak bizonyulnak.<sup>25</sup>

Így azzal a paradox helyzettel szembesülünk, hogy az embert körülvevő világ Sartre-nál mindenekelőtt és alapvetően képzeletbeli világ. Ezen belül is egyfelől a képzelet leülepedett, kikristályosodott, társadalmilag intézményesült produktumaival van dolgunk, amelyek az aktuálisan adott, de mindenkor transzcendálható világot alkotják, másfelől egy társadalmi vízióként, politikai-társadalmi reformként tételezett képzeletbeli világgal; mely utóbbi még nem létezik, még csak lehetséges világ, de amelyet kívánatosként tételünk, s melynek megvalósításához próbálunk társakat találni, akik velünk együtt tagadják a világ aktuálisan létező állapotát, és a politikai akciókban működő képzelet révén velünk együtt próbálják ezt a képzeletbeli-kívánatos világot megvalósítani.

Ehhez viszont arra van szükség, hogy az irreálisnak látott világot (egy társadalmi célt, egy álmot) minél többen reális lehetőségnek tekintsék, amelyért érdemes küzdeni. Ez a képzelet forradalmát követeli meg a széles embertömegek részéről. Minden társadalmi-politikai forradalom Sartre szerint alapvetően a képzelet forradalma.

#### IRODALOM

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergey, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Osiris, 2007.

<sup>25</sup> Azt lehetne mondani – joggal –, hogy a viszonyok és kategóriák mégis csak a gondolkodás területére tartoznak. Sartre-nál azonban nagyon szoros együttműködés, összefonódás, mondhatni szimbiózis van képzelet és gondolkodás között. A gondolkodás kategóriákat, fogalmakat, viszonyokat hoz létre. Ezeket azonban mindig meghatározott szempontok szerint teremti meg. A szempontok viszont a maguk részéről alapvetően a képzelet szülöttei. Figyelembe kell vennünk továbbá azt is, hogy a képzelet Sartre-nál nem jelenti a teljes önkényt. A képzelet működésének Sartre szerint vannak bizonyos apriori törvényszerűségei.

- Marosán Bence: „Az érzelmek mágikus világa”. In Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*. Budapest: L'Harmattan, 2011, 199–207.
- Moran, Dermot: *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2000.
- Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*. Paris: Éditions Gallimard, 1940.
- Sartre, Jean-Paul: *Módszer, történelem, egyén*. Ford. és jegyz. Nagy Géza. (vál. Tordai Zádor; bev. Köpeczi Béla) Budapest: Gondolat, 1976.
- Sartre, Jean-Paul: „Materializmus és forradalom”. In uő.: *A szabadságról*, Budapest: Kossuth, 1992, 45–133.
- Sartre, Jean-Paul: *Az ego transzcendenciája*. Debrecen: Latin betűk, 1997.
- Sartre, Jean-Paul: „A kép intencionális szerkezete”. In Bacsó Béla – Somlyó Bálint (szerk.): *Kép – fenomén – valóság*, Budapest: Kijárat, 1997, 97–141.
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan, 2006.
- Waldenfels, Bernhard: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1987.

## IMAGINÁCIÓ ÉS MEGÉRTÉS HEIDEGGER ÉS GADAMER HERMENEUTIKÁJÁBAN<sup>1</sup>

A dolgozat arra kísérel meg rámutatni, hogy a hermeneutikában milyen szerep jut az imaginációnak, pontosabban, hogy a heideggeri előzetesség-, illetve „mint”-struktúrában, és a Gadameri megértés-fogalom egy bizonyos vonatkozásában, az úgynevezett belső szó megértése kapcsán – bár expliciten tematizált formában ugyan nem, de mégis – miként lehető fel az imagináció mozzanata. Fontos megjegyezni, hogy Gadamer az *Igazság és módszer* első, esztétikáról szóló részében az ízlés és a zseni fogalmának tárgyalásakor, Kant vonatkozásában ugyan foglalkozik a képzelőerő kérdésével, de a jelenlegi vizsgálódás nem ebbe az irányba tart – inkább egy feltételezésnek, egy kísérlet felvázolásának mondható, amely az imagináció kérdéskörét új vonatkozásokkal igyekszik bővíteni.<sup>2</sup> A továbbiakban az imagináció fogalmát mintegy szűrőként alkalmazva próbálunk meg újra láttatni néhány korábban már fókuszba állított gondolatot.

Indítsunk az imagináció szó jelentésével, és filozófiai szempontból történő lokalizálhatóságával. Szótári megjelenése alapján az imagináción elképzelést, képzelőerőt, képzeletet, képzelődést, beképzelést értünk. A hétköznapiokban az „elképzelés”, „vélekedés”, „elgondolás” szavakat többnyire szinonimákként használjuk, elsősorban a szóismétlés elkerülése érdekében, főként olyan helyzetekben, ahol egy adott gondolatmenetről bizonyos távolságból, általánosságban beszélünk; vagy egy elgondolás homályosságára, tisztázatlanságára, bizonyítatlanságára, feltételes mivoltára utalunk, amelyet következő lépésben cáfolni vagy bizonyítani szándékozunk;

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával valósult meg.

<sup>2</sup> A lentebb érintett témakörökkel korábbi dolgozataimban már foglalkoztam, de akkor más perspektívából megvilágítva tekintettem a szóban forgó kérdésekre.



esetleg olyan eszmefuttatásra, amely kevésbé tűnik tudatosnak, vagy tudományosan megalapozottnak. Az elképzelés általában olyasvalami, ami nem feltétlenül, vagy egyáltalán nem fedi a valóságot; pusztán képzelet vagy vélekedés terméke, igazságértéke vitatható, vagy teljesen kizárható, szemben a tapasztalati, empirikus megismeréssel, vagy a szigorú logikai szabályok mentén verifikálható tényekkel.

Az imagináció fogalmának meghatározása kapcsán Wolfgang Iser *A fiktív és az imaginárius*<sup>3</sup> című művében arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófiatörténetben a képzelet, elképzelés fogalmának definiálása főként nehezen megragadhatósága okán sokáig háttérbe szorult. Hol helyezkedik el a képzelet a filozófiai fogalmak között? Arisztotelész „az érzékelés és a gondolat között jelölte ki az képzelet, fantázia helyét”<sup>4</sup> – hívja fel a figyelmet Iser. Arisztotelész szerint a képzelet (*phantasia*) egy lélekrész, amely az érzékszerveink segítségével külön-külön felfogott valóságelemekre kellő distanciával szemlélve képes az elemeket egy egységes képként (*phantasma* vagy *imago*) láttatni. Értelmezésében tehát a képzelet egy olyan képesség, amely a különböző érzékszerveink egyedi sajátosságai alapján megragadott érzékleteket összesítve, egy komplett, mondhatni „mentális reprezentáció”<sup>5</sup> formájában képezi le azt, ami ezekben a sajátos, egyedi érzékletekben azonoságot, hasonlóságot, közösséget mutat. Ez az érzéklet-összesség képezi a gondolkodásunk alapját. Arisztotelész szerint a képzelet e képek létrehozásával biztosítja az átjárást az érzékelő test és a gondolkodó lélek között.

Descartes *A Második elmélkedésben* elmarasztalóan nyilatkozik a képzeletről: „kitalálásról volna szó, ha azt, hogy vagyok, valamiképp a képzelet útján közelíteném meg, mivel elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját vagy képét szemlélni. [...]

<sup>3</sup> Wolfgang Iser: *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp 1991. Magyarul: Wolfgang Iser: *A fiktív és az imaginárius: az irodalmi antropológia ösvényein*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest: Osiris, 2001. (a továbbiakban WI)

<sup>4</sup> WI 215.

<sup>5</sup> A fogalmat Arisztotelész nem használja. A fogalomról bővebben lásd: Jean-Pierre Changeux: *Agyunk által világosan. A neuronális ember avagy az agykutatás keresztmetszete*. Ford. Gervain Judit. Budapest: Typotex, 2000., és Jean-Pierre Changeux – Paul Ricoeur: *A természet és a szabályok*. Ford. Pléh Csaba. Budapest: Osiris, 2001.

mindaz, ami a testi természethez tartozik – nem más mint álmodozás. [...] mindabból, 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.”<sup>6</sup> Ugyanakkor elismeri, hogy „én vagyok az, aki kételkedem, aki megértek, aki akarok” és „az is én magam vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is, ha esetleg [...] egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis *maga a képzelőerő valóban létezik, s részét képezi gondolkodásomnak.*”<sup>7</sup>

Locke „az elme erejének” tekinti a képzelőerőt,<sup>8</sup> de az értelemnél alacsonyabb rendűként kezeli, pusztá gyönyörforrásként tartja számon,<sup>9</sup> és mint ilyet, uralhatatlannak minősíti,<sup>10</sup> ugyanakkor úgy gondolja, hogy a képzettársítás működéséhez szükség van a képzeletre.<sup>11</sup> Eljátszik ugyan a kérdéssel, hogy „van-e valami kalandosabb, mint az emberi agy elképzelései?”, azonban a kalandosság nem bizonyul túlságosan komolyan vehetőnek a dolgok tényleges mivoltának szempontjából: „[...] de mi haszna van ennek az emberek képzeletéből merített kitűnő tudásnak olyan ember számára aki a dolgok valóságát kutatja?”<sup>12</sup> Iser felhívja a figyelmet, hogy Locke az *Értekezés az emberi értelemről* c. művében többször kitér a képze-

<sup>6</sup> René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz, 1994. 37.

<sup>7</sup> Uo. 38. (Kiemelés tőlem – K. A-L.)

<sup>8</sup> Vö. WI 216., 217., 221.

<sup>9</sup> Lásd WI 217.

<sup>10</sup> „[...] az, ami egy bizonyos előterjesztésben teljesen homályos maradt, egy másik beállításban napnál fényesebbé és érthetővé vált; holott később az elme csak csekély különbséget lelt a két megfogalmazás között, s épp azt nem értette, hogy az egyik miért volt kevésbé világos, mint a másik. De a dolgok nem egyformán hatnak minden egyes ember képzelőerejére. Értelem dolgában nem kevésbé különbözünk egymástól, mint ízlés dolgában; s ha valaki azt hinné, hogy ugyanaz az igazság változatlan öltözetben mindenkinek egyformán ínyére van, ezzel az erővel azt is remélheti, hogy egyazon koszttal mindenkinek örömet tud szerezni...” John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest: Osiris Kiadó, 2003, 20. (a továbbiakban JL)

<sup>11</sup> „Amiként az egyszerű ideák [...] több, különböző társításban léteznek, az elmének hatalmában áll egyszerre többet is összekapcsolva, mint egyetlen ideát fontolóra venni; éspedig nemcsak aszerint amint azok a külső tárgyakban egyesülten jelentkeznek, hanem úgy is, amint saját maga egymáshoz csatolta őket. Az ily módon több, egyszerűbb idea összetételével megalkotott ideákat összetetteknek nevezem.” JL 174.

<sup>12</sup> Vö. WI 216.

let uralhatatlan voltára, de ezt mint a képzetársításhoz szükséges funkciójaként, jellemzőjeként ismeri el.

Az empirizmus képviselői számára a képzelőerőnek tulajdonított „kombináló tevékenység”<sup>13</sup> arra szolgált – hangsúlyozza Iser –, „hogy a képzetársításban meglevő hiányosságokat küzdje le, de ugyanakkor fölvetette azt a kérdést is, hogy vajon a képzelőerőhöz akkor folyamodunk-e, amikor az értelem végső határához értünk, vagy pedig a képzelőerőnek szüksége van a hiányosságokra ahhoz, hogy működésbe léphessen”.<sup>14</sup> Hume azonos értelemben használja a „képzelt” (*fancy*) és a „képzelőerő” (*imagination*) szavakat. A képzelőerőt megmagyarázhatatlan erőnek tekinti, amely a lángelmék esetében fedezhető fel. Az emlékezethez való viszonyában a képzelőerőt olyanként definiálja, amely „szabadon áthelyezeti és megváltoztathatja ideáit”. Míg „az emlékezet megőrzi az eredeti alakot, amelyben tárgyai megjelennek, és ha eltérünk ettől, amikor felidézünk valamit, azt mindig emlékezőtehetségünk valamilyen hibájának vagy tökéletlenségének kell betudnunk”, a képzelőerőnek „halmában áll elválasztani az egyszerű ideákat, és egyesíteni is képes őket, mégpedig olyan alakban, ahogy csak tetszik neki”. Hume a képzelőerőt a legszabadabb emberi képességnek tekinti.<sup>15</sup> Herder a test és az elme közötti összeköttetésként körvonalazta a képzelőerőt, azonban mint legkevésbé megragadható emberi képességet tartja számon. Fichte – Kantot követve – az értelem és az érzékek közötti hídként fogja fel a képzelőerőt, de mint olyat, „amelynek ritkán vagy inkább sohasem vagyunk tudatában”.<sup>16</sup>

Kant az ízlés vonatkozásában beszél a képzelőerő és az értelem viszonyáról. Gadamer Kant értelmezésében hangsúlyozza, hogy „az ízlésbeli kérdéseket nem lehet érveléssel és demonstrációval eldönteni” és „a jó ízlésnek sose lesz igazi empirikus általánossága, [...] hiszen [...] az ízlés fogalmában rejlik, hogy nem veti alá magát vakon az uralkodó mércék és a választott példaképek általánosságának”.<sup>17</sup> Ennyiben Kantnál az ízlésnek nincs „megismerési jelentő-

<sup>13</sup> Vö. WI 218.

<sup>14</sup> Lásd WI 224.

<sup>15</sup> Vö. David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006, 28–29.

<sup>16</sup> Vö. WI 218.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor, frissítette Fehér M. István. Budapest: Osiris, 2003, 75. (a továbbiakban IM) Vö. Immanuel Kant: *Az ítélőerő*

sége” (*Erkenntnisbedeutung*), annál inkább ez egy – a tárgyakhoz való – szubjektív viszonyulásmód, amelyet a képzelőerő és az értelem szabad játéka motivál.<sup>18</sup> Ebben az értelemben szépről ott beszélünk, „ahol a képzelőerő szabad összhangban van az értelemmel, tehát ahol produktív lehet.”<sup>19</sup> Gadamer felhívja a figyelmet, hogy „a képzelőerőnek ez a produktív alakítása nem ott a leggazdagabb, ahol teljesen szabad, [...] hanem ott, ahol valamilyen mozgástérben él, melyet az értelem egységtörekvése nem annyira korlátként állít elé, mint inkább játékának ösztönzésére ír elő”.<sup>20</sup> Megjegyzendő, hogy Kantnál ebben a játékban „nem az értelemnek, hanem a képzelőerőnek van vezető szerepe”<sup>21</sup>.

Az imagináció fogalomtörténetéből az derül ki, hogy míg eredetileg a képzelőerőnek – főként az érzékekhez és az emlékezethez való kapcsolódásainak és ilyenként megismerhetetlenségének köszönhetően – mint az értelemmel szembenállóként, nem tulajdonítottak különösebb jelentőséget, a kései klasszicizmus, és a korai romantika idejére a képzelet egyre inkább definiálhatóvá és ez által megismerhetővé vált.<sup>22</sup>

A rövid, vázlatos felvezetés után nézzük, hogy a heideggeri-gadameri hermeneutikában, ezen belül a megértés-értelmezés folyamatának leírásában hol érhető tetten az imagináció megjelenése. A jelen dolgozatban vizsgált részterületen nem beszélhetünk az imagináció fogalmának explicit tematizáltságáról, inkább a megértés-értelmezés folyamatában rejlő megjelenési lehetőségről van itt szó. Abból indulhatunk ki, hogy a neokantiánusok, és a pozitivisták a megértést valamely értelmes tényállás ésszerű megragadása-ként fogták föl. Droysennél és Diltheynél a megértés megismerési eljárás-ként jelenik meg, amelynek a segítségével megalapozhatóak vélik a történeti szellemtudományok módszertanát. Dilthey a szilárd pontot a *tudat tényeiben*, egyfajta belső tapasztalatban véli megtalálni, amelyet a valóság egészének feltételeként ír le. Pszicho-

*kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris / Gond-Cura Alapítvány, 2003, 198., 234–235. (a továbbiakban IK)

<sup>18</sup> Lásd IM 75–76.

<sup>19</sup> IM 79.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> IM 85. Továbbá vö. IK 211., 230.

<sup>22</sup> Vö. WI 225.

lógijának alapja a „módszeres megértés”,<sup>23</sup> „megértő pszichológiája” az élményben adódó életösszefüggésekből indul ki, szemben a korábbi „magyarázó pszichológiával”, amely a lelki jelenségek egyszerű oksági viszonyait vizsgálja. Ennek alapján a hagyományos hermeneutika (a pozitívizmussal és historizmussal egyetemben) a módszeres megismerést és a szellemtudományok módszertani megalapozását tekinti feladatának.

Heideggernél azonban a hermeneutika nem az értelmezés módszere, nem elmélet, hanem maga az értelmezés.<sup>24</sup> Ezzel az elgondolással Heidegger függetleníti a megértést a megismerő funkcióktól, és a módszerjellegtől; a világot jelentésséggként gondolja el, és a világban való tájékozódást a megértés alapvető szituációjának tekinti.<sup>25</sup> Megjegyzendő, hogy valójában Gadamer az, aki közvetlenül bírálja a hagyományos megértésfogalmat, és tételesen kimondja, hogy a szellemtudományoknak nem a természettudományos módszereszmény felől kell meghatározniuk önmagukat. Szerinte „a megértés nem annyira módszer, melynek segítségével a megismerő tudat egy általa választott tárgy felé fordul és objektíve megismeri, hanem inkább benne állás valamilyen hagyományfolyamatban”.<sup>26</sup>

A megértés Heideggernél a jelenvalólét egzisztenciájának alpmeghatározottsága, s mint ilyen, a jelenvalólét gondstruktúrájának részeként gondolható el. Explicit módon kimondatlanul ugyan, de a megértés összefügg a jelenvalólét önmaga miatti aggodásával. Mit jelent ez? Heidegger szerint a jelenvalólét alpmeghatározottsága, hogy „létének konkrét lefolytatásában saját léte miatt gondban van, [...] nehezen viseli önmaga terhét”.<sup>27</sup> Feladata,

<sup>23</sup> „A folyamatot, melynek során kívülről, érzékileg adott jelekből egy belül levőt ismerünk meg, *megértésnek* nevezzük.” Wilhelm Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”. In: uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Gondolat, 1974, 473.

<sup>24</sup> Martin Heidegger: „Útban a nyelvhez”. (Aus einem Gespräch von der Sprache). In: Bujdosó Dezső (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből* III/4. Német kultúrtörténeti tanulmányok 4., Budapest: Tankönyvkiadó, 1989, 199–232. (a továbbiakban *ÚNY*)

<sup>25</sup> Heidegger hangsúlyozza, hogy „a szavak hiányából nem szabad az értelmezés hiányára következtetnünk.” Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest: Osiris Kiadó, 2001, 188. (a továbbiakban LI)

<sup>26</sup> IM 345.

<sup>27</sup> Martin Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”. Ford. Endreffy Zoltán – Fehér M. István. In *Existentia*, Supplementa Vol. II. Szeged-Budapest: 1996–97/1–4. 9. (a továbbiakban FA)

hogy *megértse* önmaga létét, történetileg adottként úgy, hogy nem próbál megszabadulni saját gondjától, hanem igyekszik megerősíteni azt. Ennek alapján a jelenvalólét a *gondbavétel* (*curare*) módján létezik, elintéző *gondoskodása* (*Besorgen*) a világra irányul, mely gondoskodás a tevés-vevésben nyilvánul meg. A tevés-vevés értelme a világhoz való leghétköznapibb viszonyulás: „manuálisan foglalatokodni valamivel, előkészíteni valamit, előállítani valamit, valamit valami által biztosítani, használatba venni valamit, valamire felhasználni, birtokba venni valamit, megőrizni valamit és hagyni valamit veszendőbe menni.”<sup>28</sup> Heidegger felhívja a figyelmet, hogy „a világ úgy van itt, *mint amit már valahogy mindig is* gondunkba vettünk”.<sup>29</sup> Ez a megvilágító erejű mondat magában rejtja a heideggeri megértésfogalom két alapstruktúráját: a mint-struktúrát és az előzetesség-struktúrát. Hogyan értsük ezt? Ha egy mondatban, sematikus próbálnánk összefoglalni a két struktúra értelmét, úgy fogalmazhatnánk, hogy míg az értelmezésnek mint-struktúrája, a megértésnek előzetesség-struktúrája van.<sup>30</sup> A mint-struktúra „*mint*”-je annak a horizontja, ami *valamiként* felbukkan számunkra és érint minket,<sup>31</sup> lényegileg nyelvelőttés, egyszerűen hozzánk tartozik, a tevés-vevésünkhöz, és nem feltétlenül implikálja a rá vonatkozó predikatív kijelentést. Az előzetesség-struktúra pedig arra utal, hogy a jelenvalólétet egy sajátos értelmezettség jellemzi, amely szintén megelőz mindenféle kijelentést. Ennek alapján elmondható, hogy a fakticitás hermeneutikája a kijelentés előtti megértés-értelmezést bontja ki.

A heideggeri megértésfogalom kapcsán több kérdés is megfogalmazódhat: miért tekinthető hermeneutikainak a predikativitás előtti megértés, vajon ha a mindennapi tevés-vevést megértésként fogjuk föl, nem tágítjuk-e ki indokolatlanul a megértés fogalmát, illetve miért hangsúlyos a nyelvi kifejezés utólagossága. Talán abból indulhatnánk ki, hogy a heideggeri megértésfogalom nem valami-

<sup>28</sup> „Hantieren an, Bereitstellen von, Hersellen von, Sicherstellen durch, in Gebrauchnehmen von, Verwenden für, in Besitznehmen von, in Verwahrung halten und in Verlust geraten lassen.” FA 10, 11. A felsorolás egyben egy folyamatot is jelez, amely lehet egy hanyatlásba vezető időbeli, történeti fejlődés, vagy a gondolkodás folyamatának leírása.

<sup>29</sup> FA 11. (Kiemelés tőlem – K. A-L.)

<sup>30</sup> Vö. LI 180.

<sup>31</sup> Vö. Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós. Budapest: Osiris Kiadó, 2002, 140. (a továbbiakban BH)

féle tudásra alapozódik, inkább bizonyos jártasságot, képességet feltételez. Ebben a kontextusban megérteni egy dolgot annyit tesz, mint elboldogulni vele. Például mindenki ért az ajtó bezárásához, ehhez nem kell feltétlenül lakatosnak lenni. Arról az értésről van itt szó, amelynek segítségével elboldogulunk a világban: értjük hogyan viszonyulunk a környezetünkhöz, hogyan szervezzük meg az életünket, hogyan érezzük jól magunkat, és mindezt anélkül, hogy tételen megtanultuk volna. Egyfajta „gyakorlati” megértés ez, heideggeri kifejezéssel „egzisztenciálé”, a jelenvalólet alapmódusza, a világban való eligazodási képesség.<sup>32</sup>

Azt mondhatjuk, hogy a megértés mindig jelen van, ha az ember a *környező világgal*, a többi emberrel *közös világgal*, illetve önmagával, *saját világával* foglalatосkodik, ahhoz valamilyen formában viszonyul.<sup>33</sup> A megértéshez, értelmezéshez tehát nincs szükség semmiféle tudományos keretre, „teoretikus fogalmiságra, nyelvezetre, kijelentésre vagy akár bármiféle nyelvi megnyilvánulásra sem”.<sup>34</sup> Ugyanis ha – Heidegger példájával élve – a kalapács egy munka elvégzése során nehéznek bizonyul, ezt nem szükséges kijelentés formájában rögzíteni, hanem egyszerűen megfelelőbb kalapács után kell *nézni*. Heidegger szerint az alkalmatlan eszköz kicserélésében – anélkül, hogy egyetlen szót is vesztegetnénk rá – teljes értékű megértés-értelmezés megy végbe.<sup>35</sup> A hétköznapi megértés tehát annyira hozzánk tartozik, annyira benne élünk, hogy szinte nem is tudatosítjuk. Ebben az értelemben mindenfajta világhoz való viszonyulás, vagy a rendelkezésünkre álló eszközök használata hermeneutikai megértésnek tekinthető.

A fentiekből kiderül, hogy a környezetében levő eszközökhöz a jelenvalólet nem teoretikusan, hanem inkább praktikusán, spontán módon viszonyul. Az eszköz a tevés-vevésben mutatkozik meg (a kalapács a kalapálásban), melynek „magábanvaló létét” az eszköz-lét, a *Zuhandenheit* alkotja,<sup>36</sup> „lényegét” pedig valamire valóságán

<sup>32</sup> BH 138.

<sup>33</sup> Vö. FA II.

<sup>34</sup> Fehér M. István: „Hermeneutika és problémátörténet – avagy létezik-e „a” hermeneutika? A gadameri hermeneutika önreflexiója és aktualitásának néhány vonása”. In *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest: L’Harmattan, 2001, 70–71.

<sup>35</sup> Lásd LI 187–188.

<sup>36</sup> Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Budapest: Göncöl Kiadó, 1992, 125. (a továbbiakban MH)

túl, más eszközökhöz való tartozása biztosítja. A hétköznapokban rendelkezésre álló eszközök használata nem jelent különösebb problémát, kivéve ha azok valamilyen oknál fogva rendeltetésüktől idegen állapotba kerülnek. Heidegger figyelmeztet, hogy a világból kiragadott eszköz megszűnik annak lenni, ami, pusztán dologgá degradálódik. Ez történik például a múzeumba helyezett, egykori használati tárgyakkal: kontextusukból kiragadottakká válnak, és ezáltal, bár önmagukban nem változnak (sőt talán inkább megőrződnek sértetlenségükben, mint a használat során), mégis elveszítik lényegi mivoltukat, valamire valóságukat.<sup>37</sup> Egy másik esete annak, hogy egy eszköz elveszíti eszközszerűségét az, hogy alkalmatlanná válik a munka elvégzésére. Ilyenkor az eszköz tolakodóvá válik, hiszen többé már nincs rá szükség, de továbbra is „útban van”. Ugyanúgy tolakodóvá válhat az eszköz, ha nincs kéznél (*Unzuhandenheit*), ha nem áll rendelkezésre, amikor szükség van rá.<sup>38</sup>

Heidegger szerint a jelenvalólét megértése egy bizonyos fajta gondoskodó felvázoláshoz (*Entwurf*) igazodik. Ez az igazodás nem saját döntése alapján, hanem a világba való „belevettség” (*Geworfenheit*) módján történik, ami olyan specifikuma a jelenvalólétnek, akár a történetiség. Fontos megjegyezni, hogy Heidegger gondolkodásában a megértő felvázolás a teoretikus világszemlélés ellentétéként jelenik meg.<sup>39</sup>

A továbbiakban azt nézzük meg, hogy a nyelvelőttiség kontextusában hogyan viszonyul egymáshoz a megértés és értelmezés. A hagyományos felfogás az értelmezést a megértés eszközének tekintti, teleologikus viszonyt feltételezve értelmezés és megértés között.<sup>40</sup> Heideggernél azonban a megértés az értelmezésben artiku-

<sup>37</sup> Azonban felvetődik a kérdés, hogy ha valami kikerül egy bizonyos kontextusból vajon valóban hiányt szenved-e? Nem csupán az történik, hogy az egyik kontextusból átkerül egy másikba (rekontextualizáció), ahol új értelmet kap? Ebből arra következtethetünk, hogy valójában nem lehetséges kontextusnélküliség.

<sup>38</sup> Vö. MH 127–128.

<sup>39</sup> A heideggeri gondolat, mely szerint az értelmezés feladata az előzetes felvázolások kidolgozása, hogy velük szemben érvényre jusson a dolog, Gadamer-nél is megjelenik a szöveg megértésére vonatkoztatva: „Aki egy szöveget meg akar érteni, az mindig felvázolást végez. Amint észrevesz valami értelmet a szövegben, előre felvázolja az egésznek az értelmét. [...] A megértésnek állandó feladata a helyes, a dolgoknak megfelelő vázlatok kidolgozása, [...] melyeket azután a 'dolgoknak' kell igazolniuk.” IM 301.

<sup>40</sup> Ide kapcsolódik Gadamer kritikája is: „Interpretálni ott kell, ahol egy szöveg értelmét nem lehet közvetlenül megérteni. Interpretálni kell mindenütt, ahol nem bízunk abban,



lálódik, belőle nyeri létjogosultságát – itt az értelmezés a megértés kiépülését, kidolgozását jelenti.<sup>41</sup> Ennek alapján az értelmezés folyamata nem más, mint elsajátítás, amelyben a megértés önmagává válik,<sup>42</sup> tehát valójában önmegértés.<sup>43</sup> Az értelmezés igyekszik minél tudatosabbá tenni az előzetes megértést, ugyanis ezáltal válik lehetővé az előzetes értelmezettség bizonyos fokú ellenőrzése a félreértés, és az ebből fakadó hanyatlás<sup>44</sup> (*Verfallen*) elkerülése érdekében.<sup>45</sup> Heidegger felhívja a figyelmet, hogy a jelenvalólét hajlik arra, hogy kitérjen önmaga elől, saját átláthatóságának lehetőségét visszautasítsa, az „elintézés gondját feladja”,<sup>46</sup> hogy feloldódjon, és önmaga számára elveszen a világban, vagyis a saját dolgát megkönnyítve hagyományos értelmezéseket vegyen át.<sup>47</sup> Ezért a hermeneutika célja Heidegger szerint az, hogy leépítse a tradíció áthagyományozott explikációit, amely felmenti a jelenvalólétet az önmegértés terhe alól, és feltárja a jelenvalólét tradíció mögött rejlő saját tapasztalatait.<sup>48</sup>

ami egy jelenségben közvetlenül megmutatkozik. Így interpretál a pszichológia, amikor az életmegnyilvánulásoknak nem ismeri el azt az értelmét, amelyet maguk a megnyilatkozók ki akarnak fejezni, hanem arra kérdez rá, ami mögöttük, a tudattalanban lejátszódott. Ugyanígy interpretálja a történész a hagyomány adottságait, hogy feltárja azt a valódi értelmet, mely kifejeződik, s ugyanakkor rejtve van bennük.” IM 374.

<sup>41</sup> „Az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul, és nem az utóbbi származik az előbbiből. [...] A ‘mint’ alkotja a megértett kifejezettségének struktúráját; ez konstituálja az értelmezést.” LI 178.

<sup>42</sup> Uo. 178.

<sup>43</sup> Az önmegértés gondolata Gadamernél még explicitebben kerül kifejtésre: „Hasonló a helyzet akkor is, amikor egy géppel kapcsolatban ismerjük ki magunkat, azaz értjük, hogy hogyan kell vele bánni [szó szerint: ‘értjük magunkat arra vonatkozóan, hogy hogyan kell vele bánni’], vagy értünk egy mesterséghez [‘értjük magunkat egy mesterségre’] [...] *végső soron minden ilyen megértés önmegértés.*” IM 294–295.

<sup>44</sup> Heidegger többszörösen hangsúlyozza, hogy a hanyatlás nem jelent „negatív értékelést”, „rossz tulajdonságot”, hanem a jelenvalólét „világhoz kötöttségére”, „világ felé való hajlására” utal. Lásd LI 207., és FA 13.

<sup>45</sup> Lásd BH 141–144.

<sup>46</sup> FA II.

<sup>47</sup> Vö. FA 9.

<sup>48</sup> „A fakticitás fenomenológiai hermeneutikája az előtt a feladat előtt találja magát, hogy az áthagyományozott és uralkodó értelmezettség rejtett motívumait, hallgatolagos tendenciáit és értelmezési útjait fellátsa, és hogy a *leépítő viszonyulásban* az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljon előre. A *hermeneutika csak a destrukció útján valósíthatja meg feladatát.*” FA 23.

Felmerül a kérdés, hogy ha a világban való hétköznapi foglalatok megértést implikál, lehetséges-e egyáltalán félreértésről beszélni, azaz, ha a megértés valójában alapmeghatározottság, lehet-e itt szó a megértés normativitásáról? Heidegger szerint a félreértés elsősorban abból adódik, hogy kritikátlanul átvesszük tradíció értelmezéseit ahelyett, hogy ezek mögé próbálnánk eljutni. Ebből az is kiderül, hogy megértés és félreértés nem ellenfogalmi egymásnak. A heideggeri megértésfogalom ontológiai értelme lehetővé teszi, hogy a hermeneutika ne csupán a schleiermacheri értelemben vett „félreértések elkerülésének művészete” legyen.

Már szóltunk arról, hogy Heideggernél a jelenvalólét a *környezeti világban* (*Umwelt*) tartózkodik, ahol mindennapi tevés-vevése gondozásként írható le. Minden létező, amellyel a hétköznapi élet érintkezik, már előzetesen értelmezett: a környezetében levő tárgyak valamire használható eszközökként vannak jelen: „a körültekintő-értelmező foglalatosság a környező-világbéli kézhezállással, mely azt *mint* asztalt, ajtót, kocsit, hidat ‘látja’, nem kell hogy a körültekintően értelmezett már szükségképpen valamilyen meghatározó *kijelentésben* bontsa szét, értelmezze. A kézhezálló antepredikatív, pusztá látása már magában véve is mindig megértő-értelmező. [...] A ‘mint’ nem a tematikus kijelentésben merül fel először ... [hanem] a pusztá odanézésben. [...] A legközelebbi dolgok pusztá látása... magában hordja az értelmezés-strukturát.”<sup>49</sup> A predikatív tehát megelőzi a látást, a már eleve értettség, ugyanis valamit mindig *valamiként*, *mint* valamit látunk. Csak ezt követően jöhet létre bármilyen kijelentés. Ez az elgondolás valójában a hagyománnyal fordul szembe, amely fölállítja a látás-hallás dichotómiáját, és ebből a hallást részesíti előnyben, kiemelve, hogy a hallás révén férhetünk hozzá a logoszban lakozó igazsághoz. Heidegger felhívja a figyelmet, hogy a logosz Arisztotelésznél nem csak közvetíti az igazságot, hanem a logosz maga az igazság,<sup>50</sup> melyben a szó és a dolog egybetartozása fejeződik ki. Heideggernek a látás-hallás dichotómiájára vonatkozó kritikája

<sup>49</sup> LI 178–179. Megjegyzendő továbbá, hogy Heidegger az *Arisztotelész-interpretációkban* a „pusztá odanézését” a „kíváncsisággal” együtt a gondolataiba vevő-tevés vevés hanyatlásának tartja, amely a „pusztá kinézetre” figyelmet jelenti, és „tudományként szerveződhet meg”. FA II.

<sup>50</sup> Arisztotelész logosz-fogalmára utalva Heidegger hangsúlyozza, hogy „a kijelentés már régóta az *igazság* elsődleges és tulajdonképpeni ‘helyének’ számít”. LI 184.

nem az erőviszonyok egyszerű megfordításában valósul meg, hanem a dichotómia szétbomlásztásában, mégpedig úgy, hogy a látást és a hallást a beszéddel állítja szembe.<sup>51</sup> Ez azt jelenti, hogy míg a hagyományos értelemben vett látás és hallás passzív, befogadó jelleggel bír, Heideggernél aktív szerepet kap, akár a beszéd, sőt ez utóbbinál eredendőbb értelemben. Heidegger hangsúlyozza, hogy a (jól) hallás és a (meg)értés szorosan összefüggnek. Ezt jelzi az is, hogy például a hangokat nem elvont zörejekként, hanem értelemmel telítetteként halljuk: „sohasem zajokat és hangkomplexumokat hallunk, hanem a berregő autót, a motorkerékpárt. A menetoszlop masírozását, az északi szelet, a kopácsoló harkályt, a pattogó tüzet halljuk.”<sup>52</sup>

Korábban említettük, hogy Heideggernél a megértés konstitutív mozzanata az eszközökkel való, *kimondástól független* tevés-vevés. Ez a függetlenség valójában a kifejezéssel szembeni – az azt minden tekintetben megelőző – látásra, illetve a vele egyenértékű hallásra utal; ez fejeződik ki a „hermeneutikai” és az „apofantikus” *mint* különbségében. Az „apofantikus” *mint*nél, (vagyis a kijelentésekben megfogalmazódó értelmezésnél) Heidegger eredendőbbnek tartja a „hermeneutikai” *mint*et, amely a környező világ dolgainak a jelenvalólét által történő előzetes, kimondástól független, a látásban és hallásban konstituálódó megértése.<sup>53</sup> Jean Grondin felhívja a figyelmet, hogy a hermeneutikai *mint* elsőbbségének hangsúlyozása nem arra utal, hogy a jelenvalólét önértelmezésének a nyelven kívül kellene megtörténnie. Szerinte Heidegger nem ismeri félre, és nem szándékozik kiszorítani a nyelvet, csupán arra hajlik, hogy „minden kimondott szóban egyúttal a jelenvalólét önmagát tudtul adó gondját is meghalljuk”.<sup>54</sup> A hermeneutikai *mint*ben működő önmegértés ugyanakkor mégiscsak arra utal, hogy a kijelentésben az értelem módosulást szenved. A „kalapács”-példa jól illusztrálja ezt. A szerszám használata szavak nélkül történik, nehézé válásának (valami, *mint* ami nehéz) tudatosítása értelmezési folyamat, anélkül, hogy szükség lenne bármiféle nyelvi megfogalmazásra. „Az értelmezés eredendő megvalósítása nem egy teoretikus kijelentő

<sup>51</sup> Vö. FA 54. (Ferge Gábor: 7. jegyzet.)

<sup>52</sup> LI 194.

<sup>53</sup> LI 188.

<sup>54</sup> BH 146.

mondatban áll, hanem a nem megfelelő szerszám körültekintő-gondoskodó félretételében, illetve kicserélésében, ‘anékül, hogy akár egy szót is vesztegetnénk rá.’<sup>55</sup> A félretételben a hermeneutikai *mint* értelmezésjellege mutatkozik meg, amely megengedi ugyan a szavakban történő megfogalmazást, azonban ezzel az eredeti *mint*-tapasztalat predikatív kijelentéssé, apofantikus *mintté* alakul, melynek jellemzője, hogy megnevez egy tárgyat, és ahhoz egy tulajdonságot rendel. Ez nyilvánvalóvá teszi, hogy a kijelentés eldologiasítja a hermeneutikai vonatkozást, az „amivel”-ből „amiről” lesz:<sup>56</sup> „Az, *amivel* a *kézhezállóságban* dolgunk volt, *amivel* véghez vittünk valamit, az most azzá válik, ‘*amiről*’ a felmutató kijelentés szól.”<sup>57</sup>

A fentiek alapján elmondhatjuk, hogy a heideggeri gondolatmenet arra figyelmeztet, hogy nem csak a kimondottat, hanem a kimondatlant (kimondhatatlant) is próbáljuk megragadni, azt ami elhallgatódik, de elgondoltként jelen van. Vagyis vegyük figyelembe, hogy a kijelentés nem képes mindent kimondani, ezért hallgassuk azt is, amit nem mond ki, de mondani vél. Ez a gondolat nem a heideggeri hermeneutika nyelvelenességére, csupán a kijelentés levezetett jellegére utal. Ugyanakkor Heidegger a *Lét és idő* 34. §-ban a beszélés eredendő voltát hangsúlyozza, mint az egymással-lét megvalósulásának lehetőségét, és „*a beszéd[et] egzisztenciálisan éppoly eredendő[nek tartja], mint a [...] megértés[t]*”.<sup>58</sup> Felvetődhet a kérdés, vajon Heidegger nem kerül-e önellentmondásba, amikor a beszélésnek a megértéshez hasonló eredendő voltáról beszél, hiszen mint fentebb kiderült, korábban a *mint*-struktúra nyelv előttiségét hangsúlyozta. Be kell látnunk azonban, hogy tévedés volna a nyelvet pusztán predikativitásnak tekinteni. Heidegger megkülönbözteti a gondbavételhez közel álló beszélést a logikai konstrukcióként értett nyelvtől. Az előbbi jellemzője, hogy segítségével az értelem nem fejezhető ki teljesen, illetve a kimondottak nem csak a tárgyra vonatkozó értelmet tartalmazták, hanem magát a kimondót is. Az utóbbi ezzel szemben a szavak értelmét vizsgálja, ez által próbálva közelebb jutni az igazsághoz. A beszélés, amely közel áll a természetes tevés-vevéshez, megőrzi

<sup>55</sup> LI 188.

<sup>56</sup> Vö. BH. 147.

<sup>57</sup> LI 188. (Kiemelés az eredetiben) Lásd még *ÚNY* 229.

<sup>58</sup> Vö. LI 191. (Kiemelés az eredetiben)

a *mint*-struktúrát, míg a predikatív, logikai konstrukcióként értett nyelv elvéti ezt a lehetőséget.

Heidegger hangsúlyozza, hogy a világban megjelenő tárgyak jelentéssel telítődve adódnak számunkra. A „jelentésség” (*Bedeut-samkeit*) és az „értelmezettség” (*Ausgelegtheit*) fogalmakat Heidegger szinonimákként használja<sup>59</sup> kiemelve, hogy az értelem nem a kijelentésekben születik, csupán megnyilvánul bennük, illetve a szavakban az értelem jelentés formájában artikulálódik. Ez az oka annak, hogy szavaink tökéletlenek, folyamatosan pontosításra szorulnak, és értelmetlenségnek tűnik az egyetlen, igazi jelentésről beszélni, hiszen az értelem soha nem fejezhető ki teljesen.

Gadamernél mindenféle kimondásnak, (így a kimondhatatlanság kifejeződésének is) nyelvileg kell megformálódnia. Kései korszakában Gadamer elkülöníti az irodalom tágabb és szűkebb értelmét,<sup>60</sup> az előző mindenféle írásos hagyományt magába foglal, az utóbbi az ideális nyelvi képződményt, a szépirodalmat jelenti. A költői szöveget, vagy – Gadamer kifejezésével élve – az eminens szöveget az értelem és a hangalak teljes megfelelése teszi kitüntetetté, az, hogy a nyelvi forma nem másodlagos vagy külsődleges valamely belső tartalomhoz képest, továbbá az eminens szövegből hiányzik a valóságra vonatkozás, sőt minden referencia leválik róla.<sup>61</sup> Gadamer kiemeli, hogy az emberi „szó sehol sem annyira szó”, sehol sem jelenik meg annyira tökéletességében, mint itt, ahol elnyeri igazi önprezentációját (*Selbstpräsenz*),<sup>62</sup> és felhívja a figyelmet, hogy az eminens szöveg nem a beszélt nyelv metaforákkal történő feldíszítésének eredménye, inkább a diszkurzív nyelv ellentétéként, egy

<sup>59</sup> FA 54. (Ferge Gábor: 7. jegyzet)

<sup>60</sup> Ezzel kapcsolatban lásd Fehér M. István: *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája*. Pozsony: Kalligram, 2003, 157.

<sup>61</sup> „Az irodalmi szöveg [...] nem másodlagos egy első, eredetileg vélekedő szöveghez képest. [...] Egy irodalmi szöveg úgymond önmagáról ad hangot, és nem beszél senki nevében.” Hans-Georg Gadamer: „A szó igazságáról”. (Ford. Poprády Judit) In uó: *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins, 1994, 126. (a továbbiakban SZÓ) „Az irodalmi szöveg éppen azért jelent egy sajátos mérvű szöveget, hogy nem utal vissza egy eredeti nyelvi cselekvésre, hanem maga szab meg minden ismétlést és nyelvi cselekvést.” Hans-Georg Gadamer: „Szöveg és interpretáció”. (Ford. Hévízi Ottó) In *Szöveg és interpretáció*. (Szerk. Bacsó Béla) Cserépfalvi Kiadása év nélkül, 33. (a továbbiakban SZI)

<sup>62</sup> Hans-Georg Gadamer: *Filozófia és irodalom*. (Ford. Poprády Judit) In Bacsó Béla (vál.): *Az esztétika vége – vagy se vége se hossza?* Budapest: Ikon Kiadó 1995, 56. (a továbbiakban FI) és SZI 34.

teljes metaforaként fogható fel, amely dialogikus úton nem megközelíthető.<sup>63</sup>

E gondolatot Gadamer Szent Ágostonnak a szentháromságról szóló tanítására alapozza.<sup>64</sup> Fontos megjegyezni, hogy Ágoston nyelvfelfogásában a platonikus hagyományt követi, hermeneutikája a Biblia bizonyos részeit próbálja jobban megvilágítani, érthetőbbé tenni; kiindulópontja, hogy a Szentírás alapvetően érthető, csupán néhány szövegrész homályos. Felhívja a figyelmet a Szentírás metaforikus részeire, illetve arra, hogy ezeket a különböző retorikai ismeretek birtokában elkülönítve, „metaforikusan” kell érteni. Ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy megértésünk mindig a *verbumra* irányul, mely bár minden beszédben jelen van, közvetlenül, a fül számára mégsem hallható. Feltételez tehát egy megszólalás előtti belső szót, melynek mintájára az isteni *sapientia* kiáramlik, és testet ölt Krisztusban, a Fiúban úgy, hogy közben nem veszít erejéből, egylényegű marad az Atyával, sőt a testet öltés az emanáció által gyarapodik is. Ezért lehetséges, hogy az isteni szó megmutatkozásában, külsővé válásában is tökéletes, egységes, azonos maradjon a belső szóval. Ágoston az isteni és emberi szó különbségét abban látja, hogy az emberi kifejezés képtelen megvalósítani a gondolat és a szó azonosságát.

Az ágostoni gondolatmenetet alapul véve Gadamer kiemeli, hogy az elgondolt sokkal többet jelent, mint amennyi belőle elhangzik, a kimondott beszéd elmarad a kimondásra kerülő mögött, annak csupán tökéletlen *fordításaként* értékelhető. Ugyanakkor Gadamer Ágoston inkarnációtana alapján hangsúlyozza, hogy a nyelv valójában nem választható el a gondolkodástól, ahogyan a gondolkodás sem függetleníthető a nyelvtől: „Többről van szó, mint pusztá hasonlatról, mert a gondolkodás és a nyelv emberi vi-

<sup>63</sup> „[...] a költői beszéd lényege nem a metaforában és a metaforák használatában rejlik. Költői szöveg valójában nem azáltal születik, hogy egy költőietlen szöveget költőivé teszünk metaforák alkalmazásával, [...] a költői szóról egészében mondhatjuk, hogy egy 'abszolút' metafora jellegével bír (Allemann), azaz egyáltalán minden köznapi beszéddel szemben.” SZÓ 135. Jól illeszkedik Gadamer e gondolatához a kései Heidegger költészetről vallott nézete: „Az igazi költészet sohasem a hétköznapi nyelv magasabb változata (*melos*). Inkább az ellenkezője áll: a mindennapi beszéd elfelejtett, tehát elnyűtt költészet, amely már alig mond valamit.” Martin Heidegger: „A nyelv”. (Ford. Joós Ernő) In *A dolog és a nyelv*. Sárovar: Sylvester János Könyvtár 2000, 100. (a továbbiakban NY)

<sup>64</sup> Gadamer Ágostonhoz Heideggeren keresztül közelít, aki szerint a beszéd nem merül ki a mondottakban, inkább elrejtőzik bennük. Lásd NY 66.

szonya minden tökéletlensége ellenére is, a Szentháromság isteni viszonyának felel meg.”<sup>65</sup> A kimondott, külső szó Gadamernél lényegbeli azonosságban áll a gondolkodással, a belső szóval. A külső szó mindig egy konkrét nyelvhez kötődik, ám a belső szóhoz képest nem másodlagos, még ha képtelen is azt tökéletesen kimondani. Azonban a belső szó kimondhatatlansága ellenére sem áll a nyelv fölött, nem előzi meg azt, és nem valamely mögöttes világként értendő: amit tudhatunk róla, hogy „az isteni szó tükre és képe”-ként „maga a végiggondolt tényállás”,<sup>66</sup> *amit mondani kellene*. Az emberi beszéd folyamatosan arra törekszik, hogy azt mondja, amit mondani kellene, illetve hogy a kimondottak mögött meghallja, amit a belső szó mondani kíván. Próbálkozásának eredménye azonban hiányos marad, mivel a külső szó nem képes kimeríteni a belső jelentését, csupán utal rá. A kifejezés tökéletlenségéből fakadóan a belső szó igazi értelmének felfogása a véges megértés számára csak töredékes lehet. Gadamer hangsúlyozza, hogy ez a tökéletlenség nem a nyelv hibáját, hanem saját emberi végességünk határát jelzi.<sup>67</sup>

Az imént párhuzamba állítottuk az isteni kinyilatkoztatást az eminens szöveggel, és utaltunk arra, hogy a diszkurzív értelem számára dialogikus úton mindkettő hozzáférhetetlen. Felvetődik a kérdés, hogy vajon milyen lehetőség van e szövegek közelébe férkőzni. Az eminens szöveg kapcsán hangsúlyoztuk, hogy hangzás és értelem elválaszthatatlan egységet alkot: „egy jó vers *megbonthatatlan szövedék*, hang és jelentés [...] szétválaszthatatlan együttes hatása.”<sup>68</sup> Gadamer felhívja a figyelmet, hogy e megbonthatatlanságnak a megértésben is meg kell maradnia.

Az értelem és a hangzás csak úgy őrizhető meg a maga felbontatlanságában, ha a költeményt nem dialogikus értelemben akarjuk megérteni, hanem képesek vagyunk az úgynevezett „belső füllel” *meghallani* amit mond. Azt is hangsúlyozza, hogy csak a „belső fül” képes észlelni az eminens szöveget, mint ideális nyelvi képződményt, „valamit, amit senki sem hallhat.”<sup>69</sup> Ha nem is a „hagyomá-

<sup>65</sup> IM 466.

<sup>66</sup> IM 466., 468.

<sup>67</sup> Vö. IM 471.

<sup>68</sup> FI 56. (Kiemelés tőlem – K. A-L.)

<sup>69</sup> FI 50. „[...] az olvasáskor hallanunk kell, még ha talán csak belső hallással is.” SZI 33.

nyos” értelemben, de az eminens szövegek is értelmezésre szorulnak. Azonban ennek az értelmezésnek nem „közbe-szólnia” kell, hiszen ezzel megtörné a megértés folyamatát, hanem „együtt-szólnia” (*Mitreden*),<sup>70</sup> mintegy a szöveg szolgálatába állítva önmagát. Az értelmezőnek, vagy ideális olvasónak képesnek kell lennie arra, hogy belső fülével hallgatva hagyja a hallottat beszélni. Az olvasás ebben az értelemben nem más mint a szöveg „beszélni hagyása”,<sup>71</sup> a szöveg szavának hallgatása. Megjegyzendő, hogy a kései Gadamernél a hallás, hallgatás fogalma a nyitottság fogalmával keveredik, és az engedelmesség fogalmához közelítve etikai dimenziót ölt.

Végezetül elmondhatjuk, hogy az írás célja az volt, hogy Heidegger és Gadamer megértés-értelmezés felfogásában felfedezzük az imagináció jegyeit. Láthattuk, hogy Heideggernél a világban való eligazodási képesség, a világ gondba vétele, a gondoskodó tevé-vevés, az hogy a világ számunkra valamiként jelenik meg, a rendelkezésünkre álló eszközökhöz praktikus módon való viszonyulás, a részben tudatos előzetes megértés mind a hermeneutikai megértés ontológiai státuszát igazolja, amelynek kimondatlanul ugyan, de implicit részét képezi az imagináció is a szavak, kijelentések nélküli elboldogulás, a nyelv előtti vagy nyelvtől független pusztá odanézés, vagy a jól hallás értelmében. És ugyanígy Gadamernél is az imagináció rejtett működését véljük felfedezni abban, hogy a gondolat belső hangja, a maga teljességében csak a belső fül számára válik hallhatóvá, a megértés pedig a hallgatásban teljesedik ki.

#### IRODALOM

- Changeux, Jean-Pierre –Ricoeur, Paul: *A természet és a szabályok*. Ford. Pléh Csaba. Budapest: Osiris, 2001.
- Changeux, Jean-Pierre: *Agyunk által világosan. A neuronális ember avagy az agy kutatás keresztmetszete*. Ford. Gervain Judit. Budapest: Typotex, 2000.

<sup>70</sup> SZI 36.

<sup>71</sup> Vö. Hans-Georg Gadamer: „A hallásról”. (Ford. Simon Attila) *Vulgo* 2000/ <https://serviceagreement.regus.com/ServiceAgreement.aspx?id=5623b85432138206&user=regus> 3. 28.



- Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz, 1994.
- Fehér M. István: „Hermeneutika és problémátörténet – avagy létezik-e „a” hermeneutika? A gadameri hermeneutika önreflexiója és aktualitásának néhány vonása”. In *Hermeneutikai tanulmányok I*. Budapest: L’Harmattan, 2001.
- Fehér M. István: *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája*. Pozsony: Kalligram, 2003.
- Fehér M. István: *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: „A szó igazságáról”. (Ford. Poprády Judit) In uő: *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: „Filozófia és irodalom”. (Ford. Poprády Judit) In Bacsó Béla (vál.): *Az esztétika vége – vagy se vége se hossza?* Budapest: Ikon Kiadó 1995.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor, frissítette Fehér M. István. Budapest: Osiris, 2003. (a továbbiakban IM)
- Gadamer, Hans-Georg: „Szöveg és interpretáció”. (Ford. Hévízi Ottó) In *Szöveg és interpretáció*. (Szerk. Bacsó Béla) Cserépfalui, é. n.
- Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós. Budapest: Osiris Kiadó, 2002.
- Hans-Georg Gadamer: „A hallásról”. (Ford. Simon Attila) *Vulgo* 2000/ <https://serviceagreement.regus.com/ServiceAgreement.aspx?id=5623b85432138206&user=regus> 3. 28.
- Heidegger, Martin: „A nyelv”. (Ford. Joós Ernő) In: *A dolog és a nyelv*. Sárvár: Sylvester János Könyvtár, 2000.
- Hume, David: *Értekezés az emberi természetéről*. Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006.
- Iser, Wolfgang: *A fiktív és az imaginárius: az irodalmi antropológia ösvényein*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest: Osiris, 2001.
- Iser, Wolfgang: *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest: Osiris / Gond-Cura Alapítvány, 2003.



• IV. •

---

MŰVÉSZET, ÉLMÉNY, VALÓSÁG



„A VALÓSÁGOS AKTUSOK ELLENPÁRJAI  
A MINTHA-AKTUSOK”  
– ÉLMÉNY ÉS IMAGINÁCIÓ ÖSSZEFÜGGÉSEI  
A MAGYAR FILOZÓFIÁBAN<sup>1</sup>

Mint ahogyan több kulcsfogalom a magyar filozófiában is, az *imagináció* több rétegű értelemmel bír, amelynek életvilágbeli és elméleti vonatkozásai igen szerteágazóak. Minden, ami megfogalmazásra került e probléma kapcsán a tudománytörténetben, számos réteget felfejtett vagy éppenséggel rárakott az idők folyamán. Az alábbiakban a hazai bölcelet történetében kialakult koncepciók közül néhány figyelemre méltót gondolok át.

Mindezek előtt egy *metodológiai* szempontot jelzek és a *közép-európaiság* fogalmának értelmezési nehézségeire pillantok. Úgy tűnik, hogy a hazai filozófia történetének feldolgozása napjainkban kevésbé helyezi a prioritások közé a tematikus szempontot, és ezzel együtt komparatív, összehasonlító értelmezését az egyes szövegeknek, amelyek nélkülözése nem kívánt következményekkel jár. Mint több tanulmányomban,<sup>2</sup> itt is jelzem, hogy az egyes fogalmkörök tematikus feldolgozása és azok történeti háttérbe ágyazott komparatív értelmezése, a nyugat-európai filozófiai szövegekkel való összevetése, közelebb visz annak bizonyításához, hogy a hazai bölcelet egyes lényeges kérdések elméleti kidolgozását tekintve nem a peremén áll az európai filozófiai térképnek, hanem több új kérdés felvetésével és a válaszok keresésével, az egyes problémák eredeti vagy újszerű megoldásával járult hozzá annak színe- sebbé tételéhez.

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA TKI támogatásával az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretén belül készült.

<sup>2</sup> Lásd erről: Veres Ildikó: „Rendszerfilozófia és filozófiai rendszer – Az a priori Zalai Béla és Brandenstein Béla gondolkodásában”. In Veres Ildikó (szerk.): *Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*. 2010 Pro Philosophia Füzetek 52. Veszprém: Pro Societia Humana Vesprimiensis, 2010, 142–148., és Veres Ildikó: *A hiány és a lételjesség fogalomköreinek tematizálása a magyar nyelvű filozófiai gondolkodásban*, 2012. kézirat.

Ugyanakkor – a fentiekhez kapcsolódóan – nem hagyható figyelmen kívül egy másik fogalomkör, a *közép-európaiság*, s annak több tudományterületen fellelhető értelmezése; bár a filozófia mint olyan értelemszerűen nem „tér”-függő, de úgy tűnik, sajátos karaktert adhat a történelmi- és élethelyzetű létezésében. Úgy vélem, nem kevésbé összetett fogalomról van szó, mint a *dél-európaiság* vagy az észak-európaiság, s egyáltalán az *európaiság*. Közép-Európa fogalmában a természetföldrajzi tartalmiságot köztudottan egyre inkább felváltotta a politikai jelleg a 19. századtól az egyre erősödő nemzetállami eszmék elterjedése miatt, ami a nemzeti filozófia jellegzetes és körvonalazhatatlan, illetve nehezen körvonalazható terminusához vezetett. Itt most nem keressük a legmegfelelőbb értelmezést, illetve definíciót sem a *közép-európaiságra*, sem a *nemzeti filozófia* fogalmára, csupán az alábbiakat jelezzük.

Ha Közép-Európát úgy tekintjük, mint az „öreg” Európa azon részét, amely úgy alkotja saját történetét, mint amely szerves része az európainak, ugyanakkor külön-külön ország- illetve nemzeti történetekről (ezen belül gazdaság-, vallás-, irodalom-, művészet-, filozófiatörténetről, stb.) beszélünk, írunk, akkor abban természetes módon megteremtődik és működik a közösségek különböző szintje és formája, így a szellemi közösségeké is. Ez szükségképpen jelenti, illetve magában foglalja a filozófia tudományában munkálkodó bölcselek generációit, közösségeit is az egyes nemzeteken belül, amelyeknek nem kevés hozzájárulásuk volt a nemzeti identitások erősítéséhez.<sup>3</sup> Gerő András egyértelműen körvonalazza a fentieket: „A keresztény univerzalizmus ugyanis széttört: a szekularizáció, a modernitás, a nemzeti kultúrák és identitások létrejötte, s persze a polgári fejlődéssel együtt járó individualizáció, nem írható felül semmilyen erőltetett, központilag preferált normával. Európának nincs más lehetősége, mint az, hogy tudomásul vegye a paradoxont: a különböző népek adják, adhatják egységét, egységének garanciáját. Ez az új Európa nem tudja és nem is akarja elkerülni a múltat, az eltérő történeteket. Az eltérő történetek pedig eltérő kulturális hangsúlyokat, eltérő attitűdöket jelentenek. S itt visszajöttünk ahhoz, amit Közép-Európának hívunk, hívhatunk. A nagy történeten, az európai történelmen belüli saját külön történethez, amely aztán újabb történetekre bomlik le, de mégis a teljesen saját

<sup>3</sup> Lásd erről: Veres Ildikó: *A Kolozsvári Iskola I.* Miskolc: Bíbor, 2003, 1–173.

és a teljesen általános közti szintet foglalja magában. Ugyanis csak a közös történet teremt közösséget; csak a saját történet képes megkülönböztetni másoktól.

Közép-Európa saját arca, saját története nem az egyes nemzetek története, nem egyenlő az egyes nemzetek külön kultúrájával, de nem is ugyanaz, mint egész Európa története, kultúrája.”<sup>4</sup>

Mindezzel az az újra és újra felvetődő kérdés is együtt jár, hogy miképpen létezik és szerveződik a közép-európai (osztrák, lengyel, cseh, román) filozófia, azon belül is a magyar és magyarországi filozófia, illetve annak története olyan értelemben, amely egy önállóan értelmezhető történetiséget, s nem csupán recepció-történetet jelent. Nem biztos, hogy elsődlegesen a földrajzi elhelyezkedés szempontjai lennének a legmegfelelőbbek a válasz kereséséhez. Még csak nem is a változó történelmi határokat, vagy a politikai berendezkedést kellene koordinátákként megjelölni, bár kétségtelen, hogy mindezek messzemenően meghatározóak, illetve a tájékozódást és az elemzést segítő koordinációs- és törésvonalak. Mindenekelőtt az adott helyzetben, adott közösségben élő és gondolkodó elme, a konkrét ott és akkor létező szövevényes valóságra művészilag és elméletileg reflektáló Én élményanyagát és ennek értelmezését, szövegszerű vagy más kommunikációs formában megjelenő objektiválódását kell szem előtt tartanunk, ugyanakkor mindenképpen figyelembe véve azt az európai filozófiai hagyományt és hatástörténetet, amelybe beleágyazódik egy-egy opusz, legyen az művészi alkotás vagy bölcséleti jellegű munka.

Ha Közép-Európa filozófiai térképére tekintünk, olyan kiváló elméket és elméleteket találunk – természetesen a teljesség igénye nélkül jelezzük –, mint Ausztriában Mauthner nyelvkritikája, Brentano, Wittgenstein és a „Bécsi Kör” filozófiája; Magyarországon Böhm Károly, Pauler Ákos és Brandenstein Béla filozófiai rendszere, Palágyi Menyhért tér-idő elmélete, Zalai Béla rendszer-elmélete, Lukács György ontológiája és esztétikája, Hamvas Béla szakrális metafizikája. Csehországban Bolzano logikája és ontológiája, s a filozófiai fenomenológia jelentős képviselőjeként Jan Patočka. Kiemelendő a román Emil Cioran koncepciója az időről, Mircea Eliade elmélete a mítoszról, Bretter György (erdélyi magyar bölcsező) nyelvfilozófiája. Ha a lengyel vonatkozásokat tekintjük,

<sup>4</sup> Gerő András: „Közép-Európa kulturális öröksége”. *Európai utas* 58. 2005/1.: 29–46., itt 30.

akkor nem hagyhatjuk, ki Leszek Kolakowski és Roman Ingarden munkásságát sem. Mindenki, aki valamelyest rálát erre a térképre, világhosszúvá válik, hogy nem kevés hozzájárulása volt a közép-európai filozófiának az európai bölcsülethez.

E rövid bevezető gondolatok után az alábbiakban egymástól sok szempontból eltérő értelmezését járom körbe az *imagináció* fogalmának Hamvas Béla, Mátrai László és Sík Sándor szövegeiben, amelyeknek újszerűségét, de legalábbis nem szokványos értelmezési köreit igyekszem átgondolni.

Mindenekelőtt utalok arra, ahogyan Husserl (feltehetően 1905-ben) a valóságos aktusok és a mintha aktusok kettéválasztásának összefüggéseit keresve érvel az elképzelés és az imagináció lényegi különbségeit illetően.

„Megkülönböztetem egymástól a következőket:

1. Egy ítéletnek, egy akarásnak, egy érzésnek az *elképzelése* (*Vorstellung*), sőt egy elképzelésnek az elképzelése, egy elképzelés elképzelésének az elképzelése, stb.; egy észlelésnek az elképzelése, a szemléleti elképzelése, a szimbolikus elképzelése, etc.; egy szemléleti elképzelésének az elképzelése, stb.

2. Az *imaginatív ellenkép* (*das imaginative Gegenbild*), egy ítélet, egy érzés, egy akarás modifikációja. A magamat-beleélés egy ítéletbe stb. – beleéljük magunkat egy regény, egy színdarab szereplőibe stb.; velük ítélünk, érzünk, akarunk, függetlenül attól, hogy ítélezéseiket stb. az elképzelés, az észlelés, a beleképzelés stb. tárgyává tesszük-e...[...] Nem vágyakozom valóságosan, nem ítélek valóságosan, hanem csupán beleélem magam.”<sup>5</sup>

Valójában tehát arról a kettősségről van szó, amely a mindenkori individuuum élettevékenységében jelenti egyfelől bárminek az elképzelését, és ebben az összefüggésben a valóságos vágyat és ítéletet, másfelől az imaginációt mint beleélést valamilyen élethelyzetbe. Ha elfogadjuk a fenti dualitás érvényességét, akkor a művészi folyamatok vonatkozásában azt a kettősséget kell látnunk, hogy egyrészt a művész, az alkotó ‘munkafolyamatában’ jelen van mind az elképzelés, mind annak modifikációja, az imaginatív ellenkép, amikor

<sup>5</sup> Husserl, E.: „Fantázia, képtudat, emlékezet...”, id. kötet 14–15.



nem vágyakozik, nem ítél valóságosan, csupán beleéli magát egy érzésbe, egy ítéletbe. Másrészt a műélvező egy adott imaginatív, immár modifikált ‘képbe’ éli bele magát akkor, amikor a művészi alkotás értelmezői-befogadói mezejébe, a műélmény konkrét *itt és most* szituációjába kerül. Annyiban van szó modifikációról, amennyiben az adott műalkotás üzenetét imaginálja. Természetszerűleg a műélvező mindennapi életvilágát is behálózza ezzel együtt a képzelet, illetve a képzelet képzelete.

A Husserl által végig-gondoltak úgy tűnik, többé-kevésbé jelen vannak a hazai koncepciókban, bár utalás nem történik rá az egyes opuszokban, de az ugyanarról való gondolkodás és hasonló következtetések más elméleti háttérrel, illetve más fundamentális koncepcióból kinőve jellemző módon feltűnnek.

„AZ ÉLETTERV NINCSEN KÉSZEN, AZ IMAGINÁCIÓ TEREMTI”<sup>6</sup>

– A LÉLEK KÉPEI ÉS REALIZÁLÁSÁNAK KONCEPCIÓJA  
HAMVAS BÉLA BÖLCSELETÉBEN

Az imaginációt Hamvas a ki nem mondott, a fel nem fedett, valójában a *lélek belső képeiként* értelmezett fenoménként fogja fel, s mint ilyennek a mindennapi életvilághoz és a nyelvhez csak a realizálás folyamatában lesz köze.

Több munkájában, de különösen a *Mágia szútrában* (1950)<sup>7</sup> figyelemre méltóan és sajátos érveléssel ad választ azokra a kérdésekre, amelyeknek végső megoldása az *imagináció* folyamatának értelmezésében rejlik. E kérdések akkor vetődnek fel, amikor Hamvas azokkal a kardinális problémákkal foglalkozik, amelyek bölcseletének koordinátáit jelentik. Ilyenek elsősorban az ember helyzete a *valóság-reálitás – szélmalomvalóság* három rétegében, az életlehetőségek realizálásának körülményei, a hiánytalan, az univerzális, a transzparens lélek megvalósítása a maszkok világában.

De hogyan is definiálódik az ember és a valóság fogalma a hamvasi bölcseletben?

<sup>6</sup> Hamvas Béla: „Regényelméleti fragmentum”. Hamvas Béla Művei 7. In *Arkhai*. Szentendre: Medio, 1994, 225.

<sup>7</sup> *Szútra*, a buddhista szentiratok elnevezése; a szanszkrit szó jelentése: vezérfonal.

Az *embert* úgy értelmezi, mint aki az életlehetőségeket születése pillanatában egészben, egységben kapja, s nem részletekben; ez az egység eleve adott számára, s olyan kiinduló helyzetet jelent, mely a realizálás folyamatában utat nyit a személyiséggé váláshoz. A probléma kibontásakor a Makropsyché és a Mikropsyché fogalmát párhuzamba állítva az előbbit, mint a *hiánytalan, az univerzális* isteni lelket tételezi, amely eleve egységes, és az érzékek, a tudat, a képzelet harmóniája együtt létezik. Ez az egység mint ősharmónia eredendően adott volt az ember számára is, azonban felborult a rend Szókratész után, és nemcsak az európai hagyományban. A Makropsychére és a Mikropsychére vonatkozóan a következőképpen fogalmaz:

„Olyan lélekről van szó, amelyben mindaz, ami a lélek egész voltához kell, együtt van. Ilyen a tökéletesen teljes, hiánytalan, minden oldalon kerek és befejezett lélek, ahol érzékek, tudat, értelem, imagináció, képzelet, intuíció és minden egyéb harmonikusan találkozik, természetesen csak az isteni lélek. De néha, szerényebb formában jelentkezik az embernél is, és akkor úgy hívják, hogy *személyiség*. A személyiségben a lélek minden tulajdonsága és eleme együtt van. Ezzel szemben áll a másik lélek, amely töredékes és foszlányszerű, hiányos és befejezetlen. A kétféle lélek között levő különbség azonban nemcsak az, hogy az előbbi teljes, az utóbbi pedig töredékes. A lényegesebb különbség az, hogy a teljes lélek mindig nagyobb, kerekesebb, teljesebb és egészségesebb, a töredékes pedig minden nappal szűkebb, foszlóbb, porhanyóbb, feloszlóbb. [...] az egész léleknek ez nemcsak tulajdonsága, hanem természete és célja is; a töredékes lélekben a letöredezés és feloszlás napról napra puhultabb, homokosabb, feloszlóbb lesz. A teljes egész lélek, amelynek törekvése, természete, célja, ösztöne, hogy mindig egészségesebb legyen: a Makropsyché. A töredékes, amelynek ösztöne, hogy mindig kisebb, hiányosabb és üresebb legyen, a Mikropsyché. Makropsyché annyi, mint Nagy, univerzális, egyetemes, kozmikus lélek; Mikropsyché annyi, mint Kicsiny, atomisztikus, homokszemes lélek.”<sup>8</sup>

Kulcskérdése, hogy a mindennapi életvilág realitásában hogyan vagyunk képesek, milyen lehetőségeink vannak a személyiség, a teljes

<sup>8</sup> Hamvas Béla: *Az öt génusz. A bor filozófiája*. Szombathely: Életünk Könyvek, 1988, 27–28.

lélek, a Makropyché megvalósítására, illetve legalább kísérletet tenni arra? Az is kérdés, milyen viszonyban vagyunk a valósággal, a *‘valóságos léttel’*?

Nem szokványos értelemben használja Hamvas a *valóság* fogalmát, hiszen felfogásában történetileg az egységet magában hordozó ősállapotot jelenti; azt az eredeti állapotot, amelyet i. e. 600 körül felváltott a káosz, a diszharmónia nemcsak az európai emberi történelemben.<sup>9</sup> Ennek, illetve megközelítőleg ennek az ősharmóniának a megteremtése újra lehetséges az ember számára, amellyel együtt a *realizálás* folyamatában személyiséggé válás lehetősége is fennáll.

A realizálás ugyanakkor az élet és a szöveg, egy adott és megértett klasszikus szöveg kapcsolódási pontjait is jelenti, hiszen mint írja: „Az élethez meg kell találni a hiteles szöveget, a szöveghez meg kell találni a realizáló egzisztenciát.”<sup>10</sup> Ezek az ősi, az igazi tudást magukba foglaló ‘nagy könyvek’; például a *Tao*, a *Védák*, az *Upanisadok*.

A realizálás nem más, mint második születés, amely mivel folyamatos, sohasem zárul le, sohasem hoz létre kész állapotot. A transzparens egzisztencia fogalmát vezet be ezen nem kész állapot kifejezésére, amellyel az el-nem-rejtett lét, a maszk nélküli lét értelmezését precízebb, pontosabb fogalomkörben helyezi el. Ha az átvilágított, nyitott egzisztencia sikeresen megvalósul az individualitás szintjén, akkor lehullanak–lehullhatnak az életbeli, életvilágbeli maszkok az Énről és a Másikról is.

A *Mágia szútrában* az egyetemes, *teljes emberi létezésnek* három axiómáját adja meg, amelyeket úgy is értelmezhetünk, mint a *valóság- és a létteljesség* fundamentális, kötelezően és érvényesen működő törvényszerűségeit az autentikus életrendben. Az első a létezésre (ontológiai), a második a megismerésre (ismeretelméleti), a harmadik a praktikus megvalósításra (gyakorlati-morális) vonatkozik. *Létezés – megismerés – megvalósítás*, ezek az imagináció és a realizálás koordinátái. De miképpen bontható ki mindez?

<sup>9</sup> Lásd erről: Veres Ildikó: „A létteljesség és a nem-igaz kérdéskörei Hamvas Béla gondolkodásában”. In Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): *“Szót érteni egymással”: Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest: L’Harmattan, 2013, 420–438.

<sup>10</sup> Hamvas Béla: „Interview”. In Patmosz Esszék, 1. rész, *Patmosz I–II.* – Esszék, 1. rész (1958–1964), Szombathely: Életünk Szerkesztősége – Magyar Írók Szövetsége. Nyugatmagyarországi Csoport Életünk Könyvek, 1992, 208., 266.

Az említett törvényszerűségek értelmezése közben a következők válnak vezérfonallá Hamvas számára: világosan kell látni a következőket – írja, és ebben az értelemben építkezni, hogy az imaginációban válik a létezés minden emberben állandóan és teljes egészében esedékesé, s a valóság a maga teljességében való elismerése, és az összes lehetőség birtokbavétele is ekkor történik.<sup>11</sup>

De vajon mit jelent az, hogy állandóan és teljes egészében *esedékes* a lét, a létezés? Úgy tűnik, azt, hogy az esedékes fogalma a mindenkori aktualitásra, az aktuálisan itt és most éppen megvalósítandó létre utal, amely folyamatos és teljességre törekvő kell, hogy legyen.

E létben elismerni–megismerni a *valóságot* és nem a mindenkor adott, jelen-való realitást kell. A valóságot létünk rongáltsága miatt nem érzékeljük, mert a nem-éber, az *avidya* állapotában léteünk egy álarccokkal telített világban. Az elismerés–megismerés fogalma tehát arra vonatkozik, hogy az éberség állapotát létrehozva tudatában kell lennem annak, hogy a konkrét itt-lét egy olyan valóságban kellene, hogy kiteljesedjen, amely eredendően teljes volt, illetve a jelenben a teljesség lehetőségét magában hordozza. Ez a teljesség-fogalom, teljesség-igény a *status absolutusra* vonatkoztatva érthető meg; arra a fundamentális alapállásra, amelyből biztonsággal lehet építkezni. Így azt kell elsősorban megismerni. Amellett érvel, hogy létezésünk rongált, töredékes az eredendően normálishoz képest, amelynek a képét magunkban hordjuk. Ez a rongált lét tulajdonképpen *ontológiai defektus*, amelyet meg kell szüntetni.

Tehát a konkrét itt-lét azokat a lehetőségeket hordozza, amelyekből a számunkra adottakat birtokba vehetjük, realizálhatjuk, de ez csak, mint elvi feltevés állja meg a helyét. Hiszen esélyük van, de a lehetőségeket a realizálás folyamatában a *szükségszerű* vagy éppen a *véletlen*, – amit Hamvas nem kapcsol be a fenti törvényszerűségekbe –, amit éppenséggel sorsnak is nevezhetnénk, megvétőzhatja a realizálás folyamatának egyes elemeit. Úgy tűnik számomra, hogy Hamvas többnyire tudatosan felépített terv-megvalósításról beszél, amelyben nincs szerepe vagy legalábbis nem tulajdonít különösebb jelentőséget a Másik projekciójának, imaginációjának és realizációjának, illetve az ‘isteni beavatkozás’ lehetséges és nem kiszámítható voltának.

<sup>11</sup> Hamvas Béla: *Tabula smaragdina (1947–1950) – Mágia szutra (1950)*. Szombathely: Medio, 1994, 283.

Hamvas értelmezésében elsődleges és nélkülözhetetlen is a normális, az igaz, az éber emberi élet megvalósításában a *realizálás* előtt-közben az *imagináció*.<sup>12</sup> E folyamat kettőssége azt is jelenti, hogy egymással párhuzamosan haladhat egymás mellett, illetve egymást áthatja.

De mit is realizálunk, mit jelent az *imagináció*? Az imagináció az életképzet, életterv, amelynek segítségével az Én, mint létező a számára adott életvilágbeli lehetőségekből – a megismerés folyamatával együtt – megvalósítja az üdvöt, amely az adott korban a megteremthető legteljesebb értékvilágot jelenti. Erről így ír:

„Az élettervet úgy kell felépíteni, hogy az az üdvöt szerezzé meg. Az ember önmagát ezen a ponton nyeri meg, vagy veszti el. Aki életének sikeréért küzd, üdvét csaknem minden esetben eljuttassa, akár felelőtlenségéből, akár könnyelműségéből, gyengeségből, élvágyból, jellemhibából, léhaságból, tudatlanságból, vagy, mert magát becsapta és elhitte, hogy a fontos az élet. [...] az élettervnek úgy kell felépülnie, hogy az embert üdvét elérje. A tervet mindenkinek magának kell elkészíteni. Üdvömet senki más helyettem nem szerzi meg. Megszerzésben pedig teljesen szabad vagyok.”<sup>13</sup>

Az üdv fogalmán tulajdonképpen a „[...] minden időben az elképzelhető és megvalósítandó legmagasabb értékfogalmat szokták megjelölni. Az üdvben az életjelentőség és az örök jelentőség egymástól nem választható el. Minden valódi életérték üdvérték, ami pedig nem üdvérték, az az életben is értéktelen, legfeljebb és csupán csak, mintha csak élet lenne, és üdv nem lenne, ami abszurd és nonszensz.”<sup>14</sup> Az imagináció nemcsak a szem, amelyik lát, s nemcsak a kép, amelyet lát, hanem egy határozott akarati választás, fordulat, éppen ezért többnyire nem tudattalan, és a tudatosítása igen nehéz és bonyolult folyamat. Az embert mindig imaginációja vezeti akkor is, ha tudattalanul, akkor is, ha tudatosan éli ezt meg.

Amellett érvel, hogy az imagináció a számunkra adott létből építkezik, ami mindig jelenlét, itt-lét; a lét mindig, mint jelenlét

<sup>12</sup> Lásd erről Thiel Katalin: *MaszkJáték – Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2002, 59–63.

<sup>13</sup> Hamvas: *Tabula smaragdina (1947–1950) – Mágia szutra (1950)*, 271.

<sup>14</sup> Hamvas: *Az öt génusz. A bor filozófiája*, 60.

van adva és ebben a jelenlétben imaginációnk eredetileg nem üres lap, és nem minőségtelen.<sup>15</sup>

Ha tehát elfogadjuk Hamvas gondolatmenetét, akkor mindig minősített az itt-létünk, a létezésünk, és akkor feltehetően a klasszikus értékhármasság (igaz–jó–szép) különféle megjelenésformáinak lehetőségei jelen vannak az életterv elkészítésében és megvalósításában. Napjaink természettudományos és technikai dominanciája – érvel Hamvas – azonban az ember imaginációjának középpontjába az állatot helyezte, s ennek végzetes következményei lettek, lehetnek. Mit is jelent ez Hamvas megfogalmazásában?

„Az a baromi horda, amely ma az imaginációjában az állat ősképét tartja, s amely nem tesz egyebet, mint ösztöneinek korlátlan kiélésére menetségeket keres, kizárólag a természettudomány (élettan, származástan, pszichoanalízis, stb.) által az imaginációba helyezett látomás egyenes következménye és eredménye. A természettudomány logoszának hatása, ha kimondhatatlan válságot idézett is, nem tartós. Miért? Mert az úgynevezett *logosz gnószzeosz (Binah)*, (*gnószisz* = ‘ismeret’ + *logosz* = ‘elmélet’) vagyis a tapasztalati ismeret, nem pedig a *logosz szophiasz (Hohma)*, vagyis nem centrális bölcsesség. A tapasztalati ismeretek hatása mindig időleges és efemer jellegű, mivel ezek az imaginációt nem tudják mélyen megindítani.”<sup>16</sup>

Az imagináció mindig teremtő tevékenység, amelyben az embernek lehetősége van arra, hogy azzá alakuljon, amit az imaginációjába helyez, és nem lehet és nem szabad összetéveszteni a fantáziával és az álommal.

#### KÖZVETETT ÉS KÖZVETLEN ÉLMÉNYVILÁG – AVAGY A VALÓSÁG ÉS AZ IMAGINÁCIÓ ÖSSZEFÜGGÉSEI MÁTRAI LÁSZLÓ FELFOGÁSÁBAN

Vajon az imagináció imaginációja, avagy a rögzített imagináció leképezi-e az eredetit? Avagy: a művészi alkotások elénk táruló világa mennyiben tárja elénk a művész eredetileg imaginált elme-tartalmait? Úgy is feltehetnénk ezt a kérdést, hogy a megvalósítás folya-

<sup>15</sup> Hamvas: *Tabula smaragdina (1947–1950) – Mágia szutra (1950)*, 310.

<sup>16</sup> Hamvas: *Tabula smaragdina (1947–1950) – Mágia szutra (1950)*, 294.

matában mennyit változik az eredeti ‘kép’ a megvalósított ‘kép’-ben, s mennyire alkalmasak a kifejezőeszközök (szavak, színek, hangok) az elmében előállott imaginációs folyamat megjelenítésére, reprezentálására? Mivel mindezek kardinális kérdések, rá kell mutatnunk arra, hogy felvetődnek-e, és ha igen, milyen módon, és milyen lehetséges válaszok adódnak az alább átgondolandó koncepciókban.

Az alábbiakban átgondoljuk, hogy Mátrai László művészetelméletében fellelhetők-e a fenti összefüggések, vagy más megközelítést és értelmezési mezőt választva jut el hasonló vagy közelítően ugyanazon következtetésekhez?

A részletesebb elemzések előtt az élményfogalom sokrétűségének koordinátáit igyekszik felfejteni az 1940-ben megjelent *Élmény és mű* című munkájában, s a műalkotások illetve az alkotói habitusok tipológiáját állítja mindenekelőtt az esztétikai értelmezés horizontjába. A klasszikus pszichológiai élményfogalom jellemzői megállapítása szerint a következők: a közvetlenség, a lelki reláció egy szubjektum és egy objektum között, a spontán, aktív funkció és a passzív lelki állapot kettőssége, a rész és az egész viszonyának komplexitása, az élményben létrejövő lelki relációk minőségeinek különbözősége. E jellemzők problematikusságát igyekszik elkerülni Mátrai szerint is a Dilthey által kidolgozott élményfogalom, amely az individualitás és az univerzalitás dualizmusára épül. Azonban a szellemtörténeti látásmód újabb dilemmákat vet fel, s ezek közül igen jelentősnek mutatkozik az egyik Mátrai által felvetett kérdés: „Mi magyarázza, hogy az alkotás idegörlő és aszketikus eredményei a műélvezőben a legmegnyugtatóbb és legteltesebb evidenciát, az ‘élvezetet’ tudják kiváltani?”<sup>17</sup> Erre a kérdésre a válaszokat oly módon keresi, hogy az élmény „kimondhatóságát”, nyelvi keretekben történő megfogalmazását tartja mindenekelőtt kibontandónak. Hiszen az élmény illetve az élmények önmagunkban tartása, a projiciálás valamilyen módjának elkerülése gátat szab az élmény „nyilvánosságának”, ami persze attól még élményként marad a megélőben. Hozzá kell tennünk, amit Mátrai nem részletez, hogy az alkotó élményének „rögzítése” a műalkotásban egy olyan folyamat eredménye, amely egy másik Én új élménye lesz a műélvezet során. A rögzült illetve kódolt „élményzőn” az adott temporális interpretációban a műélvező élményvilágának része lesz, ami lény-

<sup>17</sup> Mátrai László: *Élmény és mű*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1973, 32.

gesen különbözik az eredeti élménytől, arról nem is szólva, hogy mindig más és más élményvilágot egészít ki, más és más élményvilághoz társul.

Úgy vélem, nem kell különösebben hangsúlyoznunk azt a trivialisítást, hogy a megéltség természetéből adódóan nem jár együtt a kimondottsággal, a közléssel; sőt az élmény sűrűségét, sokrétűségét nemigen fejezik ki a választott nyelvi vagy egyéb művészi kifejezésformák, struktúrák; vagyis az ismert dilemma vetődik fel: mennyire adekvátak nyelvi vagy más művészi kifejezőeszközeink, formuláink az élményeinkkel?

Ezen összefüggésekben az élmény és az imagináció mint két halmozható értelmezhető, amikor is az élményeknek mint valóságos aktusoknak az ellenpárjai a mintha-aktusok, az át nem élt események művészi megjelenítése, az imaginalizált történések jelenvalósága az alkotásokban.

Az élmény Mátrai gondolatvezetésében egy olyan szerkezetet mutat fel, amely bizonyos fokig már eleve egy sajátos rendezettséget jelent,<sup>18</sup> és kommunikálása esetén új valóság-szerkezeteket hoz létre. Ilyen valóság-szerkezet mindenekelőtt a nyelv, amelyben mintegy önmagától adódik bizonyos típusok megjelenése, a tipizálás lehetősége. Amikor Mátrai ezt az összefüggést megvilágítja, bizonyítani kívánja azt a tételt, miszerint ha egy individualitásról van szó, akkor már a kimondhatóság hálójában kényszerűen tipizálunk. Ha pl. Petőfiről beszélünk, akkor a közös érthetőség miatt olyan szavakat, jelzőket használunk, amelyek a másik számára is egyértelművé teszik, hogy miről is szólunk. Az életrajzi adatok, a vele történt ese-

<sup>18</sup> Nem ismert, hogy Mátrai tisztában volt-e Zalai Béla azon elméletével, amelyben kifejti a rendszermélet egyik alapvető axiómáját, miszerint az ember eredendően rendez, amelyet a metafizikainak nevezett élmény fogalmában rögzít. A rendszerezést az ember első „kultúrtyénének” tartja, akinek először filozófusnak kell lennie ebben az értelemben ahhoz, hogy egyáltalán ember lehessen, s a reális világegység megalkotása után primitív cselekedeteit végrehajthassa. E vonatkozásokban jelzi, hogy: „[...] nemcsak a cselekvés kényszerű egysége, hanem elsősorban a tudat egysége az eredetileg függetlenül egymás mellett heverő tapasztalatokat egy centrum köré csoportosítja. Az embernek nem lehet nem konstruálni. [...] A rendszerezésnek ez a szükségszerűsége nem ismereti, nem akarati, nem érzelmi. E három momentum mögött teljes intuitív világosságban áll az életnek, vagy – ha a pszichofizikai lényből csak a szellemi akarjuk tekinteni – a tudatnak tényéből gyökerező egységesítő funkciója.” Zalai Béla: „Etikai rendszerezés (1910)”. In uő.: *A rendszerek általános elmélete*. Budapest: Gondolat, 1984, 115.



mények (pl. az 1948-as forradalom) a tipizálás segítségével azonosítják Petőfi személyiségét. Ugyanakkor saját magára is

„ [...] joggal használhatta ezt a kifejezést, hogy »én Petőfi Sándor«, maga a költő is éppen nem individuális mozzanatok végtelen sorának közös nevezőjeként használta e nevet, hanem összefoglalásaként azoknak az örömeeknek és bánatoknak, emlékeknek és terveknek, külső adottságoknak és belső történéseknek, melyeket önmaga megnevezésének időpontjáig átélt: ő ezeket »értette« saját nevéen, ezt »értette meg« saját magából. [...] természetes, hogy aki e szót: »Petőfi« megérti, szükségképpen megért több-kevesebb mozzanatot a költőből és – saját magából is. Ami már megnevezhető, kimondható, az nem lehet többé teljesen individuális, az már önmagában, de hatásánál fogva is egyetemesebb, szellemibb jelenség, mint minden más kimondhatatlan és megérthetetlen dolog.”<sup>19</sup>

Úgy tűnik, hogy Mátrai nem tesz világos különbséget az élmény fogalmának kibontásakor a saját, az átélt és az át nem élt élmények között, pedig ez a műalkotások és az alkotói folyamat szempontjából is kiemelkedő jelentőséggel bír. Utalok itt a későbbiekben elemzendő Sík Sándor által felvetett kérdésre, aki úgy véli, hogy – maradjunk Petőfi példájánál – amikor Petőfi a harci dalait írta, akkor látta, sőt hallotta is magát valamiképpen, »mint Tyrtaeust, lanttal kezében buzdítani a csatát«. Nyilvánvalóan át nem élt eseményeket, át nem élt élményeket próbált imaginálni. Mátrai, mint látni fogjuk, az ehhez hasonló kettősséget Flaubert írásművészetén keresztül elemzi, de nem az átéltség és a nem-átéltség szempontjából, hanem közvetett és közvetlen élményvilágot különböztet meg. Úgy tűnik, hogy a *közvetett élmény* fogalma nem azonos értelmű az át nem élttel, hiszen Mátrai a közvetettséget a vágy birodalmába rendeli azzal, hogy úgy definiálja, hogy ami hiányzik az életéből, amire vágyik az író, azt vetíti ki írásaiba, azok szereplőinek cselekedeteibe, egyáltalán a történetbe.

Az írói közvetettség a *kell* világát jelenti Mátrai értelmezésében, a *vágyat* valamire, aminek megtörténését kívánja, tehát olyan élményről van szó, amely irányul valamire a képzeletben, s ebben az értelemben nem valóságos, hanem 'mintha-aktus'.

<sup>19</sup> Mátrai: *Élmény és mű*, 47.

Meglátásunk az, hogy az eredeti élmény át nem éltsége, az imagináció imaginációja, pl. olvasott vagy mások által elbeszélte történet, valamint a Másik olyan élménye, amely beépül egy más-Én élményanyagába oly módon, hogy akár sorsfordítóként is jelentkezhetsen, az imaginációt a mindennapiságban, de a művészetekben mindenképpen domináns pozícióba helyezi. Hiszen a Másik élményének elképzélése, illetve az abban való nem aktív részvétel, de ami mégiscsak valamilyen módon saját élmény is, két külön halmaz, s bizonyos szeleteiben fedik egymást.

Az Én létélménye mindenkor a *volt* és a *van* világában strukturálódik, ily módon befolyásolja a jövőt. A *van*-ban benne van a *volt*, és ugyanabban a létélményben részt vevők, mivel szerepük és a megélttség szintje más és más, maga a személyiség és meglévő élményanyaga valamint ezekről való tudása nem azonos halmazok, illetve csupán részben, így az értelmezése és a kommunikálása a történéseknek igen különböző lehet. Nem kell messze menni, hogy példák sokaságát felmutassuk, csupán a történetírás paradoxonaira utalunk, amelyekben meghatározó elem az, hogy a történeti tények, események, történések megélése (vagy meg-nem élése), az egyéni élményvilág, az átéltség különböző, gyakorta teljesen eltérő jelleget mutat fel.

A *regény*-értelmezéseiben Mátrai világosan látja, hogy a modern élmény-lélektan „[...] legtöbbet nem a szaktudósoknak, hanem a regényíróknak köszönhet, mert a szubjektív élményleírás náluk bontakozott ki először oly élethű módon, hogy az olvasóban valóban evidenciát tudott kelteni.”<sup>20</sup>

De ha *Milan Kundera* vagy *Hamvas Béla* felfogását tekintjük a regény *történetírásban* betöltött szerepéről, kirajzolódik az elbeszélő próza prioritása a filozófiával szemben az európai eszmetörténetben. A válság előtti idő embereinek egy történetük van, mondja Hamvas, a ma emberének kettő, dupla sors jutott: egy hamleti és egy machbethi, egy arlequini, Don Quijote-i és egy Sancho Panza-i; egy *privát és egy nyilvános*. E vonatkozásokat illetően Hamvas történetírás-felfogásában kettős történetiségről van szó:<sup>21</sup> egyrészt a hiva-

<sup>20</sup> Mátrai: *Élmény és mű*, 26.

<sup>21</sup> Vico történelemfelfogása (lásd erről: Kelemen János: *Dante – Petrarca – Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest: Áron – Borzsek, 2007) sok tekintetben hatással volt Hamvas Béla megfontolásaira.

talos történelemórákon tanított történetről, másrészt az európai regény által elbeszélte történetről, amely Cervantesszel kezdődik. Így jut el végül ahhoz a következtetéshez:

„A regény ontológiai koncepciója, hogy az emberi világban az igazság-hordozó már nem a közösség, hanem a személy. Ez a személy, bármilyen fonák alakban jelentkezék is, még ha olyan hóbortos is, mint Don Quijote, ő az igazság hordozója [...] ettől a perctől kezdve két eszkatológiánk van, két morálunk, két időnk, két valóságunk, amely egymást nemcsak hogy nem fedte, hanem egyik a másikat árulással vádolta. Ettől a perctől kezdve annak, ami történt nem egy értelme volt, hanem kettő.”<sup>22</sup>

*Kundera* álláspontjának lényege, hogy a regény mint a megismerés sajátos módja egész Európában megóvta az embert a „lét-feledésé”-től.

„Valamennyi nagy egzisztenciális témát, amit Heidegger a *Lét és idő*-ben elemez, amelyekről azt mondja, hogy a korábbi európai filozófia elhanyagolta őket, a regény négy évszázada (a regény európai reinkarnációjának négy százada) feltárta, felmutatta, megvilágította. A regény a maga módján és a maga logikájával sorra felfedezte a lét különböző vonatkozásait: Cervantes kortársaival azt kérde, mi a kaland; Samuel Richardsonnal azt kezdi vizsgálni, ami 'belül történik', feltárja az érzelmek titkos életét; Balzackal felfedezi az ember a beágyazottságát a történelemben; Flaubert-rel bejárja az addig *terra incognita*-nak tekintett mindennapokat; Tolsztojjal az emberi irracionálisnak az emberi döntésekre és magatartásokra tett hatását vizsgálja. Mélyére ás az időnek: Marcel Prousttal a megragadhatatlan múltat, James Joyce-szal a megragadhatatlan jelent kutatja. Thomas Mann-nal azt vallatja, hogy az idő mélységesen mély kútjából felszállva hogyan vezérlik távirányítással lépteinket a mítoszok. És így tovább.

A regény állandó, hűséges kísérője az embernek a modern idők kezdete óta. A 'megismerés szenvedélye' (amit Husserl az európai szellem leglényegesebb vonásának tekint) ekkor uralkodott el rajta, hogy

<sup>22</sup> Hamvas Béla: „Regényelméleti fragmentum”. Hamvas Béla Művei 7. In *Arkhai*. Szentendre: Medio, 1994, 291–292.

megvizsgálja az ember konkrét életét, és megóvja 'a lét feledésé'-től, hogy az életvilágra állandó fényt vetítsen".<sup>23</sup>

Ezek után az a kérdés, hogy mit is gondol Mátrai a *regény* adta élményről? „A műalkotás élményszerűségén, értékességén pedig mindig három mozzanat korrelációját kell értenünk: az élmény alanyáét, tárgyáét és funkciójáét. Mert pl. hiába éli át a dilettáns szíve egész melegeivel a megalkotni vágyott »témát«, művészi tárgyat művészi módon csak művész élhet át, dilettáns soha. A téma éppúgy választja a művészt, amint a művész a témát.”<sup>24</sup>

Mindehhez azt tesszük hozzá, hogy a műélvező az adott temporális interpretációban egy már eleve feldolgozott, így mondhatnánk azt is, hogy egy más által megélt élmény létrehozott, vagy imaginált és objektivált élményét élvezi, amely immár saját élményobjektumává s ezzel együtt létének részévé válik. Másrészt a műalkotás, mint élményobjektum, tudatos és nem tudatos/ult élményekből összetevődve többnyire tudatos műélvezői folyamat része. Vagyis a műélvezet *nem* vagy *többnyire nem tudattalan* elme- és érzelemtevékenységek folyamata; mondhatnánk azt is, hogy nem tudattalanul olvasunk el egy regényt vagy nézünk meg egy filmet, csodáljuk a Dávid szobrot vagy a Magányos cédrust. A műélvező esetében is érvényes lehet, hogy a téma éppúgy választja őt, amint ő a témát illetve egy alkotást; de ez már az ízlés fogalomköréhez is utalja a gondolatmenetünket, aminek kibontására e helyen nincs módunk.

Azonban most térjünk vissza Mátrai koncepciójához, melynek középpontjában az alkotói habitus elemzése áll, az alkotói élményanyag „átvilágítása” a célja. Abban egyetérthetünk, hogy műalkotások más alkotásokkal összevetve sajátos és különös létmódban vannak jelen a tárgyi világban. Mátrai a *határszituáció* fogalmát használva értelmezi azt az élményhelyzetet, amelyben és amelyből egy műalkotás keletkezik.

„Ez a határszituáció nyilván nem teljes egészében fog különbözni egyéb élményhelyzetektől, hanem igen gyakran csak egyetlenegy élmény-mozzanat hozzájárulása által lesz a mindennapi élményapparátusból az igazi műalkotás határszituációja [...] természetes élményapparátus-

<sup>23</sup> Kundera, Milan: *A regény művészete*. Ford. Réz Pál. Budapest: Európa, 1992, 15–16.

<sup>24</sup> Mátrai: *Élmény és mű*, 52.

nak természetes felfokozódása az alkotás, nem pedig az élményanyag programszerű, mesterkéltséget eredményező. Minden, amit valaki látszólag egyetlen perc ihletében alkot, már régóta ott szunnyad az alanyi és a tárgyi világ mélyén [...]”<sup>25</sup>

A *közvetett* és a *közvetlen* élményvilág természetét elemezve Balzac és Flaubert alkotói módszerét jellemzi és értelmezi. Balzac életművében az élmény és a mű közvetlen kapcsolatát igyekszik bizonyítani, amely az alkotások önéletrajzi értékét és hitelét is jelenti. Mint úgynevezett ‘közvetlen’ alkotó típus, Balzac azt menti át a műveibe, amit a világból reálisan, mint valóban létezőt ‘átélt’.<sup>26</sup> Ezt az érvelését vitatni lehet, mert nem látszik bizonyítottnak, hogy csak a valóban átélteket írja le Balzac, hiszen mint az alábbiakban is szólok róla Sík Sándor elemzéseinél, olyan író volt, aki nemcsak feltehetően élő emberekről és valós szituációkról, szituációkból írt-építkezett, hanem a maga alkotta szereplőket szinte valóságosakként, élőkként kezelte, illetve úgy beszélt róluk, mintha élének. Ezzel együtt az is nyilvánvaló, hogy a megírt, megjelenített élethelyzetek sokasága és intenzitása eleve „nem fér bele” egy életbe. Az átéltek imaginatív továbbélésével és az írói fantázia működésének objektivációjával kerekednek ki Balzac történetei, s mint ilyenek válnak egységes, az olvasók számára átélhető élményanyaggá. Vagyis az átéltség összefonódik az át nem éltséggel, amely kettősség – ha maradunk az irodalmi példánál – még a legprecízebb szépirodalmi értékű önéletrajzi írásokban, valomásokban is jelen van.

Ezzel szemben az alkotás másik módja az, amikor azt írja meg a műveiben az író, ami hiányzik az életéből, amire vágyik. Mátrai szerint ezt a típust testesíti meg Flaubert, bár naturalista módszere ennek az ellenkezőjét bizonyítaná, mégis úgy látja, hogy az író az élet és az ábránd kettősségében élt és alkotott. Alapjában véve Flaubert is hasonlót ír, s így tulajdonképpen ő maga adja meg a kulcsot munkássága megértéséhez:

„Bennem őszintén szólva két világosan megkülönböztethető ember lakozik: az egyik a lírát, a sas röptét, a nyelv zenéjét és a gondolkodás bérceit szereti, és egy *másik*, aki addig kutatja az igazat, ameddig csak

<sup>25</sup> Mátrai: *Élmény és mű*, 62–63.

<sup>26</sup> Mátrai: *Élmény és mű*, 161.

lehet, ki az apró tényeket ugyanolyan erővel jeleníti meg, mint a nagyokat, ki az ábrázolt dolgokat legszívesebben fizikailag éreztetné[...]. Az Érzelmek iskolája – anélkül, hogy tudatosítottam volna – erre törekedett. Könnyebb dolgom lett volna, ha csak az *emberit* írom meg benne, s az elméletit egy másik könyvben. Így megbuktam.”<sup>27</sup>

Az ellentétet a két típus között Mátrai eléggé leegyszerűsíti, hiszen meglátása az, hogy „a ‘közvetlen’ oldalról nézve minden közvetett, vágyaiban élő ember többé-kevésbé idegbetegnek látszik; ‘közvetett’ oldalról viszont a reális gondolkodásúak menthetetlenül nyárspolgárnak tűnnek fel.”<sup>28</sup> Nem nehéz átlátni, hogy ez a szimplifikálás azt a veszélyt rejti magában, hogy a *van* és a *kell* világa húzza meg a határvonalat az írói habitusok jellemzésénél. Bonyolítja a helyzetet, ha például Balzac Goriot apóját, illetve Goriot élményanyagát boncolgatjuk, hiszen világos, hogy egy elnyomorodott öregember életét csak mint külső szemlélő figyelhette meg, s írhatta le az általa lehetségesnek tartott, imaginált szituációkat és érzelmeket. A *Bovaryné én vagyok* szituációja inkább egy hirtelen kirobbanó kiáltása Flaubertnek, semmint vágyainak a kivetülése. De hogyan is írt erről?

*„A Bovarynéban semmi sincs, ami igaz lenne: teljességgel kitalált történet: sem az érzelmeimből, sem az életemből nem tettem bele semmit. Éppen a személytelensége kelt illúziót (ha egyáltalán kelt). Egyik elvem ez: nem szabad magunkat megírni. A művésznek úgy kell jelen lennie a művében, ahogy Isten van jelen a teremtésben: láthatatlanul és mindenhatóan; érezni mindenütt érezzék, de látni sehol se lássák.”*<sup>29</sup>

Ha tehát Bovaryné kitalált figura és a cselekmény is az, semmi sincs benne Flaubert érzelmeiből, így vágyaiból sem, vagyis ily módon ‘személytelen’, akkor inkább a szerzőnek kell hinnünk, s nem az értelmezőknek.

<sup>27</sup> Mátrai: *Élmény és mű*, 168. 2. lábjegyzet. (Louise Colet-hez írt levele 1852. o. 16-án – kiemelés az eredetiben)

<sup>28</sup> Mátrai: *Élmény és mű*, 171.

<sup>29</sup> Flaubert levele Leroyer de Chantepie kisasszonynak, 1857.

VALÓSÁGOS AKTUSOK ÉS MINTHA-AKTUSOK – AVAGY A MŰVÉSZI  
IMAGINÁCIÓ SÍK SÁNDOR KONCEPCIÓJÁBAN

A hazai esztétika kiemelkedő alakjának, *Sík Sándornak* imaginációértelmezését a művészi alkotófolyamatra vonatkozóan igen sűrített fogalmazásban Ady Endre következő mondatában érhetjük tetten: „Ha gondolkozni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát”.<sup>30</sup>

Mindenekelőtt látnunk kell, hogy kétféle értelemben használja a művészi alkotás fogalmát: egyrészt objektivációs *folyamat*, másrészt ezen folyamat *eredménye*. Az imagináció az előbbiben játszik meghatározó szerepet. A tulajdonképpeni művészi tevékenységben Sík érvelése szerint több elv is működik más alkotótevékenységhez képest, hiszen pl. a tudós, a szakács is alkot, de az alábbi elvek nem érvényesülnek. Az első, amely a művészi alkotó folyamatban kifejezetten jellemző, a *teremtés* elve, olyan új, egyedi mű létrehozását teszi lehetővé, amely maradandó értékeket hordoz, s ezzel önmagában értékes, önértéket teremt.<sup>31</sup> Ezt az elvet teremtés-principiumnak nevezi Sík, hiszen úgy véli, hogy „[...] az emberi tapasztalat körében semmi sincs, ami ennyire megközelítő képe lenne annak, ahogyan az isteni teremtést elképzeljük.”<sup>32</sup> A *vallo-máselv* értelmezése is kötődik az isteni ember-teremtéshez, amely szerint a maga képére és hasonlatosságára teremt a művész, s ez a szubjektum objektiválódásának tendenciáját jelenti. A *mikrokozmosz*elv működésének egyik legkitűnőbb példaként Babits vallo-mását említi, aki mint írja A lírikus epilógjában: *A mindenséget vágyom versbe venni, – az egészet kicsiben*. A negyedik a *törvény* elve, amely arra ösztönzi a művészt, hogy rendet teremtsen a „buta” anyagban, amely rend a kozmosz és egyben a saját rendje is, s Goethe-t hívja segítségül, aki így szól erről: „Van valami ismeretlen törvényszerűség a szubjektumban, amely megfelel az objektumbeli ismeretlen törvényszerűségnek.”<sup>33</sup>

Ezek az elvek a befogadási folyamatban is fellelhetők, amelyben a mű *újraalkotása* történik egy ún. szintetikus élményben. Az

<sup>30</sup> Idézi Sík Sándor. (Sík Sándor: *Esztétika*. Szeged: Univerzum Kiadó, 1990, 20.)

<sup>31</sup> Megjegyezzük, hogy a Böhm Károlynál is fellelhető önérték fogalmát vele ellentétben Sík nem tisztázza világosan, megnyugtató módon.

<sup>32</sup> Sík: *Esztétika*, id. kiad. 293.

<sup>33</sup> Uo. 296.

élmény „pillanatnyiségában” – véli Sík – *három* mozzanat van egyidejűleg jelen, vagy olyan gyorsan követheti egymást, hogy lehetetlen különválasztani őket. Ezek a mozzanatok a következők: az első benyomás, a mű megpillantása, majd a feldolgozás és az újraalkotás, amelynek van passzív és aktív része. Az aktív részben nem a művet alakítom magamhoz, hanem magamat a műhöz, – mondja Sík. Azonban „[ez] az aktivitás titokzatos módon valamiképp *magukban a művekben* is bennük van. A művek *vannak*, tőlem függetlenül, mint sztatikus, egyszer s mindenkorra egyértelmű valóságok. És mégsem sztatikus ez a lét, és mégsem független tőlem. Valami sajátos aktivitás van bennük, amely feltételezi az együttműködőt.”<sup>34</sup> A műnek belső, titokzatos élete, dinamikája megteremti a lehetőséget annak, hogy annyi arca legyen, ahány befogadója.<sup>35</sup>

Úgy vélem, hogy az imagináció ebben a folyamatban is különös jelentőséggel bír, hiszen az olvasmányok, a filmen látottak vagy éppen egy festmény látványa, egy-egy zenei élmény egyrészt az asszociációs tudatvékenységet indíthatja el, másrészt megnyitja az imagináció, a teremtő képzelet működéséhez a kapukat.

Az alkotást mint sajátos folyamatot értelmezve a továbbiakban a következőket összegzi: „Az esztétikumban [...] olyan sajátos jelenséggel állunk szemben, amely egyszerre értelmi, érzelmi és akarat, magában foglal tudatalatti, magában foglalhat, (sokszor határozottan magában foglal) tudatfeletti elemeket is. Mindezek után összetett jelenségnek kellene felfognunk az esztétikai tényt. Ám azt kell látnunk, hogy csak a boncoló elmélet számára az, a gyakorlatban, a tudatban, a valóságos lefolyásban egyáltalában nem összetett, hanem a szó legteljesebb értelmében egyszerű aktusról, ill. aktus-sorozatról van itt szó. Mikor a művész alkot, akkor gondolkodik is, érez is, cselekszik is, működik tudatalatti énje is, és – amennyiben transzcendens erőknek is szerepe van az alkotásban –, tudatműködéseiben, ill. tudatalatti tevékenységén keresztül ezek is dolgoznak, – de ha megkérdezzük, hogy mit csinál, nem fogja azt mondani, hogy gondolkodik, vagy, hogy érez, stb., hanem egyetlen szó lesz a felelete: alkotok.”<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Sík: *Esztétika*, id. kiad. 357.

<sup>35</sup> Itt csupán jelezni tudjuk, hogy Sík e vonatkozásokban sok tekintetben közel áll a gadameri temporális interpretáció és a hagyomány kérdésköreinek értelmezéséhez.

<sup>36</sup> Sík: *Esztétika*, 20.



A kifejezetten művészi tulajdonságok és adottságok tanulmányozása előtt Sík általános antropológiai értelmezésekbe kezd, s a művészt mindenekelőtt olyan koordinátákba helyezi, amelyek az embert ‘mint olyat’ határozzák meg, akitől semmi, ami emberi, nem idegen. A művész intenzívebben él meg bizonyos *életvilág*beli helyzeteket, mint más individualitás, s ezek az ‘életgazdag’ helyzetek meghatározzák alkotó munkáját. A hangsúly a művészi habitusban az *alkotás* fogalmára helyeződik, s *Spranger* értelmezésével polemizálva Sík amellett érvel, hogy az ún. *esztétikai ember* fogalma, amelyet a német bölcsező használ, nem elegendő a művészi habitus jellemzésére. Esztétikai ember ‘mint olyan’, sok akad a nem művészek között is, de a művész privilégiuma az alkotás. Leginkább *érzékelő* ereje az, amelyben minden más embertípustól különbözik, hiszen képekben „lát”, illetve képek új és eredeti asszociációjában, s ezek erőteljesen jellemzik a művészi képzeletet.

A képzelet tudományos értelmezésének, megítélése szerint, több szintje van. Az első tulajdonképpen *fotografikus* jellegű, egyszerű *képiség*, a második „...már jóval szűkítettebb értelme (ezt nevezném tulajdonképpen képzeletnek – «művészi» vagy «teremtő» megkülönböztetés nélkül): mikor a szemléletes képzet erősen függetlenné tud válni a valóságtól. Már «kép», nem fotográfia: önálló létű és önállóan kapcsolódó. Ezek az önállósult, szabad mozgású képek könnyű, gyors és változatos kapcsolódásukkal, mint mondani szokás, új kombinációkat hoznak létre, és ezekből a kombinációkból, illetőleg ezeknek a régi, eredeti, fényképszerű képekkel való elvegyüléséből származik egy egész új, a tapasztalattól különböző, bár abból származó és attól függő, képzeleti világ. Ez az «imaginatív szféra» (*Spranger*), a «fantázia síkja» (Böhm Károly) még nem esztétikai jellegű; kisebb-nagyobb fejlettségi fokon minden emberben megvan, bár van egy – ha szabad ezt a kifejezést használni – esztétikai lehetősége: ti. adott esztétikai minták (pl. olvasmányok, színházban, filmen látottak) után hozhat létre új kapcsolatokat és alkothat (helyesebben belsőleg utánozhat) egy képzeletbeli esztétikai világot.”<sup>37</sup>

A harmadik szint a *teremtő* képzelet, amely Sík szerint igazából esztétikai jellegű, az *imaginatív szint*, ahol elvész a kapcsolat a konkrét tapasztalati világgal az alkotás során; ilyen például a modell nélküli festészet.

<sup>37</sup> Sík: *Esztétika*, 277.

A művész a teremtő képzelete működésekor hajlamos arra, hogy a két világot, a valós és a képzeleti világot összemossa, illetve valós-  
nak képzelje a maga alkotta imaginatív szférát. Balzac *Emberi színjátékát* hozza példaként, hiszen köztudott, hogy a neves francia író úgy beszélt hőseiről, mint akik valóban élnek. Ugyanakkor – tegyük hozzá – az is tény, hogy a nagy ‘realista’ a szociográfus szemével írta le a korabeli Franciaország társadalmi rétegeit, a korabeli Párizs tipikus figuráit. A balzaci alkotói technikának ez a megközelítése többé-kevésbé ellentmond a Mátrai-féle koncepciónak, hiszen ebben az esetben a Balzacot körülvevő életvilág, illetve annak szereplői és kapcsolatrendszerük, élményanyaguk az imagináció folyamatában fundamentális koordinációs terepet jelent, akkor is, ha olyan személyekről van szó, akik nem éltek, de valójában élhettek volna.

A művészi teremtő-alkotó folyamat mindezzel együtt *totalizációs* jellegű, amelyen azt érti Sík, hogy mindenkor a saját konkrétan adott élményvilága adja a totalitást. A festő például mindenkor azt festi le, amit a modell jelent az ő számára, nem csupán lemásolja, nem csupán utánoz. A totalitás-igényt, a totalításra törekvő alkotástendenciát jól érzékelhetjük Ady szavaiban, a *Minden titkok versei* ‘mindent megmondani’ feszültségteli soraiban. A külső és a belső világ mintegy „áthangolódik az imaginatív hangnembe”, s a költő nem valamit keres, hogy azt kifejezhesse, hanem előbb létrejön a belső kép, amely kifejezi a lelki tartalmakat, amelyek létrejöttében az intuíció privilegizált helyzetben van.<sup>38</sup>

Mindemellert a művészi fantázia nem nélkülözheti a megvalósítást, az *objektívációs folyamatot*, hiszen az ‘alkotástendencia’ azt jelenti, hogy a képzelet *dinamikus* képei meg akarnak valósulni. Ezzel azt az érvet erősíti Sík, hogy mintegy kötelezően érzéki formába kell, hogy kerüljenek a teremtő fantázia során keletkezett képek, képi asszociációk, s szinte követelésszerűen lépnek fel a művész lelkében az objektíválódás érdekében.

Amellett érvel a továbbiakban Sík, hogy az *imaginatív* tendencia és a beleélés képessége a művészen igen intenzíven érvényesül hasonlóan például a nevelők, a pszichológusok habitusához. Érzelmi életét még egy *nem speciálisan* művészi ‘kéesség’ jellemzi, amely „...más értékes típusoknak is egyik legfontosabb tulajdonsága,

<sup>38</sup> Lásd erről Veres: „A léttelenség és a nem-igaz kérdéskörei Hamvas Béla gondolkodásában”, i. m. 2013.

mint az igazi történetírónak, pszichológusnak, nevelőnek, moralistának, sőt bizonyos fokig még a jó kereskedőnek is: a *szimpatikus-intuícións beleélés* adománya. Más szóval a művész [...] valósággal át nem élt tartalmakat, elsősorban mások élményeit lényegszerűen, tehát valószerűen át tudja élni, belsőleg, a képzeleti síkon.<sup>39</sup>

Érzelmek, belső akarati megnyilvánulásai is mindenekelőtt képzeleti, képi formát öltenek. A költői képnek, hasonlatnak, a metafora minden nemének (a legfontosabbnak, a szimbólumnak is) voltaképpen ez a lélektani alapja. A legnagyobb tévedés azt hinni, – mondja Sík, hogy a költő «keresi» a képet valaminek kifejezésére. Sokkal közelebb jutunk a valósághoz, ha megfordítva gondoljuk el a folyamatot: a kép van meg előbb, amely kifejezi vagy ábrázolja a megfelelő lelki tartalmat; és ha egyáltalán lehet szó keresésről, akkor inkább azt keresi, hogy milyen szavakkal, kifejezésekkel mondhatná meg azt, amit az imaginatív síkon már tökéletesen átélt. Úgy véli, hogy például – ahogyan fentebb utaltunk rá –, amikor Petőfi harci dalait írta, akkor látta, sőt hallotta is magát valamiképpen, «mint Tyrtaeust, lanttal kezében buzdítani a csatát». Ugyanakkor egy másik gyakori jelenséget is megemlít, miszerint semmi különös nincs abban, hogy nagy művészek portréin az ábrázolt modell nem, vagy «nem egészen» ismer magára. Ez „«Természetes, – felelte egy ilyen megjegyzésre élő nagy magyar festőink egyik nesztora – mert ebben nemcsak ön van benne, hanem én is». Ez a felelet pontosan fejez ki egy elemi igazságot. A művész nem a modellt festi, hanem azt, aki a modell az ő számára, az ő lelkében, annak képzeleti képét: ő ezt látja. A kép tárgya: a modell vetülete az imaginatív szférában; a kép maga: ennek képe. Ebben csak az ismerhetne magára mindentül, aki a művész képzeletével látná magát. De persze mi jogon állíthatja valaki, hogy ő «igazabban» látja magát (a tükörből!), mint a művész, akinek egész teste-lelke, egész élete «látás»-ban telik!<sup>40</sup>

Mindezekkel együtt a művészi képzelet totalitásához szorosan hozzátartozik az erős intenzitású érzelmi élet, a rendkívüli érzékenység.

A művészi habitus további jellegzetességeinek kimutatáskor kiemelten kezeli a *közlési* igényt mint általános-emberi tulajdonságot,

<sup>39</sup> Uo. 282.

<sup>40</sup> Veres: „A léttelenség és a nem-igaz kérdéskörei Hamvas Béla gondolkodásában”, i. m. 278.

amely a művész élettevékenységében intenzíven érvényesül, és a legmagasabb fokot az ő életvilágában éri el. A közlési vágy intenzitása azonban nem egyértelmű, illetve nem egyforma mértékű, hiszen míg például Petőfi vagy Ady mentalitásában a teljes önkítárulkozás igénye, a nyilvánosság igen lényeges, addig az idős Aranytól vagy Babitsnál más a helyzet. „Arany öreg korában annyira félt a nyilvánosságtól, hogy nem akarta közölni verseit, ‘mert – betegnek – izgalom, / Ha olvassák itt is, ott is, / S bírálgatják új dalom’; vagy: ‘Szonett, aranykulcs, zárd el szívemet, / Szorosan, hogy csak rokonom nyithassa’ – írja a fiatal Babits”<sup>41</sup>

Kétségtelen, hogy a művész élményanyagában jelenlévő *tudatos és tudattalan* vagy tudatalatti elemek, valamint az *ihlet* pillanatnyiséga más összefüggésekben világíthatják meg az imagináció fogalomkörének horizontját, amelynek részletezésére nem térünk ki, de Flaubert és Reményik Sándor sorai kijelölik a továbbgondolandókat.

„A költői vízió mindig örömmel teli, valami beáramlik a lélekbe, s az ember azt sem tudja, hogy hol van... Ez a látomás gyakran fokozatosan fejlődik ki, mint egy díszlet különböző részei, amint egymás után felrakják őket; de gyakran olyan hirtelen jön, s olyan tűnékeny, mint az álombeli káprázatok. Valami elszalad a szem előtt. Ez az a pillanat, amikor rá kell magunkat vetnünk, hogy végképen el ne szaladjon...”<sup>42</sup>  
– írja Flaubert.

Az alkotást erőteljesen befolyásoló ‘felsőbb, ismeretlen erő’, az embertől független erő, az, ami Goethe számára a ‘démoni’, Reményik soraiban is megjelenik.

Oly különös: alig érintem néha  
Habkönnyű kézzel önmagam;  
S lelkemben máris összeáll  
A rím, a vers, a kép, a táj,  
A percnek ördögi bűbája van.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Veres: „A létteljesség és a nem-igaz kérdéskörei Hamvas Béla gondolkodásában”, 281.

<sup>42</sup> Uo. 321.

<sup>43</sup> Reményik Sándor: *Különös*

IRODALOM

- Gerő András: „Közép-Európa kulturális öröksége”. *Európai utas* 58. 2005/1: 29–46.
- Hamvas Béla: „Szellem és egzisztencia. (Karl Jaspers filozófiája)”. *Philosophia, a M. Kir. Horthy Miklós–Tudományegyetem Filozófiai Intézetének közleményei, I.* Szeged: Dunántúl Pécsi Egyetemi, 1941. 53 l. Fűzve, kiadói borítékban. Első kiadás.
- Hamvas Béla: *Hamvas Béla 33 esszéje*. Budapest: Bölcsész Index – ELTE, 1987.
- Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. Budapest: Vigília, 1987. (Hamvas 1987b)
- Hamvas Béla: *Az öt géniusz. A bor filozófiája*. Szombathely: Életünk Könyvek, 1988.
- Hamvas Béla: *Scientia Sacra*. Budapest: Magvető, 1988.
- Hamvas Béla: „Inerview”. In *Patmosz Esszék, 1.rész, Patmosz I–II. – Esszék, 1. rész (1958–1964)*, Szombathely: Életünk Szerkesztősége – Magyar Írók Szövetsége. Nyugat-magyarországi Csoport Életünk Könyvek, 1992.
- Hamvas Béla: „Regényelméleti fragmentum”. Hamvas Béla Művei 7. In *Arkhai*. Szentendre: Medio, 1994.
- Hamvas Béla: *Tabula smaragdina (1947–1950) – Mágia szutra (1950)*. Szombathely: Medio, 1994.
- Husserl, Edmund: „Fantázia, képtudat, emlékezet. A szemléleti megjelenítések fenomenológiájához”. In Bacsó Béla (szerk., előszó): *Kép, fenomén, valóság*. Budapest: Kijárat Kiadó, 1997.
- Kelemen János: *Dante – Petrarca – Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest: Áron – Borzsek, 2007.
- Kundera, Milan: *A regény művészete*. Ford. Réz Pál. Budapest: Európa, 1992.
- Mátrai László: *Élmény és mű*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1973.
- Sík Sándor: *Esztétika*. Szeged: Univerzum Kiadó, 1990.
- Thiel Katalin: *Maszkjáték – Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2002.
- Veres Ildikó: *A Kolozsvári Iskola I.* Miskolc: Bíbor, 2003, 1–173.
- Veres Ildikó: „Rendszerfilozófia és filozófiai rendszer – Az a priori Zalai Béla és Brandenstein Béla gondolkodásában”. In Veres Ildikó (szerk.): *Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*.

- 2010 Pro Philosophia Füzetek 52. Veszprém: Pro Societia Humana Vesprimiensi, 2010, 142–148.
- Veres Ildikó: *A hiány és a létteljesség fogalomköreinek tematizálása a magyar nyelvű filozófiai gondolkodásban*, 2012. kézirat.
- Veres Ildikó: „A létteljesség és a nem-igaz kérdéskörei Hamvas Béla gondolkodásában”. In Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): *“Szót érteni egymással”: Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest: L'Harmattan, 2013, 420–438.
- Veres Ildikó: „Az intuíció fogalmának értelmezési körei a hazai filozófiában”. In Forrai Gábor (szerk.): *Filozófiai intuíciók – filozófusok az intuícióról*. Budapest: L'Harmattan, 2013, 147–159.
- Zalai Béla: „Etikai rendszerezés (1910)”. In uő.: *A rendszerek általános elmélete*. Budapest: Gondolat, 1984.

## A VALÓS ÉS AZ IMAGINÁRIUS ALAKVÁLTOZÁSAI (PROUST ÉS LACAN KÖZÖTT)

### PROUST ÉS AZ IMAGINÁRIUS KÉRDÉSE

*Az eltűnt idő nyomában* kutatásai az imaginárius terén folynak. A regényfolyamban felidézett minden egyes konkrét eseménynek megvan a maga képzeletbeli előképe, amely valósabb a megéltnél. Proust az ideális valóságra és a lényegre irányuló keresése ahhoz a felismeréshez vezet, hogy mindez csak a művészetben lelhető fel. Ezt példázza Swann kedves zeneműve, a szerelmének történetét végigkísérő Vinteuil szonáta, melyről az első kötetben olvashatjuk:

„Swann joggal hihette, hogy a szonáta dallama valóságosan létezik. S bár ebből a szempontból emberinek tekintette, bizonytalán mégis már rendbe, a természetfölötti lények oly rendjébe tartozott, amelyeket mi sose látunk, de azért elbűvölve ismerünk rájuk, amikor a láthatatlan egy kutatója elfog egyet, s abból az égi világból, ahová néki szabad a bejárása, elhozza, hogy felvillanjon pár percre a mi földi világunk felett.”<sup>1</sup>

*A megtalált idő* zárókötetében ismét felmerül a „valóság” távolságának kérdése, amelyre csak a művészet adhat feleletet. Az igazi művészet, az itt olvasható ars poética szerint, annak a valóságnak a felismerése és újra megragadása, amelytől távol élünk. Továbbá, teszi hozzá Proust, azé a valóságé, amely akár egész halálunk pillanatáig ismeretlen maradhat számunkra, és amely nem más, mint voltaképeni életünk. Mindez ahhoz a belátáshoz vezet, hogy „az igazi élet, a végre felfedezett és megvilágított élet, tehát az egyetlen, a maga teljességében megélt élet az irodalom”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Proust, Marcel: *Az eltűnt idő nyomában I. Swann*. Ford. Gyergyai Albert. Budapest: Európa Kiadó, 1983, 419.

<sup>2</sup> Proust, Marcel: *A megtalált idő*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest: Atlantisz Kiadó, 2009, 228.

Ugyanennek a gondolatmenetnek a folytatásaként olvasható az a Deleuze Proust könyvében<sup>3</sup> is szereplő idézet, mely mintegy összegzi Proust művészetfelfogását.

„Csakis a művészet révén léphetünk ki önmagunkból, tudhatjuk meg, mit lát valaki más abból a világmindenségéből, amely nem ugyanolyan, mint a miénk, s melynek tájait ugyanúgy nem ismernénk, mint a holdbélieket. A művészetnek köszönhetően ahelyett, hogy egyetlen világot látnánk, a miénket, világok sokaságát látjuk.”<sup>4</sup>

Ugyanakkor, ahogy ezt már a *Swann szerelme* is pontosan illusztrálja, ahol Swann nem a valós, hanem csak az ő képzelete számára létező Odette-be szeret bele (akit valóságosabban megjelenít számára Botticelli egy festménye, mint a szeretett nő fényképe), egyedül a művészet révén születhetnek meg a lényegi érzések (pl. Vinteuil szonátájának újrhallgatásával, mely Swann és Odette szerelmének himnusza). Miközben a szerelem és az ehhez elválaszthatatlanul hozzákapcsolódó féltékenység vizsgálata arra is rámutat, hogy az egyes szerelmek önmagukban nem alkotnak semmilyen egyedi és megismerhetetlen szerkezetet.

„Az, amit szerelmünknek, féltékenységünknek tartunk, nem ugyanaz a folytonos és megoszthatatlan szenvedély. Végtelen sok egymást követő szerelemből és féltékenységből állnak, amelyek éppoly különbözők, mint amilyen múltékonyak, de szakadatlan sokaságuk a folytonosság benyomását, az egység illúzióját kelti.”<sup>5</sup>

Ehhez a problémához tér vissza *A megtalált idő*, ahol a szerelem érzésalakzatának kapcsán a következőket olvashatjuk:

„lelkünk egy parcellája tartósabb, mint a sorra kiháló különféle énjünk, amelyek önzőn a magukénak akarják tudni, s ennek [...] el kell szakadnia az egyes emberektől, hogy visszaállítsa a szerelem általános érvényét, és ezt a szerelmet, a szerelem megértését mindenkinek, az egye-

<sup>3</sup> Deleuze 1964 és 1976 között háromszor is átdolgozta könyvét, vagyis a prousti mintát követve, több mint egy évtizedig dolgozott rajta.

<sup>4</sup> Proust: *A megtalált idő*, i.m. 229.

<sup>5</sup> Proust: *Swann*, i.m. 434.



temes szellemnek adja át, nem pedig hol ennek, hol annak a nőnek, akiben egyik vagy másik egymást követő énünk szeretne feloldódni.”<sup>6</sup>

Itt persze már rég nem Swann szerelme a paradigma, hanem az elbeszélő Gilberte-hez és Albertine-hez fűződő szerelmei és félténységei, melyekért, ahogy ő maga megjegyzi, szép sorban megszenvedett, majd melyeket ugyanígy el is feledett.

Hol található tehát meg a szerelem és a féltékenység igazi formája? Nem meglepő a válasz, hogy Proustnál csupán a Műben. A Mű lesz az a hely, ahol a megörökített boldogtalan szerelmek egyben azt is jelzik, hogy jönnek majd más, szintén hasonló mintára felépülő szerelmek:

„Így ház az Albertine iránti szerelmem, bármilyen más volt is, meg volt írva a Gilberte iránti szerelmemben, azokban a boldog napokban, amikor először hallottam Albertine nevét – és nem is gyanítottam, hogy ez a jelentéktelen csíra kihajt, és egy nap egész életem fölé terebélyesedik.”<sup>7</sup>

Másrészt viszont a Műben a boldogtalan szerelmek leírása a boldogság előképe lesz, hiszen csak az egyedi esetek analízise vezethet el azokhoz az általános érvényű felismerésekhez, melyek szintén a Műben fedezhetők fel.

„Ha hivatásunk valósággá vált, a munka óráiban, még azokban az időszakokban is, amikor szeretünk és szenvedünk, oly élesen érezzük, amint a szeretett lény feloldódik egy tágasabb valóságban, hogy időnként már megfeledkezünk róla, s munka közben szerelmünk nem kínoz jobban, mint egy tisztán lelki betegség, melyhez a szeretett lénynek semmi köze, mint egyféle szívbjaj.”<sup>8</sup>

Mindez távrolról sem jelenti az, hogy felmentést nyerhetünk a megélt szerelmek fájalmától. Proustnál a szerelem sohasem a beteljesléssel és a boldogsággal, hanem a szenvedéssel és a boldogtalansággal kapcsolódik össze. Nagyon jellegzetes és megragadó prousti hasonlat

<sup>6</sup> Proust: *A megtalált idő*, i.m. 230.

<sup>7</sup> Proust: *A megtalált idő*, i.m. 238.

<sup>8</sup> Proust: *A megtalált idő*, i.m. 239.

az, ahogy a szerelem művé szublimálásának folyamatánál felbukkan a darabjaira hulló, fragmentált test képe:

„Fogadjuk el a testi fájdalmat, melyet a bánat okoz, a szellemi megismerésért, hagyjuk darabokra hullani a testünket, hiszen minden egyes darab amely leválik róla, immár világosan és olvashatóan művünket teljesíti ki, míg az érzelmi megrázkódások életünket szétmállasztják, a mű egyre szilárdabb lesz.”<sup>9</sup>

Ebből az idézetből arra is következtethetünk, hogy milyen kiemelkedő szerepet játszik a fragmentáció Proust monumentális, utánozhatatlan egységbe összeálló művében.<sup>10</sup> Különösen tisztán látszik ez abban, ahogy a szereplők állandó alakváltozások, folyamatos átalakulások során tűnnek fel (mindig más részletükben megragadva, addig elképzelt portréjukat képzeletünkben átrajzolva). A mindig csak tükkörtörésben megjelenő Másik, a maga teljességében megragadhatatlan, végsősoron megismerhetetlen marad.

#### A MÁSIK PROBLÉMÁJA PROUSTNÁL

Ezen a ponton érdemes egy rövid kitérőt tennünk, és megvizsgálunk Emmanuel Lévinas egy korai írását, melynek témája szintén a Másik problémája Proustnál.<sup>11</sup> Lévinas itt Proustot a lélek és a lelkek közötti differencia pontos ismerőjeként, a végtelen apró különbségek pszichológusaként jellemzi. Ebben az elemzésben az önmagára reflektáló én (a prousti narrátor) önmagától eltávolodik, ezáltal egy másik önmaga kettőzi meg az ént. A másik rejtélyétől – vagy ahogy Lévinas nevezi: misztériumától – így az én sem lesz mentes, a másóság az én legbelsőbb szerkezetében is felfedezhető. Ugyanakkor a prousti narrátor kimeríthetetlen kíváncsiságát nem az önmagában felfedezett másóság, hanem a másik személy másága köti le. Ez leginkább, legalábbis Lévinas példáját idézve, Albertine idegenségében mutatkozik meg. Az elbeszélő Albertine iránti szerelme nem folya-

<sup>9</sup> Proust: *A megtalált idő*, i.m. 240.

<sup>10</sup> Barthes, Roland: „A mű összeáll”. *Enigma*, 26-27. szám, 2000-2001, 94-97.

<sup>11</sup> Lévinas, Emmanuel: „L'Autre dans Proust (1947)”. In *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

matos és nem állhatatos. Ám éppen ez a szokatlan „nem-szerelem” lesz maga a szerelem, mint megismerhetetlennel folytatott küzdelem, melyet leginkább a közelség és a távolság elválaszthatatlansága jellemez (az eltávolodás a közelségben, és a közelség a távolságban). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az Albertine iránti szerelem Albertine távollétében lesz csak jelen. Itt máris felbukkan a magány, Proustnál oly sokak által elemzett,<sup>12</sup> alaptémája. Lévinas elemzésében a prousti másik még nem tekinthető az etikai értelemben vett Másiknak, mivel az előbbi mássága ugyan kimeríthetetlen, de üres. Különösen érdekes, hogy Lévinas Proust nagyregényét a költészet kategóriájába sorolja (a mű ritmusát a legnagyobb elismeréssel illetve), melyre így még kevésbé lehetnek érvényesek az etikai kategóriák. A rövid írás végkövetkeztetése szerint, Proust legfőbb tanítása (ha „költészet” esetében egyáltalán beszélhetünk tanulásról) abban áll, hogy a valóságot a másikkal való kapcsolatban ragadja meg, amely mindeközben megmarad másiknak (annak elszámolhatatlan távolságában és misztériumában).

Elszakadva a lévinasi megközelítéstől, saját olvasmányélményeinkre támaszkodva is beláthatjuk, hogy valóban a szerelem véletlenszerűségét igazolja az a folyamat, ahogy a regényben Albertine lassan és szinte észrevétlen módon válik az elbeszélő által szeretett lényvé. *A bimbózó lányok árnyékában* sokáig ő is csak egy a megkülönböztethetetlennek tűnő fiatal lányok sorában, nincs rá magyarázat, miért éppen ő lesz az, aki végül egyénített arcképet kap, aki a Másikká válik. *A fogoly lány* főszereplőjeként végig úgy jelenik meg, mint a vágy elérhetetlen és megismerhetetlen (titokzatos) tárgya. *Az Albertine nincs többé. A szökevény* kötetben viszont hirtelen és láthatatlan (az elbeszélő számára csak egy telegrammban megüzent) halála sem szünteti meg azonnali érvénnyel és visszavonhatatlanul a jelenlétét. Az általa okozott szenvedés a halál által nem szűnik meg, csak egy addig ismeretlen fájdalom lép a nyomába. Hozzá kell tennünk, hogy a hír felfoghatatlanságát még tovább erősíti az, hogy a halálhírrrel egyidőben két megkészt levél is érkezik Albertine-től. Így a narrátor teljes joggal állíthatja a levelek kézhezvételekor azt, hogy „soha nem élt bennem elevenebben”.

<sup>12</sup> Beckett, Samuel: *Proust*. Budapest: Európa Kiadó, 1988.

Mindehhez még hozzájárul Proust fotográfusi tekintete,<sup>13</sup> amelynek fókuszában az ember pillanatfelvételek sorozataként jelenik meg. Az azonnali feledés azért is lehetetlen, mert az utolsó kép benyomása sokkal elevenebb a képzeletben annál, mintsem hogy nyom nélkül törölni lehetne.

„A pillanat, amit rögzített, még mindig tart, még mindig él, és a benne kirajzolódó ember is vele. No meg ez az elaprózódás nem csupán életben tartja a halottat, hanem meg is sokszorozza. Ahhoz, hogy megvigasztalódjam, nem egy, de számtalan Albertine-t kellett volna elfelejtenem.”<sup>14</sup>

Miközben arról sem feledkezhetünk meg, amit Proust az elválás allegóriájának nevez: gyakran annak a felfedezéséhez, hogy szerelmesek vagyunk, vagy annak érdekében, hogy valóban szerelmesek legyünk, el kell a másiktól válnunk. Albertine halála ehhez a felismeréshez vezeti a narrátort, aki sokáig nem tipikus gyász munkát végez, sokkal inkább egyfajta nyomozásba kezd. Pontosabban kísérletet tesz Albertine megismerésére; ám a kutatómunkája során feltárt nyomok és bizonyítékok mindig más Albertine-t mutatnak. A keresett arc és alak átrendeződése Proust hasonlata szerint olyan, mint amikor egy város megközelítésekor úgy érezzük, mintha annak épületei folyton máshová kerülnének. Nem véletlen ez a város-hasonlat, ugyanis Albertine elfelejtésére csak egy egyszerre idegen és mégis minden másnál ismerősebb városban kerülhet sor. Velence az a hely, melyet a narrátor sokáig Albertine miatt nem keres fel (nem a hűtlen szerető társaságában akarja a vágyott várost meglátni), majd ahová a lány halála után szintén sokáig nem képes elmenni. Végül, amikor megvalósul az utazása (immár az édesanyja társaságában), és amikor úgy tűnik, hogy sikerül megfeledkeznie féltékenységéről és szerelmi tébolyáról, Albertine váratlanul „feltámad”. Egy a velencei hotelbe érkező, rejtélyes táviratban csak annyi áll: „kedvesem, maga halottnak hisz, bocsásson meg, nagyon is élek...” – ám a narrátor ezen a bejelentett tényen szinte nem is lepődik meg, azon már sokkal inkább, hogy ez a hír semmilyen heves érzelmet nem vált ki belőle. Ez

<sup>13</sup> Brassai: *Marcel Proust sous l'emprise de la photographie*. Paris: Gallimard, 1997.

<sup>14</sup> Marcel Proust: *Albertine nincs többé. A szökevény*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest: Atlantisz Kiadó, 2009, 72.

annak a biztos jele, hogy Albertine-t már végképp elfeledte. Természetesen a rejtély hamar megoldódik: nincs szó valódi feltámadásról, csak egy a távirati irodában elkövetett hibáról, a kézbesítő rosszul betűzte ki Gilberte eredetieskedő aláírását, azt Albertine-ként értelmezve. Mindazonáltal igencsak érdekes – habár ez már továbbvezet egy lacani interpretáció felé –, hogy a narrátor vajon miért választ szerelme tárgyául két olyan nőt, akiknek a neve szinte egymás anagrammáját adja. Mint ahogy az is lényeges – ez pedig már egy freudi magyarázatot előlegez –, hogy a narrátor erre a félreértésre (a nevek félreolvasására) magyarázatot végül az anyja segítségével talál. Ami arra is utal, hogy a prousti narrátor számára az egyetlen fontos aszszony, a legvalósabb nőalak, nem az egymással felcserélhető vagy összekeverhető két szerelemének egyike lesz, hanem a gyermeki összelelem tárgya: az Anya.

#### PROUST, FREUD ÉS LACAN

Proust és Freud nem véletlenül kortársak, műveikben – ahogy ezt Malcolm Bowie könyve kimutatja<sup>15</sup> – számos hasonló kérdést tárgyalnak, ezek közé sorolható: az Ödipusz-komplexus, a gyermeki szexualitás, a sadizmus és a mazochizmus, a patológikus féltékenység, a homoszexualitás. Proust művében is fontos szerepet kapnak az álomleírások (*Az eltűnt idő nyomában* első jeleneteiben egy erotikus és archaikus álomképekben manifesztálódó álom leírását látjuk, a *Swann szerelmének* egyik utolsó fejezete pedig Swann különös álmának leírása, melyre ő maga is magyarázatot keres). Továbbá Proustnál is számtalan példát találunk a tudattalan felszínre törésére: a látszólag véletlen hibákban, az elszólásokban, vagy akár beteges tünetek formájában (így Albertine hisztériájában).

Freud *A nőiség* címmel tartott előadásában veti fel azt a kérdést, hogy „Mit akar a nő?”<sup>16</sup>, és hozzátehetjük, hogy Proust elbeszélőjét is ugyanez foglalkoztatja Albertine-nel kapcsolatban, különösen *A fogoly lány* kötetében, amikor először kell szembesülnie azzal,

<sup>15</sup> Bowie, Malcolm: *Freud, Proust and Lacan. Theory as Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

<sup>16</sup> Freud, Sigmund: „Nőiség”. In *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Budapest: Filum Kiadó, 1999.

hogy nem annyira férfi, mint inkább női vetélytársai vannak. A Másik (Albertine) vágya kifürkészhetetlen marad. A prousti szerelem – vagy inkább a szerelem hiánya és a vágy tárgyának imaginárius természete – azonban már nem a freudi, sokkal inkább a lacani elméletekre emlékeztetnek.

Tengelyi László egy fontos tanulmányában a vágy filozófiai felfedezését részben Lacan nevéhez köti.<sup>17</sup> Elsősorban Lacan egy 1959-60-ban tartott szemináriumára támaszkodik, mely *A pszichoanalízis etikája*<sup>18</sup> címet viselte. Tengelyi vizsgálódásának kerete persze eltér eddigi kontextusunktól, hiszen elsősorban azt vizsgálja, hogyan lehetne újraértelmezni a vágy etikai szerepét, valamint azt kutatja, hogy létezik-e olyan vágy, amely erkölcsre ösztönöz. A tanulmány ugyanakkor hosszasan elemzi a vágyban bekövetkező hasadáseseményt: Nabert, Ricoeur, Lacan és Lévinas írásai alapján. Lacannál ezt a hasadást a beszéd törvénye idézi elő. Ilyenkor az történik, hogy a kijelentésesemény alanya (*sujet de l'énonciation*) nem ismer magára a kijelentés alanyában (*sujet de l'énoncé*). Ez a nyelvi eredetű önhasadás a szükséglet (*besoin*) és az igény (*demande*) közötti jelentéseltolódáshoz vezet. A szükségletek (szimbólum előtti) alanya nem azonos a beszéd és a vágy szimbolikus alanyával, mely mindig többletértelmet hordoz. Ezáltal következhet be a vágy tárgyának folyamatos megváltozása: vagyis a vágy az egyik tárgyról a másikra vándorol, miközben egyik tárgy sem teljesíti be. Ennek oka az, hogy a tárgykeresés voltaképp nem egy tárgyra, hanem a dologra (a freudi *das Dingre* vagy a lacani *la Chose-ra*) irányul.

Ahogy Lacan Freud *A tagadás* című tanulmányát idézve megjegyzi, a dolog keresése mindig egy *újramegtalálható* dolog keresését jelenti. Miközben, ahogy Lacan hozzáteszi, ez az újramegtalálható dolog sohasem veszett el. Ebben a keresésben a dolog azonossá válik az újramegtalálására irányuló törekvéssel. Ahogy Tengelyi László egy félreérthetetlen prousti utalással megfogalmazza: „*A la recherche des paradis perdus*: így jellemezhető legtalálhatóbban a „dolog” keresése”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1998, 314–326.

<sup>18</sup> Lacan, Jacques: *L'Éthique de la psychanalyse (Séminaire VII)*. Paris: Edution de Seuil, 1986.

<sup>19</sup> Tengelyi: *Élettörténet és sorseseemény*, i.m. 322.

Ez a keresés tehát nem a valós, hanem az imaginárius dimenziójában zajlik. Nem másról van itt szó, mint egy olyan örömtárgy kereséséről, amelyről csak hiánytapasztalatot szerezhetünk, ám mindez nem meglepő annak az ismeretében, hogy a lacani elméletben minden vágyteljesülés hiánytapasztalat.

Lacannál az imaginárius fogalmának első bővebb kifejtésével egy 1949-es, a zürichi Nemzetközi Pszichoanalitikai Kongresszuson tartott, előadásában találkozhatunk.<sup>20</sup> A tükör-stádium, a lacani értelmezésben, az *imago*-funkció egy sajátos esete, melynek az a feladata, hogy viszont létesítsen a szervezet és annak külvilága (*Innenwelt* és *Umwelt*) között. A csecsemő számára, 6-18 hónapos korban, a tükör-stádium az identifikáció, egy kép (*imago*) elsajátítását jelenti, mely mindeközben egy drámai eseménnyel, egy hasadásélménnyel is együtt jár, ez a darabjaira széthullott test (*corps morcelé*) tapasztalata. A tükör-stádium a fragmentált testkép egyesítésének folyamata, ehhez köthető az én szerkezetének kialakulása, mely egyben a tükör-én (*je spectaculaire*) szociális énné (*je social*) való átfordulása. Ha az elhíresült lacani „imaginárius-szimbolikus-valós” hármasságát vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy Lacannál az „én” egysége mindig imaginárus. A szimbolikusban az „én” annak a helynek a neve, melyet a szubjektum a szimbolikus rendben tölt be (vagyis nem más, mint jelentők eltolódásaként értelmezett szubjektum). A szimbólum ugyanis hiánnyá teszi, eltávolítja azt, amit helyettesít (gondoljuk a lacani *Nom-de-père-re*, mely az Apa és a törvény neve). A lacani valós (*Réel*) pedig kívül van a szimbolikuson. Ez leginkább a traumában megmutatózó, kimondhatatlan, lehetetlen tapasztalat.

Visszatérve az imaginárius kezdeti kérdéséhez, vagyis a tükörstádiumhoz, azt mondhatjuk, hogy Lacan szerint ez a fragmentalizált testkép „fantáziabeli anatómiaként” élhet tovább: így pl. álom képeiben vagy a hisztéria tüneteiben.

„A darabjaira széthullott test többnyire az álmokban jelenik meg, amikor az analitikus folyamat eléri az egyénnél az agresszív szétesés bizonyos szintjét. Akkor ez levágott végtagok, boncoláshoz kipreparált

<sup>20</sup> Lacan, Jacques: „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra”. Ford. Erdélyi Ildikó és Füzesséry Éva. *Thalassa* 4. évf.1993/2. szám, 5–11.

szervek képében jelenik meg, ez utóbbiak pedig szárnyat növesztenek és fegyvert fognak belső sanyargatásokra. Festményein Hieronymus Bosch, a látnok, örök időkre jelenítette meg ugyanezeket, ahogyan a tizenötödik századtól kezdve megjelentek a modern ember képzeletbeli zenitjén. De ez a forma szinte megfoghatóan bizonyul a szervezet síkján, azokon a törésvonalakon, amelyek meghatározzák a fantáziabeli anatómiát, ahogyan az a hisztéria skizoid vagy görcsös tüneteiben nyilvánul.<sup>21</sup>

#### AZ ŐRÜLET ÁLARCAI

Proust felől olvasva is figyelemreméltó az 1949-es Lacan-előadás szöveg egyik utolsó mondata, mely szerint: „A neurózis és a pszichózis szenvedései számunkra a lélek szenvedélyeinek iskoláját jelentik”.

Ezen a ponton érdemes hangsúlyoznunk Lacan a paranoia és a hisztéria iránti kutatásait. Már 1932-es disszertációjában a paranoid pszichózis esetét és annak a személyiséggel való kapcsolatát vizsgálja<sup>22</sup> (a híres Aimée-esetben), és a hisztéria kérdése később is foglalkoztatja (nem csupán a nők, de a férfiak esetében is, ahogy ezt Hamlet-szemináriumában láthatjuk, melyben Hamlet hisztériájáról beszél<sup>23</sup>). Mindazonáltal különös, hogy Lacan, aki több modern és kortárs regényíró műveit is elemzi – gondoljunk nagy Joyce-szemináriumára,<sup>24</sup> vagy Marguerite Durasnak szentelt szép tanulmányára<sup>25</sup> – szinte egyáltalán nem hivatkozik Proust szövegeire. Mi lehet ennek a hallgatásnak az oka? Hogy lehetséges az, hogy Lacan nem figyel fel arra, milyen fontos és központi témája Proustnak az örület?

Deleuze-re vár majd ennek a felfedezése, aki Proust könyvének befejezésében („Az örültség jelenléte és szerepe, a Pók”) tárgyalja ezt a témát. Egész pontosan Charlus paranoiajáról és Albertine eroto-

<sup>21</sup> Lacan, Jacques: „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra”, uo. 7. sk.

<sup>22</sup> Lacan, Jacques: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil, 1975.

<sup>23</sup> Magyarul részletek: *Helikon*, 1983, 3–4. szám, 374–384.

<sup>24</sup> Lacan, Jacques: *Le sinthome (Séminaire XXIII)*. Paris: Seuil, 2005.

<sup>25</sup> Lacan, Jacques: „Tisztelgés Marguerite Duras előtt – A Lol V. Stein elragadtatása kapcsán”. *Enigma* 72. szám, 2012, 47–52.



mán, féltékenységi örületéről vagy inkább hisztériájáról beszél. Mindazonáltal maga a prousti elbeszélő sem mentes az örületség alól, hiszen szereplői mind a saját tébolyának maszkjai.

„az elbeszélő az az egyetemes skizofrén, aki kinyújt egy szállat a paranoiás Charlus, egy másikat az erotomán Albertine felé, hogy saját tébolyának megannyi marionettjévé tegye őket, saját, szervek nélküli testének erőteljes lehetőségévé, örületének megannyi arcává”<sup>26</sup>

A szerelmi téboly és skizofrénia egyik legszebb példája pedig nem más – és itt visszatérünk tanulmányunk kezdetéhez – mint a *Swann szerelmének* egyik jelenete, amikor Swann, már az Odette-tel való szakítása után, véletlenül meghallja közös szerelmük himnuszát, a Vinteuil-sonátát, melynek pillanatában „hirtelen olyasmit érzett, mintha Odette jött volna be, s ez a jelenés oly szívtépő fájdalmat okozott neki, hogy a kezét kénytelen volt a szívéhez szorítani”.<sup>27</sup> A dallam hallatán újraéled egész szerelme, néhány esszenciális képben és egy kitégített időpillanatban összefoglalva (mely, ahogy Swann fogalmaz „az az idő, amikor boldog voltam”), és így a műalkotás teszi újra valóságossá és lényegivé a már elmúltnak hitt, véletlen és esetleges szerelmet. Majd a zenemű vége, a zene idejéből való kiszakadás, mutatja a narrátor skizofrén állapotát.

„És akkor Swann, szemben ezzel az újraélt boldogsággal, észrevett egy boldogtalant, aki ott ült mozdulatlanul, s akire szánakozva nézett, mert nem ismerte fel azonnal, úgyszólván le kellett sütnie a szemét, mert titkolni akarta a könnyeit. Ő maga volt.”<sup>28</sup>

Ebben az esetben eldönthetetlen, hogy melyik a valós és melyik az imaginárius én: az akit néznek, vagy az, aki néz? Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy az önmagára irányuló tekintet az öneszmélés egyik legszebb aktusa. Vajon valós mivoltunkra csak a megrázkódtatások, az önmagunktól való elszakadások, a traumák révén ismerhetünk rá?

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles: *Proust*, i. m. 182.

<sup>27</sup> Proust: *Swann*, i.m. 403.

<sup>28</sup> Proust: *Swann*, i.m. 405.

Proustnál a legvalóságabb, számunkra ismeretlen valóság, mindig az, ami tőlünk a legtávolabb van, ami létünk legmélyén rejtőzik, és ami folyton kifejezésre vár.

## IRODALOM

- Barthes, Roland: „A mű összeáll”. *Enigma*, 26-27. szám, 2000-2001, 94-97.
- Beckett, Samuel: *Proust*. Budapest: Európa Kiadó, 1988.
- Bowie, Malcolm: *Freud, Proust and Lacan. Theory as Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Brassaï: *Marcel Proust sous l'emprise de la photographie*. Paris: Gallimard, 1997.
- Freud, Sigmund: „Nőiség” in uő.: *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Budapest: Filum Kiadó, 1999.
- Lacan, Jacques: „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra”. Ford. Erdélyi Ildikó és Füzesséry Éva. *Thalassa* 1993, 2. szám, 5-11.
- Lacan, Jacques: „Tisztelgés Marguerite Duras előtt – A Lol V. Stein elragadtatása kapcsán”. *Enigma* 72. szám, 2012, 47-52.
- Lacan, Jacques: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Édition de Seuil, 1975.
- Lacan, Jacques: *L'Éthique de la psychanalyse (Séminaire VII)*. Paris: Seuil, 1986.
- Lacan, Jacques: *Le sinthome (Séminaire XXIII)*. Paris: Seuil, 2005.
- Lévinas, Emmanuel: „L'Autre dans Proust (1947)”. In *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.
- Proust, Marcel: *A megtalált idő*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest: Atlantisz Kiadó, 2009.
- Proust, Marcel: *Albertine nincs többé. A szökevény*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest: Atlantisz Kiadó, 2009.
- Proust, Marcel: *Az eltűnt idő nyomában I. Swann*. Ford. Gyergyai Albert. Budapest: Európa Kiadó, 1983.
- Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1998.

## A KULESOV-HATÁS ÉS A NÉZŐI KÉPZELETHERMENEUTIKAI VONÁSOK KULESOV ÍRÁSAIBAN A FILMRŐL<sup>1</sup>

Jelen esszé értelmezéseket-érveléseket vizsgál, amelyek szerint a filmi látvány nem állítható szembe a természeti létezőkkel úgy, mint illúzió (nem-valóság) a valósággal, kapcsolódásokat állít Kulesov filmhatás-elemzései és néhány klasszikus filozófiai elemzés között.

Kulesov elemzése szerint: 1. bár a természeti létezés a forrása, mégis a filmi látvány elszakad a természeti létezőktől (nem azok tükrözésszerű ábrázolása); 2. a film nézőre tett hatása nem a természeti létezőktől ered; 3. a filmi látvány a néző képzelete nélkül nem születhet meg. Kulesov értelmezése egybecseng a képzelet arisztotelészi természetfilozófiai, és megerősíthető a képzelőtehetség kanti felfogásával.

A Bergson szövegéből rekonstruált érvet, amely szerint a film illúzió, Deleuze azzal cáfolja, hogy rámutat: a filmkép nem pillanat-kép, hanem mozgás-kép (plán). A plánt meghatározó keretezés 1. hozzáférhetővé teszi a nyitott és mozgó intelligibilis egészet, amelybe a filmkép létezői tagozódnak; 2. megragadhatóvá teszi azt, hogy a látvány nem elszigetelt és elszenvedő érzékelése a keretben látottaknak, hanem azok egészre vonatkoztatott értelmezése. A filmi észlelés (ellentétben a természetivel) tekintetbe veszi a beállításokhoz szükséges időt és a saját mozgását. Eszerint a film műalkotás volta a plánban ragadható meg.

Kulesov montázs-, Deleuze plán-elemzése egybecseng a művészetnek a játék elvére támaszkodó gadameri értelmezésével: az alkotás létmódja és igazsága meghaladja a szubjektum-objektum megkülönböztetést.

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával valósult meg.

Deleuze megerősíti Kulesov elemzéseit abban, hogy a montázs a film egyik legsajátabb hatás eszköze. Arnheim a film létmódját hasonlóképp a montázból vezeti le. A látvány egységét jelentő montázs-elv nemcsak látható módon (a plán-szekvenciák észlelésében) érvényesül, ahogyan azt a szovjet film-iskola kifejtette, hanem láthatatlanul is, mutat rá Arnheim (egyes különálló filmkockák hegyett folytonos mozgást látunk).

Kulesov állításai, amelyek szerint a vágás új létezőt teremt és a montázs valóság, értelmezhető és megerősíthető a műalkotással szembeállított valóság tagadásával és a műalkotások átváltoztató erejével kapcsolatos gadameri megfontolásokkal.

Kulesovnak a nézőközönség viselkedéséről adott leírásai értelmezhető és megerősíthető az előzetesség-struktúra, a hangoltság, az előrevetítés heideggeri és a nála-lét gadameri elemzéseivel.

Kulesov megfigyelései nem támaszkodnak hermeneutikai okfejtésekre, írásai nem idéznek hermeneutikai szövegeket, a másik oldalról Gadamer *Igazság és módszere* nem a film irányában tájékozódva fogalmazza meg belátásait a művészettel kapcsolatban. Mégis Kulesov megfigyelései megerősíthetik a gadameri művészetértés meglátásait a film területén éppúgy, ahogyan Gadamer fejtegetései is Kulesov állításainak hermeneutikai igazságát.

Az esszé azzal kapcsolódik az imaginációt tárgyaló konferenciához, hogy szűkebb körben vizsgálja a képzelet tevékenységét, azt a módot, ahogyan a nézői képzelet munkája megragadható a Kulesovtól vizsgált montázsok és beállítások megértésében.

## I.

Négy vágás-hatás leírása kötődik Kulesovhoz.<sup>2</sup>

Az egyik a „helyszínek egységesítése montázs révén” (FF 32.): ha egymástól távoli természeti helyszíneken lévő természeti dolgok (ember, tárgyak, épületek, környezeti elemek stb.)<sup>3</sup> megfelelően közeli

<sup>2</sup> Az elnevezés („Kulesov-hatás”) keletkezéséhez ld. FF 38.

<sup>3</sup> A természeti létezők megfogalmazáshoz vö. Kulesov szóhasználatát (FF 70. – kiem. B. L.): „a különféle *természeti elemek* a vásznon a cselekmény egységes helyszínének benyomását fogják kelteni”.

képkivágásait egymás után vágjuk, akkor a film egyazon térbe, egymás közelségébe, hatótávolságába helyezi őket.<sup>4</sup>

A másik a természeti létezők megléte vagy mozgásai egyidejűségének filmi létrehozása, amelyek jelenléte illetve mozgása a forgatásokon egymást követte a természeti időben.<sup>5</sup>

A harmadik egy új személy egységes testének megalkotása különböző személyek (természeti létezők) más-más testrészei közt felvételeinek egymás után vágásával.<sup>6</sup>

A vágás-hatások változathatók is.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Erről a vágás-hatásról mint nézőkön végzett „bonyolult kísérletről” ad beszámólót FF 94. sk.: „[...] filmre vettem egy jelenetet. Hohlova Moszkvában sétál [...] a Mosztorg üzlet környékén, Obolenszkij a Moszkva-folyó partján sétál – egymástól három versztányira. Meglátták egymást, egymásra mosolyogtak és egymás felé mentek. Találkozásukat a Precsisztyenszkij körúton [...], a város másik részében [fényképeztük le]. A Gogol-emlékmű előtt kezét fognak és a washingtoni Fehér Házat nézik [...]. A következő kockán a Precsisztyenszkij körúton vannak, elindulnak, eltávolodnak és a Megváltó-székesegyház nagy lépcsőjén mennek felfelé. [...] összevágjuk a snitteket, és úgy tűnik, a Fehér Házba mennek fel Washingtonban”. Figyelemre méltó, hogy a jelenetben mindvégig ugyanazok a szereplők, Hohlova és Obolenszkij szerepelnek.

<sup>5</sup> Ld. pl. FF 70.: „A montázs lehetőséget ad arra, hogy [...] egy azonos időben játszódó jelenet egyes elemeit időben egymástól függetlenül vegyük föl”. Ezt a hatást Griffith filmjei dolgozták ki, nem saját felfedezése Kulesovnak. Az amerikai filmek közönségsikerét látva rajtuk (többek közt Griffith filmjein) kezdte vizsgálni a film hatáselvéit, vö. FF 68., 133. skk.

<sup>6</sup> Ld. pl. FF 72. (minden kiem. – B. L.): „[...] *ugyanazon helyszínen és díszletek között* megpróbáltunk *összeállítani egy valóságban* nem létező személyt. Egy toalettszalnál öltözőkódó nőt filmeztünk, amint nézegeti magát a tükörben, levesz a polcra egy cigarettát, előveszi szépítőeszközeit, berúszozza az ajkát, kifesti a szemét és fölhúzza a papucsát. Egyik színésznőnek a kezét, a másiknak a hátát, a harmadiknak a fejét, a negyediknek a szemét, az ötödiknek a lábait vettük fel, s eredményül egyvalóságosan nem létezőszemélyt kaptunk, akit viszont *teljesen valóságosnak érzékelünk a vásznon*”. A szövegben szereplő „valóságban” természeti létezőként értelmezhető, vagyis a vágás („összeállítás”) olyan személy látványát adja, akinek nincs természeti létezése. A „teljesen valóságosan érzékelünk a vásznon” a filmi látvány hatásának hitelességére mutat: éppoly erős a hatása, mintha természeti létezőt érzékelne a néző, más szóval: a látványt nem tekint őrültségnek a néző.

Ugyanehhez a vágás-hatáshoz ld. még továbbá FF 178.: „Emlékezzenek arra a kísérletre, amikor Ivanov újságot olvasott, majd leengedte a kezéből, mi pedig a montázs segítségével Petrov fejét illesztettük a törzséhez”. Továbbá FF 179.: „Egyszer forgattam egy filmet [...], amelyben az egyik női szereplőnek nem voltak eléggé ‘szép’ lábai, márpedig a szerep szerint erre volt szükség, s a ‘szép’ lábakat premier plábnak kellett volna felvenni. Elhatároztam, hogy a montázs segítségével egy másik nőnek a lábait ‘ültetem ár’ a színésznőre (premier plábnak)”.

<sup>7</sup> A földrajzi helyszínek egyesítésének filmi kísérletibe Kulesov test-egyesítő vágás illeszt bele (FF 95.): „A forgatás idején hiányzott egy snitt – nem volt meg az egymást üdvözlő Hohlova és Obolenszkij, akik [...] éppen nem voltak jelen. Fogtuk tehát Obolenszkij kabátját és Hohlova kabátját – és a Gogol-emlékmű előtt filmre vettünk két idegen kezét, amint

## II.

A hatásokról mint kísérletekről adott beszámolójában Kulesov nem illúziókeltésként, nem a nézők megtevesztéseként, a valóság meghamisításaként érti a vágást.: „[...] és minden néző tudta, hogy a Mosztorg a Moszkva-folyó partján áll, és hogy a Precsisztyenszkij körút a Mosztorg és a Moszkva folyó között van – mégis ott áll a Gogol-emlékmű és az emlékművel szemben a washingtoni Fehér Ház. Eközben *semmi bűvészmutatványt* nem csináltunk [...], ezt a hatást *kizárólag az anyag megszerkesztésével* [...] értük el.” (Ld. pl. FF 95. – kiem. B. L.) Továbbá: „Vegyünk egy egyszerűbb kísérletet: egy ember áll az ajtónál – totálban vesszük fel, aztán premier plánra térünk át – és a premier plánban már egy másik ember fejét fényképezzük le, ily módon Nata Vacsnadze alakjára Hohlova arcát ragasztjuk, és megint csak *nincs bűvészmutatvány*, hanem montázs van, vagyis *az anyag megszerzése, nem pedig technikai trükk.*” (Ld. FF 96. – kiem. B. L.)

Sokkal inkább a dolgok természeti rendjének, létezésének megváltoztatását, átalakítását, létrehozását tulajdonítja a vágás hatásának Kulesov. „Az adott jelenet bebizonyította a montázs [...] erejét, amely valóban annyira hatalmasnak bizonyult, hogy gyökeresen *meg tudta változtatni az anyagot.* [...] *a montázzsal szét lehet rombolni, létre lehet hozni és véglegesen át lehet alakítani az anyagot.*” (Ld. FF 95. – kiem. B. L.)<sup>8</sup> Továbbá: „A montázs révén úgy mutatuk be a lányt, *mintha valóban élne, pedig valójában nem létezett*, mert az egyik nő ajkát, a másik lábát, egy harmadik hátát és egy negyedik szemét fényképeztük le. *Meghatározott kapcsolatban illesztettük össze a snittekét, és teljesen új személy jött létre, bár a snitt megőrizte a realitását.*” (Ld. FF 96.)<sup>9</sup>

üdvözik egymást. Bevágtuk ezeket a kezeket is, és mivel ezelőtt Hohlovát és Obolenszkijt mutattuk, ez a pótlás teljesen észrevétlen marad”. Kulesov beszámolója szerint épp a véletlen forgatási helyzetnek ebből a megoldásából született a test-egyesítés külön is kidolgozott vágás-hatása.

<sup>8</sup> Ugyanerre az értelmezésre vall Kulesov más beszámolóinak a megfogalmazása is (mindkét kiem. B. L.): „A helysín montázs révén való *legyőzése*” (FF 71.). Vagy: „az első kísérletben egy önkényes földterületet *teremtettünk meg*” (FF 95).

<sup>9</sup> „Anyagon” érthető egyrészt az a természeti létező, ami vagy aki a filmkockákra fel lett véve, aminek, akinek a képét rögzíti a filmszalag. Másrészt amikor az anyag megszerzéséről beszél a szöveg, akkor a nyersfelvétel filmkockáit is érthetjük „anyagon”. Az „anyag megszerzését” azonban úgy is érthetjük, hogy a természeti létezők viszonyait szervezi újra a vágás, vagyis például a különböző személyekhez tartozó testrészek viszonyát rendezi át,

Kulesov egyik leírása a helyszín-egyesítő vágás-hatásról mint „meglepő felfedezésről” ad számot, amelyet a *Prite mérnök terve* forgatásán tett. Ebben, meglepő módon, illúziókeltésről esik szó: „[...] az embereket az egyik helyen vettük föl, a tartóoszlopokat [...] egy másik helyen. A vágás eredményeként az az illúzió jött létre, hogy a tartóoszlopok, a villanyvezetékek és az emberek ugyanabban a földrajzi térben vannak.” (FF 32. – kiem. B. L.) Az adott szövegrészlet a természeti testek (emberek, póznák) mint természeti létezők látószögéből beszél a montázsról azzal az igényel, hogy felfedezést oszszon meg az olvasóval, hogy a meglepetést érzékeltesse.<sup>10</sup>

Úgy fest, ha elfogadjuk a filmkockákon felbukkanó dolgok különálló természeti létezését, amelyet hallgatólagosan „valóságként” értünk, akkor nehezen kerülhető el, hogy ne illúzióként, hallgatólagosan ne „valótlanságként” értsük a filmet. Ahhoz, hogy a filmet ne fokozzuk le mint valótlanságot, mintha látásmód-, és nézőszög váltásra volna szükség. A film hiteltelenségére enged következtetni, ha közönségét nem bírja rá a szemléleti fordulatra, ha a filmben látottakat mintegy csupán a természeti „valóságra” tett utalásként, dokumentarista teljesítményként képes érteni a néző.<sup>11</sup> Filmekről esetanulmányként adott kortörténeti, szociológiai, pszichológiai elemzések nem a néző helyzetében, hanem valami kívülálló szerepben születnek, amelynek érdeklődése, tájékozódása, kérdezésiránya többnyire (például a dokumentarista alkotásokat nem számítva) nem a filmből eredezteti magát, tehát van legitimitása, de legitimitásának forrása más, mint a nézőé.

A kísérletek tanulsága a montázs kiemelkedő jelentősége a filmes eszköztárban: „A montázs révén úgy mutattuk be a lányt, mintha valóban élne [...]. *Meghatározott kapcsolatban illesztettük össze a snitteket, és teljesen új személy jött létre [...].* Az adott példa [...] azt mutatja, hogy a *filmhatás ereje a montázsban rejlik*. Egyedül csak az anyaggal soha nem lehet ilyen abszolút soha nem volt és látszólag hihetetlen dolgokat elérni.” (FF 96. – kiem. B. L.)

a forgatáson ezek a különálló testrészek külön személyekhez tartoztak, a filmen egyazon személyhez tartoznak.

<sup>10</sup> Ld. még ugyanebben a beszámolóban (FF 32. sk.): „Egyik felfedezést a másik után tettem”. „Félénk munkának” nevezi a filmet. Szavai („a film sikerült, vetítették a mozik”) kockázatvállalásra vallanak.

<sup>11</sup> Vö. még a modell és portré gadameri megkülönböztetését, IM 175.

## III.

Kulesov leírása megerősítheti az állítást, hogy az, amit a vágás eredményeként a néző lát, a néző képzeletének, képzelőtehetségének teljesítménye. Annak, amit a néző lát, természeti („valóságos”) létezők képi rögzítése (érzékelése) a forrása, ám a filmi látvány már elszakad a természeti létezőktől, nem kötődik hozzájuk.<sup>12</sup> A filmi látványt a néző látja, érzékeli.<sup>13</sup> A filmi látvány értelmet ad, vagy új értelmet ad a filmkockákon rögzített (érzékelt) képeknek, vagy más közelítést (értelmezést) kínál a rögzített (érzékelt) képekhez, mint ami közelítést kínálhat a képeknek a természeti létezőkkel történő összevetése (amely összevetés például a „valóságnak való megfelelés” szerint igaznak vagy hamisnak ítélt képeket).<sup>14</sup> A filmi látvány hat a nézőre. A film nézőre

<sup>12</sup> Másképp szólva, a filmen csak olyan képet látunk, amelyet forgatáson rögzítettek, amely természeti létező képét rögzíti (teszi érzékelhetővé), a látvány mégis elszakad a természeti létezőtől. Például az egyesített személy látvány már nem kötődik azokhoz a természeti személyekhez, akik testrészeik az összevágásából származik. A látvány nem őrzi a természeti személyek nyomát. Az egyesített helyszín látványának forrásául szolgáló minden kockát távoli természeti, földrajzi helyeken forgattak (rögzítettek), de a látvány már nem őrzi a földrajzi helyek természeti távolságának a nyomát. – Jelen esszé Kulesov filmi gondolkodását vizsgálja. A korabeli filmgyártás nem használt digitálisan-virtuálisan létrehozott képkockákat, ellentétben napjaink gyártásával. Ha forgatáson kívül manipulálták is a filmkockákat, az megmarad a természeti beavatkozások körében (karcolták, rajzolták, festették, stb). Az érvek és példák nem szólnak hozzá a digitális-virtuális filmtechnológiához, amely más közelítést igényel. Az új korszak egyfajta jellemzéséhez ld. pl. Crary 14.: „Az emberi szem legtöbb történelmileg lényeges funkcióját olyan gyakorlatok váltják fel, amelyekben a vizuális képeknek már nincs utalásuk a megfigyelő 'valós', optikailag észlelt világban elfoglalt helyzetére”.

<sup>13</sup> Vagyis egyfelől a látványt egyik különálló filmkocka sem tartalmazza. A filmkocka a forgatáson keletkezik, létében kötődik a felvett természeti létezőkhöz. Hol van a látvány? Mi a látvány helye? – efféle kérdésekre nem a filmkocka a válasz, hanem (ha létezik rá értelmezhető válasz, akkor még leginkább) a néző (a néző értelme, lelke, elméje, a nézők párbeszéd-tere). Másfelől „látja”, érzékszerveivel érzékeli a látványt a néző: amikor nem nézi a filmet (alszik közben, becsukja a szemét), akkor nincs látvány. Figyelemre méltó viselkedés, amikor például játékfilmeknél erőszakos vagy kínos beállításoknál a néző becsukja a szemét (a hanghatásokból többnyire tájékozódik, mikor nyithatja ki ismét). Hiába „tudja jól”, hogy nem követtek el erőszakot a forgatáson, hogy a látványnak nincs természeti „megfelelője”, mégis a látvány átütő erejű, mint „valóságot” fogadja a néző, mint természeti mozgást érzékeli. Védekezésképp, hogy kívül kerülhessen a filmi látványvilágán, ki kell kapcsolnia az érzékszerveit.

<sup>14</sup> Más szóval: amit rögzítettek, egy természeti személy testrésze, a látványban a testrészt a filmben létrejött (létrehozott), korábban nem létezett nő testrésze. A rögzített (érzékelt) filmkockára a Moszkvában lévő Gogol-emlékmű került, a látványban az emlékmű a washingtoni Fehér Házzal szemben áll. Az utóbbi tagmondat azonban dadogni kezd: arra a kérdésre, hogy a látványbeli Gogol-emlékmű hol áll, Moszkvában vagy Washingtonban, nemcsak



tett hatása a látvány sajátja, belőle és nem a forrásával szolgáló természeti létezőkből, nem is azoknak az egyes filmkockákon rögzített (érzékelt) képéből ered.<sup>15</sup> A néző a film értelmén (üzenetén, igazságán) gondolkodva, nem a rögzített (és a nézőtől a moziban „természeti kölcsönhatás módján” „valóban” érzékelt) képekről, hanem a filmi látványról ítél. A néző ítéletének, gondolkodásának, értelmezésének hitelességéhez nincs szükség sem arra, hogy a filmi látványt a természeti létezőkkel vesse egybe a néző, sem arra, hogy a látvány minden részletét a filmkockán rögzített (érzékelt) képekkel dokumentálja (vagyis hogy a rögzített-érzékelt képeken megtalálja).<sup>16</sup> A látvány hitelessége független a filmkockákon rögzített (érzékelt) természeti létezőktől: akkor is hiteles, akkor is érvényes lehet a látvány, ha nem felel meg neki semmiféle természeti létezés vagy természeti mozgás, és akkor is, ha megfelel neki. (Ezért lehet egyként értelmes alkotás például egy dokumentum- és egy tudományos fantasztikus film.)

---

nincs válasz, hanem a kérdés fest értelmetlennek. Mintha rossz irányban tájékozódnék az érdeklődés. A film a helyrajzi ismeretek közelítése helyett (amely valamiféle ellenőrzésre indítana) azt kínálja, hogy a környezetet a férfi és a nő találkozása felől ítéljük meg, például mi lesz a találkozás jelentősége, hangulata ebben a monumentális környezetben. Kulesov leírása szerint a nézőknek nem jutott eszébe földrajzi ismereteiket, Moszkvában szerzett természeti-földrajzi tapasztalataikat mozgósítani a látottak közben.

<sup>15</sup> Például a néző egyetlen fészülődő nőt lát, az ő fészülődése hat a nézőre, nem az az őt-hat különböző természeti személy, akik különböző testrészekkel megjelennek a filmkockákon, nem is őt-hat fészülődő nő (ráadásul egyáltalán nem szükséges, hogy közülük bármelyik is természeti mozgással fészülődjék a forgatáson), továbbá nem is a különálló filmkockák, amelyek egyikén sem látjuk a fészülődő nő teljes testét. A helyszínezésítő vágás-hatásnál a nézőre nem valami földrajzi összevisszaság, valamiféle természeti térben folytatás hat, hanem az az egybefüggő hely, tér, amely monumentalitásával körülveszi a találkozókat. Ám az egybefüggő tér egészének totál képe egyik filmkockán sem látható.

<sup>16</sup> Más szóval: a néző a filmkockákat nézi ugyan, de a filmi látványt látja. Nem lesz hitelesebb, nem lesz elfogadhatóbb (hatásosabb) a filmi látvány annak révén, ha a néző újranezi vagy tüzetesebben veszi szemügyre a filmkockákat, mert a filmkockák nem „maguktól”, nem „természeti változással”, hanem a néző értelmező tevékenysége nyomán alakulnak látvánnyá. Különböző személyek különböző testrészeinek ezeket és ezeket az ilyen és ilyen módon egymás után vágott képeit egyazon személy testrészeinek érti. A néző értelmezése nem önkényes, nem véletlenszerű. A filmet látni (érteni) maga is tanulás, képzés eredménye. Hosszú történeti folyamat vezet a film nézéshez. Vö. pl. Crary: 16–20. a látás filmhez elvezető átalakulásának kezdetét egyenesen a 19. század elejére helyezi.

A Kulesov nyomán adott iménti leírás egybecseng például azokkal a leírásokkal, amelyeket Arisztotelész ad a képzeletről (*phantasztia*).<sup>17</sup>

<sup>17</sup> A kulesovi elemzésben szereplő, a rögzített (érzékeltető) filmkocka képe és a látvány és az értelmezés közötti viszony rímeli az érzéklet, a képzet és a megítélés arisztotelészi viszonyával. Vö. Arist LFI 72. = De An III.3. 427b14-16: „A képzetet [*phantasztia*] [...] mind az érzékeléstől [*aisthészisz*], mind az elemző gondolkodástól [*dianoia*] különbözik, és amíg maga a képzet nem fordul elő érzékelés nélkül, addig a képzet nélkül meg az ítéletalkotás nem fordul elő”. Vö. továbbá Arist LFI uo. = De An III.3. 427b16. sk.: „a képzetet nem ugyanaz a fajtája a gondolkodásnak, mint az ítéletalkotás [*hüpolépszisz*, ld. még *bzo doxazein*]”. Vö. továbbá Arist LFI uo. = De An III.3. 427b27-29: „a gondolkodásról [*noein*] szólva, [...] az különbözik az érzékeléstől, és úgy fest, egyik fajtája [a gondolkodásnak] a képzetet, a másik az ítéletalkotást”. Vö. továbbá Arist LFI 145. = De Ins 1. 459a15-18 (kiem. B. L.): „A képzetalkotó képesség [*phantasztikon*] azonos az érzékelőképességgel [*aisthétikon*], de a képzetalkotó képesség mivolta más, mint az érzékelőképesség mivolta. A képzetet a valóságos [*kaí' energieian*] érzékelés által keltett mozgás [...]”. Hangai: 124. a „*phantasztikon*” „phantasztikiaként működő és érzékelő lélekreszéként” érti.

A kulesovi elemzésben szereplő „látvány”, amelyet a képzet alkot meg, megfelel az arisztotelészi „képzetnek”. Ld. Arist LFI 72. = De An III.3. 428a1-2. (kiem. B. L.): „Képzeleten azt értjük, *aminek a révén* [*kath' hén*] egy bizonyos képzetünk [*phantasztma*] keletkezik”.

A kulesovi gondolat, hogy a látvány tartalma, értelme elszakad a filmkockán rögzített (érzékelt) természeti létezőtől, egybecseng azzal az arisztotelészi elgondolással, hogy a képzet elfogadja a képzet tartalmát, és a képzetet ítéletét nem változtatja meg a közös érzék, amely utóbbi az érzékletnek megfelelő természeti létezőkkel veti egybe az érzékletet. Vö. Arist LFI 148. = De Ins 3. 460b16 skk.: „[...] az elsődleges érzékszerv [ti. a közös érzék] és az a [lélek] rész [ti. a képzet], amely által a képzetek adódnak, nem egyazon képesség [*dünamisz*] szerint ítélik. Ennek jele az, hogy a Nap egy lábnyi átmérőjűként jelenik meg ugyan, de gyakran valami egyéb ellene szól a képzeteknek”. Vö. még Arist LFI 150. = De Ins 3., 461b5-7: „A jelenség [*tophainomenon*] minden esetben megjelenik, de nem minden esetben tűnik igaznak, csak akkor, ha az ítélőérzéklet [*toepikrínon*, ti. a közös érzéklet] gátolja valami, vagy nem saját mozgása szerint mozog” – vagyis akkor, ha a közös érzék nem tudja ellenőrzése alá vonni a képzetet ítéletét, amely eszerint „elfogadja a képzet tartalmát, azt, hogy a Nap egy lábnyi átmérőjű” (Hangai: 127., az utóbbi két Arisztotelész-idézett Hangai: 125–127. fordítása és értelmezése). Ld. még Hangai: 128.: „A szenvedély, látás és a többi illúzióknak kitett állapotban [...] [akadályt szenved] a közös érzék”, amely ítélni lehet arról, hogy a képzet nem egyezik a valósággal. Ez utóbbi megjegyzés egybecseng azzal a kulesovi megfigyeléssel, hogy a filmi látványt a nézőnek nem jut eszébe szembesíteni a (filmkockán rögzített) természeti létezőkkel.

A látvány kulesovi származtatása, amely szerint az a filmkockák (a természeti létezőkről a forgatáson rögzített kép) érzékeléséből származik, egybecseng azzal az arisztotelészi megállapítással, hogy a képzetek az érzékletekből erednek. Vö. Arist LFI 74. = De An III.3. 428b11. sk.: „a képzetet egyfajta mozgásnak [*kinésziszisz*] tűnik, és [...] érzékelés nélkül nem lehetséges”. Vö. továbbá Arist LFI 72. = De An III.3. 427b15: a képzetet „nem fordul elő érzékelés nélkül”. Vö. továbbá Arist LFI 74. = De An III.3. 428b25-26.: „[...] az érzékelés működése által keltett [*hé hüpotészzeneregiasztésziszisz*] mozgás [...]”. Vö. továbbá a jegyzet korábbi bekezdésében idézett Arist LFI 145. = De Ins 1. 459a15-18. sorok.

## Hasonlóképp a helyszín, az idő, a személy egységesítése a képzelet

Az a kulesovi megfigyelés, hogy filmértésünk a filmi látványról és nem a filmkockákról ítélt, hogy a film a látvánnyal és nem a filmkockák képeivel, továbbá nem is a filmkockákon rögzített (rajtuk illetve általuk érzékelhető) természeti létezőkkel hat a nézőre, megfelel a gondolkodás (megítélés) és a képzetek közötti arisztotelészi viszonyoknak. Vö. Arist LFI 83. = De An III. 7. 431b2-10: „A gondolkodóképesség [*tonoétikon*] a formákat a képzetekben gondolja, és minthogy ezekben van számára meghatározva az, amire törekszik meg amit elkerül, az érzékeléstől függetlenül is, amikor képzeivel foglalkozik, mozgásba jön. [...] Némelykor azonban a lélekben lévő képzetek vagy gondolatok [*noéma*] segítségével – mintegy látván őket – mérlegel [*logizetai*] és eltervezi a jelenlegi dolgokhoz viszonyítva azt, amit a jövőben szándékozik tenni, és amikor megállapítja, hogy ott kellemes vagy fájdalmas várja, akkor itt kerüli el vagy törekszik rá [...]”. Vö. továbbá Arist LFI 124. = De Mem I. 449b31-450a1: „a gondolkodás nincs képzettárgy [*phantaszma*] nélkül”. Vö. még Arist LFI uo. = De Mem I. 450a12-13.: „Az emlékezet [...] nincs képzettárgy nélkül – az sem, amely az elgondolható dolgokra irányul [*bétónnoétón*]”. Vö. továbbá Arist LFI 125. = De Mem I. 450b25-27.: „Mint önmagában létező, szemlélet tárgya [*theoéma*] a képzet, mint másra vonatkozó: képmás és emlékezet [*eikónkaimnénoneuma*]”. Vö. továbbá Arist LFI 74. = De An III. 3. 428b11, 16–17.: „a képzelet egyfajta mozgásnak tűnik [...] az, amiben ez jelen van, e [mozgás] során [*kat' autén*] sokféle hatást gyakorol és szenved el [...]”.

Az a kulesovi állítás, hogy a természeti létezőkhöz képest, a velük való összevetésben a látvány lehet hamis, lehet igaz, megfelel a képzelet ítéletének igaz és hamis voltáról adott arisztotelészi elgondolásnak. Vö. Arist LFI 74. = De An III. 3. 428b17: a képzelet, [...] mind igaz, mind téves is lehet.” Vö. továbbá Arist LFI 73. = De An III. 3. 428a16-18.: „ama készségeink közé sem fog tartozni a képzelet, amelyek – a tudás [*episztemé*] vagy az ész [*nüsz*] ilyen – mindig igaz eredményre jutnak [*alétheuontón*], hiszen van téves képzet [*phantaszia*] is.” Vö. továbbá Arist LFI 74. = De An III. 3. 428b18-30: a képzelet, vagyis az érzékelés működése által keltett mozgás az érzékelés „három fajtájában különböző lesz”, ha „az érzékszervek sajátos tárgyaira vonatkozó érzékelés” kelti, akkor „igaz lesz, amennyiben az érzékelés jelen van”, ám a járulékos érzettárgyak (az a sajátos érzettárgyak egyedekként való érzékelései) és a közös érzettárgyak (a mozgás, a nyugalom, a szám, az alak, a nagyság) esetében, „akár jelen van az érzékelés, akár nincs, lehet téves is [a képzelet]”.

Az a kulesovi megfigyelés, hogy a képzelet újraértelmezi, az érzékeléstől különböző közelítésben látatja a filmkockákon érzékelt képeket illetve a filmkockákon rögzített természeti létezőket vagy mozgásokat, megfelel az arisztotelészi leírásnak, amely szerint a képzelet megítél. Vö. Arist LFI 72. sk. = De An III. 3. 428a1-4 „Ha képzeleten azt értjük, aminek a révén egy bizonyos képzetünk keletkezik [...], akkor ez egyike ama képességeknek [*dünamisz*] vagy készségeknek [*hexisz*], amelyek segítségével ítélünk [*krinomen*], mégpedig vagy igaz, vagy téves módon [*alétheuomen é pseuodometha*]”. A jelen jegyzetben korábban idézett Arist LFI 72. = De An III. 3. 427b28-29 sorok szerint („úgy fest, egyik fajtája [a gondolkodásnak, *noein*] a képzelet, a másik az ítéletalkotás [*büpolépszisz*]”) a képzelet nem ítélt, ám mégis a gondolkodás egy fajtája, ez megengedi, hogy a képzelet munkáját értelmezői tevékenységnek értsük.

Vö még Hangai: 119–120., 137., továbbá Lautner Péter szakirodalmi összefoglalásának képzeletről szóló szakasza in Arist LFI 207–210. Referenciaként Gigon, Olof (ed.) 1960 *Aristotelis opera execensioneImmanuelisBekkeri, ediditAcademiaeregiaBorussica, editioaltera*. Vol. I. Berlin: W. deGruyter kiadást használtam.

tevékenységére vall. A filmkockákon rögzített (nézőtől érzékelt) és a montázsban szétszórt, összekevert képekből egységes látvány lesz, a térben, időben, természeti egymásutánban különálló érzékletek egyazon személy, egyetlen egybefüggő hely, egyetlen törésmentes mozgás, egyetlen egyidejűség vagy folyamatos időbeli egymásutánba rendeződő történés látványává állnak össze. Ha magát a filmet úgy értelmezzük, hogy állóképek megszakított egymásutánjával folytonos mozgás látványát kelti,<sup>18</sup> akkor az az erős állítás is megkockáztatható, hogy a nézői képzelet, képzelőerő nélkül nem létezhetnék film. A film létehez mellőzhetetlen a képzelet tevékenysége.

Ez egység, e szintézis forrására Kanthoz kapcsolódva a képzelőtehetségben (*Einbildungskraft*) mutathatunk rá.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Vö. Arnheim: 91.

<sup>19</sup> Más módon is magyarázható a jelenség. Varga: 35. a pszichológia, a kognitív tudományok eredményeire utalva az emberi percepció, a figyelem működésével magyarázza.

Kanthoz kapcsolódva a következő szöveghelyek kínálkoznak: TÉK 671. sk. (A 101 sk., kiem. ered.): „Kell tehát lennie valaminek, ami még a jelenségek e reprodukcióját is lehetővé teszi, mint szükségszerű szintetikus egységük *a priori* oka. [...] a jelenségek nem magukban való dolgok, hanem csupán képzeletünk játéka, amelyeket viszont végeredményben a belső érzék határoz meg. Ha tehát meg tudjuk magyarázni, hogy még a legtisztább *a priori* szemléleteink sem hoznak létre ismeretet, kivéve, amennyiben tartalmazzák a sokféleség összekapcsolását, mely a reprodukció folyamatos szintézisét lehetővé teszi, akkor a képzelőtehetség szintézise minden tapasztalat előtt is *a priori* elveken nyugszik, s feltételeznünk kell ezeknek valamely tisztán transzcendentális szintézisét, mely minden tapasztalat lehetőségének [...] is az alapja. [...]”

Továbbá TÉK 679. sk. (A 115, kiem. ered.): „A megismerésnek három szubjektív forrása van, amelyen valamely tapasztalat lehetősége általában, és tárgyainak megismerése nyugszik: *érzék, képzelőtehetség és appercepció*; [...] mindezek *a priori* elemek vagy alapok is, amelyek magát ezt az empirikus használatot lehetővé teszik. Az *érzék* a jelenségeket empirikusan az *ésszelletben* mutatja meg, a *képzelőtehetség* az *asszociációban* (és reprodukcióban), az *appercepció* abban az *empirikus tudatban*, hogy e reproductív képzetek azonosak a jelenségekkel, amelyek révén adottak voltak a *rekonczióban*”

Továbbá TÉK 681. (A 118, kiem. ered.): „[...] a szintetikus egység azonban szintézist feltételez vagy foglal magában [...]. Vagyis az appercepció transzcendentális egysége a képzelőtehetség tiszta szintézisére vonatkozik, egy olyan *a priori* feltételre tehát, amely lehetségessé teszi, hogy a sokféleség mindenütt összetevődjék egy ismereten belül. De csak a *képzelőtehetség produktív szintézise* mehet végbe *a priori* módon, mert a *reproductív szintézis* a tapasztalat feltételein nyugszik. Vagyis a képzelőtehetség appercepció előtti, tiszta (productív) szintézise szükségszerű egységet alkot, s e szükségszerű egységnek az elve minden megismerés [...] lehetséges voltának alapja.”

Továbbá TÉK 682. (A 119): „[...] az ember empirikus megismerőképessége szükségképpen tartalmaz egy olyan értelmet, mely az érzékek minden tárgyára vonatkozik, jóllehet csupán a szemlélet segítségével, valamint e szemléletnek a képzelőtehetség révén létrehozott

## IV.

A filmi látványban nem őrződik meg a természeti létezők természeti létezése, a látvány más utakon hat, mint a természeti létezők, a látvány forrásai a természeti létezők ugyan, ám a látvány igazát, hitelét nem a természeti létezők adják, nem is a nekik való valamiféle megfelelés. Szembeállítható-e a természeti valósággal a látvány úgy, mint nem valóságos, mint pusztá érzékcsalódás?<sup>20</sup> Szembeállítható-e a természettel a művészet úgy, mint a valósággal a valótlanság?

A filmet mint pusztá illúziót lefokozó érv cáfolatával veszi kezdetét Deleuze mozgás-képről szóló könyve. Az érv szerint, amelyet Bergson *L'évolution créatrice*-e nyomán szerkeszt meg Deleuze, a film hamis mozgás képzetét kelti, mivel mozdulatlan szegmensekkel és a térben ismétlődő idő elvont képzetével rekonstruálja a moz-

---

szintézise segítségével, melynek tehát alá van rendelve minden jelenség mint adat egy lehetséges tapasztalathoz.”

Továbbá TÉK 684. (A 123, kiem. ered.): „Tehát a képzelőtehetség is valamilyen *a priori* szintézis képessége, ami miatt a produktív képzelőtehetség nevet adjuk neki, és amennyiben a jelenségek sokféleségét illetően nincs semmi más szándéka, mint az, hogy azokat szintetizálva a szükségszerű egységet létrehozza [...]” TÉK 685. (A 124, kiem. ered.): „[...] a képzelőtehetség szintézise önmagában a gyakorlatban ugyan *a priori* természetű, mégis mindig érzéki, mert a sokféleséget csak úgy kapcsolja össze, ahogyan az a szemléletben *megjelenik* [...]”.

Továbbá TÉK 685. (A 124, kiem. ered.): „Rendelkezünk tehát valamely tiszta képzelőtehetséggel, mint az emberi lélek alapképességével, amely minden megismerés *a priori* alapja. Ezek segítségével egyfelől a szemlélet sokféleségét, másfelől pedig a tiszta appercepció szükségszerű egységének feltételét hozzuk kapcsolatba egymással. A két szélső pólus, azaz az érzékelés és az értelem a képzelőtehetség e transzcendentális funkciója révén szükségszerűen össze kell, függjön, különben azok jelenségeket adnának ugyan, de nem egy empirikus megismerés tárgyait, vagyis nem eredményeznének tapasztalatot.”

<sup>20</sup> Ez a szembeállítás jellemzi az arisztotelészi *De anima* III. 3. fejezetét is, ld. Arist LFI 72. = De An 428a12 skk.: „[...] az érzetek mindig igazak, legtöbb képzetünk viszont téves.” Az állítás szemléltetése a szövegben a képzeteket az érzékelés bizonytalanságával kapcsolja össze (ld. uott): „Nem akkor mondjuk, hogy 'ez számunkra az ember látványát nyújtja' [a phainesthai ige a phantasia szócsaládjába tartozik – B. L.], ha az érzékszerveink az érzékelés tárgyára vonatkozóan pontosan működnek, hanem inkább olyankor, amikor nem érzékeljük világosan, hogy igaz-e vagy téves”. Vö. még Arist LFI 73. sk. = De An 428b18-29. *A De anima* idézett állításával szembeállítva más arisztotelészi iratok szemléletét, állítja Hangai: 138. (ami egyben Hangai tanulmányának fő tézise): „[...] a *phantasia* mint reprezentáló képesség nem kötődik mindig tévedéshez”. A szembeállítás a természeti létezők vonatkozáskörében mozog, ami tággabban megfelel annak, hogy az arisztotelészi *De anima* (és ezzel a többi lélefilozófiai írás is) természetfilozófiai vállalkozásként érti magát, vö. Arist LFI 7 = De An I.1. 402a5-10.

gást, így a mozgás elvész a tekintet elől, amely a nyugvó pillanatokra figyel, holott a mozgás a nyugvó szegmensek közti szakaszokban történik, az elvont és semleges idő képzete pedig nem veszi tekintetbe, hogy minden mozgásnak saját időtartama van. Ezzel a film reprodukálja, illetve kiteljesíti azt az egyetemes illúziót, amely a természetes érzékelésben is megnyilvánul.<sup>21</sup>

Az érvet nem gyengíti a fénykép és a filmkép közt tett bergsoni megkülönböztetés sem, amely szerint, Deleuze szerkesztésében, a fénykép valami ideális, intelligibilis mintát vagy létezését (a mozgás „lényegét”) követve választja ki a természeti mozgás rögzítendő (lefényképezendő) pillanatait. A filmkép, a filmkocka viszont a transzcendens formákhoz képest véletlenszerűen, az anyagi elemekhez kötődve választja ki a rögzítendő pillanatokot (akkor is, ha a véletlenszerűen választottak köréből később kiszemeli némelyiket mint egyedit vagy hatásosát). Mindkét kép mozdulatlan szegmensekkel törekszik elemezni a mozgást.<sup>22</sup>

Az érv hallgatólagosan arra épít, hogy a mozgás befejezett, lezárt történés, és hogy az állóképekhez, a mozdulatlan szegmensekhez utólagosan és kívülről adódik hozzá a mozgás.<sup>23</sup>

Bergson korábbi munkáját, a *Matière et mémoire*-t is bevonva, Deleuze egy másik bergsoni mozgás- és kép-fogalmat is bemutat. Ez az értelmezés arra épít, hogy a különféle részrendszereket átfogó Egész nem zárt, hanem nyitott, mindig új, amelyben egyedi dolgok bukkannak fel, születnek meg, amelyet állandó változás jellemez, és amely ennél fogva időbeli. Nem lehet részeket sem kimetszeni belőle anélkül, hogy az osztással egyszersmind ne változnék meg maga az egész. Így az egész sosem ragadható meg „a maga egészében” (azaz mint rögzített, zárt egész). Az egész nem a benne lévő tárgyak, hanem azok viszonyai-kapcsolódásai felől közelíthető meg. Ez utóbbiaknak azonban nem természeti, hanem intelligibilis létezők. A tárgyak változásával (mozgásával, helyváltoztatásával) viszonyaik-kapcsolódásaik is változnak, amelynek révén alakul-változik az egész is. Ugyanakkor nagyon is lehetséges a nyitott egészben körülhatárolni zárt halmazokat (avagy részhalmazokat, hiszen azok to-

<sup>21</sup> Vö. MKF 7. sk., 14. sk.

<sup>22</sup> Vö. MKF 10–14.

<sup>23</sup> Vö. MKF 14. sk.

vábra is az egész részét alkotják)<sup>24</sup>. A halmazok és az egész közti kölcsönhatás sosem szakad meg. A zárt halmazok térbeliek, az alakuló-változó egész viszont időbeli.

A zárt halmazok tárgyainak mozgásához lehetséges úgy hozzáférni, mint (a zárt halmazon belül) befejezett, lezárt történésekhez, ám az egész intelligibilis valóságának a viszonyok módosulása révén szüntelenül elkövetkező alakulása nem ragadható meg ezen a módon. Ám a zárt halmaz mozgásában megmutatkozik az egész változása. A mozgás a mindenkor alakulóban lévő egész, a nyitott időtartam mozgó szegmense: benne kapcsolódnak egymáshoz a zárt halmazok tárgyai és a lezártan egész nyitott és – éppen nyitottságánál fogva – konkrét (egyedi, megismételhetetlen) időtartama. Ebben a folytonosan alakuló kölcsönhatásban az egész feloszlik, osztódik a tárgyak közt, a tárgyak eggyé kapcsolódnak az egészben.<sup>25</sup>

Abból, hogy a pillanat-képek a mozgás mozdulatlan szegmensei, Deleuze ismertetésében, Bergson arra következtet, hogy léteznek mozgás-képek, amelyek az alakuló egész, a nyitott időtartam mozgó szegmensei.<sup>26</sup>

A bergsoni illúzió-érvet Bergson szellemében azzal cáfolja meg Deleuze, hogy megmutatja: a filmképek nem pillanat-képek, hanem mozgás-képek, amelyeken a mozgás mint az alakuló egész mozgó szegmense jelenik meg.<sup>27</sup>

Deleuze értelmezésében a plán (a képsík) a mozgás-kép. A plán a keretézéssel teszi hozzáférhetővé az egészet, a mindent magába foglaló tartamot. A keret mindenekelőtt ráébreszt arra, hogy a pusztá érzékelésen túl, amely csupán azt látja, ami a képen (a filmkockán) „ott van”, szükség van a kép értelmező közelítésére is.<sup>28</sup>

A keret lehatárol. A keretbe zárt tárgyak különféleképp rendeződnek el, oszlanak el a filmképen, és noha minden átrendeződés megváltoztatja a filmkép természetét, ám a filmkép egységét nem töri meg. A keret biztosítja, hogy a filmkép kívül áll a keretbe zárt

<sup>24</sup> Vö. MKF 19.

<sup>25</sup> Utóbbi két bekezdéshez vö. MKF 16–20.

<sup>26</sup> Vö. MKF 20.

<sup>27</sup> Deleuze gondolatmenetének összefoglalása az évrre szorítkozik, ezért nem esik szó ehelyütt pld. az idő-képről.

<sup>28</sup> Vö. MKF 22.: „[...] a képet nem csupán nézni lehet. Amennyire nézhető, annyira olvasható is. [...] Ha csak nagyon kevés dolgot látunk a képen, az az azért van, mert nem tudjuk jól olvasni, a kiüresítést éppoly rosszul értelmezzük, mint a telítést”.

világon. A lehatárolással a keret egy képen kívüli teret is meghatároz. A képenkívüliség egyrészt valamiféle, a képen látott tárgyakat körülvevő, a természeti létezés módján létező mindenséget idéz fel, a látható dolgok rendjét, amelybe a filmképen látható tárgyak betagozódnak. A képenkívüliség utal azonban egy teljhatalmú, nyitott, soha le nem záruló, időtartamként megnyilvánuló, intelligibilis egészre is, amely nem tagozódik bele a látható-érzékkelhető dolgok rendjébe, ugyanakkor a látható minden halmazán, részhalmazán keresztül húzódik.<sup>29</sup>

A mozgást, amely a filmképen látható tárgyak és csoportjaik közt létrejön, a plán, a plánozás határozza meg. A mozgással azonban nemcsak a tárgyak helyzete változik (amely a zárt keretben leírható valamiféle mozdulatlan együtt-állásként), hanem a tárgyak közti viszony is. A viszonyok átrendeződésével átalakulás következik el a nyitott egészben is. Így a mozgás egyszersmind ez intelligibilis egésznek a mozgó metszete is. „A plán a kétfelől szemlélt mozgás: egy [természeti – B. L.] térben elterülő halmaz részeinek az elmozdulása, s egy időtartamban átalakuló egész változása”.<sup>30</sup> „Ez ugyanannak a mozgásnak a két oldala, ez a mozgás pedig a plán, egy változásokkal bíró egész és egy részekkel bíró halmaz közötti konkrét közvetítő, amely szüntelenül egymásba fordítja őket a két oldala szerint. A plán a mozgás-kép” (ld. MKF 34).

Deleuze a montázsban, a mozgó kamerában és a felvételnek a vetítéstől való elválasztásában ragadja meg a film „saját lényegének és újdonságának a meghódítását” (MKF 9). A plán értelmezése lezárásaképp mind a mozgó kamerát, mind a montázst mint

<sup>29</sup> A következő leírás is úgy értelmezhető, hogy a nyitott, intelligibilis egész kívül áll a természeti létezesen, ld. MKF 29. (kiem. B. L.): róla „még azt sem lehet mondani, hogy létezik, inkább csak azt, hogy nyomakszik [*insiste*], illetve 'nem szűnik meg' [*subsiste*], valamiféle radikálisabb Máshol a homogén téren és időn kívül”. Az egész bekezdéshez vö. MKF 23–29.

<sup>30</sup> Ld. MKF 32. Vö. még MKF 31.: [...] A képsíknak [...] *mindig megvan ez a két oldala* [...]. Vö. még MKF 34.: „[...] minden elemzésnél ez a szükséges kutatási program ahhoz, amit stíuselemzésnek hívunk: a mozgás, amely a halmaz részei közt megy végbe a kereten belül vagy két halmaz közt a képváltásban; [és] a mozgás, amely valamiféle egészet fejez ki egy filmben vagy egy életműben; a kettő között viszony, a mód, ahogyan az egyik a másikra felel, ahogy *átmegy egyik a másikba*”. A bekezdéshez vö. MKF 30–34.

Vö. Kulesov fogalmazása FF 64.: „A filmnek [...] *a felfokozott mozgás művészetévé* kellett kinőnie magát, majd pedig – egyszerűen a paradoxon törvényeinek megfelelően felöltene a legkisebb mozgás művészetének formáját.”



a plánban kezdettől meglévő lehetőség, tendencia történeti kibontakozását, megvalósulását írja le.<sup>31</sup>

## V.

Az illúzió-érv járulékosan utalást tesz arra, hogy a film azt az egyetemes mozgás-illúziót reprodukálja, amely a természetes érzékelésben is megnyilvánul. Noha nem tagadja a természetes percepció szükségességét a filmhez,<sup>32</sup> Deleuze megkülönbözteti tőle a filmi percepciót. Egy montázs példáját választja: az egymás után vágott, különböző látószögből felvett plánokon rögzített tárgyak érzékeléséről a természetes percepció elkülönítve szól, vagyis nem számol azzal az idővel, amely a felvételhez (a kamera érzékeléséhez) szükséges beállítások eléréséhez szükséges, nem számol a kamera (az érzékelő) saját mozgásával. A filmi percepció során (a plán-szekvenciában illetve a montázsban) azonban a percepció (a felvétel, a kamera érzékelése) folytonosan, az átállások közben is folyik, az átállás, a megállás alkotó módon hozzájárul a felvételhez. A kamera két mozgást is felvesz: a felvételen rögzítendő mozgó tárgyat és a sajátját. A mozgás-kép a felveendő mozgó tárgy és a mozgó kamera mozgásából egyaránt kiemeli, felveszi magába a mozgékonyt.<sup>33</sup>

A filmi és a természetes percepció különbségének szemléletes, Deleuze elemzésével egybecsengő példáját adja Kulesov: „A *filmes méretek* [...] időben, nem pedig térben érzékelhetők. Ezer versztát képtelenség egy filmkockán rögzíteni, csak montázs segítségével, vagyis időben lehet bemutatni. A felhőkarcoló magassága csak akkor

<sup>31</sup> Vö. MKF 39. sk.: „A statikus, térbeli plán tiszta mozgás-kép keltésére törekedett, s ez a törekvés észrevétlenül érvényesült a kamera térbeli elmozdítása, illetve a statikus vagy mozgó plánok időbeli montáza által. [...] Az első esetben a kamera folyamatos mozgása határozza meg a plánt [...]. A második esetben az illesztések folyamatossága alkotja a plán egységét, jóllehet ennek az egységnek az 'anyaga' olyan két vagy több egymást követő plán, amelyek egyébként statikusak is lehetnek”.

<sup>32</sup> Vö. MKF 22.: „[...] a képet nem csupán nézni lehet. Amennyire nézhető [...]”, vagyis a természetes érzékelés nem mellőzhető.

<sup>33</sup> Vö. MKF 35.: „[...] a természetes percepció leállításokat, fix pontokat, illetve elválasztott nézőpontokat, mozgó testeket, sőt még különálló járműveket is bevezet, míg a filmi percepció folyamatosan dolgozik, egyetlen mozdulattal, amelynek maguk a megállások is integráns részét képezik [...]”. Tágabban vö. MKF 35. sk.

érvényesül igazán, ha *panorámafelvételt készítünk róla, vagyis ha időben ábrázoljuk.*” (FF 68., kiem. B. L.)

## VI.

Mint mozgás-kép adja meg a plán – vonhatjuk le tanulásként Deleuze fejtegetéseiből – az alkotás- vagy műalkotás-voltát a filmnek. Ha a plántól meghatározott mozgás nem fejezi ki, nem nyilvánítja meg a konkrét időtartamban alakuló egész változását, akkor a filmképen látható természeti tárgyaknak a mozgással megmutatott helyváltozása véletlenszerű, erőszakolt, meghatározatlan volna, épp a film alkotottságának hiányára vallana.<sup>34</sup>

Deleuze a plánt (a képsíkot) tudatként értelmezi. Ezzel a film mint műalkotás létmódjára utal. Megjegyzésének hermeneutikai igazsága megerősíthető az *Igazság és módszer*ből. Az egybecsengés nem írta be a gadameri hermeneutikát a tudatfilozófiai körébe. Amikor Deleuze a tudatra hivatkozik, akkor valami szubjektivitás feletti, a szubjektivitás és objektivitás megkülönböztetését meghaladó elvet, instanciát, entitást kíván megnevezni az újkori metafizikák, a tudatfilozófiai hagyományának nyelvén. Ld. MKF 32.: „S *minthogy* ezeket a felosztásokat és összekapcsolásokat [ti. a tartam felosztását résztartamokra, az egész felosztását részalmazokra és azok tárgyaira, és a tárgyak összegyűjtését egyazon tartamba – B. L.] *egy tudat működteti*, azt mondhatjuk, képsíkról, hogy *tudatként működik*. De az *egyedüli* film-tudat *nem mi vagyunk, a nézők, de nem is a szereplők*, hanem *a kamera*, amely hol emberi, hol nem

<sup>34</sup> Vö. MKF 31: „Lehet egy fix képsík, amelyben a szereplők mozognak: a keretbe foglalt halmazban változtatják helyeiket; de ez a helyváltoztatás *tökéletesen önkényes volna, ha nem fejezne ki egyúttal* valamit, ami változik, még ha csak csekély minőségi eltérést is az egészben, amely *ezen a* halmazon *keresztül megy végbe*. De lehet egy olyan képsík is, ahol a kamera mozog: haladhat az egyik halmaztól a másikig, megváltoztathatja a halmazok egymáshoz való viszonyított helyzetét, de mindez *csak akkor szükségszerű*, ha a viszonylagos módosulás *az egésznek egy abszolút* változását fejezi ki, amely *ezen a* halmazokon *keresztül történik*.”

Utóbbi idézetben a „szükségszerű” szó választásához vö. pld. TÉK (A124) 685. (kiem. B. L.): „Ezek segítségével egyfelől a szemlélet sokféleségét, másfelől pedig a tiszta appercepció *szükségszerű* egységének feltételét hozzuk kapcsolatba egymással. A két szélső pólus, azaz az érzékelés és az értelem a képzelőtehetség e transzcendentális funkciója révén *szükségszerűen* össze kell, függjön, *különben azok jelenségeket adnának ugyan*, de nem egy empirikus megismerés tárgyait, vagyis nem eredményeznének tapasztalatot.

emberi, illetve emberfeletti.” Ám épp a szubjektivitás-objektivitás megkülönböztetésnek a meghaladása, megszüntetése teszi hozzáférhetővé a műalkotások létmódját és igazságát Gadamer szerint is a játék-elemzésben. „A játék az, amit játszanak, vagy ami lejátszódik – *nem örökdik meg valamiféle szubjektum, amely játszik*”. (Ld. IM 135.) Továbbá „A játék rendje [...] lehetővé teszi a játékosnak, hogy feloldódjék [a játékban], s így *átveszi tőle a kezdeményezés feladatát [...]*”. (IM 136.) „A játék igazi szubjektuma [...] nem is a játékos, hanem a játék. *A játék az, ami a játékos hatalmába kényszeríti, ami behálózza a játékba, ami őt játékban tartja*” (IM 138.) „[...] a játék *valamennyiükkel* [ti. az előadókkal, a nézőkkel, a szerzővel – B. L.] *szemben teljes önállóságot* élvez.” (Továbbá IM 143.) A képsík, a tudat tevékenységét hangsúlyozza Deleuze is, „*A képsík, azaz a tudat végigkövet egy mozgást, aminek következtében a dolgok, amelyek között végbemegy ez a mozgás, szüntelenül egyesülnek egy egészben, és az egész felosztódik a dolgok között [...]*”. (ld. MKF 33.)<sup>35</sup>

A gadameri-deleuze-i látószögből közelítve a *Filmművészet és filmrendezés* állításához („Helyes montázs esetén, mégha *a színész* másra irányuló játékát vesszük is, jelenet *értelme* úgyis úgy jut el *a nézőhöz*, ahogyan azt *a vágó akarja*, mert a néző [...] azt látja, amit *a montázs sugall neki*” – FF 96. sk. kiem. B. L.), Kulesov a montázsban, a vágóban találja meg a néző és a színész szubjektivitását meghaladó elvet: a filmet – mondhatnánk – a montázs „já-

<sup>35</sup> A bekezdés összes kiem. B. L. – A Deleuze-idézetek eredetije ld. CIM 34.: „[...] étant donné que c’est une conscience qui opère ces divisions et ces réunions, on dira du plan qu’il agit comme une conscience. Mais la seule conscience cinématographique, ce n’est pas nous, le spectateur, ni le héros, c’est la caméra, tantôt humaine, tantôt inhumaine ou surhumaine.” Ugyanitt a másik is: „Le plan, c’est-à-dire la conscience, trace un mouvement qui fait que les choses entre lesquelles il s’établit ne cessent de se réunir en un tout, et le tout, et se diviser entre les choses [...]”.

A Gadamer-idézetek eredetije WuM 109.: „Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt.”. Továbbá WuM 110.: „Das Ordnunggefüge des Spieles läßt den Spieler gleichsam in sich aufgehen und nimmt ihm damit die Aufgabe der Initiative ab [...]”. Továbbá WuM 112.: „Das eigentliche Subjekt des Spieles [...] ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst. Das Spiel ist es, was den Spieler in seinen Bann schlägt, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält”. Továbbá WuM 116.: „Ihnen allen [Darstellenden, Zuschauenden, Urheber] gegenüber hat das Spiel vielmehr eine schlechthinige Autonomie [...]”.

teka” teszi műalkotássá.<sup>36</sup> „A montázs – íme a film szerkezetének, alapja, lényege [...]” (Ld. még FF 38.)<sup>37</sup>

A Kulesov megfigyeléseiből kinövő orosz montázsiskola teljesítményeinek ismeretében, az 1930-as évek elején Arnheim egyenesen a film létezmódját vezeti le a montázs-elvből: eszerint különálló képek megfelelően szerkesztett egymásutánja egységes látványt teremt. A vágás-hatások (amelyekről Arnheim: 86-90. átfogó osztályozást ad) „makroszkopikus” szinten, a látható módon érvényesítik a montázs-elvet, amely elv a másik szinten, a filmen mint mozgóképen láthatatlan módon valósul meg. Vagyis makroszkopikus szinten észleljük a különálló filmkocka-sorozatokat (plán-szekvenciákat), mikroszkopikus szinten az egyes filmkockákat külön-külön nem érzékelve látunk folytonos mozgást illetve folytonos képet. Ez a folytonosság nem más, mint az *egyes* filmkockák montázsa: ezért lehet ezt mikroszkopikus szinten keletkező montáznak tekinteni, amelyhez képest a filmkocka-*sorozatok* (plán-sorozatok) montázsa jelenti

<sup>36</sup> Megkérdendő: a vágó miért ne érvényesíthetné a saját szubjektivitását. A nézőhöz, a zűréshez képest miért épp a vágó jelenti a szubjektivitás meghaladását? Az idézet nemcsak a vágó tevékenységéről beszél (a vágó „akarja”), hanem a montázs tevékenységéről is (a montázs „sugall”). A montázs a vágó munkája. A tevékenységre tett két utalás arra vall, a montáznak autonóm léte van, a montázs nem pusztá eszköze, közvetítője a vágótól megcélzott hatásnak, a montázs nem a vágó szócsöve. A vágó alkotó, a film koncepciójának a megvalósítására vállalkozik, így rosszhiszeműség volna feltételezni, hogy a mű szellemével ellentétes, önkényes (szubjektív) érdekeket érvényesítene. Kulesov mondata inkább a montázs szubjektivitás felettségéhez emeli fel a vágó szerepét, nem pedig a vágó szubjektivitásához rántja le a montázsét. Továbbá Kulesov a gyakorlat irányában tájékozódik, a film minden mozzanata gyártásnak, alkotók munkájának eredménye, valamiféle „magát vágó montázs” ebben az összefüggésben lila metafizikának számítana. (Máshol egyébként félreérthetlenebbül fogalmaz Kulesov (FF 33.): „[...] a montázs mint a néző figyelmét szervező és irányító kifejezőeszköz [...]”.)

Vö. még IM 141.: „A játészó maga fölött álló valóságként tapasztalja a játékot.”

Kísérleteinek elbeszélése közben Kulesov rendszeresen hangot ad meglepettségének, csodálkozásának. Ez arra vall, mintha öntörvényűen alakultak volna a dolgok, következtek volna el hatások, mintha nem az alkotók (az alkotók szubjektivitása) lett volna az ura az eseményeknek. Vö. FF 32.: „Egyik felfedezést a másik után tettem [...] csodák történtek”, továbbá FF 38.: [...] Ez a felfedezés elképesztett. Megbizonyosodtam a montázs hihetetlen erejétől”, továbbá FF 70.: „[...] meglepő eredményre jutunk”, továbbá FF 97.: „[...] önkéntelenül is felruházzuk azzal a kifejezéssel [...]”

<sup>37</sup> Vö. még FF 78. (kiem. B. L.): [...] a felvett snittek összekapcsolásában igen fontos az előző snittek a következővel való kapcsolata, és ez a *függőségi viszony* a döntő szerkezete tényező a film *felépítésében*.” Továbbá FF 91. (kiem. B. L.): „A montázs a film *anyag* meg-szervezése”.

a nagyobb, a makroszkopikus léptéket. Arnheim leírása a mikroszkopikus szinten is hangsúlyozza az illesztések jelentőségét.<sup>38</sup>

## VII.

Kulesov (FF 71. sk. 95. sk.) a vágásról mint új személy, új természeti környezet létrehozásáról, megteremtéséről, mint az anyag, a természet megváltoztatásáról, átalakításáról, legyőzőséről, a montázsról mint realitásról beszél. Értelmezésének hermeneutikai igazsága megerősíthető Gadamer művészetértelmezésével, aki szintén a művészet igazsága és létrangja javára billenti el a természeti létezés és a műalkotás különbségét: az átváltóság fogalma alapján válik világossá „[...] az úgynevezett valóság nem más, mint az átváloztatlan, *s a művészet e valóság felemelése* a maga igazságába.” (IM 145. – jelen és következőn bekezdésben minden kiem. B. L.) „Az átváltóság [...] azt jelenti, hogy valami hirtelen, s mint egész, valami mássá válik, hogy *ez a más valami, amellyel átváltozott, az igazi léte, amellyel szemben a korábbi léte semmis* [...] azt jelenti, hogy *az, ami előzőleg van, most már nincs* [...], ami a művészet

<sup>38</sup> Vö. Arnheim: 91. (kiem. B. L., kivéve ahol jelzem, hogy ered.): „Az ‘illuzórikus mozgás’ tanulmányozva Max Wertheimer olyan kísérleteket írt le, amelyek során két megvilágított nyílást helyezett el egymástól kis távolságra a sötét szobában lévő kísérleti személy előtt, amelyek gyors egymásutánban villantak fel. Amikor a távolságot és a megvilágítási időt megfelelően választotta meg, a kísérleti személynek határozottan az volt a benyomása, hogy nem két különböző fénypontot lát felvillanni egymás után és egymás mellett, hanem *egyetlen* [kiem. ered.] fénypont villan fel a bal oldalon, átfut a jobb oldalra, majd ott kialszik. Az objektíve különböző ingerek e sztroboszkopikus összeolvadása egyetlen, egységes benyomása a montázs révén a filmen is létrejön. Sőt, *a mozgókép egész léte ezen az elven alapszik*. Mert a valóságban – *objektíve – a celluloid szalagon sincs más*, mint különálló, mozdulatlan képek sorozata, a mozgás fázisai. A  *folyamos mozgás* illúziója csak annak köszönhető, hogy a képek igen gyorsan követik egymást, és pontosan *illeszkednek egymáshoz*. Alapvetően tehát a film különálló felvételek montázsa – *érzékelhetetlen montázs*. A fent leírt effektusok [ti. vágás-hatások – B. L.] úgy jönnek létre, hogy *ezt az elvet – mondjuk így – makroszkopikus méretekben* alkalmazzuk. Ha az első képen egy arcot profilból látunk, a másodikon meg szemből, a nézőnek az az érzete támadhat, hogy az arc feléje fordul.” – Arnheim leírása távolságtartással ugyan (ld. idézőjelek közé teszi az illuzórikus mozgás szavakat), mégis az illúzió-szemlélethez kötődve fogalmazódik meg: megkülönböztet objektív valóságot (ld. az utalást arra, ami a celluloid szalagon valóságosan, természeti létező módján van ott), a filmi hatást a természetes érzékelés elveivel kapcsolja össze, a mozgás folytonosságát mozdulatlan képekből vezeti le. Erre indíthatja, hogy alaklélektani kísérlettel akarja igazolni állítását. A bizonyítás meggyőző erejét csak növeli, hogy a kísérlet nem a film körében vizsgálódott. Arnheim kiemelt állításának hitelét pedig mindez nem rontja le.

játékában megmutatkozik, *az a maradandó igaz*”. (Ld. még IM 143.)<sup>39</sup> „[...] a megmutatottat [...] érvényes igazságába emeli fel a megmutatás. Az igaz megismerése szempontjából *a megmutatás léte több, mint a bemutatott anyagé*”. (Továbbá IM 147.) „A szó és a kép *nem pusztán utólagos* illusztráció, hanem azt, amit megmutatnak, *csak ezáltal változtatják teljesen azzá, ami*”. (Továbbá IM 172. sk.)<sup>40</sup>

Már maga a műalkotás és természeti valóság közt tett szembeállítás is idegen az alkotásra hagyatkozó, benne feloldódó nézőtől, nem nyílik ugyanis hozzá rálátása: „Ami a néző előtt lejátszódik, az mindenki számára úgy van kiemelve [...], hogy *a néző nem akar túlhaladni rajta valami más [...] valóság felé*.” (ld. IM 158.)<sup>41</sup>

A filmi elbeszélés elválása a természeti mozgások és történések rögzítésétől a filmi dokumentarizmus nehézségeire irányítja a figyelmet, amely arra vállalkozik, hogy megjelenített történéseket, eseményeket „mint valóságosakat” mutasson be, elbeszélésmódja a filmen látottakhoz azt a többletértelmet törekszik hozzáadni, hogy azok „valóságosan”, mondhatni a filmen „kívül” történtek meg vagy következnek el. Mundruczó Kornál *Fehér Isten* filmjének kutyaviadal jelenete arra hívja fel a figyelmet, hogy a vágás, a filmi eszköztár hiába rögzíti a természeti mozgásokat, azok filmi értelme nem magától értetődő, olykor épp az ellenkező értelmet nyeri a beállítások egymástutánjában, mint ami természeti mozgásként „magától értetődően” egyébként volt neki. Vagyis a dokumentarizmus követelménye nem elégíthető ki pusztán azáltal, hogy természeti

<sup>39</sup> Ld. még IM 144. sk. (kiem. B. L.): „Az átváltozás igazzá változás [...], maga a *megváltás* és a *visszaváltoztatás* az igazi létbe”. Vö. IM 138.: „Az átváltozás nem megváltás [...]. A megváltozások mindig azt értjük, hogy az, ami megváltozik, egyben *ugyanaz marad* és megőrződik.”

<sup>40</sup> Vö. IM 171.: Az, hogy a megmutatkozás kép – s nem maga a mintakép –, *nem jelent negatívumot, nem a lét pusztaság csökkenését* jelenti, hanem ellenkezőleg: *autonóm valóságot*.” Továbbá IM 170.: „A [kép és leképezett közötti] meg nem különböztetés minden képtapasztalat lényegi vonása [...]. [...] a kép *saját létét érvényesíti, és így éri el, hogy létezzék a leképezett*”. Továbbá IM 168.: „A bemutatás játékában megjelenő világ *nem úgy áll a valóságos világ mellett, mint valami képmás, hanem maga a valóságos világ, létének felfokozott igazságában. [...] a bemutatásban válik teljessé a bemutatott jelenléte.*” (IM 168.)

<sup>41</sup> A megkülönböztetés forrására IM 113. sk. mutat rá: „az esztétikai tudat [...] felfogás[a] a művészetet mint a szép látszat művészetét, *szembeállítja a gyakorlati valósággal, s ennek az ellentétnek az alapján értelmezi. A pozitív kiegészítés viszonyát, amely a művészet és a természet kölcsönös vonatkozását nagyon régóta meghatározza, most [ti. Schillerral – B. L.] a látszat és a valóság ellentéte váltja fel*”.

mozgásokat (természeti létezőkkel elkövetkezett történeket, eseményeket) úgymond „pusztán” „rögzítenek”. A dokumentarista vállalkozás éppúgy az elbeszélismód (a filmnyelv, a filmstílus) megválasztásán múlik, mint a játékfilmes vállalkozás.<sup>42</sup>

## VIII.

A negyedik vágás-hatás (a voltaképpeni Kulesov-hatás) a színészi arcjáték és a lelki állapot filmi megjelenítésének elválasztása<sup>43</sup>: „Ugyanannak az embernek [...] a premier plánban felvett arcát különféle más képekkel vágtam össze (egy tányér leves, egy kislány, egy gyerekkoporsó képével). A montázs révén létrehozott összefüggésben ezek a képek különféle értelmet nyertek. A vásznon látható ember élményei különbözőeknek tűntek. *Két képből egy új értelem, egy új kép* keletkezett, amit egyikőjük sem tartalmazott – egy harmadik kép született.” (FF 38.)<sup>44</sup>

<sup>42</sup> A dokumentarista vállalkozás feladata megragadható a modell és portré közt tett gadameri megkülönböztetéssel és az okkazonalitás gadameri értelmezésével (a dokumentumfilmet a portréval kapcsolhatjuk össze). Ld. IM 175.: „[A modellel] szemben a portrén ábrázolt személy olyanaira ő maga, hogy még akkor sem kelt olyan benyomást, hogy felöltöztették valaminek, ha a díszruha, amelyet visel, magára vonja a figyelmet: mert a megjelenés pompája magához a személyhez tartozik. Olyan valaki, aki mások számára van. [...] A modell és a portré különbségéből világossá válik, hogy mit jelent itt az okkazonalitás. Az így értelmezett okkazonalitás kétségkívül *magának a műnek az értelemigényében rejlik*, ellentétben mindazzal, ami a mű saját igénye ellenében megfigyelhető rajta és kikövetkeztethető belőle. *A portré azt akarja, hogy portréként fogják fel* [...]”. Vö. még IM 175.: „[...] ha egy képen a modell individualitásként hat, például érdekes alakként, akit a festő ecsetvégre kapott, akkor ez ellene szól a képnek, mert ilyenkor már nem azt látjuk benne, *amit* a festő ábrázol, hanem *valami át nem változtatott anyagot*. [...] Hiszen ‘modellnek’ [...] azt nevezzük, amiben valami más válik láthatóvá, valami, ami maga nem látható [...]. A festő modellje nem önmagát jelenti.” (A két utóbbi idézetben minden kiem. B. L.)

<sup>43</sup> Ld. még FF 96. megfogalmazása: „[...] függ-e a montázstól, amit a színész egy adott pszichológiai állapotban érez”.

<sup>44</sup> Az új, harmadik kép értelmezhető látványnak, hiszen látjuk, de egyetlen filmkockán sem találjuk.

Varga: 47. sk. erről a hatásról adott értelmezése arra hívja fel a figyelmet, hogy a kísérletbeli színész arckifejezése aligha volt semleges, inkább többértelmű volt, ezért lehetett többféleképp érteni. A környező beállítások nyomán így a néző feladata nem valami értelem nélküli arc felruházása értelemmel, hanem egy eleve kifejezés teli arc „átkódolása”, újraértelmezése.

A hatás leíráshoz vö. még FF 96. (kiem. B. L.): „Egy nagy filmszínésszel vitatkoztunk, mondtuk neki, képzeld el egy jelenetet: egy ember sokáig ült börtönben és kiéhezett, [...] majd egy tányér levest hoznak, rendkívül megőrül neki és falni kezd. A másik jelenet: egy

A képregényben is jelzi ugyanezt a hatást McCloud,<sup>45</sup> („readers may even „see” expressions that *aren't there*, based solely on the surrounding *story and text*.” McCloud: 100. – kiem. ered., kötete nem tesz utalást Kulesovra), szemléltetése ugyanazt az arc-rajzot helyezi különböző párbeszédi helyzetbe, amely ettől különböző arcvonásokat, lelkiállapotokat mutat. Hosszas nézegetés után is (a képregény rajzainál elidőzhetünk, nem tűnnek el úgy, mint a filmkockák) alig hinni el a szemléltetett állítást. A rajzot nézzük, de nem a rajzot, nem a vonalakat látjuk.

Kulesov a tőle felfedezett vágás-hatások leírásaiban rendszeresen új értelem, új, korábban nem volt kép vagy létező születéséről beszél.<sup>46</sup> Megfogalmazása egybecseng illetve megerősíthető az *Igazság és módszer* állításaival: „[...] a mai [a mű 1960-ben jelent meg – [B. L.] mechanikus képtechnikák is [...] a *leképezettből valami olyasmit hoznak ki*, ami annak pusztá látványában mint látványban *így nem volt benne*. Az ilyen kép nem képmás, mert valami olyasmit ábrázol, *ami a kép nélkül így nem mutatkoznék meg*”. (ld. IM 170. – kiem. B. L.) „A megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván *gyarapodik a léte*.” (Továbbá IM 171. – kiem. ered.)<sup>47</sup> „[...] a művé-

ember bőrtönben ül, [...] jól tartják, [...] de hiányzik a szabadság, hiányoznak a madárkák, a nap, a házikók, a felhők, kinyitják előtte az ajtót, kivezetik az utcára, és meglátja a madárkákat, a felhőket, a napocsát, a házikókat és örül ennek. Ezután megkérdeztük a színészt: azonos lesz-e a filmben a levesre és a napocskára reagáló arc vagy sem. Ő zavartan azt válaszolta, hogy a levesre és a szabadságra adott reakció különböző lesz. Akkor filmre vettük ezt a két snittet, és [...] *senki semmi különbséget nem látott ugyanennek a színésznek az arcán, miközben a játéka teljesen más volt.*”

Vö. Arnheim: 124. (kiem. B. L.): „A fejlődés – főként orosz hatásra – arrafelé halad [Arnheim könyve 1932-ben jelent meg – B. L.], hogy egyre jobban korlátozódjék az arc játéka, s hogy a *színész inkább a 'kellékek' egyike* legyen, amit főként típusa miatt választanak ki a szerepre, és *pusztán a jelenléte révén gyakorol hatást azáltal, hogy a megfelelő összefüggésben lép elénk.*”

<sup>45</sup> Köszönöm Tóth Kornéliának, hogy a kötet állítására felhívta a figyelmemet.

<sup>46</sup> Vö. még FF 179. (kiem. B. L.): „Adva van egy meghatározott kifejezőerejű színészi játék, amit a rendezői akarat (vagy diletantizmus) a montázs révén helyes vagy helytelen irányba megváltoztathat vagy *új értelemmel* ruházhat fel.”

<sup>47</sup> Vö. még IM 170.: „[...] a kép saját létét érvényesíti, s így éri el, hogy létezzék a leképezett.” Továbbá Vö. IM 171.: „Az, hogy a megmutatkozás kép – s nem maga a mintakép –, nem jelent negatívumot, nem a lét pusztá csökkenését jelenti, hanem ellenkezőleg, *autonóm valóságot* [kiem. B. L.]. Tehát a képeknek a mintaképre való vonatkozása elvileg más, mint a képmás esetében. *Ez már nem egyoldalú vonatkozás* [kiem. ered.]”. Továbbá IM 172: „[...] az ábrázolt [...] csak a kép felől nézve válik képszerűvé”.



szet egyáltalán és univerzális értelemben a lét képszerűségét gyarapítja. A szó és a kép *nem pusztán utólagos* illusztráció, hanem azt, amit megmutatunk, *csak ezáltal változtatják teljeseen azzá, ami.*<sup>47</sup> (Továbbá IM 172. sk. – kiem. B. L.)

## IX.

A Kulesov-hatás rávilágít arra, hogy a beállítás nem elszigetelten, nem önmagában véve, nem a környező beállításoktól elszigetelten, a beállítások összeállítását megelőzően vagy az összeállításból kiragadva nyer vagy hordoz értelmet, nem is a forrásául szolgáló, a forgatáson rögzített természeti létezés és mozgás (a színészi játék, a tárgyak mozgása) határozza meg a beállítás értelmét, hanem a beállítások szövete (egymásutánja, összeállítása).<sup>48</sup> A néző szintén nem elszigetelt beállításokat lát, tekintete nem távolságtartó, nem is semleges, nem ismetlenséggel fogadja a látottakat.<sup>49</sup>

A néző a filmre ráhangolódva, várakozással figyel. Hangolt várakozása a film beállításáiból táplálkozik, azt a beállítások egymásutánja alakítja, vezeti.<sup>50</sup> Mindez többnyire már azelőtt kezdetét veszi, hogy beülne a moziba: a film műfajmegjelölése, címe, mozielőzetese, plakátja hangolja rá arra, amit majd lát, ezek keltik fel érdeklődését a film iránt, ami annyit tesz, hogy ezekből már előre sejti, tudja, mi vár rá, mit várhat egyáltalán (érdekli-e majd a film, vagy meg sem nézi). A moziba ülve tehát már van valami tudása arról, amit majd lát. Nem teljes meglepetésként ront rá a film, hogy azt sem tudja a néző, mihez kezdjen. Tudja, mire számíthat. A néző várakozása

<sup>48</sup> Vö. Arheim: 121. (kiem. B. L.): „Az arckifejezés többnyire *csak azért érthető meg, mert egy adott helyzet része, mert a velejáró beszéd és a többi jelzés felfedi az ember érzéseit. Csak ily módon értjük meg azt, hogy az arc vonásainak zűrzavaros mozgása éppen szégyent, mohó vágyat vagy örömet jelez-e*”.

<sup>49</sup> Vö. Arnheim: 149. sk.: „[...] a filmen a sorozat egyes képei csak technikailag léteznek, a közönség nem észleli őket külön-külön. A néző nem a mozgásszakaszok szintézisét látja, hanem egyetlen osztatlan folyamatot.”

<sup>50</sup> Vö. FF 33. (kiem. B. L.): „[...] a montázs mint a *néző figyelmét szervező és irányító kifejezőeszköz* [...]”. Továbbá FF 96.sk. (Kiem. B. L.): „Helyes montázs esetén [...] *a jelenet értelme úgyszólván úgy jut el a nézőhöz, ahogyan azt a vágó akarja* [...] és azt látja, *amit a montázs sugall neki*”.

Vö. még Arnheim: 83. sk. (kiem. B. L.): „A művésznek úgy kell 'tálalnia' anyagát, hogy *az a megfelelő beállítottságra hangolja a nézőt* [...]”.

a filmtől megerősítést vár. Mindig eleve úgy közeledik a látottakhoz, hogy várakozása megerősítést kapjon. A tudottakra, a látottakra építve pedig várakozása lehetőségeket vetít előre, amelyek megvalósulását keresi és fedezi fel a következő képsorokban. Hangolt várakozása meghatározott irányokban keres megvalósulást. Figyelme eleve irányított, máshonnan nem is tudja fogadni a megvalósulást, mindazt viszont, ami a várt irányból, irányokból érkezik, az előre vetített lehetőségek valamiféle megvalósításaként fogja fogadni. Másképp fogalmazva, ha a néző várakozását újabb és újabb kérdésekként értjük, akkor ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a néző hangolt várakozása meghatározott irányokból várja a választ (már eleve tudja, miket fogad el majd válaszként és miket nem). Mindaz, ami más irányból érkezik, nem ér el hozzá válaszként, egyáltalán el sem jut hozzá, ellenben mindazt, ami a várt irányokból érkezik, válaszként fogadja (akkor is, ha az, amit válaszként fogad, nem a kérdésre adott válaszként fogalmazódott volt meg). Ha a néző várakozása teljesül, megerősítést nyer, az előrevetített lehetőség megvalósul (ha a néző választ kapott feltett kérdésére), akkor ezzel értelmet nyer a beállítás, a néző érti a beállítást, a filmet. Viselkedése jelzi, ha ez nem következik el: értetlenül feszeng, kedvetlenül nézelődik, unatkozik (unalomművészképp eszik, iszik, betegsége elszabadul: köhög). Ám az is a néző viselkedésében nyilvánul meg, ha feltárul benne a látott dolog értelme. A film értelme nem valami semleges, távolságtartó ismeret. Amikor a film, a beállítás értelmet nyer a nézőben, akkor ez azt jelenti, hogy a néző tudja, hányadán áll a dologgal (amit a film, a beállítás ábrázol számára), kiismeri magát, eligazodik a helyzetben: nevet, izgul, félti a hőst, döbbenet ráismer valami helyzetre vagy alakra, akivel mindennapi életében korábban már találkozott, de nem tudta, hová tegye, elégedett ernyedtséggel fogadja a szereplő megoldásait stb.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Vö. FF 76. sk.: „[...] a legfőbb figyelmet a hátsó sorok publikumára kell fordítani [...] A filmművészetben sosem voltak olyan finom művészi megoldások és bonyolult újítások, amelyeket a kevésbé kulturált közönség ne értett volna meg, és ennek a publikumnak a közvetlen reagálása az alapvetően primitív, hatásos mozzanatokra jóval szembeötlőbb és jellemzőbb napjainkra.” Továbbá FF 88. sk.: „Végigjártuk a mozikat és figyelni kezdtük, milyen és hogyan készült filmek gyakorolnak maximális hatást a nézőre, vagyis milyen filmek segítségével, a filmkészítés milyen módszerével köthetjük le a nézőt és [...] tudatosíthatjuk benne azt, amit elgondoltunk, amit be akartunk mutatni, és úgy, ahogyan mi akartuk. [...] a gazdag és művelt közönség körében rossz modornak számít, ha valaki kimutatja az érzelmeit: az embernek uralkodnia kell magán és a lehető legenyhébben reagálnia arra, ami a vásznon történik. [...] Az olcsóbb mozik közönsége műveletlenebb, sokkal durvább, sokkal közvetlenebb, [...] sokkal heveseb-

Kulesov példáján: a tányér leves az étkezés, a jóllakás örömeinek a lehetőségét vetíti előre, és ennek a megvalósulását várjuk a következő beállítástól, vagyis az leves után látott arcra eleve úgy tekintünk, mint amely a leves láttán előrevetített lehetőség megvalósulása. Kulesov másik példájára gondolva, a leves látványa a leves iránti vágyakozás lehetőségét is előre vetítheti, ha tehát a leves után börtönrácsokat látnánk és utána az arcot, akkor a sóvárgást fedeznénk fel benne, a látottak alapján ugyanis ezt a lehetőséget vetíti előre a néző várakozása.

Az iménti leírás arra vall, hogy Heideggernek a *Lét és időben* adott leírása az ittlét megértéséről, amely felfeji benne a *Befindlichkeit* (hangoltság), az *Entwurf* (előrevetítés, előrevetés, kivetés), a *Vorstruktur* (elő-struktúra) jelenlétét, szerepét, megerősítheti Kulesov vágyás-hatásokról adott értelmezéseit, kísérleteiből levont tanulságait, rávilágíthat Kulesov filmről alkotott gondolatainak hermeneutikai igazára.<sup>52</sup>

ben reagál arra a cselekményre és látványosságra, amely előtűnik pereg. [...] tapsol, kiabál, hogy ez jó, ha pedig valami nem tetszik nekik, füttyölnek és hangosan méltatlankodnak.”

<sup>52</sup> Heidegger és Kulesov gondolatainak lehetséges közelítéseire tekintettel vö. pld. SZ 137. (29. §, kiem. ered.): „*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.*” [LI 165.: „*A hangulati állapot már eleve felnyitotta a világ-ban-való-létet mint egészet, és elsőként tesz lehetővé valamiféle irányulást valamire.*” – Jelen lábjegyzetben az LI kiadás fordításait helyenként módosítottam.]

Továbbá SZ 137. (29. §, kiem. ered.): „Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert. Das Begegnenlassen ist primär *umsichtiges*, nicht lediglich noch ein Empfinden”. [LI 165.: „A világnak a benne-léthez tartozó előzetes megnyíltsága a hangoltság közreműködésével áll elő. Engedni felbukkanni, szembeötleni valamit, elsődlegesen azon múlik, hogy *körültekintőek* vagyunk-e, nem pusztán csak valamiféle érzékelés dolga [...]”.]

Továbbá SZ 137. sk. (29. §, kiem. ered.): „Und nur weil die »Sinne« ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat, können sie »gerührt« werden [...]. *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*” [LI 166.: „[...] csak azért 'érintheti meg' valami az 'érzékeket', [...] mert az 'érzékek' ontológiailag olyan létezőhöz tartoznak, amelynek létmódja a hangolt világban-való-lét [...]. *A hangoltságban egzisztenciálisan benne van a megnyíló ráutaltság a világra, amelyből felbukkanhat az, ami érint minket.*”]

Továbbá SZ 143. (31. §): „Wir gebrauchen zuweilen [...] den Ausdruck 'etwas verstehen« in der Bedeutung von »einer Sache vorstehen können«, »ihr gewachsen sein«, »etwas können«. [LI 172.: [...] a 'megérteni valamit' kifejezést nem egyszer abban a jelentésben használjuk, hogy 'bánni tudni a dologgal', 'megbirkózni vele', 'képesnek lenni valamire'”.]

Továbbá SZ 148. (32. §): „Die Auslegung ist nicht die Kenntnissnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.” [LI 178.:

## X.

A Kulesovtól leírt vágás-hatások mind kifinomultabb megoldásokban jelennek meg a későbbi alkotásokban. A természeti létezők közt nem található test megteremtésének kibontakozásaként tekinthető a természeti módon meg nem történt mozgás (cselekedet) megte-

---

„Az értelmezés nem a megértettek tudomásulvétele, hanem a megértésben előrevetett lehetőségek kidolgozása”]

Továbbá SZ 149. (32. §): „Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.” [LI 178. sk.: „A környező dolognak minden róla tett állítást megelőző pusztá látása magában véve már eleve megértő-értelmező”.]

Továbbá SZ 150. (32. §): Sie wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine »Bedeutung« und klebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandnis [...]. Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandnisganzheit her verstanden.” [LI 179.: „Az értelmezés a környező dologra nem mint csupasz valamire dob rá egy ‘jelentést’ és ragaszt hozzá értéket, hanem azzal, ami a világban szemünkbe ödlik, mint olyannal már eleve együttjár valamiféle, a világértésben megnyílt rendeltetés [...]. A környező dolgot mindig is a rendeltetésegszöböl kiindulva értjük meg”.]

Továbbá SZ 150. (32. § kiem. ered.): „Diese gründet jeweils in einer *Vorhabe*. Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandnisganzheit. [...] Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin »anschneidet.«” [LI 180.: „Ez a [mindennapi, körültekintő] értelmezés mindenkor valamiféle *előzetes birtoklásra* épül. Mint megértés-elsajátítás valamilyen már megértett rendeltetésegésre irányuló megértő létben mozog.” [...] Az értelmezés mindenkor *előretékintésre* épül, ami egy meghatározott értelmezhetőség felöl ‘fog hozzá’ ahhoz, amit előzetesen birtokba vett.”]

Továbbá SZ 150. (32. §): „Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.” [LI 180. „Az értelmezés sohasem előfeltevésmentes megragadása valami eleve adottnak”.]

Továbbá SZ 151. (32. §, kiem. ered.): „Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden.” [...] Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein.” [LI 181.: „A megértés előrevetésében a létező a maga lehetőségében nyílik meg. A lehetőségjelleg mindenkor a megértett létező létmódjának felel meg. [...] Ha valamely világbeli létező az ittlél létével felfedette, azaz megértetté vált, akkor azt mondjuk, *értelme* van. De szigorúan véve nem az értelmet értjük meg, hanem a létezőt, illetve a létet.”]

Továbbá SZ 152. (32. §): „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. [...] Auslegung sich je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muß [...]”. [LI 182.: „Minden értelmezésnek, amely hozzájárul a megértéshez, már eleve értenie kellett volt az értelmezendőt. [...] az értelmezésnek eleve a megértettben kell mozognia és belöle kell táplálkoznia [...]”.]

remtése: pl. Eisenstein *Patyomkin páncélos* filmjében a babakocsiban fekvő csecsemő legurulása a lépcsősoron fegyvertűzben, vagy pl. Hitchcock *Psycho* filmjében Marion Crane meggyilkolása. Mundruczó Kornél *Fehér Isten* filmjének kutyaviadal-jelenete az úgynevezett Kulesov-hatáshoz köthető, amely eredetileg az emberi arcon jelenített meg érzelmeket: a jelenet olyan kutyákat mutat, akik természeti mozgás módján megérintették egymást a forgatáson, a vágás érintéseik értelmét és érzelmeiket ruházza fel más (a forgatáson tapasztaltakkal ellentétes) értelemmel.

Eisenstein filmjének lépcsőjelenetében a katonák kegyetlenkedését bemutatva egy pólyás baba gurul le a lépcsőn: az édesanyát, aki a lövések elől testével tart menedéket a gyerekeknek, lelövik. Az összecsukló test mozdítja el a babakocsit. Külön-külön beállításokban látjuk, hogy a gyerek felriad a kocsiban, hogy a kocsi döccenve-billegve gurul le lépcsőfokokon. Éppígy látunk riadt arcokat közeliben, látjuk a lépcsőn lefelé menetelő katonákat, akik lőnek. Látunk közeliben arcokat, amelyeken riadtság, félelem ébred. Ám egyetlen olyan szekund vagy kistotál beállítás sincs, amelyben egyszerre látnánk a babakocsiban tehetetlenül rázkódó gyereket és a babakocsit, amint gurul lefelé a lépcsőn, nincs olyan kameraállás, amely egyidejűleg mutatná a lépcsőn lefelé haladó babakocsit a gyerekekkel és az őket néző arcokat, amelyek elborzadnak a látványtól. Nincs olyan kameraállás, látószög, amely egyszerre mutatná mozgás közben, mi történik a babakocsival és mi van benne. Azaz: a filmrészlet nem úgy mutatja be a gyereket fenyegető veszélyt, hogy természetes mozgásokat rögzítene, hogy természetes létezőkkel („valódi” gyerekekkel, „valódi” babakocsival, „valódi” lépcsőn, „valódi” fegyvertűz közben) megrendezné a teljes természeti mozgást, a „valódi” legurulást a lépcsőn, és azt egyidejűleg rögzítené. Ez a történet a néző képzeletében következik be a látott beállítások megfelelő egymásutánja eredményeképp, azért látjuk (képzelnünk el) a gyerek fenyegetettségét, mert a montázsnak (a beállítások megfelelő összeállításának) ez az értelme.

Hitchcock filmjének zuhanyozó-jelenetében különböző közelképen látjuk a zuhanyozó nő testének és a fürdőszoba berendezésének részleteit, homályosan és árnyképszerűen a fürdőbe berontó, nőnek öltözött alakot kezében a késsel, a zuhanyozó nő teste felé közeledő kést, az összecsukló, majd kiterülő testet, a víz folyását a zuhanyrózsából, majd a kád lefolyójában, halljuk a feszült zenét. Látjuk, hogy a nő lába mellé sötét folyadék csöpög, de nincs olyan beállítás,

amelyben azt látnánk, hogy a testéből vér ömlik ki, sőt olyan beállítás sincs, amely a nő testén vérfoltokat mutatna, sem amikor lecsúszik a csempézett falon a háta, sem amikor arccal előre kiesik a kádból. Egyetlen olyan beállítás sincs, amelyen látnánk, hogy a kés „valóban” behatolna a nő testébe. A gyilkosság látványát látjuk, de a dolgoknak (természeti tárgyakkal, késnek, a nő bőrének) a gyilkossággal járó természeti együttállását (a bőrbe hatolt kést) egyetlen kockán sem találjuk meg. Nem azért látjuk (képzelve el, értjük úgy), hogy leszúrják a nőt, mert természeti testekkel („valódi” női testtel és „valódi” késsel) Hitchcock lemozgattatná a kés behatolását a testbe és ezt közben rögzítené. A gyilkosság hitelességének nem a természeti testek természeti kapcsolata és ezek rögzítése a forrása.

Mundruczó Kornél filmjének kutyaviadal jelenetében nem az adja a kutyák erőszakos, gyilkos harcának hitelét, hogy természeti létezőkkel („valódi” kutyákkal) eljátszatott gyilkos küzdelmet rögzítenének. Ha kiragadjuk az öldöklő kutyákat mutató küzdőtérren belüli beállításokat a környező beállításokból és a filmzenét kikapcsoljuk, akkor meglepődünk, a kutyák úgy viselkednek, mintha szeretettel-pajkosan játszanának egymással. A természeti mozgások, a természeti, „valódi” viselkedések (amelyek képeit a forgatáson rögzítették) egyenesen az ellentétes értelmükre fordulnak a filmben a képi és hangyi környezet, a montázs által (a félelmet ébresztő bevezető képsoroknak és párbeszédeknek, az erőszakosságot megfestő zenének és zörejeknek, az egymást érintő kutyák közé vágott beállításoknak köszönhetően).<sup>53</sup>

Pálfi György *Final Cut – Hölgyeim és Uraim* filmje<sup>54</sup> alkalmazta eddig a legeredetibben Kulesov hatásait, adta nekik a legmerészebb

<sup>53</sup> A *Fehér Isten* végefőcíme nyilatkozattal erősíti meg, hogy a forgatás kegyetlenkedés mentesen folyt. Efféle biztosítékokat azonban „mint nézők” aligha igényelnénk (hiszen ez arról győz meg, hogy a látvány hiteltelen). Utólag, mint állampolgárok azonban okkal támaszthatunk efféle követelményt. A tájékoztatás arra vall, a végefőcímnél ezen a nyilatkozó szakaszán járva már túlvagyunk a filmen, kiléptünk az alkotás világából.

Hasonló kutyaviadal-jelenet korábbi alkotásban is látható volt már: Iñárritu *Korcs szerelmek* [*Amores perros*] filmjében. Abban más a dramaturgiai téje az állatok viadalának, ezért a jelenet kidolgozottsága kisebb léptékű, ám szintén hiteles.

<sup>54</sup> A *Final Cut* szerelmes film: egy férfi és egy nő egymásba botlanak, a férfi első látásra beleszeret a nőbe, megesküdnek, együtt élnek. Kapcsolatukat válságok rontják meg (hűtlenség, szakítás, a férfi katonai szolgálata, majd halála), majd az együttéléstől újraindul a történet (kiderül, a szakítás, a halál rossz álom volt), ismét virágozik a kapcsolatuk, míg a végül a férfi kinyitja a száját, vámpír fogai nőnek és a nő nyaka felé fordul.

távlakat. Saját filmjét a filmtörténet 450 filmjének kész beállításából vágta össze Pálfi és a vágó stáb.<sup>55</sup> Az egy férfi és egy nő főszereplőt így több száz színész alakítja, akik nem is ismerhették Pálfi forgatókönyvét, nem is vettek részt a film elkészítésében (Pálfi filmjének nem volt forgatása). A filmek, amelyeknek a beállításait Pálfi nyersanyagként használta, változatos műfajúak (többnyire nem szerelmes filmek), a felhasznált beállítások jó része abban a filmben, amelyből kiemelték, nem szerelmi jelenet. A *Final Cut*nak nincs két olyan egymást követő beállítása, amelyet ugyanabból a filmből vettek volna, vagyis amelyekben ugyanazok a színészek jelennének meg ugyanazon a helyszínen. A felhasznált beállítások a legváltozatosabb képaránnyal, technológiával és filmstílusban készültek. Mindezek ellenére a *Final Cut* nézője egy férfi és egy nő szerelmi történetét látja.

A filmben minden eddig felsorolt kulesovi vágás-hatás megtalálható. Kísérleteinek leírásakor Kulesov nem felejt el utalni az egymás után vágott beállítások illeszkedéseire: a földrajzi helyek egyesítésénél ugyanazok a szereplők játsszák el a találkozást és a találkozás mozgásrendjének egymásutánja (folytonossága) nem törik meg a montázsban. Az új személy megteremtésének kísérletében Kulesov kiemeli a helyszínt, a helyi környezet azonosságát (ugyanaz az öltözőasztal és ugyanazok a tartozékai). Az illesztések korlátozásával, sőt elhagyásával Pálfi jóval tovább feszíti a húrt, mint Kulesov.

Az új személyt teremtő vágás-hatás alkalmazásánál Pálfi szakít egy másik Kulesovi eljárással is. Kulesov közelképekből állítja össze a montázst, a néző számára nem fedi fel, hogy a közelikben mutatott testrészek különböző személyekéi. Pálfi filmjében viszont alig találni közelképet, kezdettől világos, hogy különböző filmekből származnak a snittek, hogy különböző színészeket látunk. Varga fogalmazásában: „[...] a Kulesov-kísérlet nézője beavatatlan néző, míg a *Final Cut* nézője beavatott néző”. (Varga: 52.)<sup>56</sup>

<sup>55</sup> A vezető vágók: Czako Judit, Szalai Károly, Richter Nóra, Lemhényi Réka.

<sup>56</sup> Varga állításának tágabb környezetét egy érv miatt idézem, amely jelen esszé több pontjához is kapcsolódik. Eszerint a tér, az idő, a mozgás (cselekvés) filmbeli folytonosságát a néző (és nem a filmalkotó) teremti meg (a néző képzele bele a látottakba) oly módon, hogy előzetes tudására építve a hétköznapi tapasztalható természeti mozgások folytonosságának várakozásával közeledik a filmhez, illetve belelátja ezt a folytonosságot akkor is, ott is, amikor és ahol a filmalkotó épp nem felel meg ennek a várakozásnak. A néző várakozása „kijavítja” a film „hibáit”.

A kulesovi megoldásokat lecupaszítva, kötöttségeiken oldva, a cselekvések maradtak, amelyekhez a beállítások illeszkedései a *Final Cut*-ban igazodhatnak. A cselekvések a tájékozódás, amelyekhez igazodva a néző a film egységét, folytonosságát megláthatja. Filmjével Pálfi megerősíti Kulesov technikai instrukcióját: „Ahhoz, hogy a néző tisztán és egyszerűen leolvashassa a filmvászonról azt, amit nyújtanak neki, a mozgást és a mozgások irányát valamiféle szervezett, nem pedig kaotikus formában kell bemutatni” (FF 103.). És megerősíti Kulesov állítását a filmről: „A film [...] olyan fotografikus eszköz, amely mozgást rögzít” (FF 88.).

---

Ld. Varga 51. sk. (kiem. B. L.): „Kulesov kísérlete hangsúlyosan [...] premier plánok összerkesztésével készült. Ám a néző nincs ebbe beavatva, ennél fogva a kísérlet középpontjában annak a film és a néző közti *hallgatolagos szerződésnek a vizsgálata áll, amelyben a film folyamatosságot ígér, és a néző ezt várja, és figyelmét a folyamatosság megteremtésének igénye vagy szándéka vezeti* [...] Ez pedig nagyon erős motiváció. [...] amennyiben a Kulesov-kísérletben kellő ügyességgel kiválogatva szerepelnek a különféle, más-más modelltől származó közelképek, *a néző, ha gyanút fog is, akkor és ott is összefüggést vagy folytonosságot fog teremteni, ahol az nincs is jelen.* [...] a *Final Cut* esetében a film és a nézők közötti hallgatolagos szerződésben egyértelmű volt, hogy különböző filmekből származó snittek sorozatával van dolgunk. Nézőként tehát ez a tudás és a játékba hívás gesztusa a meghatározó. [...] Ez [...] annyit tesz, hogy *másfajta elvárásokkal, más tudással* [vagyis más előzetes tudással – B. L.], *eltérő figyelemmel közelítünk egy ilyen filmhez.*”

Ehhez vö. még Varga 35. (kiem. B. L., kivéve, ahol jelzem): „[...] az úgynevezett folytonosságra törekvő vágás [*continuity editing*] rendszere nem valamiféle különleges filmes találmány, nem sajátos mozgóképi konvenció, hanem *az emberi percepció univerzális sajátosságainak* felel meg, azaz legjobban azok segítségével magyarázható. Vágás szempontjából folyamatosságon leggyakrabban *a tér koherenciáját és az idő megszakítatlan folytonosságát* [kiem. ered.] szokás érteni. Ez a folytonosság azonban [...] csak illúzió, amit a film kelt a nézőben, az emberi percepció sajátosságaira támaszkodva. [...] sokszor apróbb folyamatossági hibákat egyszerűen nem is veszünk észre, ugyanis agyunk úgy van huzalozva, hogy *nem azokra figyel, hanem elsősorban a folyamatosságot észleli.* [...] Nézőként [...] az emberek cselekedetei és szándékai a fontosak számunkra. [...] az apró vizuális részletek [...] *csak akkor lesznek fontosak, ha a [...] cselekedetek* motivációit mutatják meg vagy értetik meg velünk. [...] a nézőknek [...] nem is olyan fontos a folyamatos és összefüggő tér- és időviszonyok jelenléte, mert a figyelem elsősorban nem erre irányul, hanem *ezt mintegy előfeltételezi oly módon, hogy a hétköznapi világtapasztalatunkból ismerős folyamatosságot várja (el)* a film nézése során is. Nem a folyamatosságra törekvő vágás *teremti meg* a folyamatosságot, hanem a néző *várja el és előfeltételezi* a folyamatosságot – a hagyományos, úgynevezett ‘folyamatosságra törekvő vágás’ ezt csak kiszolgálja.” [Utolsó két kiem. ered.]



## XI.

Ha a montázs jelenősége minden mást felülmúl a filmi hatás létrejöttében (vö. pl. FF 78. – kiem. B. L.: „A film *nem képes arra, hogy [...] minden egyes snittel* hatást gyakoroljon a nézőre. A filmanyag feldolgozásának legfőbb eszköze [...] a kompozícióban, a felvett snittek váltakozásában rejlik. A hatás szempontjából *nem az a fontos, amit a snitt ábrázol*, hanem az, hogyan, *milyen szerkesztésmód szerint követik* a snittek egymást”<sup>57</sup>) –, miért fordul akkor Kulesov figyelme a beállítások felé? A montázs hatásossága végett. Ennek jegyében fogalmazza meg törekvését: „[...] hogy [...] új módon készítsék filmet, [...] *elementáris hatásra* [kiem. ered.] törekedvén, felhasználva az új művészi fogásokat: *a premier plánt, a lendületes, energikus tempót és a montázst.*” (FF 31. – kiem. B. L.)

A montázs ritmusát, hatását döntően meghatározzák a beleszerkesztett beállítások (snittek, plánok). Ezek kulesovi vizsgálata elsődlegesen nem a tartalmukra irányul, hanem kompozíciós (formai) elveikre. Kulesov amerikai filmekben tett megfigyelése szerint a montázsnak használ, ha az egyes beállítások rövidek.<sup>58</sup> Ahhoz, hogy kellően rövidek lehessenek a beállítások,<sup>59</sup> rövid időn belül át-

<sup>57</sup> Vö. FF 90.: „[...] a film hatásának alapvető eszköze [...] *nem egyszerűen az adott snittek tartalmának* megmutatása, hanem ezeknek a snitteknek a megszervezése egymás között, kombinációjuk, konstrukciójuk, vagyis a snittek viszonya, sorrendje, egymással való felcserélhetőségük. [...] *Nem annyira a snittek önmagában vett tartalma*, mint inkább két, különböző tartalmú snitt összekapcsolása, egyesítésük és váltakoztatásuk módja a lényeg”.

<sup>58</sup> Vö. FF 77.: „Az amerikai filmek titka a *maximális filmszerűségben, a nagyfokú mozgalmasságban* [...] rejlik. [...] arra törekszenek, hogy *aránylag rövid filmszalagon minél több részletet* rögzítsenek, és *minimális szalagfelhasználással maximális számú jelenetet és maximális hatást* érjenek el. Természetes, hogy ebben az esetben a filmet alkotó *jelenetek* hossza ([...] *időtartama*) a *minimumra* csökken, és ezért az amerikai filmekben az egyes jelenetek *gyorsabban váltják egymást*, mint az oroszokban. Az amerikaiak arra törekedtek, hogy a filmet alkotó elemek, az egy helyről felvett különálló snittek hosszát minél jobban lerövidítsék. Rájöttek egy olyan eljárásra, amely lehetővé teszi, hogy az összetett jeleneteket is egyszerű módon rögzítsék: csak azt a mozgáselemet veszik filmre, amely nélkül az adott pillanatban a szükséges cselekmény elképzelhetetlen, és a felvevőgépet a természetes háttérhez viszonyítva olyan helyzetbe állítják be, hogy az adott mozgás témája a lehető leggyorsabban és a legegyszerűbb, legérthetőbb formában jusson el a néző tudatába”. Továbbá FF 118.: „[...] a montázs [...] arra kényszerítette a filmeseket, hogy egyszerűen, világosan és határozottan szerkesszék meg a filmkockát.”

<sup>59</sup> Vö. FF 65.: „[...] a filmben a művészi gondolat kifejezésének alapvető eszköze a különálló, mozdulatlan filmkockák, illetve a mozgást kifejező *rövid snittek ritmikus váltakozása*

tekinthetőnek, érthetőnek kell lenniük a filmképeknek, a plánoknak.<sup>60</sup> A plán és a filmkép kompozíciója készíti elő a montázst, de mindig alárendelődik a montázs érdekeinek (FF 115.): „Minden egyes snittnek a cselekmény szabja meg az időtartamát”. Szeretgázó feladat a filmkép elrendezése: az nemcsak a képfelület kompozícióján múlik,<sup>61</sup> hanem éppígy a rajta látható szereplők és tárgyak áttekinthetőségén, a szereplők testtartásán, mozgásán,<sup>62</sup> tárgyak elhelyezkedésén.<sup>63</sup>

---

[kiem. B. L.]; a mozgásról beszélünk, amit technikailag *montázsnak* [kiem. ered.] neveznek”. Továbbá FF 90.: [...] a hosszú snittekben, a jelenetek lassú váltakozásánál rejtve marad a filmanyag egész konstrukciója, egész szervezete. Rövid snittekben, gyors váltakozásnál az egyes részek viszonya, az általános szervezés rendkívül világos lesz számunkra: rögtön érzékeljük”.

<sup>60</sup> Vö. FF 193.: „[...] a snitt hossza egyenes összefüggésben van a snitt kompozíciójával, a képkocka szerkezetével. Minél bonyolultabb a képkocka, annál tovább kell mutatnunk. Minél egyszerűbb, kifejezőbb, annál rövidebb idő elegendő a bemutatásához. Ha tehát maximálisan egyszerű, kifejezően megszerkesztett képkockákkal dolgozunk, ily módon jóval többet elmondhatunk, mint ha bonyolult, kevésbé szervezett, nehezen felfogható képeket alkalmaznánk”.

<sup>61</sup> Vö. FF 264.: „A kompozíció a kifejezendő értelemről függ, amikor tehát kompozicionálisan olyan tér marad a képen, ami nem értelemhordozó, a kompozíció helytelen; amikor viszont ez a tér sajátos karaktert kölcsönöz a képeknek [...], akkor tökéletesen megfelelő kompozícióval van dolgunk”. Vö. még a metrikus térbeli háló leírása (FF 149. skk.), a két kompozíciós rendszer leírása (FF 267.).

<sup>62</sup> Vö. FF 214.: „Nem a mozgás minőségéről van szó, hanem a mozgás érzékelhetőségi fokáról. [...] Lett légyen bármilyen ‘finom mívűen’ kidolgozva a mozgás, ha nem egy világos sémán nyugszik, veszendőbe fog menni, a néző nem fogja észrevenni a vásznon.” A szereplő testtartásának, mozdulatának geometriai koreografáltságával ellentétben a szereplő játékának tartalmi, érzelmi elemei háttérbe szorulnak a montázsban. Vö. pld. FF 72. (kiem. B. L.): „[...] a montázssal bebizonyítható, hogy a színésznek egyáltalán nem kell tudnia, milyen okok készítetik arra, hogy a bánatba vagy az örömben ‘élje bele magát’, s hogy a filmen semmifajta színészi érzélem nem függ az ezt az érzelmet szülő okoktól. [...] a *színészi játék* [...] *emocionális oldalának értéktelensége* a montázs számtalan példájával [...] alátámasztható”. Vö. még FF 97.: „Kiderült, a montázssal bármilyen irányban meg lehet változtatni a színész játékát, mozdulatait, viselkedését.”

Szereplőit Kulesov nem is színészeknek, hanem sokkal inkább modelleknek tekinti (ld. pl. uo, FF 72.), ám ennek tárgyalása meghaladja jelen esszé kereteit.

<sup>63</sup> Vö. FF 123.: „A montázstól film rövid snittjeinél nélkülözhetetlen a filmkocka eleminek általánosítása. Minél egyszerűbben és gazdaságosabban helyezzük el a dolgokat és plasztikusan minél világosabbak ezek a dolgok önmagukban, annál jobban érthető a filmkocka a vásznon.” Továbbá FF 116.: „Csak a tárgyak világos kölcsönkapcsolata olvasható le jól és könnyen a filmvásznonról”.

## XII.

A néző kitüntetett szerephez jut Kulesov filmes gyakorlatában és film-szemléletében. A film célja hatást tenni a nézőre.<sup>64</sup> Ez vonzotta Kulesovot és munkatársait a mozik nézőterére, ahol a közönség viselkedését tanulmányozták.<sup>65</sup> Filmes kísérleteinek hatásosságát nézőkön mérte.<sup>66</sup> A nézőkre tett hatás vezeti el őt a montázs jelentőségének és hatáselveinek a felfedezéséhez.<sup>67</sup> A néző azonban nemcsak hatások pusztá befogadója (elszenvedője) Kulesov megközelítésében, hanem tevékeny módon vesz részt a film létrejöttében: „[...] a néző fejezi be [...] a snittnek a kidolgozását [...]”. (FF 97., kiem. B. L.)<sup>68</sup> Az állítás hermeneutikai igazságát megerősítheti az *Igazság és módszer*.

A színjáték gadameri elemzése ugyanarra jut, mint a film, a montázs kulesovi elemzése: „[...] a műalkotás léte játék, amely csak akkor teljeseedik ki, amikor a nézők befogadják”. (IM 195., kiem. B. L.) „A maga teljes jelentését a színjáték mindenekelőtt csupán a nézőben nyeri el”. (IM 141.)<sup>69</sup> Ez olyan módon valósul meg, hogy a játék megszólítja a nézőt és megnyílik számára.<sup>70</sup> A néző pedig

<sup>64</sup> Vö. FF 33., 68., 70., 77., 90. (Ez és a következő három jegyzet ezért nem idézi a jelzett helyeket, mert a korábbi jegyzetek már idézték őket.)

<sup>65</sup> Ld. FF 76. sk., 88. sk.

<sup>66</sup> Vö. FF 33., 93.

<sup>67</sup> Vö. FF 33., 90.

Kulesov közelítésének távlataira, jelentőségére világíthat rá az *Igazság és módszer* (IM 159.): „Arisztotelész *Poétikájában* [...] a tragédia definíciója kifejezetten tartalmazza a néző állapotát is”, továbbá (IM: 160., kiem. ered.): „Arisztotelész [...] a tragédia lényegének a meghatározásába a *nézőre gyakorolt hatást* is belevette.”

<sup>68</sup> A mondatot, amelyben az idézett szakasz szerepel, más megközelítésben egy korábbi bekezdés már értelmezte. A teljes mondat így szól (FF 96. sk.): „Helyes montázs esetén, mégha a színész másra irányuló játékát vesszük is, a jelenet értelme úgyszólván úgy jut el a nézőhöz, ahogy azt a vágó akarja, mert a néző fejezi be ennek a snittnek a kidolgozását, és azt látja, amit a montázs sugall neki.”

<sup>69</sup> Vö. (IM 142.): „[...] abból, hogy a játék [a néző] számára van, láthatóvá válik, hogy öbenne rejlik az értelemtartalom, amelyet meg kell érteni, s amely ezért elválasztható a játékosok viselkedésétől”. Továbbá IM 160. (kiem. B. L.): „A játék alakzatának az *értelmességét csak* az a mód teszi láthatóvá, ahogy a néző hozzátartozik.” Továbbá IM 148.: „Maga a mű is beletartozik abba a világba, amelynek számára megmutatkozik”.

<sup>70</sup> Vö. IM 147. (kiem. B. L.) Tehát a mimikus alapviszonyban [...] a megmutatás [...] nem pusztán megismétlés, hanem ‘kiemelés’, *egyben a néző is célozva van* [...]” Továbbá IM 141.: „A néző felé való nyitottság is hozzátartozik a játék zártságához. A néző csak azt hajtja végre, ami maga a játék mint olyan”.

a szemléléshez szükséges távolságot megtartva<sup>71</sup> része, résztvevője lesz a játéknak: „[...] a néző léte az, amit a ‘nálalét’ határoz meg. A nálalét több, mint a pusztá együttes jelenlét valami mással, ami szintén ott van. A nálalét részvételt jelent.

Aki ott volt valaminél, az egészében tudja, hogy tulajdonképpen hogy volt. [...] A szemlélés [...] a részvétel egyik valódi módja. [...] A magunkon-kívül-lét valójában az a pozitív lehetőség, hogy teljesen ott legyünk valaminél. Az ilyen nálalét olyan, mint az önfeledtség, s a néző lényege abban áll, hogy önfeledten átadja magát valamely látványnak. Az önfeledtség azonban [...] nem fosztó állapot, mert a dolog felé fordulásból ered, amely a néző saját pozitív teljesítménye.” (IM 155–156.)

Visszakanyarodva a jelen esszé kezdetén érintett képzelethez, képzelőtehetséghez: a korábban már idézett arisztotelészi, kanti leírások egybehangzóan mint az emberi lélek képességét, készségét (*dünamisz*, *hexisz*, *ein Grundvermögen der menschlichen Seele*), mint szubjektív forrást (*subjektive Erkenntnisquelle*) mutatják be, amely tevékeny (*produktive*), amelynek munkája (*Funktion*) a gondolkodás, a megismerés számára mellőzhetetlen.<sup>72</sup> Felidézve a jelen esszében korábban érintett, a filmet illúzióként lefokozó szemléletet: ha a film illúzió, és ha az illúzió – Arisztotelész, illetve Kant nyomán

<sup>71</sup> Vö. IM 148.: „A játszott játék az, ami a megmutatás révén megszólítja a nézőt, mégpedig úgy, hogy a néző a szemléléshez szükséges távolság ellenére is hozzátartozik.” Továbbá IM 163.: „A néző magatartásmódja nem az ábrázolás művészetét élvező esztétikai tudat távolságtartása, hanem a nálalét communioja.”

<sup>72</sup> A képzelet, képzelőtehetség tevékeny szerepéhez ld. Arisztotelész leírásiban Arist LFI 72. (De An III.3. 428a1–4 – itt és a bekezdésben az eredeti kiem. elhagyva, minden kiem. B. L.): „Képzeleten azt értjük, *aminek a révén* [...] képzetünk *keletkezik*, egyike ama *képességeknek* vagy *készségeknek*, amelyek segítségével *ítélünk*”; továbbá Arist LFI 72. és 83. (De An III.3. 427b27, 7. 431b2): a gondolkodás „egyik fajtája a képzelet”, továbbá a „gondolkodóképesség az érzékeléstől *függetlenül is*, amikor a képzeletével *foglalkozik*, *mozgásba jön*.” Kant leírásaiban pedig ld. TÉK 685. (A 124): „[...] a tiszta képzelőtehetség[...] mint az emberi lélek *alapképessége*[...]”. Továbbá TÉK 679. sk. (A 115): „A megismerésnek három *szubjektív forrása* van [...] érzék, képzelőtehetség és appercepció; [...] a jelenségeket empirikusan [...] mutatja meg [...] a képzelőtehetség az asszociációban (és reprodukcióban)”. Továbbá TÉK 684. (A 123): „a képzelőtehetség [...] valamilyen a priori *szintézis képessége*, ami miatt a *produktív* képzelőtehetség nevet adjuk neki, és amennyiben a jelenségek sokféleségét illetően *nincs semmi más szándéka, mint az, hogy* azokat szintetizálva a szükségszerű egységet *létrehozza*”. Továbbá TÉK 685. (A 124): „a képzelőtehetség szintézise [...] a *gyakorlatban* [...] a priori természetű [...], a sokféleséget úgy *kapcsolja össze*, ahogyan [...]”. Vö. még TÉK 671 (A 101) [...] a jelenségek [...] csupán *képzeletiek játékaik* [...]”.

– a képzelet, a képzelőtehetség tevékenységének eredménye, továbbá ha az illúzió a nézőben keletkezik, akkor a film mint illúzió a néző képzeletének, képzelőtehetségének is a terméke. Ha azonban a képzelet, képzelőtehetség – Arisztotelész, illetve Kant nyomán – valamiféle tevékenység (aktivitás), akkor ebből az következik, hogy a néző *tevékenyen vesz részt* a film mint illúzió létrejöttében, mellőzhetetlen *közreműködőként* járul hozzá a film *megvalósulásához*. A film illuzionista értelmezése tehát a maga sajátos módján megerősíti a nézőnek az alkotásban játszott tevékeny résztvevő szerepének hermeneutikai állítását, igazságát.

A hivatkozások rövidítéseinek feloldása, a művek bibliográfiája (a rövidítések ábécéjében)

Arist LFI = Arisztotelész: *Lélekfizológiai írások*. Steiger Kornél ford. átdolg. Brunner Ákos, Bodnár István. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006 (Filozófiai írók tára 3. folyam)

Lautner Péter: „Arisztotelész lélekfizológiája az újabb kutatások tükrében”. In Arisztotelész: *Lélekfizológiai írások*. Steiger Kornél ford. átdolg. Brunner Ákos, Bodnár István. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006, 193–218.

Arnheim = Arnheim, Rudolf: *A film mint művészet*. Ford. Boris János. Budapest: Gondolat, 1985.

CIM = Deleuze, Gilles: *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983 (Collection „Critique”)

Crary = Crary, Jonathan: *A megfigyelő módszerei. Látás és modernitás a 19. században*. Ford. Lukács Ágnes. Budapest: Osiris, 1999 (Osiris könyvtár – Pszichológia).

FF = Kulesov, Lev: *Filmművészet és filmrendezés*. Vál. Zalán Vince. Ford. V. Detre Zsuzsa, Orosz István, Terbe Teréz. Budapest: Gondolat, 1985.

Hangai = Hangai Attila: „A phantaszia Arisztotelészénél a *Parva Naturalia* értekezéseiben”. *Magyar Filozófiai Szemle* 56. év. (2012) 1. sz., 118–140.

IM = Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. 2., jav. kiad. Ford. Bonyhai Gábor, a 2. kiad. számára átnézte és felfrissítette Fehér M. István. Budapest: Osiris, 2003 (Sapientia humana).

- LI = Heidegger, Martin: *Lét és idő*. 2., jav. kiad. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Osiris, 2007 (Sapientia humana, Martin Heidegger művei).
- McCloud = McCloud, Scott: *Making Comics. Storytelling Secrets of Comics, Manga and Graphic Novels*. New York – London – Toronto – Sydney: Harper, 2006.
- MKF = Deleuze, Gilles: *A mozgás-kép. Film 1*. Ford. Kovács András Bálint. Budapest: Osiris, 2001 (Osiris könyvtár – Film).
- SZ = Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. II., unveränd. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- TÉK = Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Jav. kiad. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz, 2004 (Mesteriskola).
- Varga = Varga Balázs: *Final Cut. Tankönyv*. Budapest: L'Harmattan, 2013.
- WuM = Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. c. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990 (Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke Band 1)

• V. •

---

## TÁRSADALOM ÉS KÉPZELET





## IMAGINÁCIÓ AZ IGAZSÁG ELŐTT (RICHARD RORTY)?

Az imagináció jelenségénél a bőség zavarával állunk szemben. Nem pusztán filozófiai, hanem hétköznapi, művészi, vallási, tudományos, politikai, stb. értelmezései is óriási változatosságot mutatnak. Az imagináció kaleidoszkópszerű jelenségét tehát számos nézőpontból megközelíthetjük, de a különböző értelmezések közös lényege a következőképpen határozható meg: az imagináció olyan képesség, amellyel az elménkben teremtünk a számunkra adott környezetben érzékszerveinkkel, megfigyeléssel fel nem lelhető új képeket, érzeteket, eszméket, megoldásokat

### I. RICHARD RORTY (1931–2007)

Richard Rorty a neopragmatizmus megalapítójaként vált nemzetközileg ismert filozófussá az 1970-es évek második felében. Az elsősorban Peirce, James és Dewey nevével fémjelzett klasszikus pragmatizmus szinte teljesen kiszorult az amerikai filozófiai életből, amikor Hitler hatalomra jutása után, az 1930-as évek közepétől az emigránsok között megjelentek az európai filozófusok, akik elsősorban a neopozitivizmust és az analitikus filozófiát művelték. A klasszikus pragmatizmus filozófiatörténeté vált, és csupán a neveléstudomány területén élt tovább, elsősorban Sidney Hook munkásságában. Négy évtizeddel később, az analitikus filozófusból pragmatistává lett Rorty élesztette fel hamvaiból a pragmatizmus főnixmadarát. A neopragmatizmus sikere minden bizonnyal számos tényezőnek köszönhető, de hármat mindenképpen érdemes külön kiemelni. Említsük elsőként a gyakorlat orientált filozófia iránti erőteljes igényt, mely már Heidegger egzisztenciális ontológiájában, Sartre egzisztencializmusában és Gadamer filozófiai hermeneutiká-

jában is fellépett. Másodsorban, az alapvetően James és Dewey által részletesen kidolgozott tradicionális pragmatizmus kitűnő „nyersanyag” mutatkozott az előbbi igényt kielégíteni szándékozó, a hagyományos metafizikát elvető, új filozófia számára. Végül, de nem utolsó sorban, Rortynak sikerült a kortárs filozófia eredményeivel összhangban megfelelni ezen kihívásnak. Az ún. „nyelvi fordulat” jelentősége már analitikus filozófusként is nyilvánvaló volt számára, aminek összekapcsolása az abszolútum tagadásával és az esetlegesség alapvető ontológiai tényezővé emelésével (az univerzális elmélet posztmodern tagadása, stb.), valamint a klasszikus pragmatizmus meliorizmusából is fakadó erőteljes szociális érzékenységgel, illetve az erkölcsi és művészi tényezők fokozódó jelentőségével, döntőnek bizonyult Rorty neopragmatizmusának nemzetközi sikerében.

Rorty nem csupán bármiféle metafizikai lényeg létét utasítja el, hanem ezzel összefüggésben az igazság korrespondencia felfogását is. Az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk. Minden emberit társadalmi konstrukcióként fog fel, és világunk – benne önmagunk – minden érdemi interpretációját nyelveink tekintik.<sup>1</sup> Nem tudunk bizonyítani semmiféle végső, szubsztanciális realitást, hanem csupán saját, radiálisan időbeli és történeti, azaz állandóan változó világunkat írhatjuk le. Világunk minden interpretációja narratíva, amelyek sohasem lehetnek végérvényesek, univerzálisak, csak általánosak. Narratíváinkat, vagy saját kifejezésével *szótárainkat*, Rorty lényegében a wittgensteini nyelvjáték értelmében használja, ami köztudottan legalább három eltérő szintű jelentéssel bír: a.) egyrészt a szó szerinti értelemben vett nyelvjáték; b.) másrészt az életforma; c.) harmadrészt pedig a kultúra jelentésével. Rorty mindhárom jelentést használja, és azt állítja, hogy a narratív filozófia korában élünk, ahol folyamatosan leírva és újraleírva szituációinkat, terveinket, cselekedeteinket, stb., nem csupán önmagunkat, de társadalmunkat is teremtjük. Rorty szerint az emberi élet fő pillérei (a nyelv, az én és a közösség) esetlegesek, a szótárak alkotása – egyre inkább – képzeletűnk függvénye, de ez nem jelenti azt, hogy egy új szótár megalkotása teljesen önkényes. Az együttélő *public*, azaz nyilvános, közéleti szótárak – legalább relatív – koherenciájának biztosítására (vagy

<sup>1</sup> Vö. Rorty, Richard: *Filozófia és társadalmi remény*. Budapest: L'Harmattan, 2007, 81. (Továbbiakban: FTR)

hamisságuk igazolására) folyamatosan törekedni kell, ha ez sokszor nem is vezet eredményre, egyébként működésképtelenné válnának. (Ez nem vonatkozik a *private* szótárakra, hiszen *public* és *private* elméletileg nem, csak gyakorlatilag férhetnek össze.<sup>2</sup>) Rortyt sok mindenért lehet kritizálni (public-private szférák széthasítása; a tapasztalat elhanyagolása; túlzó textualizmusa, stb.), de az imagináció elhanyagolása nem tartozik ezek közé. Rorty gazdag filozófiáját most az imagináció felől mutatom be.

## II. RORTY ÉS AZ IMAGINÁCIÓ

Tézisem szerint az imagináció csak a késői Rortynál, vagyis az *Esetlegesség* könyvtől (*Contingency, Irony and Solidarity*, 1989) lett fontos érték és teminustechnicus. Előtte sehol, utána viszont szinte minden írásában kitüntetett módon hivatkozik rá.<sup>3</sup> Most alapvetően az 1989-es könyvre koncentrálok. Rorty már a mű címében (*Esetlegesség, ironia és szolidaritás*), az „esetlegesség” (*contingency*) fogalmával mozgásteret biztosít az imagináció számára. De mit is jelent az „esetlegesség” az ő esetében? Rorty nem tagadja az általános, csak az egyetemes törvényszerűségeket. Tehát nem indeterminista, az esetlegesség fogalmával csupán a véletlen szerepét és jelentőségét emeli meg ahhoz képest, ahogy ezt vélni, felfogni szeretjük. Tanulmányomban elsősorban az *Esetlegesség* könyve alapján mutatom be, hogy a késői Rorty számára mit is jelentett az imagináció, és hogyan illeszkedett neopragmatizmusának egészébe.

<sup>2</sup> Vö. Rorty, Richard: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994, 12. (Továbbiakban: EIS)

<sup>3</sup> Az *Esetlegesség* könyvtől kezdve szinte minden írásában találunk hivatkozást az imaginációra:

*Contingency Irony and Solidarity*, (CIS, 1989); *Essays on Heidegger and Others*, (EOH, 1991); *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture*, (Decline, 2000); *The Future of Religion* (Future, 2004), Gianni Vattimoval közösen; *Philosophy as Cultural Politics*, (PCR, 2007).

## I. A nyelv esetlegessége

Rorty 1989-es művének az esetlegességre fókuszáló első három fejezete közül az első a nyelv esetlegességéről szól. Rorty analitikus világgossággal fogalmaz: a nyelv esetlegessége egyrészt azt a tényt jelenti, hogy „nincs lehetőségünk az általunk használt különböző szótárakból való kilépésre és egy metaszótar megalkotására, amely valamilyen módon minden lehetséges szótárral, az ítéletek és érzések minden lehetséges útjával számol”.<sup>4</sup> Másrészt a metaforák által létrehozott szótárak születésének véletlenszerűségét is beleérti a nyelv esetlegességébe.

Az imagináció alapvetően két vonatkozásban jelenik meg e fejezetben: (a) az igazság, és (b) a metafora tekintetében. Az igazságra nézve egyelőre bizonyítékként elegendőnek tűnik a könyv híres bekezdését említenünk: „Az igazság nem lehet odakint – nem létezhet az emberi tudattól függetlenül –, mivel a mondatok nem tudnak így létezni, vagy odakint lenni. A világ odakint van, de a világ leírásai nincsenek ott. Csak a világ leírásai lehetnek igazak vagy hamisak. A világ magában – az ember leíró aktivitásai nélkül – nem lehet az.”<sup>5</sup>

A metaforát illetően pedig azt kell kiemelni, hogy Rorty ebben az első fejezetben a nyelv filozófiájával kezdi, mivel ki akarja mutatni azon állításai következményét, hogy „csupán mondatok lehetnek igazak, és hogy az emberek hozzák létre az igazságokat azáltal, hogy nyelveket hoznak létre, amelyekben megfogalmazzák mondataikat. Davidson munkáját veszem alapul, mivel ő az a filozófus, aki a legtöbbet tett ezen következmények vizsgálatáért. Davidson igazság-vizsgálata a nyelvtanulással és a metaforával kapcsolatos vizsgálatba illeszkedik, ezáltal hozva létre a nyelv olyan első rendszer tárgyalását, amely *teljesen* szakít az olyan nyelv fogalmával, amely adekvát vagy inadekvát lehet a világgal vagy az énnel. Davidson szakít azzal a nézettel, mely szerint a nyelv *közeg* – az ábrázolás vagy a kifejezés közege.”<sup>6</sup>

Vagyis Rorty teljességgel elfogadja Davidson azon nézetét a nyelvre vonatkozóan, miszerint „Nincs olyan valami, mint a nyelv [...] Fel kell adnunk egy olyan világosan definiált közös struktúra

<sup>4</sup> EIS 15.

<sup>5</sup> EIS 19. (Kiemelés tőlem – K. S.)

<sup>6</sup> EIS 24–25.



mutatni a minden tettén ott levő tompa bélyeg eredetét. Pusztán azt az eszmét utasítja el, hogy ez a nyomkövetés felfedezés volna. Szerinte ezt a fajta önmegismerést megvalósítva nem jutunk el a mindörökké fennálló kinti (vagy benti) igazság megismeréséhez. *Az önmegismerést sokkal inkább önteremtésnek tartotta. Az önmagunk megismerésére vezető folyamat, a saját esetlegességünkkel való konfrontáció, a saját okaink visszavezetése eredetükre azonos azzal a folyamattal, hogy egy új nyelvet találunk föl – azaz új metaforákat találunk ki.*<sup>12</sup>

Helyzetünket, terveinket, cselekedeteinket, stb. leírva tehát nemcsak önmagunkat, de társadalmunkat is teremtjük. Fontos azonban megjegyezni, hogy Rorty szerint életünk fő tartóoszlopai (nyelv, személyiség, közösség) esetlegesek ugyan, de ettől még a szótárak megalkotása nem lesz teljesen önkényes. Új szótárainknak konzisztensnek kell lenniük más szótárakkal, hacsak nem tudjuk bizonyítani azok hamisságát, hiszen szótáraink e konzisztenciája nélkül nem működhetne az életünk. Ahhoz pedig kétség sem férhet, hogy az önteremtés eredetisége és intenzitása kizárólag imagináció függvénye lehet.

Az imagináció másik világos megjelenése e fejezetben az erős költő. Ki az „erős költő”? Ahogy Rorty fogalmaz, az erős költő az „olyan ember, mint Galilei, Yeats vagy Hegel (a »költő« abban a tág értelemben, ahogy én használom e fogalmat – abban az értelemben, hogy »valaki, aki megújítja a dolgokat«)”.<sup>13</sup> Vagyis az „erős költő” az, aki az emberi gyakorlatot társadalmi szinten képes metaforáival, szótárával megújítani. (Tehát Hitlert, Sztálint és más diktátorokat egy pillanatig sem lehet „erős költőnek” tekinteni Rorty értelmezésében, hiszen ők ugyan társadalmi szinten, de nem nyelvi imaginációjuk, hanem politikai és katonai hatalmuk révén alakították az emberi gyakorlatot.) *Az erős költő az önteremtésként felfogott individuális szabadság és imagináció lehetséges maximuma.* A szabadság mint önteremtés e maximuma pedig nem más, mint egyszeri és ismételhetetlen individuális esetlegességünk öntudatos megteremtése. Lényegében mindannyiunk személyisége egyszeri és ismételhetetlen, de kevesen teremtik ezt öntudatosan.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> EIS 44. (Kiemelés tőlem – K. S.)

<sup>13</sup> EIS 27.

<sup>14</sup> Vö. még EIS 83–84.

„Nietzsche sejtette, hogy csak költők tudják igazán értékelni az esetlegességet. A többiek arra vannak itélve, hogy filozófusok maradjanak, hogy kitartsanak amellet, hogy tényleg van egyetlen igaz leltár, az emberi szituáció egyetlen igaz leírása, életünk egyetlen egyetemes kontextusa. Arra vagyunk itélve, hogy tudatos életünket arra áldozzuk, hogy megpróbáljunk megmenekülni az esetlegességtől, ahelyett hogy erős költőként elismernénk és értékelnénk azt.”<sup>15</sup>

Rorty azonban Nietzschével szemben is előnyben részesíti Freudot, aki nem sorolja az emberek többségét az oktalan állatok közé, újításai viszont ugyanolyan jelentősek az esetlegesség, és az önteremtésben manifesztálódó imagináció szempontjából:

„Freud számára senki sem teljesen unalmas, hiszen nem létezik unalmas tudattalan. Freudot hasznosabbá és érdekesebbé teszi Nietzschénél, hogy ő nem utalja az emberiség nagy többségét a halandó állatok sorába. Ugyanis Freudnak a tudattalan fantáziával kapcsolatos leírása megmutatja, miként tekinthetünk minden egyes emberi életet költeménynek – vagy pontosabban, egyetlen emberi élet sem annyira meggyötört a szenvedés által, hogy képtelen lenne megtanulni egy nyelvet, sem annyira nincs elmerülve a fárasztó munkában, hogy ne lenne elég ideje létrehozni egy önleírást. Minden ilyen életet kísérletnek tart arra, hogy saját metaforákba öltözzön be.”<sup>16</sup>

### 3. A közösség esetlegessége

Rorty társadalmi változásaink véletlenszerűségét mutatja be ebben a fejezetben. Tradicionálisan minden társadalomelmélet olyan antropológiai nézetekre épült, amelyek előfeltételezték az örök emberi természetet, valamilyen változatlan emberi lényegét. A nyelv és a személyiség (*self*) esetlegességének fényében azonban ennek nincs értelme. Ha viszont nincs változatlan emberi lényeg, akkor – hagyományos értelemben – nincs mire építeni se a társadalomelméletet, se a társadalmat. Mi marad? Rorty szerint bármilyen társadalomelmélet vagy társadalomutópia igazolásakor kizárólag mindenkori ön-

<sup>15</sup> EIS, 45. (Kiemelés tőlem – K. S.)

<sup>16</sup> EIS 53.

megértésünkre és önértelmezésünkre támaszkodhatunk mind individuális, mind társadalmi szinten.

Itt az imagináció mindenekelőtt két tekintetben mutatkozik meg: (a) Rorty liberális demokráciaként értett liberális utópiájában, valamint (b) újfajta szolidaritás felfogásában. Rorty nem hagy kétséget alapvető célja felől már *Esetlegesség* könyve bevezetőjében sem:

„ebben a könyvben egyik célom, hogy *egy liberális utópia lehetőségét javasoljam*: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”<sup>17</sup>

De nem csupán célként tűzi maga elé, hanem röviden jellemzi is e jövőben megteremtendő liberális demokráciát, amelynek létrehozása a szabadság és az imagináció eredménye lesz majd:

„*Egy historicista és nominalista kultúra, amely szemem előtt lebeg, elfoglalná azoknak az elbeszéléseknek a helyét, amelyek a jelent egyrészt a múlttal, másrészt az utópikus jövővel kötik össze. Mi több, az utópiák megvalósítását és új utópiák felismerését vég nélküli folyamatnak tekintené, sokkal inkább a szabadság vég nélküli, burjánzó megvalósításának, mint egy már létező igazság megközelítésének.*”<sup>18</sup>

A fentiek alapján pedig már logikailag szükségszerű a szolidaritás hagyományos felfogásának elutasítása, és a szolidaritás új jelentésének bevezetése. A közös emberi mivoltra építő szolidaritás elfogadhatatlan Rorty számára, hiszen nála semminek, így az embernek sincs metafizikai értelemben vett, maradandó belső lényege. Az új értelemben vett szolidaritás viszont még nem létezik, hanem azt nekünk kell megalkotni, még hozzá imaginációval:

„Utópiám szerint az emberi szolidaritást nem olyan ténynek kellene tekinteni, amelyet az „előítélet” eltűnésével, vagy korábban rejtett mélységekbe való leásással lehetne elismerni, hanem inkább elérendő célként jelenne meg. *Vizsgálódás helyett képzelettel lehet megvalósítani, azzal a képzelőerővel, amellyel az idegekben szenvedő társainkat látjuk.*

<sup>17</sup> EIS 14. (Kiemelés tőlem– K. S.)

<sup>18</sup> EIS 15. (Kiemelés tőlem– K. S.)



*A szolidaritást nem reflexióval fedezzük föl, hanem megalkotjuk. Azáltal jön létre, hogy növeljük más, tőlünk különböző emberek szenvedésének és megalázásának egyéni részletei iránti érzékenységünket.*<sup>19</sup>

### III. IMAGINÁCIÓ AZ IGAZSÁG ELŐTT?

Minden személyiség kaleidoszkóp-szerű jelenség: minél gazdagabb, annál összetettebb, és minél összetettebb, annál többféle *selfrejtőz*ik benne, annál többféle fénytörést képes előidézni. Rorty személyiségét most az imagináció optikája felől igyekeztem láttatni.

A késői Rorty filozófiáját mindenekelőtt két alapérték határozta meg: egy *public value* (közösségi érték) és egy *private value* (magánjellegű érték). A *public value* a *demokrácia*, és ezen alapvetően a szabadságot és a társadalmi igazságosságot értette az AOC szerint.<sup>20</sup> A *private value* pedig az *imagináció* volt, ugyanis ezt tartotta legfőbb magánjellegű erénynek („*private virtue*”)! Utóbbiról az alábbiak szerint nyilatkozott Rorty egy interjúban, amit 1995-ben adott:

*J. Knobe: Az Esetlegesség, irónia és szolidaritás* könyvében Ön dichimnuszokat zeng az „erős költőről”. Úgy gondolja, hogy fogyatékosnak vagy rossznak kell tartanunk azt a személyt, aki nem erős költő?

*R. Rorty:* Hát igen, valóban úgy gondolom, hogy azon különböző lehetőségek közül, melyeket az emberek megvalósíthatnak, az ilyen személy csupán néhányat realizál, és a többit beteljesületlenül hagyja. Úgy gondolom, azt mondhatjuk, hogy ideálisan ez emberek mind imaginációval, mind kedvességgel meg kellene, hogy legyenek áldva. Valójában némely ember kedves, de nem imaginatív. Némely ember pedig imaginatív, de kedvesség nélkül. A kettő közül az egyik már nem rossz, de az igazán nagyszerű az lenne, ha mindkettővel rendelkeznénk.

*J. Knobe:* Létezik másfajta privát erény az imagináción kívül?

*R. Rorty:* Nem. Azért nem, mert az „imaginatív” terminus jelentésébe

<sup>19</sup> EIS 14. (Kiemelés tőlem– K. S.)

<sup>20</sup> Vö. Rorty, Richard: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge: MA, Harvard University Press, 1998, 45. (AOC)

az önteremtés minden projektjét, illetve önmagunkkal szembeni minden kötelességünket beleértém.”<sup>21</sup>

A fentiekből nem csupán az következik egyértelműen, hogy Rorty elutasít mindenféle abszolút, metafizikai igazságot, és az igazság korrespondencia felfogását is, hanem az is, hogy az imagináció szerinte megelőzi az abszolút igazságot. Az igazság előbbi értelmezéseinek tagadása Rortynál mindazonáltal nem jelenti az igazság teljes elvetését, ahogy sok klasszikus pragmatista kritikusa gondolja. Már 1995-ös, pécsi előadásában („Relativizmus: megtalálni és létrehozni”) megfogalmazta (összhangban az *Esetlegesség* könyv fent idézett állításával, miszerint az „igazság nem lehet odakint”), hogy az igazság nem eleve adott, számunkra külső tény, hanem mi hozzuk létre az igazságot a nyelvben.<sup>22</sup> Rorty az igazság pragmatista koherencia felfogásának híve, amely tekintetbe veszi a beszélőt (az igazság kijelentőjét), a befogadót, és mindenkori közösségeiket is. A konkrét, szituatív igazságot ő is elfogadja, de még fontosabb számára az igazolás, ami – az igazsággal szemben – mindig történeti, és ebben már állandóan kitüntetett szerep jut az imaginációnak.<sup>23</sup> Különösen érvényes ez az általa irodalmi kultúrának (*literary culture*) nevezett társadalmi fejlődési fázisban:

„A „megváltó igazság” és az „értelmiségi” terminusával rendelkezve, most már megfogalmazhatom tézisémet. Ennek lényege az, hogy a nyugati értelmiségiek, a reneszánsz óta három fejlődési fázison mentek

<sup>21</sup> „J. Knobe: In *Contingency, Irony and Solidarity*, you extoll the „strong poet.” Do you think that a person should be considered deficient or bad, if he or she were not a strong poet? R. Rorty: Yeah, I think that of the various potentialities that human beings might hope to fulfill, such a person fulfills only some and leaves others unfulfilled. I think it comes to saying: Ideally, people ought to be both imaginative and nice. Some people are nice without being imaginative. Some people are imaginative without being nice. One out of two isn't bad, but it would be nice to have both. J. Knobe: Are there any private virtues other than imagination? R. Rorty: No. That's just because I'm extending the term 'imaginative' to mean every project of self-creation, every sense of duty to oneself.” (Rorty, Richard: „A Talent for Bricolage. An Interview with Richard Rorty”. (*The Dualist*, 2, 1995, pp. 56–71. Interviewer: Joshua Knobe. <http://pantheon.yale.edu/~jk762/rorty.html>)

<sup>22</sup> Vö. Rorty, R.: „Relativizmus: megtalálni és létrehozni”. In FTR 13–30.

<sup>23</sup> Vö. Krémer Sándor: „A késői Rorty világ- és igazságfelfogása”. In Lengyel Zsuzsanna Mariann és Jani Anna (Szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2012, 147–188.

keresztül: először Istentől, majd a filozófiától reméltek, és most az irodalomtól remélnék megváltást. A monoteista vallás a megváltás reményét egy legfőbb hatalommal bíró, nem emberi személlyel való új kapcsolatot révén ajánlja. A hit – mint valamely krédó cikkelyeiben való hit – csupán véletlenszerű lehet e viszonynál. A filozófia esetében viszont a hit képezi a lényegét. A filozófia általi megváltás egy olyan hitrendszer elsajátítása révén történik, amely azon az egyetlen módon reprezentálja a dolgokat, ahogy azok valóban vannak. Végül az irodalom, azáltal kínálja a megváltást, hogy olyan sokféle emberrel ismertet meg, amennyivel csak lehetséges. Az igaz hit itt ismét, ahogy a vallásnál, kis jelentőséggel bír.”<sup>24</sup>

Az irodalmi kultúra értelmiségije, Rorty szerint, úgy véli, hogy az olyan élet, melyet nem az emberi imagináció jelenlegi határait fessegetve élünk, az nem érdemes a megélésre. Az önvizsgálat és az önismeret szókratészi eszméjét az irodalmi értelmiségi a személyiség olyan gyarapításával helyettesíti, mely az emberi létezés újabb lehetséges módjainak elsajátításával jön létre. Azt a vallási eszmét pedig, hogy bizonyos könyv vagy tradíció kapcsolatot teremthet köztünk és egy legfőbb hatalommal bíró vagy leginkább szerethető, nem emberi személy között, az irodalmi értelmiségi azzal a bloomi gondolattal helyettesíti, miszerint minél több könyvet olvasunk, az emberi létezés minél több formáját vesszük fontolóra, annál inkább válunk emberré. Azaz Rorty azt vallja, hogy minél kevésbé kísértének az idő és a véletlen előli szökés álmái, annál világosabban meggyőződünk arról, hogy mi emberek semmi másra nem támaszkodhatunk, csak egymásra.<sup>25</sup> Rorty számára tehát az imagináció által generált folya-

<sup>24</sup> „Given these definitions of the terms “redemptive truth” and “intellectual”, I can now state my thesis. It is that the intellectuals of the West have, since the Renaissance, progressed through three stages: they have hoped for redemption first from God, then from philosophy, and now from literature. Monotheistic religion offers hope for redemption through entering into a new relation to a supremely powerful non-human person. Belief—as belief in hearticles of a creed— may be only incidental to such a relationship. For philosophy, however, beliefs are of the essence. Redemption by philosophy is through the acquisition of a set of beliefs which represent things in the one way they really are. Literature, finally, offers redemption through making the acquaintance of as great a variety of human beings as possible. Here again, as in religion, true belief may be of little importance.” (Rorty, R.: *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture*, 2000, <http://olincenter.uchicago.edu/pdf/rorty.pdf>, p. 3–4.)

<sup>25</sup> Vö. *Decline* 2000, 9.

matos (egyéni és közösségi) úton levés fontosabb bármilyen abszolút igazságnál:

„Összegezve, azt javaslom, hogy az irodalmi kultúrát magát egy önemésztő terméknek tekintsük, amely talán az utolsó példánya e fajtának. Ebben az utópiában ugyanis az értelmiségiek feladják majd azt az eszmét, hogy létezik az emberi imagináció termékei megmérettetésének egy, a társadalmi hasznosságukon kívüli mércéje, mely hasznosságot egy maximálisan szabad, jólétben élő és toleráns globális közösség fogalmazza meg. Feladják majd azt fajta gondolkodást, mely szerint az emberi imagináció vezet valahová, illetve hogy létezik egy távoli kulturális esemény, amely felé haladunk minden kulturális produktumunk révén. Teljesen komolyan veszik majd azt a maximát, miszerint az utazás az, ami számít.”<sup>26</sup>

Rortynál tehát nem csupán egyéni, de társadalmi szinten is előbbre való az imagináció az igazságnál. Az individuális, morálisan is pozitív önteremtés ezerszer fontosabb, mint az, hogy mereven ragaszkodjunk valamely bevett igazsághoz. Ahogy azonban Dewey híres állítását („a növekedés maga az egyetlen morális cél”<sup>27</sup>) sem pusztán mennyiségi, hanem alapvetően minőségi szempontból kell értelmeznünk, az ilyen imaginatív önteremtés természetesen a morális önkorrektíót is magában kell, hogy foglalja. Hiszen amennyiben csak egy tökéletes bűnözőt faragok magamból, az nem progresszió, hanem regresszió. De az imagináció társadalmi szinten is megelőzi Rortynál az igazságot, és ennek bizonyítására *Esetlegesség* könyvének a liberális utópiájára vonatkozó, már idézett bevezetésénél nehéz találhatóbb szöveghelyet fellelni:

<sup>26</sup> “To sum up, I am suggesting that we see the literary culture as itself a self-consuming artifact, and perhaps the last of its kind. For in utopia the intellectuals will have given up the idea that there is a standard against which the products of *the human imagination* can be measured other than their social utility, as this utility is judged by a maximally free, leisured and tolerant global community. They will have stopped thinking that *the human imagination* is getting somewhere, that there is one far off cultural event toward which all cultural creation moves. They will have given up the identification of redemption with the attainment of perfection. They will have taken fully to heart the maxim that it is the journey that matters.” (Decline 2000, 27–28.)

<sup>27</sup> Vö. FTR 38.

„Egy historicista és nominalista kultúra, amely szemem előtt lebeg, elfoglalná azoknak az elbeszéléseknek a helyét, amelyek a jelent egyrészt a múlttal, másrészt az utópikus jövővel kötik össze. *Mi több, az utópiák megvalósítását és új utópiák felismerését vég nélküli folyamatnak tekintené, sokkal inkább a szabadság vég nélküli, burjánzó megvalósításának, mint egy már létező igazság megközelítésének.*”<sup>28</sup>

#### IRODALOM

- Krémer Sándor: „A késői Rorty világ- és igazságfelfogása”. In *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Szerk.: Lengyel Zsuzsanna Mariann és Jani Anna. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2012, 147–188.
- Rorty, Richard: „A Talent for Bricolage. An Interview with Richard Rorty”. *The Dualist*, 2, 1995, 56–71. Interviewer: Joshua Knobe; <http://pantheon.yale.edu/~jk762/rorty.html> (= Dualist)
- Rorty, Richard: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998. (= AOC)
- Rorty, Richard: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (= CIS)
- Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994. (= EIS)
- Rorty, Richard: *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (= EOH)
- Rorty, Richard: *Filozófia és társadalmi remény*. Budapest: L’Harmattan, 2007. (= FTR)
- Rorty, Richard: *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture*. 2000, <http://olincenter.uchicago.edu/pdf/rorty.pdf>, p. 3–4. (= Decline)
- Vattimo, Gianni – Rorty, Richard: *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (= PCP).
- Vattimo, Gianni – Rorty, Richard: *The Future of Religion*. Columbia University Press, 2004 (= Future)

<sup>28</sup> EIS 15. (Kiemelés tőlem – K. S.)

IMAGINÁRIUS, SZIMBOLIKUS ÉS VALÓS  
HÁRMASSÁGA SLAVOJ ŽIŽEK  
*A TÖRÉKENY ABSZOLÚTUM... C. MŰVÉBEN*  
(EGY KIS ŽIŽEK, FREUD ÉS LACAN)

Jelen dolgozatunkban az imaginárius, szimbolikus és Valós fogalmait fogjuk megvizsgálni Žižek *A törékeny abszolútum* c. műve alapján. Kulcsfogalmakként kiemelnenk Freud ősfantázia (ősapa-gyilkosság) fogalmát és Mózes-interpretációját, valamint a páli megoldást az elemzett problémakörben. *Slavoj Žižek*, szlovén filozófus, 1999-ben *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* (London – New York) c. nagy művében elemzi először Alain Badiou *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris, 1997) könyvét, kiemeli érdemeit és összeveti a pszichoanalízis lacani kutatásaival. Pál apostol és a pszichoanalízis összeolvasására utaló nyomok azóta is jelen vannak műveiben: *The Fragile Absolute, or Why is the Christian Legacy Worth Fighting For? (A törékeny abszolútum avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért* [London, 2000/Budapest, 2011]), *On Belief* (New York – London, 2001), *The Puppet and the Dwarf – Christianity between Perversion and Subversion* (2009).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jelen tanulmány tágabb kontextusa a Magyar Tudományos Akadémián (BTK Filozófiai Intézetében) zajló posztdoktori kutatásom, mely Pál apostol alakjának jelentőségét vizsgálja Heidegger, valamint három kortárs filozófus műveiben. Alain Badiou (francia), Giorgio Agamben (olasz) és Slavoj Žižek (szlovén filozófus) a kortárs európai filozófia fontos antiposztmodern képviselői. Írásaikban megpróbálják új módon kibékíteni a lét, igazság, történelem és szubjektum/alany kategóriáit. Szent Pál alakjának segítségével keresnek választ korszerű kérdésekre, problémákra. Kutatásunk alapkérdései: Miért fordulnak az általunk vizsgált szerzők mindannyian éppen Pál apostolhoz? Miért oly időszerű Szent Pál, e távoli alaknak miért tulajdonítanak filozófiai közelséget? Ezek a kortárs szerzők – többek között – úgy gondolják, *hogy politikai konzekvenciák* vonhatóak le a *keresztény üzenetből*, hogy szüksége van a mai politikai filozófiának a kereszténységre. Žižek egy posztmarxista, aki pszichoanalitikus belátásait a rasszizmus, a nacionalizmus, az antiszemitizmus, a totalitarizmus, az áruvá válás problémáira alkalmazza. A korábbi Jugoszlávia etnikai konfliktusoktól terhes környezetéből jön, amiként Freud és Marx előző találkozása Európában a náci antiszemitizmus elől menekülő Frankfurti Iskola terméke volt (fetiszizmus, bűnbakképzés, hasa-

## MÓZES ÉS HÁGÁR

A *The Fragile Absolute*-ban Žižek – Fethi Bensama kutatásaira támaszkodva az iszlám iratai és a pszichanalízis témakörével kapcsolatosan – párhuzamot von *Hágár története és Mózes* titkos zsidó hagyománya között. Hágár története nem tartozik az iszlám „iratai” közé, ahogyan Mózes titkos zsidó hagyománya sem a judaizmus nyíltan vallott tantételeihez. Gyakran hivatkozott szerzője Eric Santner, aki Freud Mózes-alakjával kapcsolatos vizsgálatait elemzi.<sup>2</sup> Žižek is különbséget tesz *szimbolikus történelem* és annak *obszcn Másikja* között. Az első a közösség hagyományának szövetét alkotó explicit mitikus narratívák és az ideológiai-erkölcsi előírások összessége, a közösség „erkölcsi szubsztanciája” (Hegel kifejezésével élve). Az utóbbi az elismerhetetlen, kísérteties, fantazmatikus, titkos történelem.<sup>3</sup> Ez a nyíltan kifejeződő szimbolikus tradíció támasztéka, amit viszont el kell zárunk magunk elől ahhoz, hogy működhessen.

Freud *Mózes, az ember és az egyistenhit* c. művében Mózes meggyilkolásának történetével azt a kísérteties történelmet igyekszik rekonstruálni, ami a zsidó vallási tradíciót háborgatja. Žižek úgy látja, hogy a kísérteties, fantazmatikus történelem olyan traumatikus esemény történetét meséli, amire folyamatosan nem kerül sor, és ami nem jegyzi be magát a beavatkozása által megteremtett szimbolikus térbe: nem szűnik meg nem megírt lenni. És épp mint nemlétező rendületlenül fennmarad és kísérti, háborgatja az élőket. Nem egyszerűen azáltal válunk egy közösség teljesjogú tagjaivá, hogy azonosulunk a nyíltan kifejeződő szimbolikus tradíciójával, hanem azáltal, hogy felvállaljuk azt a kísérteties dimenziót, ami

---

dás, elvetés, visszavonás, idealizálás, projekció – amennyiben ezek a freudi lélek ismerős mechanizmusai, annyiban tömegmozgalmak, politikai stratégiák és háborús kampányok is). A marxizmus és a pszichoanalízis „antihumanista” modern eszmerendszerek: a szubjektum függőségét, korlátozottságát, viszonylagosságát hangsúlyozó álláspontok. Az „antihumanizmus” nem jelent feltétlenül inhumánus magatartást, embertelenséget, hanem úgynevezett „elméleti antihumanizmust”, az ember fogalmának a középpontból való eltávolítását, Lacan kifejezésével a szubjektum „decentrálását” jelenti. (Lásd Eröss Ferenc: „Jacques Lacan, avagy a vágy tragédiája”. *Thalassa*. 4. évf. 1993/2, 29–44.).

<sup>2</sup> Žižek, S.–Santner, E. –Reinhardt, K.: *The Neighbour: Three inquiries in political theology*. Chicago Press, 2013.

<sup>3</sup> Žižek, Slavoj: *The Fragile Absolute, or Why is the Cristian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso, 2000. (magyarul: *A törékeny abszolútum – Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért*. Budapest: Typotex, 2011, VIII.)

fenntartja a hagyományt: az élőket háborgató kísérteteket, a traumatikus fantáziák titkos történetét, amit csak a sorok között, a hiányokból és a torzulásokból olvashatunk ki. Pl. az ősatya meggyilkolása és más freudi mítoszok bizonyos módon valóságosabbak, mint a valóság. Igazak, holott nem „történtek meg”. Santner szerint mindezt vékony határvonal választja el attól, ahogy általában a narratív hálózatban végbemenő változás fogalmát értelmezik, azt, ami lehetővé teszi, hogy múltunkat koherens történetként beszélhessük el. amikor egyik narratíváról a másikra váltunk, újraírjuk a múltat, akkor az új leíró szótár elfojtja erőszakos érvényesülésének traumatikus túlkapását, azaz elzárja a régi és új rendszerek közti „eltűnőközvetítőt”. Ez pedig kirekesztett marad, nem integrálódik, ezért folytatja kísértetjárását a „valóságos” történelemben, mintegy megteremtve annak kísérteties MÁSIK SZÍNHELYÉT. Ezért ez az elzárt ősfantázia, elfojtott mítosz, mely megalapozza a logosz uralmát, nem egyszerűen egy múltbeli esemény, hanem valami állandó, kísérteties jelenlét, élőhalott szellem, akinek folyton jelen kell lennie ahhoz, hogy a meglévő szimbolikus keret továbbra is ellássa feladatát.

Eric Santner fejtegetései Freud Mózesével kapcsolatosan bemutatják azt, hogyan működik ez a kísértetiesség az ideológia szintjén.<sup>4</sup> Santner szerint nemcsak az a megrázó Mózes alakjában, hogy a zsidók szakítottak az egy Természetet kultiváló pogány premonoteisztikus világmagyarázattal, mely istenségek sokaságának adott helyet, s hogy a monoteizmus elfojtja a pogány életigenlést (szakrális orgiák, bálványok imádata), hanem az, hogy milyen mértéktelen erőszakossággal gyűrték le a pogány világot s kényszerítették rá az Egyetlen Törvény univerzális szabályait. A zsidó monoteizmus „elfojtásának” tárgya nem a pogány szakrális orgiák és istenségek bősége, hanem erőszakos gesztusának túlzottan erőszakos jellege, amit önmaga elől is eltagad: a Törvény uralmát megalapozó bűntettet, mely egy olyan rendszert hív életre, ami majd visszamenő hatállyal bűnösnek Törvénytelennek nyilvánítja alapvetését. Santner kannibálos példát említi: („törzsünkben nincsenek kannibálok, most ettük meg az utolsót”), s úgy tekint Mózesre, mintha ő

<sup>4</sup> Santner, Eric : „Traumatic revelations: Freud’s Moses and the Origins of Antisemitism”. In Renata Salecl (Ed.): *Sexuation*. Durcam, NC; London: Duke University Press, 2000, 57–105.



lenne az utolsó kannibál példaszerű alakja, aki véget vet a kannibalizmusnak. Vele szemben: Jézus az étel, az utolsó lemészárolt és elfogyasztott áldozat – mondja Santner René Girard (1989) nyomán, aki Krisztust az áldozás szokásával való leszámolás mártírjának tekintette. *A zsidók* számára az tette lehetővé évezredekken át a túlélést és fennmaradást anélkül, hogy országuk és közös intézményes hagyományuk lett volna, hogy a judaizmus csökönyösen ragaszkodott alapító gesztusához, amelynek erőszakosságáról nem vett tudomást, és amely a jograndet annak kísérteties másaként háborgatta.

Térjünk ki a zsidó (ős)fantáziára, Mózes meggyilkolására és Freud interpretációjára.<sup>5</sup> Röviden: Freud úgy látja, hogy Mózes erőszakos, hiszen megöl egy egyiptomit, de Törvényt alapít. Alakja körül sok a rejtély: dadog (valószínűleg nem tudott jól héberül), talán a Mózes-kosaras történet fordítottja az igaz: a fáraó lányának törvénytelen fia lehetett, kinek apja egy zsidó. Mindenképp egyiptomi. Egyiptomban Echatón fáraó vezeti be az egyistenhitet, halála után visszatérnek a sokistenhíthez. Mózes menti át az egyistenhitet a nomád népeknek. Kánaánba nem jut be, valószínűleg megölik (ősapagyilkosság). A zsidó vallás utána egyszerre veszi magára ezt a cselekedetet és a büntudatot. Itt egy titkos fantázia lepleződik le: minden nap megöljük az Apát, az autoritást, és újra felépítjük

<sup>5</sup> Freud nevéhez három fontos dolgot szokás kapcsolni: a tudattalan felfedezését, a pszichoanalitikus terápiát, kultúra és fantázia összekapcsolását. A „pszichoanalitikus szerződés” szerint a kanapén fekvő páciensnek (aki mögött van az orvos) mindent el kell mondani, ami eszébe jut. A fantázia megnyilvánul ebben a kontinuumban, de mellékesnek tekintve elhessegetheti a beszélő. Az analízis megállítja a diskurzust és belemegy az elszólásokba, a fantáziába, stb. A fantázia Freudnál empirikus szituáció absztrahált megnevezése. Nagy fantáziatémákat tár fel Freud: 1. csábítás fantáziája (a személyt elcsábítja valaki vagy ő csábít valakit, oda-vissza érvényes), 2. kasztrációs fantáziák (valamitől megfosztják a személyt, erőszak, behatol a térbe és átalakítja), 3. incestus, Oidipusz-komplexus (szülő-gyerek viszony). A fantázia menekülést jelenthet: a valóság nyomását és a belső nyomást képes enyhíteni. A fantázia hajtóereje a ki nem elégített vágy. Vagy alapja lehet a mítosz, a mese. Átala a trauma feldolgozhatóvá tehető, elképzelhetővé és kimondhatóvá az elképzelhetetlen. Amikor 1908-ban az ősfantáziáról beszél Freud, akkor azt közvetlenül a tudattalanhoz kapcsolja: az ősfantázia mélyszerkezet, ami felszíni fantáziák sokaságát hozza létre transzformációs szabályokkal. Lacan-nál a fantáziák olyan helyszínek, helyzetek, amelyekben a szubjektum élvezheti azt az elvesztett teljességet, amit az anyáról való leválás után elveszített. A fantázia: élvezetet okozó tárggyal való játék. Žižek szerint nem létezik normális működés anélkül, hogy az elvesztett élvezetet ne szerveznénk újra szimbolikus-társadalmi módon (élvezet-etika, az ember fejetlen lény).

szimbolikusan. Erre a paradoxonra épül a zsidó vallás. Mózes kísér-tétét ismeri fel Pál.

Bővebben: *Mózes, az ő népe és az egyistenhit*, valamint a *Totem és tabu* c. műveiben Freud a tézissel/előfeltevéssel áll elő, hogy az *emberiség történetében* hasonló történhetett, mint ami az egyén életében végbemehet. Freud szerint, itt is, ott is voltak szexuális-agresszív tartalmú folyamatok. Felállított egy sémát a neurózis kifejlődésére: korai trauma – elhárítás – lappangás – neurotikus megbetegedés kitörése – az elfojtott tartalom részleges visszatérése. Az emberi faj esetében tünetszerű következmények épp a vallásos jelenségek.<sup>6</sup> Darwin tanaiból indul ki: az ősidőkben az ember kis hordákban élt, egy-egy erős hím uralma alatt, aki korlátlan hatalmát erőszakosan ki is használta. Minden nőnemű lény a tulajdona volt (saját asszonyai és lányai és más hordákból raboltak is). A fiúknak keserves sors jutott, ha felkeltették az *ősapa* féltékenységét: *kasztálta* őket, megölte vagy elkergette (lásd mesékben az idősebbik fiú elűzése, a kicsi kivételes helyzete). Következő lépés a kezdeti „szociális” szervezetfélének a megváltoztatására: az elűzött fivérek egyesülése talán, az apa közös erővel történő megölése és nyers megévése. Az apa iránt félelmet és gyűlöletet éreztek, de példaként tisztelték is, és mindegyikük a helyére szeretett volna kerülni. Utána harcolnak egymással az örökségért, de végül megegyezhettek: létezett valamiféle társadalmi szerződés. Ösztönlemondással, kölcsönös kötelezettség elismerésével, sérthetetlennek (szent) nyilvánított intézményekkel keletkezhetett a társadalmi szervezet első formája. Megjelenik az erkölcs és a jog. Minden egyén lemondott az apa helyének elfoglalásáról, az anya és a nővérek birtoklásáról. Ebből egyenesen következett az incesztus tilalma és az exogámia. A gazdátlanlanná levő hatalom jórésze a nőkre szállott át (*matriarchátus* kora). Erős állattal helyettesítették az apát, akinek emléke tovább élt (gyermekünk állatfóbiái mögött is felismerhető az apafélelem). A *totemállattal* való kapcsolat ugyanúgy ambivalens, mint az apához való érzelmi viszony: egyrészt tisztelni kell mint a klán védőszellemét, őset, másrészt ünnepnapon (a fiúk győzelmi ünnepe) közösen megölik és elfogyasztják (állatfóbiák a gyerekeknél, félnek az apától, hogy az megeszi a gyermekeket). A totemizmus maga a vallás első megjelenési formája (emlékünnepek, tilalmak),

<sup>6</sup> Freud: *Mózes*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987, 127.

mely kezdettől fogva szoros kapcsolatban áll a társadalmi viszonyokkal és az erkölcsi kötelezettségekkel. A vallás párhuzamosan fejlődik tovább az emberiség kulturális felemelkedésével és a közösségek szerkezeti változásaival. A következő lépés: a tisztelt lény emberré tévése. Az állatok helyére emberformájú istenek lépnek, akik a totemtől származnak. Nagy anyaistenségek, majd férfistenek. Azután újra patriarchátus, de az új apák nem érték el az ősapa mindenhatóságát (többen voltak, társadalmi törvények korlátozzák): politeizmus férfistenek. Utána visszatér az egyetlen, korlátlanul uralkodó apaisten.

A pszichotikusok téves eszméiben még rejtőzik a valóságnak egy elfelejtett darabja (valóságmag), mely mire újra előtűnik, torzításokon és félremagyarázásokon megy keresztül. Ilyen történeti igazságnak nevezhető tartalmat kell tulajdonítanunk a vallásos tételeknek is. Freud megvizsgálja a zsidóság egyistenhitének megjelenését és ennek folytatódását a kereszténységben (a fent leírt séma alapján, pl. a négy evangélistának is megvan a kedvenc állata). A fáraók világalma lehetett az egyisten-eszme kiindulópontja. Ez az eszme termőtalajából kiszakítva és egy másik nép körében, hosszú lappangási idő után, újra teljes érvényt szerez magának, legdrágább kincsévé válik egy népnek, megajándékozva a kiválasztottság büszke tudatával. Az ősapa vallása ez, melyhez a jutalom, a kitüntetés és végül a világalom reménye kapcsolódik.

*Hogyan került az egyistenhit a zsidó néphez?* Egyiptomból átvett vallás Freud szerint. On napisten papjai fejlesztik ki az egyetlen, egyetlen Isten, Áton eszméjét, Ázsiából származó befolyások is erősítik. IV. Amenhotep (Ekhnátón) ezt az eszmét fejleszti, államvallássá teszi az Áton-vallást, ellenáll a mágiának, elveti a túlvilági élet illúzióját, a napban tiszteli istene szimbólumát. Ekhnátón utódai alatt viszont összeomlott alkotása. Az elnyomott papság utólag bosszút állt (i.e. 1350 táján kihalt a 18. dinasztia). Ekhnátónhoz közel állhatott egy férfi (Tothmesz, második része *mosél* gyermek, vízből kihúzó), energikus, szenvedélyes, talán egyik határ menti província kormányzója, ki érintkezésbe lépett egy sémita néptörzssel, mely néhány generációval korábban vándorolt be. Náluk keresett kárptólást a családottságra, Népének választotta őket, bennük akarja megvalósítani ideáljait. Kíséretével elhagyja Egyiptomot e néppel, megszenteli népét a körülmetélés jegyével (egyiptomi szokás), szigorú törvényeket adott neki és bevezeti az Áton-vallásba,

melyet az egyiptomiak éppen akkor vetettek el. A makacs nép egy napon fellázadt a vezér és törvényhozó ellen, megölték és a rájuk erőszakolt vallást lerázták. Az Egyiptomból visszatérő zsidók később más rokon törzsekkel egyesültek Palesztina, a Szinai-félsziget és Arábia közötti területen. Kadesben az arab midianiták befolyása alatt új vallást vettek fel, Jahve vulkánisten tiszteletét. Ezután elég erősnek érezték magukat, hogy Kánaán országát meghódítsák. Mózes kora után, a kadesi egyesülés időpontjáig két generációt kellene számolni legalább, de a zsidó hagyománynak érdeke volt ezt a kivonulás és vallásalapítás közti időt lerövidíteni. Az egyesülés és a kadesi vallásalapítás kompromisszummal jár: egyik fél érdeke, hogy letagadja Jahve Isten új és idegen voltát (de a Jahvisták nem vonták kétségbe más istenek létezését), a másik fél nem akart lemondani az Egyiptomi kivonulás emlékééről, el akarták helyezni az őstörténet új elbeszélésében. Sikerül megtartaniuk a Mózes-vallás külső jegyét, a körülméltelkedést, melyet Mózes kíséretének utódai, a lévíták kértek. A kompromisszum eredményeként viszont a kivonulást Jahvének kellett utólag köszönni, s így az eseményt olyan elemekkel díszítették, amelyek a vulkánisten félelmetes nagyságát bizonyították (füstoszlop, éjjel tűoszlop, időről-időre kiszáritja a tengert, majd visszazúdítja az üldözőkre), pedig Mózes hozta ki a népet, s nem a vulkánisten. Kárpótlásként Mózeszt átvitték Kadesbe, vagyis a Szinai-horeb hegyhez, őt állították a midianita pap helyébe. A Midián egyik hegyén lakó Jahvét átvitték Egyiptomba, Mózes kultuszát pedig kiterjesztették Kadesre. Freud feltevése, kutatásai nyomán az, hogy *Mózes alakja egybeolvadt a későbbi vallásalapítóval*, a Jetro pap vejével, aki tőle kapta a Mózes nevet. De erről a második Mózesről semmi személyeset nem tudunk (a későbbi ellentmondásos Mózes-jellem viszont feltűnő: hol hirtelen haragú, erőszakos, hol szelíd és türelmes). Freud elválasztja a két alakot: az egyiptomi Mózes soha nem volt Kadesben és soha nem hallotta Jahve nevét, a midianista Mózes sosem lépett Egyiptom földjére, s nem tudott Átonról. A hagyomány/a mondaképzés feladata volt, hogy a két személyt összeolvassza.

Pedig valójában az egyistenhit eszméje egy időre megint elsötétedett. Jahve nem hasonlított Mózes Istenéhez (ez pacifista). Az erőszakkal új hazát foglalni készülőknek Jahve jobban megfelelt. A későbbi papi ábrázolás folytonosságot akar teremteni a maga kora és a mózesi őskor között, ezzel letagadva a közties szakadékot, a Jahve-

kultuszt, amely csak lassanként tűnt el. Ferdítő tendenciával az új istent, Jahvét, az ősatyák istenének tette meg. Pedig a Mózes-vallástól való elszakadás után van egy hosszú időszak (lappangás), melyben nyoma sincs az egyistenhitnek, a szertartások megvetésének és az etikai elem hangsúlyozásának. Aztán a zsidó vallás fejlődésével, Jahve idővel saját jellemét mindinkább elveszítette, és egyre inkább hasonlít Átonhoz, Mózes istenéhez: egyetlen istennek ismerték el, mely elítéli a szertartásokat és áldozatokat és azt követeli az ember-től, hogy higgyen benne, igazságban és igazságosságban éljen.

Az elfojtott tartalom (ősapa-gyilkosság) visszatérésének előfutáraként *egyre növekvő büntudat* kerítette hatalmába a zsidó népet és talán az egész akkori kultúrvilágot. „Míg végre valaki – tagjaként a zsidó népnek, egy vallásos-politikai agitátor, rálelt arra a pontra, ahonnan a zsidóságról leválhatott egy új vallás, a kereszténység. *Paulus*, egy Tarsusból származó római zsidó volt, aki *megragadta ezt a büntudatot*, és helyes érzékkel visszavezette őstörténeti forrásához. ‘Eredendő bűnnek’ nevezte. Az Isten ellen elkövetett bűn volt ez, melyet csak a halál tehet jóvá. Az eredendő bűnnel lépett be a halál a világba. A valóságban ez a halálos bűn a később istenített ősapa meggyilkolása volt. De nem magának a gyilkosságnak az emléke tért vissza, hanem helyette levezeklését fantáziálták, és ezt mint a megváltás üzenetét (evangélium) üdvözölték. Isten egyik fia ártatlan léte ellenére feláldozta magát, és ezzel az összesség bűnét magára vette. Isten fia kellett ő legyen, hiszen a bűn az apa ellen elkövetett gyilkosság volt.”<sup>7</sup> Az, hogy a Megváltó ártatlan volt, tendenciózus ferdítés. Ő lehetett a főbűnöse annak a testvércsapatnak, mely az apát legyőzte. Nem fontos eldönteni, hogy a valóságban volt-e ilyen fő lázadó. Lehetséges, hogy volt, de az is elképzelhető Freud szerint, hogy a testvércsapat minden egyes tagja egyedül szerette volna a tettet végrehajtani, hogy kiváltságos helyet biztosítson magának, és kárpótlást szerezzen magának az apával való azonosításért, amiről a közösségben le kellett mondania. Ha a valóságban nem volt ilyen vezér, akkor *Krisztus egy be nem teljesített vágyfantázia örökébe lépett*; ha volt ilyen, akkor a követője és reinkarnációja volt e vezérnek. De mindegy, hogy itt egy fantázia, vagy egy elfelejtett realitás visszatéréséről van szó; mindenképpen ebből indulhatott ki a hős létrehozása, aki, mint tudjuk, mindig fellázad az apa ellen, és

<sup>7</sup> Freud: *Mózes*. 136.

valamilyen formában megöli azt. A szent áldozás a régi totemlakomát ismétli meg szelíden. Az apaviszonyban uralkodó ambivalencia pedig megmutatkozik abban, hogy a vallásújítás eredeti célja az volt, hogy kibékítse az apaistent, de azzal végződött, hogy megfosztotta a trónjától és háttérbe szorította. A zsidóság apavallás volt, a kereszténység fiúvallás lett. A régi istenapa a háttérbe szorult, helyébe Krisztus/a fiú lépett úgy, ahogy az ősidőben minden fiú szeretne volna. Pál, aki a zsidó vallást tovább fejlesztette, egyben meg is semmisítette azt. „Sikerét bizonyára annak köszönhetette, hogy a megváltás eszméjével felébresztette az emberiség büntudatát, de ezenkívül annak a körülménynek is, hogy feladta a kiválasztottság gondolatát, és ennek látható jelét, a körülmétélést, s így az új tan minden embert átfogó, egyetemes vallássá nőhetett.”<sup>8</sup>

Freud értelmezését összefoglalva, a sors közel hozza a zsidó néphez az őskor szörnyű cselekedetét, az apagyilkosságot, amikor abba a helyzetbe sodorja, hogy ezt a tettet Mózes személyén megismételje. Ez emlékezés helyett „cselekvés” volt, ami gyakran előfordul neurotikusoknál. Mózes tana alkalmat kínált az emlékezésre, de ők úgy reagáltak le, hogy letagadták cselekedetüket, megállottak a nagy istenapa elismerésénél, és így már nem tudtak eljutni ahhoz a ponthoz, ahonnan azt Pál továbbszötte az őstörténet folytatását. Nem lehet mellékes vagy véletlen, hogy Pál új vallásalkotásának szintén egy másik nagy ember erőszakos meggyilkolása volt a kiindulópontja. Azé az emberé, akit híveinek kis csapata Júdeában Isten fiának és a megígért Messiásnak tartott, akire később a Mózesről költött gyerekkori történet egy részét is átvitték, akiről azonban alig tudunk többet, mint Mózesről. Pál, aki apostola lett, sohasem találkozott vele. „Nagyon valószínű, hogy a Mózes halála miatt érzett megbánás adta az ösztönzést a Messiásról szóló vágyfantáziákhoz, aki újra elfog jönni, és meg hozza a népének a megváltást és a megígért viláგuralmat. Ha Mózes volt az első Messiás, akkor Krisztus az ő helyébe lépett, utóda lett, és így Paulus is bizonyos történelmi jogosultsággal kiálthatta oda a világnak: látjátok, csakugyan eljött a Messiás, hiszen szemetek láttára ölték meg őt. Akkor Krisztus feltámadásában is van egy darabka történelmi igazság, mert ő volt a primitív horda visszatért ősapja, aki megdicsőülve, fiúként az apa helyébe lépett. A szegény zsidó népnek, amely a szokott csö-

<sup>8</sup> Freud: *Mózes*. I.m. 138.

könyösségével továbbra is tagadta az apán elkövetett gyilkosságot, az idők folyamán emiatt keservesen meg kellett bűnhődnie, újra meg újra szemére vetették: ti öltétek meg Istenünket. [...]A vallás történetére vonatkoztatva ennek értelme a következő: nem akarják beismerni, hogy megölték Istent (Isten ősi eredetijét, az ősapát és az ő reinkarnációit). E következtetés kiegészítése pedig így szól: mi persze ugyanezt tettük, de mi beismertük, és azóta fel vagyunk oldozva a bűn alól.”<sup>9</sup> A kereszténységet Freud a vallomás vállalásának tekinti. A keresztények készek arra, hogy bevallják az eredendő bűnt (noha csupán áttételesen: nem az Atya, hanem Krisztus/Isten fia meggyilkolásának bűnét), s eljátszva maguk előtt, hogy megbékélhetnek vele mintegy elárulják a bűn traumatikus hatását/súlyát. Itt megjegyezzük, hogy a pszichoanalízis végső célja nem az, hogy a vallomás által megbékítse, megszelídítse a traumát, hanem az, hogy elfogadja azt a tényt, hogy életünk egy olyan traumatikus mag köré szerveződik, mely túl van a megváltáson, s hogy létünknek egy dimenziója sohasem részesülhet megváltásban, szabadulásban.

A judaizmus paradoxonja abban áll, hogy pontosan azáltal maradt hű az erőszakos alapító Eseményhez, hogy nem vallja be, nem szimbolizálja azt, s éppen ezáltal tesz szert hallatlan életerőre, hogy „elfojtja” az Eseményt. Žižek szerint a judaizmus a genealógia, a generációk egymásra következésének a vallása, s mikor a kereszténységben a Fiú keresztalált hal, az nem pusztán azt jelenti, hogy vele hal az Atya is, hanem azt is, hogy a patriárchális rend is odavész – mivel a Szentlélek nem illeszkedik a család sorába, megjelenése a posztpaternális, család utáni közösség létrejöttének kezdetét jelzi. *Az iszlám* azonban – a judaizmussal és a kereszténységgel szemben – kizárja Istent a paternális logika világából: Allah nem Atya, még csak szimbolikusan sem. A Szent családnak itt nincs helye (ezért esik akkora hangsúly arra, hogy Mohamed árva volt). Isten szigorúan a lehetetlen Valós birodalmában marad (ember és Isten között egyfajta genealógiai pusztaság húzódik.) *Freud* egész valláselmélete az Isten és az apa közötti párhuzamon nyugodott, úgy vélte, hogy ez a problematikus pont az iszlámnál. Az iszlámnál a közösség nem épülhet leszármazási és vérségi alapokra, az apagyilkosság és a fivéreket összekovácsló bűn nem teremthet közösséget, mint ahogyan

<sup>9</sup> Freud: *Mózes*. 141.

arról a *Totem és tabu*ban olvashatunk. Ezért fedi át egymást a vallás és politika, a közösséget közvetlenül Isten szavára kell alapozni. Ez a probléma rejlik a *umma*, a muszlim hívek közösségének (egy nemzetnek) alapjaiban. Az iszlám nem épített Egyházat, az Iszlám Egyház voltaképpen maga az Iszlám Állam, ő építi a mecseteket, alapít egyetemeket, felügyeli a vallásos nevelést, gyakorol cenzúrát minden területen erkölcsi őrként. E vallást éppen az szolgáltatja ki az őt bekebelezni vágyó államhatalomnak, hogy hiányzik belőle az intézményesülésre való törekvés.

*Ábrahám történetében*, a judaizmussal és az iszlámmal szemben, ahol az angyal megjelenése az utolsó pillanatban megakadályozta Izsák/a fiú feláldozását, csak a *kereszténység* döntött úgy, hogy valóban feláldozza (megöli) a fiút. Az iszlám nem ismeri el, hogy Jézus meghalt a kereszten, valaki mást öltek meg. Áldozathozatal ellenes logika működik a háttérben: Ábrahám félreértette az álmát. Az iszlám az áldozathozatal aktusát illetően két szélsőség között ingadozik, Žižek szerint: 1. az Úr ellenezheti a tettet (nem működik a 'valamit valamiért' szimbolikus csere, hisz Isten a tiszta Elérhetetlen Egy), 2. de elő is segítheti (mennyei Valós, felettes énszerű alakja az „obszúrussal isteneknek”, akik állandó véráldozatot követelnek). Pl. A Koránban nemcsak Káin akarja a gyilkosságot, hanem Ábel is tevékeny részese e vágynak, sarkallja testvérét a bűn elkövetésére, csak hogy megszabadulhasson saját bűneitől. Ez itt *mintaszerű gyűlölet* Benslama szerint, mely különbözik az *imaginárius gyűlölettől*, amelyben az ember agressziója saját mása ellen irányul.<sup>10</sup> Mi a helyzet a mártírok halálvágyának „terrorista” logikájával? Žižek úgy látja, hogy az iszlám világot váratlanul érte a nyugati modernizáció befolyása, anélkül, hogy elegendő ideje lett volna feldolgozni a nyugati behatás okozta traumát, vagy létrehozni egyfajta szimbolikus fikcionális teret vele szemben. Ezért csak kétféleképpen felelhet a Nyugat térhódítására: vagy felszínesen leutánozza eleve kudarcra ítélt módon, vagy a *fikciók igazi szimbolikus terének hiányában* közvetlenül az erőszakos Valóshoz fordul és az Iszlám Igazság nevében nyílt harcot hirdet a Nyugati Hazugság ellen, mely csatában nincs helye a szimbolikus közvetítésnek.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Žižek: *A törekény abszolútum...*, XIV.

<sup>11</sup> Uo. XV.



Egy másik *különbség judaizmus (ill. kereszténység) és az iszlám között* abban rejlik, hogy miként pozicionálják *Ábrahámot* az atyát. Míg a judaizmus *szimbolikus atyának* választja őt – s ezzel fallikus módon az atyai szimbolikus tekintélyben, a hivatalos szimbolikus leszámzásban talál megoldást (törvényben írja elő a lehetetlen fallikus kisajátítását), addig az *iszlám* úgy dönt, hogy Hágár leszámzási rendjét ismeri el, Ábrahámot *pedig biológiai apának* tekinti. Így Istent a lehetetlen világába zárva megtartja a távolságot az Atya és Isten között.

Žižek tézise, hogy a judaizmus és az iszlám *elfojtja saját alapító gesztusát*. Az apa mind a judaizmusban, mind az iszlámban csak egy *másik nő* közvetítése által válhat atyává. Freud feltevése szerint a judaizmus azt a tényt fojtja el, hogy Ábrahám idegen (egyiptomi) volt és nem zsidó, vagyis, aki szövetséget köt az Úrral, az kívülről jön. Az iszlám esetében az elfojtás tárgya az asszony, Hágár, az egyiptomi rabszolganő. Ábrahám és Izmaél nevét (minden arab őseként) a Korán sokszor említi, Hágárról nem esik mégsem szó, mintha kitörölték volna a hivatalos történelemből. Éppen ezért Hágár alakja folyton ott kísért az iszlámban. Pl. a Mekkába tartó zarándoklat során hatszor kell megtenni a Szafa- és Marva-hegy közötti utat megismételve azt, ahogyan Hágár elkeseredve vizet keres fiának a sivatagban (rituálé). Žižek összehasonlítva elemzi Ábrahám két fiának a történetét. Pál apostol *Galátabeliekhez írt levelének* Sárával és Hágárral kapcsolatos interpretációjával indít. Pál itt ellentétpárokat állít fel, melyek egymás tükörképei: Izsák és Izmael szembeállításá megfelel a *szimbolikus atya és a biológiai atya* ellentétének (avagy a név és lélek szerinti leszámzás szemben áll az élet valódi átörökítésével), miként a szabad nő gyermeke szemben áll a szolga gyermekével, a szellem gyermeke a hús gyermekével. Žižek szerint azonban a páli olvasat néhány ponton figyelmen kívül hagyja az őszövetségi narratívát:

1. az Úr ugyanis gondoskodik Hágárról és Izmaelről is, beavatkozott, hogy megmentse Izmaelt.

2. Hágárt nem egyszerűen a test és a vágyak asszonyaként, hitvány szolgaként jellemzi, hanem olyasvalakiként, aki *látja* az Urat („Arra tekintettem, aki reám tekintett?” I Móz 16,13), s ez még Mózesnek sem adatott meg. Hágár mutatja meg Isten elérésének misztikus/feminin útját (később a szufizmusban tesz szert jelentőségre).

Hágár alakja nem pusztán az Élet pogány (egyiptomi) termékenységet jelképezi (hanem azt is, hogy Isten közvetlenül is elérhető).

3. A test és a szellem közötti választást Žižek nem értelmezi úgy, mintha két egyidejű lehetőség között dönthetnénk. Vagyis ahhoz, hogy Sárának gyermeke születhessen, ahhoz előbb Hágárnak kellett világra hoznia a fiát. Más szóval, kell lennie valamiféle egymásra következőzésnek, ismétlődésnek, mintha csak úgy dönthetnénk a szellem mellett, hogy előbb a testet választjuk – csak a második fiú lehet a szellem igaz gyermeke. Ez a szükségszerűség adja a *szimbolikus kasztráció* lényegét: az Igazsághoz nem férhetünk hozzá közvetlenül (Lacan), a szellem felé tartó út a testen át vezet. Hol itt a kasztráció? – kérdezi Žižek.<sup>12</sup> Hágár színre lépése előtt Sára, a fallikus, patriarchális asszony éppen azért maradt terméketlen, mert túlságosan is erős/fallikus volt. Azaz, nem csupán a fallikus rendnek maradéktalanul alárendelt Sára és a független, felforgató Hágár között feszülő ellentétéről van szó, hanem Sára alakjának kettősségéről: a fallikus arrogancia és az anyai szolgálat benne is megvannak. Maga Sára az, aki túl hatalmas, túl fennhéjázó, és akit Hágárnak meg kell aláznia ahhoz, hogy gyermeket szülhessen, s tagja lehessen a patriarchális származási rendnek. Erre a kasztrációra utal, hogy *neve Sárairól Sára-ra változott*. De vajon csak Sára esetében beszélhetünk kasztrációról? Nem kasztrált-e maga Ábrahám is? Képes volt arra, hogy közvetlenül, biológiai úton gyermeket nemzzen Hágárnak, csak hogy ezzel kívül rekedt a szimbolikus leszármazás rendjén. A második fogantatásra csak a Sárát „meglátogató Úr” beavatkozásának köszönhetően kerülhetett sor. *Ez a szimbolikus és biológiai apaság közötti hasadék a kasztráció.*

Az *Iszlám* nem az engedelmes háziasszonyt, Sárát, hanem a független, Istent látó *Hágárt* választotta, s ez az első jel, ami arra utal, hogy téves az az elgondolás, amely szerint az iszlám szélsőségesen maskulin egyistenhit, kirekeszti a nőket, akiknek fátylat kell viselniük. Žižek szerint egyébként az elnyomásnak azért kell olyan erősnek lennie, mert maga a szexualitás is olyan erős. A nővel érintkezésnek a férfi nem képes ellenállni. A muszlim szimbolikus térben összeolvad a lehetséges és a tényleges: ha egy férfi egyedül marad egy nővel, rögtön azt feltételezik, hogy valóban megtörtént a szexuális aktus. Másrészt az első muszlim, aki hitt a kinyilatkozta-

<sup>12</sup> Žižek: *A törékeny abszolútum...*, XXIV.

tásban – Khadidzsa volt, Mohamed első felesége, egy nő. Ő egy lacani „nagy Másik”, aki kezeskedik a szubjektum megnyilatkozásának Igazságáról.<sup>13</sup> Csak ez a körkörös támogatás, az, hogy van valaki, aki már korábban hisz neki, teszi lehetővé, hogy Mohamed is higgyen az üzenetben, és az Igazság prófétájaként szolgálhassa a híveket. A hit sohasem közvetlen, ahhoz, hogy hihessek, valaki másnak hinnie kell bennem, és én éppen a másik hitében hiszek. A nők hisznek – mondja Žižek –, míg a férfiak csak azokban tudnak hinni, akik bennük hisznek. A magyarázat az *objet petit a* működési mechanizmusában rejlik: a másik, aki „hisz bennem”, rám tekintve valami olyasmit lát, ami több, mint én vagyok, olyasvalamit, aminek magam sem vagyok tudatában – amit ő lát bennem az az *objet a*. Lacan szerint a férfi számára a nő nem több, mint *objet a*. Na és ha épp ellenkezőleg áll a dolog? – kérdezi Žižek. Khadidzsa olyan tudással bír az igazságról, ami meghaladja a próféta értelmét, meg tudta különböztetni az igazságot a hamisságtól. Az iszlám eltagadja feminista gyökereit, s az elfojtás nemcsak a gyökereket rejti el ön-maga elől – el kell tagadnia önnön eredetét is. Nem egyszerűen eltűntetik a nőt, hanem egy olyan szigorúan ellenőrzött univerzumba zárják vissza, melynek fantazmatikus alapjai világosan felismerhetők az örök szűz mítoszában. Mohamed fogantatásának történetében (az iszlám előtörténetében) két nő játszik szerepet.<sup>14</sup> Žižek szerint a femininbe (és így az idegen nőbe) vetett bizalom az iszlám elfojtott alapja, elgondolhatatlanja: ezt akarja eltüntetni, ellenőrizni, s mégis ott kísért, ez táplálja életerejét. Vizsgálja a fátyol természetét is, mert ez okoz gondot. Vajon nem lehetséges-e – kérdi Žižek, hogy a fátyol valódi szerepe éppen az, hogy fenntartsa az illúziót miszerint *van* valami, valami alapvetően lényeges Dolog a fátyol mögött? Valójában nem a maszkulin közel-keleti iszlám és az inkább feminin távol-keleti spiritualizmus különbségét hangsúlyozza Žižek, hanem a nőt a világ teremtő-romboló szubsztanciájává, Anyaistennővé emelő Távol-Kelet és azon muszlim világ közötti különbséget, amely megvonja bizalmát a nőtől, s így sokkal közvetlenebb módon (paradoxon) ruházza fel *traumatikus*-szubverzív-kreatív-explozív hatalommal a feminin szubjektivitást.

<sup>13</sup> A történet: Žižek: *A törékeny abszolútum...*, XXVIII–XXX.

<sup>14</sup> Žižek: *A törékeny abszolútum...*, XXXVII.

A továbbiakban Žižeknek az idővel és az örökkévalósággal kapcsolatos gondolatait vázoljuk fel. Elmondja, hogy az *idő*, mint olyan, nem létezik, csupán a temporalitás/történetiség horizontjáról beszélhetünk. Az *örökkévalóság* nem atemporális, nem időn túli, inkább az Eseményre vagy a Vágásra utaló név, mely feltárja az időbeliség dimenzióját, amit a megragadására tett, kudarcot vallott kísérletek egymásutániságaként kell értelmeznünk. Ezt az Eseményt/a Vágást a pszichoanalízis *Traumának* nevezi. A trauma örök, azaz: a maga teljességében soha nem temporalizálható. Az Esemény, amelyhez az időbeliségen keresztül eljutunk, voltaképpen nem más, mint a maga után hagyott nyomok sokasága. Tehát nem állíthatjuk szembe az Örökkévalóságot és az időt (a temporalizáció/historizáció értelmében). Örökkévalóság nélkül bizonyos értelemben nincs idő: a temporalitást az „örök” trauma megragadásának/szimbolizálásának/historizálásának kudarcra tartja fenn. A historizmussal szemben Žižek azt az ellenvetést teszi, hogy nem vet számot azzal, hogy létezik az Örökkévalóságnak valamiféle traumatikus pontja, amely a temporalitás alapjául szolgál. Ha azt állítjuk, hogy minden meghatározott történelmi konstelláció megteremt a maga örökkévalóságát, akkor az nem egyszerűen azt jelenti, hogy az örökkévalóság a történelmi valóság által megalkotott ideológiai mítosz lenne. Az Örökkévalóság sokkal inkább az, amit ki kell rekeszteni annak érdekében, hogy a történelmi realitás megőrizhesse konzisztenciáját.

E megfontolások *teológiai jelentőséggel* is bírnak. Žižek szerint a kereszténység előtti vallások megmaradtak a „bölcesség” szintjén: szembe kell fordulni a véges, időbeli dologgal, világgal, mert csak így juthatunk el az igazi isteni Tárgyhoz, amitől az Üdvözülést remélhetjük. Ezzel szemben a kereszténység halandó/temporális individuunként állítja elénk Krisztust és határozottan állítja, hogy az inkarnáció időbeli eseményében való hit vezethet el az örök igazsághoz és részesíthet bennünket megváltásban. A kereszténység „szeretet-vallás”: egy véges, temporális tárgyra összpontosítunk, mely többet jelent, mint bármi más. Ugyanezzel a paradoxonnal szembesít a *megtéres és bűnbocsánat* fogalma is. „*A Megtéres olyan időbeli esemény, mely magát az örökkévalóságot változtatja meg*” – írja Žižek.<sup>15</sup> Az isteni kegyelem nélkül sorsunk változhatatlan maradna, végervényesen rögzítené a választás örökkévaló aktusa. A kereszt-

<sup>15</sup> Žižek: *A törekeny abszolútum...*, 167.

ténység jó híre az, hogy az őszinte megtérésben bárki „újraeremtheti önmagát”, azaz megismételheti ezt az aktust, s ezzel megváltoztathatja magát az örökkévalóságot (semmissé teheti a befolyását). Žižek ellentétet lát a Szent Pál által kidolgozott kereszténység lényege és a napjainkban előretörő New Age gnosztikus félreolvasat között. Ez utóbbi a feltámadást az egyéni lélek belső spirituális növekedésének metaforájára redukálja. Ami így elveszik az a bűn és a bűnhődés ótestamentumi koncepciójával való szakítás, azaz a kegyelem csodája, ami visszemenőleg „semmissé teszi” a korábbi bűneinket, az örökkévalóságot átírja (a megtérés). Az Újszövetségben a jó hír, hogy lehetséges *creatio ex nihilo*, egy új élet semmiből való kezdete. A régít eltörülő új, szimbolikus fikció felállítása természetesen csak egy szimbolikus renden belül lehetséges. A lényeg, hogy ez az új kezdet csak isteni kegyelem által lehetséges, az ösztönzésnek kívülről kell jönnie, és nem az ember arra irányuló készletéből, hogy korlátait legyőzze. Szorosan véve a valódi kereszténység teljesen összeegyeztethetetlen a „lélek megtisztítása” pogány gnosztikus problémájával.

Žižek munkásságának tulajdonképpeni kérdése az, hogy vajon van-e elég erő, dinamizmus a keresztény gondolkodásban ahhoz, hogy az „új” és az „örök” iránti szenvedélyével hatni tudjon egy történeti pesszimizmusba, relativizmusba hajló kor politikai gondolkodására? Vajon lehetséges-e a kereszténységgel karöltve kiutat találni az úgynevezett posztmodern állapotból?<sup>16</sup> Žižek úgy látja, hogy politikai értelemben is kizárólag a keresztény vallásból jöhet valami új. A kereszténység eseményszerűen összekapcsolja egymással a mindenkor *mostot* és az örökkévalóságot. A keresztény hit szerint minden egyén közvetlen kapcsolatban áll az univerzalitással, azzal, amit a hit Szentléleknek nevez, a politikai filozófia emberi jogoknak és szabadságoknak nevez. Ez nem születési vagy egyéb társadalmi kiváltság a kereszténységben, sőt ezeket a kereszténység mintegy le is rombolja, amikor arra szólítja Jézus a követőit, hogy szakítsák ki magukat abból az organikus közösségből, amelybe beleszülettek. Nincs közvetítő: sem a törvény, sem a hagyomány nem közvetít Isten és ember között, hanem minden egyes hívő személyesen kapcsolatban áll Istennel, egyedül a kereszténység teheti a szeretet pa-

<sup>16</sup> Lásd Kocsizsny Éva: *Antifilozófusok – buszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, 2014.

rancsává az eloldódást, az öröklött, a fennálló társadalmi kötelek eloldását, képes felszámolni a társadalmi, etnikai, szociális, nembeli egyenlőtlenségeket.<sup>17</sup> A kereszténység ezért alapjaiban demokratikus és forradalmi, mert közvetelen részese lehetek az univerzlitásnak, tekintet nélkül arra, hogy milyen helyet töltök be a globális társadalmi rendben. Krisztus és Pál úgy jellemzi a szeretet parancsát, hogy ez eloldoz minket mindentől, ami *beleszületettségeként*, „szocio-szimbolikus hálózatként” fogságban tarthat. A keresztény szeretet tökéletes szabadsága annyira egyenlőségelvű, hogy nem tesz különbséget úr és szolga, férfi és nő, görög és zsidó között. Univerzalitása az ellenség szeretetének a parancsát is magában foglalja, melyet Žižek a mindenkori fasizmusok pogányságával állít szembe. A fasizmus elutasítja ellenségünk szeretetét és saját etnikai közösségünkkel való teljes azonosulásra buzdít, visszatér a pogány erkölcsökhöz. A pszichoanalízis és a zsidó-keresztény hagyomány közös leckéje, hogy a specifikusan emberi hivatás nem az emberi potenciálok kifejlesztése (az alvó spirituális erők vagy valamilyen genetikai program felélesztése), hanem a *Másik vágyával (ennek áthatolhatatlanságával) való külső traumatikus találkozás*. Egy traumával való bánásmód érdekében szimbolizálunk, ez nincs a génjeinkben.

Nyugati hagyományunkban a *traumatikus Valós példaszerű esete a zsidó törvény*. A zsidó hagyomány a mózesi isteni törvényt kívülről kényszerítettként, esetlegesnek és traumatikusnak tapasztalja meg – azaz: „a törvényalkotó” lehetetlen (valós Dologként). A tíz parancsolat ellentéte mindannak, ami az önismeret által, az önmegvalósítás során „organikusan” jön létre,<sup>18</sup> ezért a zsidó-keresztény hagyományt világosan el kell különíteni az önmegvalósítás és önkiteljesítés New Age-es, gnosztikus kérdéskörétől is. Mikor a Biblia előírja, hogy szeretned kell és tisztelned kell a felebarátodat, akkor nem az *imaginárius hasonmásra/alteregóra* gondol – Žižek szerint –, hanem a *felebarátodra qua traumatikus Dologra*. A New Age úgy gondol a Másikra, mintha nem lenne több saját tükörképemnél vagy az önmegvalósítás útján tett újabb lépésnél (akárcsak a jungi pszichológia, mely úgy tekint a körülöttem levőkre, mintha egyszerűen csak saját személyiségem különböző, el nem ismert aspektusainak kivetítései, externalizációi lennének). A judaizmus

<sup>17</sup> Kociszky: *Antifilozófusok – huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*. I.m. 133.

<sup>18</sup> Žižek: *A történelem abszolútum...*, id. kiad. 190.

olyan hagyományt teremt, amelyben a felebarát lényegének mélyén mindörökre marad valami, ami idegen és traumatikus – a felebarát mindig is valami kifürkészhetetlen jelenség lesz, ami hisztérikussá tesz engem. A másik vonatkozás az, hogy az egyetlen terület, ahol az ember megmutathatja azt, hogy hűen követi az isteni törvényt, az a „Szeresd felebarátodat!” parancsának, vagyis a társadalmi-erkölcsi cselekvésnek a terepe. A misztikus-spirituális önmegvalósítás „benső ösvényén haladva”, Žižek szerint, semmiképp sem rövidíthetjük le a mennyei dimenzió felé vezető utat. A „Szeresd felebarátodat!” parancs tehát nem csupán az *imaginárius* dimenzióban érvényes: nemcsak mint hasonmásomat, tükörképemet szeretni annak a Jónak nevében, amiről én gondolom azt, hogy jó őneki, hisz ez valójában saját elképzelésem. Nem is csupán felebarátunk *szimbolikus* dimenziójában érvényes, amelyben ő a jogok elvont, szimbolikus alanya, hanem a Másikként, saját *Valóságának* feneketlen mélységével együtt kell őt szeretnünk: embertelen társként, „irracionálisként”, visszataszítóként, undorítóként.<sup>19</sup> Röviden: szeretnünknek túl kell lennie a jón. Ezt az ellenség-Másikat nem megbüntetni kell, hanem fele-barátunkként elfogadni. A „Szeresd felebarátodat!” parancsának szigorával szemben kétféle módon is védekezhetünk: 1. A racionalista/humanista „megértés” módján. A Másik traumatikus mélységét el próbáljuk fedni társadalmi, ideológiai, pszichológiai körülmények eredményeként állítva be. 2. A második stratégia a fetiszizáció módszere: a Másik elviselhetlenné, átpolitizálhatatlanná, hatalmi harcokban tematizálhatatlanná válik (pl. a Holokauszt).

Žižek *A törékeny abszolútum* (1984) II. részében összehasonlítja a kereszténység önzetlen szeretetét a Donald Davidson által kidolgozott jóindulat elvvel: akarjuk vagy sem, ha meg szeretnénk érteni másokat jóindulatúnak kell lennünk, arra kell alapoznunk, hogy a legtöbb dologgal kapcsolatban igazuk van. De míg ez utóbbi szemantikai értelemben vett jóindulat a nyelv egyfajta apriorijának tekinthető, formális és univerzális, kezdettől fogva és mindörökre adott, addig a kereszténység önzetlen szeretete kivételes és törékeny, valami olyasmí, amiért folyton meg kell küzdenünk, s amelynek képességére újra és újra szert kell tennünk.

<sup>19</sup> Žižek: *A törékeny abszolútum...*, 195.

A keresztényeknek fel kell számolniuk a családi kapcsolatokat is (Lk 14, 26), ez metaforikus értelemben az egész szocio-szimbolikus hálózatra utal, és minden olyan partikuláris vonatkozásra, mely kijelöli helyü(n)ket a Dolgok globális Rendjében. Kiszakítani magunkat az „organikus” közösségből, melybe beleszülettünk. Keresztények számára – Pál szerint – nem léteznek sem férfiak, sem zsidók, sem görögök. Nem csoda, hogy azok, akik a zsidó, nemzeti lényeggel azonosultak éppúgy, mint a görög filozófusok vagy a világméretű Római Birodalom hívei, Krisztus megjelenését nevetséges és/vagy traumatikus botrányként élték meg. Amennyiben a „Szeressük ellenségeinket!” parancs összekapcsolódik a „Gyűlöljük meg szüleinket!” felszólítással, feltevődik a kérdés, hogy mely dimenzióját kellene gyűlölni a szeretett atyának? Az apa iránti gyűlölet az ödipális feszültségek körében értelmeződik, amint a fiúnak sikerül kilépnie az atyai tekintély árnyékából, az atyai gyűlölet szertefoszlik és az apa alakja új megvilágításba kerül. Vagyis a gyűlölet semmivé válik, amint a fiú nem úgy tekint az apjára, mintha az a szimbolikus-társadalmi funkciók megtestesülése lenne, hanem úgy mint, aki lekapcsolódott e szerepköréről, mint sebezhető szubjektum. A fiú azt gyűlöli benne, hogy bevésődik a társadalmi-szimbolikus struktúrába azért, hogy egyedülálló személyként szeretesse. Keresztény szempontból a felebarát már nem több, mint a hívek közösségének egy tagja. A családtól való *eloldozás* együttjár a szimbolikus halállal: meg kell halnunk a hagyományunkat, a „társadalmi” lényegünket meghatározó törvénynek. Ezzel feltárul az új teremtés értelme. A fogalom a szublimáció gesztusára utal, a múlt nyomait eltüntető gesztusra (arra, hogy a régi megszűnt) s arra, hogy minden újra indul a nulla-pontból. Az „eloldozás” háttérben ott munkál a „halál-ösztön”, s – az Új Kezdet feltételeként – a „tisztá lap nyitásának” erőszakossága. Žižek szerint, a hívők mint a társadalmi rendtől „eloldozott” számkivetettek közössége két ideális csoportformában ölt testet: a pszichoanalitikus és a forradalmi, politikai csoportosulásban.

*Lacan szembeállítja az idealizációt a szublimációval.* Az első hamis idealizálás, mely eszményít, nem vesz tudomást a másik gyengéről, pontosabban a másiktól mint olyanról, s úgy tekint rá, mintha csupán üres filmvászon lenne, melyre rávetítheti saját fantazmagóriáit. Ezzel szemben, az igazi szeretet olyannak fogadja el a szeretett személyt, amilyen az valójában, s nem tesz mást, mint-



hogy a Dolog, az abszolút Tárgy helyére állítja őt. A szeretet munkája az ismételt eloldódás nehéz munkája, mert újra és újra ki kell mozdulni a tehetetlenségből, a renddel való azonosulásból. A keresztény „lekapcsolódás” nem belső, kontemplatív alapállás, hanem a szeretet aktív munkája, amely szükségképpen egy alternatív közösség létrehozásához vezet. Szemben azzal, ahogyan a fasizmus karneváli módon, a fennálló rend törvényeinek inherens megszegésével „lekapcsolódik” az intézményesült szimbolikus szabályokról, a valódi keresztény eloldódás nem annyira az explicit törvényeket, mint inkább azok mélyén megbúvó kísérteties, obszcén mását helyezi hatályon kívül.<sup>20</sup>

Žižek elképzelése szerint a törvénynek való engedelmesség stratégiai eleme annak a küzdelemnek, mellyel megpróbáljuk legyűrni a törvényszegésre ösztönző vágyunk. Minél szigorúbban betartjuk a Törvényt, annál inkább arról teszünk tanúbizonyságot, hogy szívünk mélyén inkább engednénk a bűn csábításának. A felettes én tehát joggal érez büntudatot: minél inkább betartjuk a *Törvényt*, annál bűnösebbek vagyunk, hiszen engedelmességünk valójában védekező bűnös vágyaink ellen. Pál szerint a kereszténységnek éppen az a célja, hogy megszakítsa a Törvény és a *törvényszegésre irányuló vágy ördögi körforgását*/dialektikáját. Ez a dialektika a zsidó vallás és a kereszténység közötti eltűnő közvetítő, melynek szelleme mindkét vallásban ott kísért, noha egyikben sem hódít teret. A zsidó vallás még nem tart ott, mert úgy tekint a Törvényre mint az írott Valósra, mely nem vonja be őt ebbe a felettes én által meghatározott bűn/ördögi körbe. A kereszténység a szeretet által kitör e körből. (A szeretetet, páli értelemben, a Törvény és törvényszegés dialektikájának elmentéteként kell elgondolnunk.<sup>21</sup>) A törvény felforgatásának két módja van:

1. Ha megszegjük a tiltásait: ez az inherens szabályszegés tartja fenn a törvényt. Titkon „szükséges, de mocskos dolgokat tenni”, vagyis a fennálló rendszer megóvása érdekében megsérteni a nyíltan uralkodó ideológiát.

<sup>20</sup> Ez Žižek tézise. Žižek: *The Fragile Absolute, or Why is the Cristian Legacy Worth Fighting For?* I. m. 225.

<sup>21</sup> Lacan *A pszichoanalízis etikájában* tárgyalja a Törvény és törvényszegés páli dialektikáját, amit Žižek együtt vizsgál Szent Pál szeretetről szóló részletével (1 Kor. 13). A szeretet abszolút misztériuma az, hogy bizonyos értelemben a tökéletlenség magasabb rendű, mint a kiteljesedtség.

2. Ennél borzasztóbb hatású, ha egyszerűen azt tesszük, ami megengedett. („A Törvénynek való teljes engedelmséghez képest a törvényszegés jámbor cselekedet.”). Itt három példát említ Žižek:

Pl. 1. Svejk azzal forgatja fel a hadsereget, hogy szó szerint betart minden rendelkezést.

Pl. 2. Az abszolút példa Krisztus, aki azt állítja, hogy *csak* a (zsidó) Törvényt beteljesíteni érkezett közénk. Ezzel azt is elárulja, hogy tetteivel valójában hatályon kívül helyezi a Törvényt (a jogrenddel való fenntartások nélküli azonosulás magát a rendszert assa alá).

Pl. 3. Stephen King regénye, *A remény rabjai* a börtönélet dialektikájáról szól. A börtön akkor tesz igazán tönkre, ha nem fogadom el azt a tényt, hogy börtönben vagyok, hanem megpróbálok távolságot tartani vele szemben, ha ragaszkodom az illúzióhoz, hogy a valódi élet máshol van, s micsoda jó dolgok várnak kint a szabadulás után. Így a fantázia ördögi körének a foglya maradok, s ha kiszabadulnék, a képzelet és valóság közti disszonancia összeroppantana. Mindenestől magamévá kell tennem inkább a börtön szabályait – írja Žižek, majd így dolgozni ki valamilyen kitörési módszert. A benső távolságtartás, az álmodozás valójában a börtön rabjává tesz.

Saját példáim itt Visky Ferenc és Richard Wurmbrandt lelkészek esete a kommunista börtönben. Visky eltemeti rendes szertartással a családját, eloldódik tőlük. Majd a börtönlakókkal foglalkozik mint új gyülekezetével. Megváltoztatja helyzete koordinátáit, önként sújtja önmagát, elszakítja magát a becses „tárgytól”/családtól, mellyel az ellenfél zsarolni tudja. A szakítással szabad cselekvési térhez jut (Žižek három filmpéldát is említ).<sup>22</sup> Vajon ez az önmagát sújtó gesztus nem a szubjektivitás alkotóeleme? – kérdezi Žižek.

Második saját példám itt: Wurmbrandt, aki öt lépésnyi cellájában eldönti, hogy csak három lépést lép, hogy szabadságát ne adja fel.

Az *önmagát sújtó gesztus* lett volna a lényege Ábrahám gesztusának is, Žižek szerint. Ha Ábrahám modern hős lenne, akkor valóban meg kellene ölnie gyermekét, az angyal nem jelenne meg. A könyve végén Žižek visszatér a keresztre feszítésre mint az önmaga elleni fegyverfordítás gesztusának példájára. Žižek a keresztre feszítésnek két értelmét fogadja el:

<sup>22</sup> Žižek: *A törekeny abszolútum...*, id. kiad. 260–261.

Ha Isten mindenható, akkor egy perverz alak, aki obszcén játékot űz az emberiséggel és saját fiával: megteremti a szenvedést, a bűnt és a tökéletlenséget, csak hogy beavatkozhasson: rendet rakhasson a maga okozta felfordulásban, örökre lekötelve ezzel az emberi fajt.

Isten nem mindenható. Teremtő cselekedete, akárcsak a görög hős végzetes tette, nem szándékolt, szörnyű következményekhez vezet. Ő csak úgy billentheti helyre az igazság egyensúlyát, ha feláldozza számára a legdrágábbat. Az Úr azonos Ábrahámmal. A kereszthalál örvendetes Esemény, életet kap az új szubjektum, mely megszabadul minden egyedi sajátosságtól és többé nem kötődik semmiféle meghatározott tartalomhoz. Ez a Szentlélek.

*Hasonló önmagát sújtó gesztus Freud gesztusa, amikor a náci antiszemitizmus fenyegetésére úgy reagál, hogy megpróbálja megfosztani a zsidókat alapítójuktól, Mózesétől. Ezzel aláásta az antiszemitizmus tudattalan alapjait.*

#### A LACANI VALÓS

Slavoj Žižek műveinek kulcsfogalma a traumatikus és áthatolhatatlan, kegyetlen, obszcén, üres, értelmetlen és rémisztően élvezetes *Valós*,<sup>23</sup> mely nem más, mint, amit Jacques Lacan<sup>24</sup> a „dolog”-nak nevez

<sup>23</sup> Még egy kontextust említenék, amelyben előfordul címbeli kulcsfogalmunk a Valós: *A törekeny abszolútum* műben. „A Tőke kísértete” c. részben, a 25. oldalon Žižek felvezeti a lacani különbségtevést: valóság és a Valós között. Pl. gazdasági vonatkozásban a „valóság” az egymással interakcióba lépő, a termelési folyamatokban részt vevő, valóságos emberek társadalmi realitása; míg a Valós a tőke kéréletlen, „absztrakt”, kísérteties logikája, amely meghatározza, hogy mi történjék a társadalmi valóságban. A különbség az, hogy pl. ma egy ország gazdasági helyzetét jónak és stabilnak ítéltjük a pénzügyi szakértők nyilatkozatai nyomán még akkor is, ha a lakosság nagy része alacsonyabb színvonalon él, mint előtte. A valóság nem számít, csak a tőke helyzete. Az ideológia legmagasabb rendű formája nem arról ismerszik meg, hogy belezavarodik az ideológiai kísértetieségekbe, elfeledvén, hogy hús-vér emberek és viszonyaik jelentik az alapját, hanem, hogy nem vesz tudomást a kísértetieségek Valós-ságáról, és azt a látszatot kelti, mintha közvetlenül a valódi gondokkal küzdő valóságos emberekhez szólna (pl. a londoni értéktőzsde azt mondja magáról, hogy emberi termékekből és emberekről szól).

<sup>24</sup> Lacan 1901-ben született, 1932-ben lett a pszichiátria doktora, ekkoriban kezdett olyan témákkal foglalkozni, amelyek a szürrealisták érdeklődésének is középpontjában álltak: nyelv, fantázia, paranoia. 1934-ben lesz tagja a párizsi pszichoanalitikus társaságnak, amely

(a *lacani Valós, Képzetes és Szimbolikus* szentháromságából a Valós), s mely szoros kapcsolatban áll a freudi vágygal. Freud átveszi/folytatja Schopenhauer akarat-filozófiáját, pontosabban azt a gondolatát, hogy az ember lelkének legmélyén szörnyek lakoznak, melyek megszüntethetetlenül idegenek számára. Freud e szörnyek nem-metafizikus magyarázatát kínálta a *vágyról* szóló tanításaiban. A vágy alapvetően embertelen folyamat, mely süket az értelemre, simulékonyan együtt él velünk, és titokban semmi mással nem törődik, csak önmagával. A vágy nem személyes; inkább csapás, amely kezdetről fogva ott leselkedik ránk, perverzió, amelybe akaratlanul is belesodródunk, sűrű közeg, amelybe születésünkkel alámerülünk. Freud szerint éppen ez az, ami emberi szubjektumokká tesz bennünket, hogy ez az idegen elem lakozik bennünk, amely halálos vírusként szállja meg testünket, és mégis, közelebb áll hozzánk, mint mi önmagunkhoz.<sup>25</sup>

Lacan számára a pszichoanalízisben a legdöntőbb momentum a tudattalannak a *nyelvhez* és a szimbolikus viselkedéshez való viszonya. A tudattalant nem lehet „kibeszélni”, hiszen a tudattalan már maga is lényegében véve nyelvi konstrukció, a nyelv törvényei és a tudattalan törvényei azonosak, *a tudattalan úgy van struktúrávalva, mint egy nyelv*. Ebből következik, hogy a nyelvészet minden pszichoanalízis alapköve. Lacan fő teoretikus érdeklődése arra irányul, hogy feltárja: a különféle szignifikációs viszonyok hogyan épülnek ki az emberben, az egyedfejlődés során.<sup>26</sup>

---

1926 óta állt fenn. 1936-ban Lacan a tükör-stádiumról tart előadást a csehszlovákiai Marienbadban tartott 14. nemzetközi pszichoanalitikus kongresszuson. Az ötvenes években az ő személye körüli viták robbantják fel a párizsi pszichoanalitikus társaságot (*Société Psychanalytique de Paris*). Neve és tevékenysége 1968 körül összeforrott a francia diákmozgalmakkal. Lacan polgárpukkasztó anti-autoritarianizmusával s látványos előadásaival hatott. A lázadó diákok azt olvasták ki Freudból és radikális követőiből, Reichből, Marcuseból, Lacanból, amire szükségük volt: a szexuális elfojtás elleni tiltakozást, a spontaneitás kultúráját, a képzelet, a fantázia, az *imaginaire* föl szabadulásának ígéretét.

<sup>25</sup> Lásd: Terry Eagleton: *Élvezz! – Žižek és Lacan*. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre31/eagle.htm>

<sup>26</sup> Már a csecsemő első vágya, az anya iránti vágy is túlmutat önmagán: azt a kívánságot jelzi, amire az anya vágyik leginkább. Itt Lacan a francia kifejezés kétértelműségét használja ki: *désir de la mère* éppúgy jelenti az „anya iránti vágyat”, mint az „anya vágyát”. A csecsemő nemcsak arra vágyik, hogy gondozzák, táplálják, érintsék, hanem arra is, hogy kiegészítse az anyát, pótolja azt, amit az anya leginkább nélkülöz, a *falloszt*. A fallosz Lacan szerint nem csak a péniszt, a biológiai szervet jelöli, hanem a csecsemő abszolút és csökkenthetetlen vágyát arra, hogy része legyen az anyának, hogy az legyen, amire az anya legelső sorban

A szülői metaforának a kialakulása (freudi terminussal az anya iránti vágy elfojtása a kasztrációs szorongás révén) nem véletlenszerű láncolatok útján történik; ez Lacan szerint tulajdonképpen az ödipális helyzetben megy végbe, ez voltaképpen az Ödipusz-komplexus megoldása. Ennek során a gyermek újfajta szignifikációkat tanul meg: megtanulja a *szimbólumok* használatát. A preödipális és a poszt-ödipális helyzet különbségének jelöléséhez Lacan a szignifikáció két eltérő szintjét feltételezi. Az *első szint vagy rend az imaginárius rend (l'ordre imaginaire)*, amelyre az anyával való közvetlen, duális kapcsolat a jellemző. Miként Narcissus hajolt saját

---

vágyakozik. Ez az a vágy, amit sohasem lehet kielégíteni. A csecsemő és az anya duálunióját tehát Lacan szerint az a vágy vezérli, hogy a csecsemő *elveszítse önmagát a másikkban*. A gyermeknek azon vágyát, hogy az anya vágyának tárgya legyen, az apa akadályozza meg, akivel a gyermek azonosul, azaz introjiciálja az Apa nevét (*nom du père*) és az apai tilalmat. A *név* és a *nem* tagadószó azonos hangzású szavak a francia nyelvben (*nom* és *non*). Ez a folyamat – az elfojtás – Lacan szerint nem pszichológiai, hanem nyelvészeti síkon megy végbe; nem egyéb, mint a lingvisztikai értelemben vett jelentő, a saussure-i *signifiant*, amely egy másik jelentőt (az anya iránti vágyat, és az anya vágyának tárgyává levése iránti vágyat) helyettesíti. A jelentett, a *signifié* ugyanaz marad: a fallosz. De közben két dolog történik: egyrészt a jelentő és a jelentett viszonya közvetetté válik, eltávolodik egymástól, másrészt a régi jelentő (*désir de la mère*) és amit az jelent, lesüllyed a tudattalanba. Az Apa neve a falloszt most már csak a jelentők láncolatán keresztül jelképezi, a láncolat szemeit láthatatlanul köti össze az anya iránti vágy. Az egyén élete során sokféle jelentő-láncolatot (*chaines signifiantes*) épít ki, mindig új és új terminusokkal helyettesítve a régieket, s egyre nő a távolság a manifeszt jelentő és a látens, tudattalan, eredeti jelentő között. Lacan szerint a pszichoanalitikus terápia célja nem a valósághoz való alkalmazkodás, hanem a szignifikáció asszociatív láncolatainak helyreállítása, amely leginkább a keresztretjéveny fejtéshez hasonlatos. A fallosz tehát Lacannál *nem* a fizikai objektumot, a biológiai szervet (a péniszt) jelöli. A fallosz kezdetben azt jelképezi, ami az anyának hiányzik és amivel a gyermek azonosul, hogy az anya elismerje őt vágyának totalitásaként, tehát olyasvalakiként, aki pótolja számára azt, amivel ő maga nem rendelkezik. Az ödipális helyzetben a fallosszal való képzetes azonosulás és anyával való kettős szövetség átadja helyét az „apa nevével” való szimbolikus azonosulásnak, a gyermek mint beszélő szubjektum belép a szimbolikus rendbe; ennek az ára azonban az, hogy „szimbolikus kasztrálják”, megfosztják őt ettől a képzetes fallosztól. Az „apa neve” most már az anya vágyának eredeti jelentőjét, a falloszt helyettesíti, ily módon létrejön a primer elfojtás, amelynek során a fallosz a vágy rejtett jelentőjévé válik s mint tudattalanul ható „ős-jelentő”, működésbe hozza a helyettesítő, másodlagos jelentők labirintusát, láncolatát. Az *objet petit a* kárpótlás a hiányzó falloszért, amely, éppen azért, mert hiányzik, nem nyilvánulhat meg nyíltan mint a vágy tárgya, hanem csupán a tudattalan fantáziában érezteti hatását. Lacan szerint éppen a fallosz a gyász eredeti tárgya, hiszen az Ödipusz-komplexus elmúlásával a szubjektumnak meg kell gyászolnia a fallosz elvesztését, azaz a szimbolikus kasztrációt, amely az apa törvényének való alárendelődés ára. Minden későbbi gyász óhatatlanul visszaidézi a gyásznak ezt az eredeti, primer megnyilvánulását.

tükörképe fölé, úgy folyik össze az én azzal, amit *másikként* észlel. *A második rend a szimbolikus rend (l'ordre symbolique)*, amelyben a szignifikációt egy harmadik terminus, az Apa neve közvetíti. Mivel a nyelv zavarodott össze Bábel tornyának építésekor, nincs többé közvetlen megfelelés a dolgok és neveik között, *közbelépett a szimbólum*. A szó megszűnik *dolog* lenni.<sup>27</sup>

Az *imaginarie* terminus a *tükör-stádium* lacani leírásából származik.<sup>28</sup> A tükör-stádium Lacan szerint a hatodiktól a tizennyolcadik

<sup>27</sup> Két žizeki film-elemzést említenék itt meg. 1. Roberto Benigni *Az élet szép*, amelyben az apa átveszi az anya szerepét, védőhálót, placebót sző. 2. Thomas Winterberg *Születésnap*, amelyben az apa nem óvja gyerekeit, hanem épp ő a trauma oka (a brutális jouisseur). A két apa figurában az a közös, hogy mindketten felfüggesztik a szimbolikus Törvény/Tiltás hatóerejét, elapad az apai erő, aminek az lenne a szerepe, hogy bevezesse a gyereket a társadalmi valóság durva követelésekkel teli világába, ahol nem védi meg őt az anya oltalmazó ereje. Begnini apafigurája imaginárius pajzsot nyújt a társadalmi realitással való traumatikus szembesülés ellen, míg Winterberg erőszaktevője olyan apa, akinek férfiúi joga van a teljes körű élvezet/ a szimbolikus/Törvény tiltó hatályán kívül áll. Žizek szerint a két apafigura megfelel a lacani Imaginárius és Valós oppozíciójának: 1. Benigni szereplője az imaginárius biztonságot védelmezi a törvénytelen erőszak brutális Valóságával szemben, csakhogy, mondja Žizek, nem látjuk az apát, aki a szimbolikus tekintély hordozója, az Apa neve lenne a tiltó „kasztáció” hatóerő, ami lehetővé teszi a szubjektum számára, hogy belépjen a szimbolikus rendbe, s ezzel a vágy birodalmába is. Ha a szimbolikus atyai tekintély szertefoszlik, nem marad más, mint ez a két apafigura: imaginárius és Valós. Az első apa lenne egy gyerek számára fojtogató és pszichizist generáló élmény, aki ellen csak úgy védekezhet, hogy erőszakoskodó apáról fantáziál.

(Lásd Žizek: *A törékeny abszolútum...*, 142.): Žizek felteszi azt a kérdést, hogy az „emberi zavar” alapvető formája pszichológiai szempontból nem az ún. „alapvető fantázia-e”, eredendő hazugság, amely ősbib, mint maga az Igazság? S elfojtottnak kell maradnia ahhoz, hogy szimbolikus univerzumban lakozhassunk. A FANTÁZIA fogalmának ontológiai paradoxona abban rejlik, hogy felfogatja a „szubjektív” és „objektív” közötti klasszikus ellentétet (Uo. 142–143.): a fantázia meghatározása szerint nem „objektív” (legalábbis nem abban a naiv értelemben, hogy a „szubjektum” percepcióitól függetlenül létező), ugyanakkor nem is szubjektív (abban az értelemben, hogy a szubjektum tudatosan megtapasztalt intuícióira redukálhatnánk). A fantázia nem egyszerűen megzavarja/eltorzítja a dolgok igazi egyensúlyát, hanem egyben alapjául szolgál a kiegyensúlyozott univerzum minden képzeteinek.

<sup>28</sup> Lacan, Jacques: „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója”. *Thalassa*. 4.évf. 1993/2, 5–11. Lacan Henri Wallontól inspirálódik, aki a mindannyiunk által magunkban hordott „másik ember fantomjáról” beszél. Ahhoz, hogy az egyén „élő valóságként tudja elképzelni ... a rajta kívül létező személyeket”, belül, önmagában kell megkülönböztetnie „a másik embert, e tőle lényegénél fogva idegen lényt”. Ez a megkülönböztetés úgy jön létre, hogy „belsőleg különül el egy viszonylat két olyan tagja, amelyek – annak ellenére, vagy éppen annak folytán, hogy egymásnak antagonistái – csakis együttesen létezhetnek; az egyik az önmagával való azonosság állítása, a másik pedig azt foglalja magában, amit abból kell

hónapig tart, s lényege, hogy a gyermek saját testét, amely még koordinálatlan, amely fölött még nincs kontrollja, mégis egészként érzékeli, azonosulva a tükörképével ugyanúgy, ahogyan az anya testével és más gyerekek testével azonosul. Lacan szerint ez a primér, közvetlen, összeolvadó azonosulás már maga *elidegenedés*: a gyermek alárendelődik saját képének, az anya képének, mások képének.<sup>29</sup>

Az imaginárius identifikáció tárgyai a vágy abszolút tárgyat helyettesítik, amely rég elfojtott, rég elfelejtett, nem egyéb, mint a Másik iránti abszolút vágy. Ezt a vágyat nem lehet kielégíteni, az emberi lény tragédiája abban van, hogy vágya alapvetően kielé-

---

kizárni, hogy azonosságként fennmaradhasson. Henri Wallon: „Az „Én” és a „Másik”. A „Socius” szerepe az éntudatban”. In uő.: *Válogatott tanulmányok*. Szerk. René Zazzo, Mérei Ferenc. Budapest: Gondolat, 1971, 269.

<sup>29</sup> A szimbolikus rendben az azonosulás közvetett, *szociális*, nem pedig nárcisztikus; az ödipális krízis az imaginárius szignifikációk válsága. Az Ödipusz-helyzet jelzi azt, hogy a gyermek belép a szimbólumok világába a szülői metafora kialakulása révén. A nyelv és a társadalom törvényei pedig azzal épülnek be a gyermekbe, hogy elfogadja az Apa *nevét és nemét (nom és non)*. A szimbolikus rendbe való belépés megnyitja az utat a szimbolikus szignifikációk felé, de a tükör-stádiumban kialakult imaginárius azonosulás a későbbi identifikációknak is mintájául szolgál. Az egyén továbbra is közvetlen, összeolvadó módon azonosul a Másikkal, mintegy „elveszik” benne. Ezek az identifikációkon keresztül alakítja ki az egyén elidegenedett énjét, selfjét, amelyet Lacan *ego*-nak vagy *moi*-nak nevez, szembeállítva a nyelvtani jelölőként értelmezett énnel, a *je*-vel. Ez az ego persze nem azonos az ego-pszichológusok autonóm énjével; a lacani ego a neurozisos hordozója és mindenféle ellenállás kiindulópontja. A szimbolikus rend maga is részévé válik az imagináriusnak, mivel az elsődleges félreismerések (*méconnaissance*) a self alakulását továbbra is korlátozzák. A self, az én mindig olyan, mint a Másik: nem én beszélek, *az beszél (ça parle)*, nem az ember beszél, az „embert beszélük”, a tudattalan a Másik diszkurzusa. Az ego eleve és lényege szerint *már társadalmi meghatározottsága* előtt fikció, amely visszavezethetetlen magára az egyénre. Hamlet-szemelvények egyik helyén így ír Lacan: „Ha annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom, akkor annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok és így tovább. Erre persze már felfigyeltünk: nem olyan biztos, hogy annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok. Az analízis másra tanít bennünket, egészen másra: arra, hogy nem az vagyok, aki éppen azt gondolja, hogy vagyok, azon egyszerű oknál fogva, hogy amikor azt gondolom, hogy vagyok, a Másik helyett gondolkodom. Más vagyok, mint aki azt gondolja, hogy vagyok”. Így lehetséges az, hogy a beszélő egyén – ahogy az analitikus tapasztalat elének állítja – egészen más-képp látszik strukturalódni, mint a mindenkori egyén. Az emberi lény gyökerénél, ontológiai adottságainál fogva elidegenedettség, s ezt az elidegenedettséget a pszichoanalízis éppúgy nem tudja megszüntetni, mint ahogyan a társadalmi forradalmak sem. Lacan szerint radikálisan le kell számolni az én autonómiájához tapadt illúziókkal és – feltárva az ember *imaginárius szolgátságának* csomópontjait – ehhez nyújt segítséget a pszichoanalízis. Lacan szerint az utópiák lehetetlensége az emberi vágy kielégíthetlenségéből következik, az imaginárius felé nincsen más kilépési mód, mint a pszichózis.

gíthetetlen. A pszichoanalízis Lacan szerint ezt az elkerülhetetlen frusztrációt nem tudja megszüntetni, csupán annak tudomásulvételére bírhatja az egyént, hogy élményeinek alapja az, hogy „valami hiányzik”, valami „betömheterlen lyuk” van minden emberi probléma mélyén. Lacannál nem létezik realitáselv, az ő rendszerében a *dolgok* „harmadik rendje”, a „valós” (*le réel*), amely túl van a nyelv szimbolikus rendjén és az imaginárius konstrukciókon, megismerhetetlen.

A Valós Lacan számára majdnem az *ellenkezője a valóságnak*, minthogy a valóság Lacan számára csupán egy alacsony értékű hely a *fantáziában*, ahol védelmet találunk a Valós terrorjától. Az emberi állapot természetes állapota az, hogy fantazmatikus hazugságban él. A fantázia nem a valóság ellentéte: ez az, ami betölti létezésünk űrét, hogy létrejöhessen azon fikciók összessége, melyet valóságnak nevezünk. A *Valós inkább őseredeti seb*, melyet ödipális édenünkből való kiűzetésünkkel szerezünk, az a sebhely létezésünkön, amelyet a természettől való elszakíttatásunk okozott, s amelyből szüntelenül ömlik a vágy. Noha elfojtjuk e traumát, továbbra is munkál bennünk önmagunk kemény magvaként. Valami hiányzik belőlünk, ami azzá tesz bennünket, amik vagyunk, valami némaság, mely ellenáll a jelölésnek, de amely negatív, mint beszédünk külső határa, megmutatja azt a pontot, ahol reprezentációink hibáznak és összeomlanak.

Lacan hírhedt „transzcendentális jelölője” az a jelölő, amely a reprezentáció e hibáját reprezentálja, amiként a fallosz a pszichoanalízis számára annak tényét reprezentálja, hogy azt bármikor le lehet vágni. A Valós az, amit egyetlen szimbolikus rendszerünk sem tartalmazhat, de amelynek pusztá hiánya eltéríti a szimbolikus rendszert, mint valamiféle örvény, amely körül az a nem-igazságban forog. Ez az a tényező, ami kezeskedik azért, hogy mint emberi szubjektumok soha ne egyezzünk meg, ami kibillent bennünket kényelmességünkből, ami biztosítja, hogy soha ne lehessünk azonosak önmagunkkal. Kant megismerhetetlen magánvalójának egy változata ez, s ami végeredményben megismerhetetlen, az az Ember maga.

A *Valós vágy*, de Lacan számára, mondja Žižek, még inkább *jouissance* vagy „obszcén élvezet”. Ez az élvezet fenségesen rettentő dolog. Ez a halálos öröm, melyet Freud elsődleges mazochizmusnak nevez, melyben abból a módból nyerünk élvezetet, ahogyan



a Törvény vagy a felettes én ránk szabadítja örült szadizmusát. Az élvezet, tartja Lacan, az egyetlen szubsztancia, amit a pszichoanalízis elismer, és ez Žižek egyik legmakacsabb mániája is. *Az ideológia fenséges tárgyában Žižek úgy tekinti a hatalmat*, mint amely végeredményben inkább a libidinális, mintsem a fogalmi rendszeren nyugszik, s inkább láncainkhoz való ragaszkodásunk módján, mintsem hiteink táplálásának módján.<sup>30</sup> A jelentés gyökereinél mind Freud, mind Lacan számára mindig és felszámolhatatlanul az értelmetlenség lakozik.

A Valós ennek az értelmetlenségnek a „betörése” jelölőrendszerünkbe, és ekként sokkal komolyabb ügy, mint a nyelv (a Valós értelme az, hogy a nyelvben nyelvbontást idéz elő, belülről akadályozza, eltéríti a jelölőt az igaztól. Lacan szerint a nyelv a Valós falának feszül). De minthogy a Valós sohasem jelölhető, bizonyos értelemben semmi; csak hatásai révén mutatható ki, csak az esemény után visszamenőleg konstruálható meg. Csak abból a módból ismerhetjük, ahogyan akadályként jelentkezik a diskurzusainkban, amiként a csillagászok azonosítanak égitesteket pusztán térgörbületet okozó hatásuk révén. Merthogy a Valóst kézzelfogható megtestesülésként tapasztalni, hangok vagy víziók formájában érzékelni annyi, mint pszichotikusnak lenni. A Valós a joker a pakliban, a jel, amely semmit nem jelent, csak önmagát. Minden jelölőrendszer, mondja Žižek, tartalmaz egy szuperjelölőt, melynek éppen az a szerepe, hogy megmutassa, hogy a rendszer nem totalizálható. Ez egy belső töréspont a rendszerben, megjelölve a helyet, ahol az nem igazán működik. De ez a hiány az, amely szervezi az egész rendszert, s ekképpen ugyanakkor valamiféle jelenlét is benne. E konstitutív hiányt hívhatjuk emberi szubjektumnak, mely szükséges mindenféle jelrendszerek számára a működéshez, de amelyet ezek sohasem foglalhatnak magukba teljesen. Ám ez Lacan szá-

<sup>30</sup> Lacan számára a pszichoanalitikus kúra valóban egy kissé olyan, mint a politikai függetlenség kivívása. Ami a legaggasztóbb számunkra Lacan nézeteiben, az az a tény, hogy noha a vágy mindig a Másik vágya (azaz a Másiktól jön és felé irányul), soha nem lehetünk teljesen biztosak abban, mit is követel/igényel a Másik tőlünk, minthogy minden követelést/igényt értelmezni kell, vagyis elferdíteni a kétszínű jelölő által. „Mit akarnak tőlem, milyennek kéne lennem?” – ez az a makacs kérdés, mely Lacan szerint a vágyhoz láncolja létünket. A gyógyult beteg az, aki már feladta e megválaszolhatatlan kérdést, (f)elismervén, hogy vágya önmagáért való, léte teljes esetlegessége által meghatározott, és lemondott a külső megerősítések hiábavaló kereséséről.

mára úgyszintén a Valós a funkciója annak a Valósnak, melynek a tudatos számára való elérhetetlensége, hiánya az oka annak, hogy állandóan megpróbáljuk ott jelölni, és mindig elhibázzuk. Ha elhibáznánk e folyamatos hibázást és újrapróbálkozást, ha az elfojtás felemeltetnék, és a Valós a felszínre törne, azonnal véget érne a történelem. Ebben az értelemben a vágy pusztá lehetetlensége – az, hogy mindig egyik szegényes fantáziatárggyal a másik után, csupán betömködni tudjuk eredeti hiányunkat – ez az, ami fenntart és működtet bennünket. *Az a repedés vagy akadály létezésünkön, ami a Valós, az egyúttal az is, ami fenntartja identitásunkat (tézis)*. A Valós az eredendő bűn pszichoanalitikus változata.

Freud szerint, ami emberi szubjektumokká tett bennünket, az megrázkódtatásokkal teli elfojtása sok mindennek, ami ráment megformálódásunkra. E megnyomorító feledés teszi lehetővé, hogy boldoguljunk. Tudatos életünk gyökereinek rejtve kell lenniük, ha szubjektumokként egyáltalán működni akarunk, ahogy a törvénynek, ha fenn akarja tartani magasztos tekintélyét, el kell homályosítania azt a tényt, hogy eredetileg önkényes erőszak. A törvény nem jöhetett létre törvényesen, hiszen azt megelőzően nem volt törvény.

#### IRODALOM

- Eagleton, Terry: *Élvezz! – Žižek és Lacan*. <http://www.c3.hu/scriptal/lettre/lettre31/eagle.htm>
- Eröss Ferenc: „Jacques Lacan, avagy a vágy tragédiája”. *Thalassa*. 4. évf. 1993/2, 29–44.
- Freud, Sigmund: *Mózes*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.
- Kocziszky Éva: *Antifilozófusok – huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, 2014.
- Lacan, Jacques: „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója”. *Thalassa*. 4.évf. 1993/2, 5–11.
- Santner, Eric : „Traumatic revelations: Freud’s Moses and the Origins of Antisemitism”. In Renata Salecl (Ed.): *Sexuation*. Durcam, NC; London: Duke University Press, 2000, 57–105.
- Wallon, Henri: „Az „Én” és a „Másik”. A „Socius” szerepe az éntudatban”. In uő.: *Válogatott tanulmányok*. Szerk. René Zazzo, Mérei Ferenc. Budapest: Gondolat, 1971.

Žižek, Slavoj – Santner, Eric L. – Reinhardt, Kenneth: *The Neighbour: Three Inquiries in Political Theology*. University of Chicago Press, 2013.

Žižek, Slavoj: *A törekeny abszolútum – Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért*. Budapest: Typotex, 2011.

Žižek, Slavoj: *The Fragile Absolute, or Why is the Cristian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso, 2000.

A KONSTRUÁLT „AKTUALITÁS”  
MINT KÉPZELET.  
AKTUALITÁS ÉS KORSZERŰTLENSÉG:  
A TERRORIZMUS AKTUALITÁSA<sup>1</sup>

„A jövőnek vagy a múltnak, egy olyan kornak, amelyben szabad gondolkozni, amelyben az emberek nem egyformák, és nem kell magányosan élni – egy olyan kornak, amelyben van igazság, s ami történt, nem lehet meg nem törtéنتté tenni: üdvözet az egyformaság korából, a magányosság korából, Nagy Testvér korából, a duplagondol korából!”

(Orwell)<sup>2</sup>

„A televízió egy átkozott vidámpark. Egy cirkusz, egy karnevál, utazó akrobaták, mesélők, táncosok, énekesek, zsonglőrök, show sztárok, előadók és focisták. Ez az unaloműző ipar! De Önök ott ülnek nap mint nap, minden éjszaka, életkortól, bőrszíntől, vallástól függetlenül. Rajtunk kívül senkijük sincs. Kezdek elhinni a szemfényvesztéseinket, kezdik elhinni, hogy az a valóság, amit a tévében látnak, és a saját életük valótlan. Azt csinálja, amit a tévé mutat. Úgy öltözik, úgy eszik, úgy neveli a gyerekét, ahogy a tévében látja. Úgy is gondolkodik, mint a tévében. Ez tömegőrület! Önök mániákusok! Az istenért, Önök a valóság, és mi vagyunk az illúzió!”

(*Network*)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jelen tanulmány a következő helyen már megjelent írás (Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. Az agresszió*. Szeged: Státus Kiadó, 2016, 439–452.) kis mértékben átdolgozott változata.

<sup>2</sup> Orwell, George: 1984. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989, 18.

<sup>3</sup> Idézet a *Network* című 1976-os amerikai filmdrámából Sidney Lumet alkotásában.

„A fantomatika olyan művészet, amelyben a visszacsatolás is működik.”

(Lem)<sup>4</sup>

„Aki virtuális realitásról beszél, az – akarva, akaratlanul – egyben azt is előfeltételezi, hogy csak *egyetlen tényleges és igaz valóság* van.”

(Münker)<sup>5</sup>

„Csak a virtuális valóság megtapasztalása során, mintegy retroaktív módon válik számunkra nyilvánvalóvá, hogy sosem létezett a »reális realitás«”

(Flor/Gutmair).<sup>6</sup>

## I. AKTUALITÁS ÉS KORSZERŰTLENSÉG

Az elmúlt évtizedek nyomán radikális változások alakultak ki a társadalom, a (geo)politika, a technológia, az informatika, a média és nem utolsósorban a humántudományok területén. A társadalom vonatkozásában lényeges fordulatot hozott a posztindusztriális társadalmat „meghaladó” információs társadalom, hálózati társadalom,<sup>7</sup> fogyasztói- és média-társadalom, a virtuális társadalom és a programozott társadalom kialakulása, amely a kortárs politizálásra is rá-

<sup>4</sup> Lem, Stanislaw: *Summa technologiae*, 1964-es művét idézi Jens Schröter: „A holofedélzet: holográfia, virtuális valóság és társadalom” c. művében. Ford. Török Ervin. *Apertúra* 2015. tavasz-nyár: <http://uj.apertura.hu/2015/tavasz-nyar/schroter-a-holofedezet-holografia-virtualis-valosag-es-tarsadalom/>

<sup>5</sup> Uo. idézve Münker, Stefan: „Was heisst eigentlich: ‘virtuelle Realität’? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt”. In Münker, Stefan – Rösler, Alexander (szerk.): *Mythos Internet*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 108–130., 117. és Tholen, Georg Christoph: „Platzverweis. Unmögliche Zwischenspiele zwischen Mensch und Maschine”. In Bolz, Norbert – Kittler, Friedrich – Tholen, Georg Christoph (szerk.): *Computer als Medium*. München: Fink, 1994, 111–135., 117. sk.

<sup>6</sup> Uo. Žižek gondolatait, idézve: Flor, Chris – Gutmair, Ulrich: *Hysterie und Cyberspace. Im Gespräch mit Slavoj Žižek*. 1998. URL: <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/co/2491/1.html>

<sup>7</sup> A hálózattársadalom fogalma nyert fontosságot Manuel Castells médiászociológus munkásságában. Vö. Castells, Manuel: A hálózati társadalom kialakulása. *Az információ kora: Gazdaság, társadalom és kultúra. I. kötet*. Ford. Rohonyi András. Budapest: Gondolat-Infonia, 2005.

nyomta a bélyegét egyfajta média-logika-politikát, virtuális politizálást, „virtuális demokráciát”,<sup>8</sup> „telekráciát”<sup>9</sup> összességében pedig egy virtuális valóságot körvonalazva. A technológiai fejlődések, az automatizálódás, valamint az információ-átadás felgyorsulása és szüntelen korszerűsödése nyomán, a számítógép- és információs-forradalom, az infor(m) Nacionalizus és az ún. „tudás”-forradalom nyomán a média és a tömegtájékoztató követhetetlenül új formákat ölt magára. E változások – a média és a politikai kultúra beszélyének tekintélyével együtt – lényeges hatást gyakorolnak a tudományok és a humántudományok kutatásaira és diskurzusaira egyaránt. Mindezek a jelenségek együttesen egyfajta „valóság-képet”, pontosabban egyfajta *aktualitás-tapasztalatot* produkálnak.

A kortárs jelenségek tapasztalatai alapján, úgy tűnik, mintha az aktualitás-konstruálás és a fontom-rendszerek kora radikalizálódna és egyúttal virtualizálódna. Meginog a hagyományos rendszerfogalom és fogalmi rendszer, csakúgy, mint az átlátható intézményi struktúrák megléte, de képviselteti magát a virtuális tele-„vízió”, a virtuális és átláthatatlan inter-net, a hálózati kapitalizmus, a mediatisált média, „a média médiuma”,<sup>10</sup> a virtuális valóság, a virtuális bürokrácia, az automatizált bankok világa, a virtuális térben zajló elektronikus kereskedelem, digitális gazdaság, a virtuális politika és a virtuális demokrácia, egyfajta arctalan, hauntológikus kor, amelyet nem lehet megnevesíteni. Mindinkább átláthatatlanabb hatalmi hálózatok és fantomrendszerek szerveződnek. Átláthatatlanok a hatalomhoz, az államhoz, az államszövetségekhez, hierarchizált kultúrákhoz és érdekcsoportokhoz kötődő manipulatív, információs, kommunikációs, archivációs, technológiai kérdések, összességében a telekommunikációs rendszerek és a tömegmédia politikai, gazdasági és manipulatív vagy akár militáris hatásai. A technikának és a kommunikációs progressziónak a hatalomhoz való viszonya – a hatalomnak való alárendelődése – nyomán a hálózatok egyre inkább átláthatatlanná és manipulatívá válnak. Láthatatlanná válik és virtualizálódik a kontroll, a kortárs Nagy Testvér, átláthatatlanná válnak ugyanakkor az információ-át-

<sup>8</sup> Vö. Scheer, Léo: *La démocratie virtuelle*. Paris: Flammarion, 1994.

<sup>9</sup> Vö. „Editorial: face à la télécratie”. *Esprit* 1994/5: 3–4.

<sup>10</sup> Derrida, J.: *Mars kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 1995, 60.

adás, a tudás-átadás, a „kommunikáció”, a tömegtájékoztató, a tömegmanipuláció és az információ feletti hatalom kérdései, összességében mindannak a meghatározásához való hierarchikus jog, hogy „Mi voltaképpen az információ?”, „Ki és hogyan fér hozzá az információkhoz?” Lyotard – Marx nyomán – utal arra, hogy az információ árucikké, informatikai áruvá válik,<sup>11</sup> azzal együtt pedig hatalmi tényezővé is, hiszen azé lesz a hatalom, aki rendelkezik az információ monopóliumával, egyfajta információs kapitalizmust és infor(m) Nacionalizmust körvonalazva. Mindez a tömegmanipulációnak, az információs botrányoknak, a gazdasági-politikai szponzáznak, az interneten zajló kommunikációs megfigyeléseknek, a személyi és a privát szféra, valamint a negatív szabadság fokozatos ellehetetlenedésének kedvez. Gondoljunk itt például az orwelli Nagy Testvérhez hasonló, de jól technicizált informatikai, telekommunikációs és műholdas megfigyelésekre és a számtalan szponzáz-lehallgatás botrányra.

Az információ-átadás, a kommunikáció és a média egyre inkább *konstrukció, valóság-kitermelés, „duplagondol”, „valóságszabályozás”,* gyakorlatilag egy másik *újbeszél* kortárs változata, *hauntológikus, virtuális aktualitás-szabályozás, aktualitás-konstruálás.* Az aktualitás konstruálása a fennálló hatalmi struktúrákhoz kötődik, és lényegi talaja a tömegmédia: „események megkreatálása”, „válogatása”, a „direkt kommunikáció”, a „live communication”, az „immediate presence” és a „real time”, amely voltaképpen sohasem átlátható, és még kevésbé objektív.<sup>12</sup> Az aktualitás-konstruálás lényegi elemei az újságok, a napilapok, a tévéműsorok, a „hírválogatás” és a virtuális felületek homályos anyagai. Egyre inkább összefonódik a hatalom, az információ, a manipuláció és a média viszonya, beláthatatlan a politikai, kulturális, gazdasági, sőt militáris manipuláció, de még a tudomány politikája, a tudományosság aktualitásai és azoknak a geopolitikához, a hatalomhoz, a béke nevében indított háborús programációhoz vagy propagandához kötődő viszonya is. Így maga a tudomány intézményi megszervezése, problémakijelölése,

<sup>11</sup> Lyotard, F: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. by Geoff Bennington, Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984, 15.

<sup>12</sup> Derrida, J.: „Pardon me for taking you at your word”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 77–85., itt 81.

oktatási terve, finanszírozási terve gyakran a hatalom legitimációjának talajává válik, akárcsak a nagy egyetemek publikációs folyóiratai, az egyetemi és akadémiai berkek körei.<sup>13</sup> Beszédes a Fritz Machlup által bevezetett „tudásipar” és „tudás piac” kifejezés, amely ugyancsak jelzi a tudomány egyfajta elkommercializálódását. Mialatt a hatalmi struktúrák egyre inkább a nyitottság, a tolerancia és a pluralizmus (ál)arcában igyekeznek magukat eladni, azalatt ott húzódik egy hierarchikus, erőteljesen etnocentrista, nacionalista, gazdasági és nemi alapon szerveződő elnyomás és agresszió, az állami kultúrák agressziója, egyfajta keresztény-demokratikus-*phallogocentrista*<sup>14</sup> agresszió. Derrida hangsúlyozza, hogy az „aktualitásról” való informálás filterei éppenhogy néhány nemzeti, regionális, helyi, és legfőképp a nyugati társadalom kulturális, politikai, jogi és gazdasági értékeinek továbbítói és hierarchizálói.<sup>15</sup> A nyugat-centrikusság kitermel egyfajta *kapitális entocentrikus aktualitást*,<sup>16</sup> amely egyfajta *pszeudo-aktualitásként*<sup>17</sup> lenne számon tartható, ha létezhetne egyáltalán „az aktualitás”.

Mindezek a jelenségek megfelelő talajt vagy éppen talajtalanságot biztosítanak ahhoz, hogy az aktualitás konstruáltsága – a technikai fejlődésekkel karöltve – virágkorát élje. Hogy ebben a közegben mi lehet a filozófiának a „feladata” (ha lehetne annak egyáltalán feladata), azt nem kívánom kérdéssé tenni, viszont egy meghatározott filozófia – mint a társadalmi események értelmezése és kritikai megközelítése – minden bizonnyal lehet az „aktuális” társadalmi helyzetnek, az úgynevezett „aktualitás”-nak, egy hierarchikusan, kapitálisan és etnocentrikusan megkonstruált aktualitásnak a kritikája, és egyfajta kortárs „valóság-szabályozás”-nak kritikája. A techno-mediátikus-kapitális társadalom lecsökkenti a filozófia

<sup>13</sup> Uo. 81.

<sup>14</sup> Vö. Derrida, J.: „Politics and Friendship”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 147–199. 179.

<sup>15</sup> Derrida, J.: „The Deconstruction of Actuality”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 85–117., itt 88.

<sup>16</sup> Derrida, J.: „The Deconstruction of Actuality”. 87. – „[...] »actuality« is spontaneously ethnocentric”.

<sup>17</sup> Uo. 90.



státuszát, ez voltaképpen a „saját filozófiája”,<sup>18</sup> amely a tudományok és az intézmények elkommercializálódásával is kapcsolatban áll, és sok esetben a hatalom legitimálását szolgálja. E jelenségek azt is előidézik, hogy nagyon takarékosan, egyfajta fantom-rendszer kereitei között gondolkodjunk. Ezért a filozófia, pontosabban egy bizonyos filozófia, amennyiben létezik, akkor az – Nietzsche korszerűtlen elmélkedéseire is visszatekintve – mindig *korszerűtlen*. Illuzórikus, ugyanakkor szintén konstruált, túlságosan is metafizikai, naiv, fordított logika lenne, ha az aktualitás konstruáltságának „leleplezését”, vagy éppen egy „valódi” aktualitás feltételezését, illetve felmutatását tekintenénk feladatnak, hiszen nem létezik *az aktualitás*, de mindig vannak különböző legitimált, propagált „aktualitások”. Így a feladat az, hogy jogot adjunk az *aktualitás* helyett a *korszerűtlenségnek*.

„A rigorózus dualizmusok politikailag mindig hatásosak voltak. [...] A történelem azonban azt mutatja, hogy a rákövetkező korokban minden eddig használt átfogó dualizmus túlhaladottá vált, a tapasztalatok megcáfolták őket.”

(Koselleck, R.)<sup>19</sup>

„Szükség van magának a múltbeli szóhasználatnak a megkérdőjelezésére.”

(Koselleck, R.)<sup>20</sup>

## II. A TERRORIZMUS RETORIKÁJÁNAK AKTUALITÁSA

A terrorizmus kérdésköre ugyancsak az aktualitás-konstruálás tematikájába tagolódik, amennyiben azt azokhoz a szélsőséges politikai retorikákhoz társítjuk, amelyek a terrorizmus diskurzusát saját politikai céljaik elérésére használják. E ponton azonnal a terrorizmus

<sup>18</sup> Vö. Derrida, J.: „Negotiations”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 11–41., itt 14.

<sup>19</sup> Koselleck, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: Jószyveg Műhely Kiadó, 1997, 10.

<sup>20</sup> Uo. 11.

definíciójának problematikájához érünk, ti. ahhoz a hatalmi kérdéshez, hogy kinek áll jogában meghatározni azt, hogy „Ki számít terroristának?”, hogy „Mi a terrorizmus?”, és „Mire jogosít fel a terrorizmus elleni harc?” Egy másik *különálló* kérdéskör az idegenek, a bevándorlók, az emigráltak és a menekültek kérdésköre – mint a potenciális ellenség víziói –, amely szélsőséges esetekben ugyancsak egybemosódik a terrorizmus kérdéskörével. Ezek alapján is felismerhetővé válik, hogy mennyire kiváltságos szerepet töltenek be a megfogalmazott és életbeléptetett definíciók. A definíciók – amelyeket egy aktualitásképet-konstruáló techno-mediális politikai gépezet határoz meg – már mindig is nyelvileg manipulálhatóként honosodnak meg, különféle politikai-jogi eljárásrendszerek társulnak hozzájuk, ugyanakkor egy sajátos etikai-morális attitűdöt is propagálnak. A definíciók azonban gyakran a hatalmi nyelvezet önlegitimáló, szélsőséges diskurzusának anyagaivá válnak, ezért jelentkezik a fogalmi és beállítódásbeli dekonstrukció fontossága.

A definíció meghatározásának problematikusságára és szélsőséges eseteire klasszikus példa Reinhart Kosellecknek az *aszimmetrikus ellenfogalmakról* szóló elmélete, miszerint szembeállítódnak olyan fogalmi ellenpárok, „megosztó fogalmak”,<sup>21</sup> mint a hellén/barbár, a keresztény/pogány, az ember/embertelen, a felsőbbrendű/alsóbbrendű,<sup>22</sup> de folytathatnánk a sort a hódító/gyarmati, a nyugati/keleti, az őshonos/emigrált, egyszóval a „mi” és az „ők” oppozícióival, amelyek már mindig is duális elhatárolást és kizárást jeleznek.<sup>23</sup> Lényeges viszont az, hogy „az ellenfogalmaknak erre az alapstruktúrájára támaszkodik mind a politikai, mind pedig a mindennapi nyelvhasználat”.<sup>24</sup> Politikailag manipulált, hierarchikusan megalkotott szóhasználatok válnak jogosulttá, hiszen sok esetben „az öndefinícióból magából az idegen olyan meghatározása következik, amely nyelvi kifosztást jelent”.<sup>25</sup> Koselleck a totalizáló tendenciájú, aszimmetrikus ellenfogalmakra irányítja vizsgálódását, a „totalizáló fogalmak”<sup>26</sup> pedig politikailag manipulálhatóak, „univerzális igényű

<sup>21</sup> Koselleck, R.: „Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája”. In *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 2003, 280.

<sup>22</sup> Vö. uo. 244.

<sup>23</sup> Uo. 242.

<sup>24</sup> Uo. 8.

<sup>25</sup> Vö. Koselleck: „Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája”. 243.

<sup>26</sup> Vö. uo. 243.

kettős fogalmak”,<sup>27</sup> attól függenek, hogy hogyan határozódik meg az ember. Bizonyos hatalmak „megvonják azokat a határokat, amelyek között egy ember még tagja az egyetemes emberi társadalomnak, és amelyeken túl már nem”.<sup>28</sup> Mindez a hierarchikusan szerveződő etnocentrizmus történetét és a (logo-etno-centrikusan kiképződő) „fogalommá válás” (*Begriffenwerden*)<sup>29</sup> kérdéskörét eleveníti fel, ugyanakkor relevanciával bír a fogalmi ellenpárokra alapozott jogi megkülönböztetések terén is.

Az ellenfogalmak és egyúttal az ellenségképek konstruálása a nemzetállamok és a szupranacionális csoportosulások tekintetében szintén releváns. Nemzetállami alapon a leginkább megfigyelhető ellenségképek a nemzeti, területi, etnikai vallási és politikai-gazdasági tényezőkön alapuló, a többségtől vagy egymástól különböző csoportosulások. A szupranacionális csoportosulások tekintetében a leginkább hangoztatott ellenségképek egyre inkább absztraktabb formában jelentkeznek, mint például a nemzetközi terrorizmus, az iszlám fundamentalista csoportok és a szervezett bűnözés képében. Mindkét esetben jelentős szerepet játszanak a viszonylagos „homogenitástól” különböző kisebbségi csoportok, az emigráltak, a menekültek és az idegenek ellenségképe,<sup>30</sup> mint a „potenciális ellenség” víziója.

E tényezők összefüggésében kérdés marad az, hogy hogyan határozódik meg és definiálódik az ember? Hogyan definiálódik az ember – idegen vagy netán vendég (*Gastarbeiter*), emigrált, bevándorló, gazdasági bevándorló vagy menekült, netán illegális határátlépő – a hétköznapi nyelvhasználaton túl a jogi és a nemzetközi jogi megfogalmazásokban egyaránt? Hogyan nevezzük meg önmagunkat és másokat? Megosztó fogalmakban: keresztényként vagy „barbárként”, keresztényként vagy muszlimként, őshonosként vagy idegenként, nyugatiként vagy keletiként, az Európai Unió tagjaként, illetve schengeniként vagy „kívülállóként”? Hogyan nevezzük meg másokat és milyen etikai, politikai és jogi keretet biztosít a megnevezés a megnevezettnek? Kizárásos vagy diszkrimináló ala-

<sup>27</sup> Uo. 8.

<sup>28</sup> Vö. Koselleck: „Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája”. 280.

<sup>29</sup> Uo. 10.

<sup>30</sup> Lásd erről bővebben: Guibernau, Montserrat: *The Identity of Nations*. Cambridge: Polity Press, 2007, 30.

pon olyan ellentétek jelentkeznek, mint: a „felsőbbrendű/alsóbbrendű”,<sup>31</sup> „őshonos/emigrált”, egy közösség teljes vagy részleges tagja stb. A különböző irányzatok, politikai célok, kategorizálások és más szemléletmódok és felosztások következtében megsokszorozódnak és differenciálódnak az emberre vonatkozó definíciók, csakúgy mint az idegenekre, az emigránsokra, a bevándorlókra, a gazdasági bevándorlókra, a menekültekre és az illegális határátlépőkre vonatkozó definíciók és kontextus-keretek. A terrorizmus és a „terrorizmus elleni [olykor teátrális, fantomszerű] harc” pedig bevett nyugati kifejezéssé, a háború privatizálásáért és a politikai érdekekhez kötődő, profit-orientáltan megtervezett humanitárius intervenciók életbeléptetéséért argumentáló szlogenné válik, „anélkül, hogy felmutatnák a radikális eszmék különféle változatai és az irreguláris fegyveres politikai harc között húzódó olykor igen széles határmezsgyét”.<sup>32</sup> Egyrészt ott áll emögött egy a Nyugat által szorgalmazott, átfogó médiapropaganda, mely alapján az iszlám világ a terrorizmussal, a primitivitással és az agresszióval asszociálódik. „Ez a propaganda az USA médiáiban és kommersz szórakoztatóiparában – különösen a filmiparban – a ’80-as évek második felétől egyre erősebben jelentkezett”.<sup>33</sup>

Holott „az ember ambivalens lény”<sup>34</sup> marad – és definiálása már mindig egy szubjektív szemléleten belül fogalmazódik meg – bizonyos definíciók fennhatósága legitimálódik, aktualitás-teret nyer, média-visszhangra talál, befogadás és kizárás játékvá válva. Néhány definíció előtérbe kerül, egyezményekben foglalódnak bele, praxisok társulnak hozzájuk, a média is propagálja őket, míg definíciók háttérbe szorulnak vagy nyilvánosságot sem kapnak. A fogalmak és a rájuk épült eljárás módok politikai és jogi értelmet nyernek, „mi” létük attól függ, hogy hogyan definiálódnak, illetve ki vagy kik rendelkeznek a definiálás kiváltságával? A „bevett”, rögzült definíciók azonban már előrevetítik és megadják a valamiképpen meghatározott, kategorizált *emberhez* társuló értékek és lehetőségek morális, politikai és jogi kereteit. Kérdés marad viszont az, hogy mindezek

<sup>31</sup> Vö. Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 2003. 292.

<sup>32</sup> Póczik Szilveszter: *Az iszlám forradalom. Négy műhelytanulmány a radikális iszlámról*. Pécs: IDResearch Kft/Publikon Kiadó, 2011, 13.

<sup>33</sup> Póczik Szilveszter: *Az iszlám forradalom*. 39.

<sup>34</sup> Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak ... i. m.* 297.

potencialitásában milyen definíciók honosodnak meg az elkövetkező diskurzusokban, ugyanakkor „mi” lesz az ezekhez kötődő „normarendszer”? Mennyiben válik sürgetővé a különböző politikai-jogi koncepciók rekonstrukciója és dekonstrukciója?<sup>35</sup> Szükségessé válik a fogalmak kritikai megközelítésén, dekonstrukcióján túl, a „terrorizmus” és a „nemzetközi terrorizmus” retorikájának háborúlegitimáló, megfélemlítő és gyűlöletszító státusának dekonstrukciója, kihangsúlyozva, hogy nem cél semmiféle agresszió legitimálása és propagálása, a cél éppen ezen diskurzusok és retorikák olyan kiaknázásának kritikája, amely a hatalom szélsőséges politikai céljainak, el-lenségképző és félelemkeltő diskurzusainak kedvez.

„What would »September 11« have been without television?”<sup>36</sup>

„What would happen if some magazine openly made fun of the Holocaust?”<sup>37</sup>

„Devout Muslims find it impossible to tolerate our blasphemous images and our disrespectful humor, which constitute a part of our freedom”<sup>38</sup>

### SEPTEMBER 11 ÉS CHARLIE HEBDO

Aktualitáskonstruálás tekintetében példa lehet 9/11, amely *az eseményként* honosodott meg, de mi voltaképpen az esemény? Mi tesz egy eseményt eseménnyé? 9/11 „*az esemény*”, sőt, a „*főesemény*” mint valami *lényegi*, valami *alap*, valami *kredit*, de mit is *akkreditál* a főesemény? – fogalmazza meg a kérdést Derrida az *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida* című,

<sup>35</sup> Derrida, J.: „The Aforementioned So-Called Human Genome. – [...] deconstruction and a reconstruction of the legal concept of the »human«”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 199–215., itt 203.

<sup>36</sup> Derrida, Jacques – Borradori, Giovanna: „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. – A Dialogue with Jacques Derrida”. In Giovanna Borradori (ed.): *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003, 108.

<sup>37</sup> <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/slavoj-zizek-greatest-threat-to-europe-is-it-s-inertia-a-1023506.html>. Letöltve: 2015.09.14.

<sup>38</sup> Uo.

Giovanna Borradori által vezetett interjúbeszélgetésben.<sup>39</sup> Lehet-e precedense egyáltalán 9/11-nek vagy teljes mértékben egyszeri és szinguláris eseményről van szó? (Itt nyilvánvalóan nem arra utalok, hogy mindössze statisztikai vonatkozása lenne a katasztrófa mértékének és meghatározásának, vagyis: hogy részvétlen vagy éppen aberrált módon összehasonlítható a halottak száma, ami alapján kiszámítható a „főbb”, sőt a „legfőbb” esemény, viszont olykor igencsak szélsőséges félrenézések vannak bizonyos – a média által kreált – *főesemények* valamint *a nem médiafényben úszó „közönséges”* események között). Felmerül a kérdés, hogy Ruanda, Palesztina, Irak, Afganisztán tragikus eseményei, miért kevésbé események? Miért kevésbé esemény a kémiai-biológiai fegyverek használata? – sok esetben a kínzás, a tömeges mézárálás alig kap helyet a világsajtóban. Mi teszi fő eseményé 9/11-et?

Ugyanez a kérdés felmerülhet a Charlie Hebdo vonatkozásában egyaránt (mialatt több száz iskolás gyereket mézárólnak le Pakisztánban).<sup>40</sup> Egyes esetekben *kitüntetett* médiafigyelem érvényesül, más esetekben viszont nem generálódik semmiféle sajtóvisszhang. „Mi lenne 9/11 a televízió nélkül”? „What would »September 11« have been without television”?<sup>41</sup> – kérdezi Derrida. Annak a meghatározása, hogy mi az aktualitás, az egy techno-kapitális-mediaticus hatalom kiváltsága, ez pedig egyfajta fogalmi mutációhoz is vezet: az esemény kisajátításához, az aktualitás konstrukciójának kisajátításához, hierarchikus aktualitás-konstrukcióhoz. A főeseményre való válaszreakcióként pedig ott a terrorizmus elleni harc, és annak háború-generáló, ellenségképző karaktere. 9/11 után az Egyesült Államok meghirdeti a „terrorizmus elleni háborút”, de „Ki” az ellenség? „Ki” ellen zajlik a harc? Ahol a „Ki?” mint ellenfél, mint valami változó, mint egy vagy több ismeretlenes egyenlet, adott esetben éppen arra is jó lehet, hogy a hatalom politikai céljait legitimálja vagy éppen ideológiai ellenségeit ellehetetlenítse, netán felszámolja.

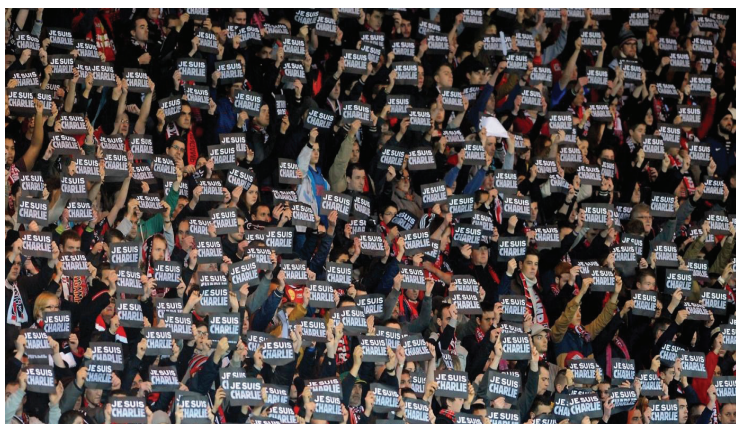
A *La Repubblica* szerint a párizsi Charlie Hebdo terrorcselekmény Franciaország szeptember 11-je, amely ugyancsak feljogosít

<sup>39</sup> Derrida – Borradori: „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. – A Dialogue with J. Derrida”, i. m. 88.

<sup>40</sup> Piety or Rage? On the Charlie Hebdo Massacres Seyla Benhabib: <http://www.hannaharendtcenter.org/wp-content/uploads/2015/01/Piety-or-Rage.pdf>

<sup>41</sup> Derrida – Borradori: „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. – A Dialogue with J. Derrida”, i. m. 108.

a terrorizmus elleni harc újabb hullámainak életbeléptetésére. Akció-dús médiacímek látnak napvilágot: Közös nyilatkozatot adott ki a pápa imámokkal/ Vaklárma volt a gyanús kartoncsomag Madridban/ Egyes lapok és portálok nem közölnek „iszlámot sértő” karikatúrákat/ Párizsba megy az amerikai igazságügyi miniszter/ Nincs terrorveszély Magyarországon/ Gyászol a nemzetközi sajtó/ Románia a kommunikáció megfigyelését szabályozó újabb törvények elfogadására készül/ Megemlékezés Budapesten az áldozatokról/ “Charlie vagyok” – vészhelyzetre figyelmeztet az arab sajtó/ A Francia Nagykövetség megköszönte Magyarország szolidaritását/ Brüsszelben egy perc néma csenddel tisztelegtek az áldozatok emléke előtt/ Mindannyian Charlie-k vagyunk/ Felajánlotta segítségét Obama/ Hollande nemzeti gyásznapot hirdetett csütörtökre/ Fokozott ellenőrzésekre kell számítaniuk a Franciaországba utazóknak/ Te is Charlie vagy? Mutasd meg mobilon!



Mindezalatt megfeledkezünk arról, hogy az „esemény” kapcsán egyre inkább globalizálódó konfrontáció generálódik „az iszlám” és „a nyugat” között. Radikalizálódik az iszlámmellenesség, a szegregáció, az iszlámofóbia és a fóbia az iszlámofóbiától, a fóbia a főbiától.



Másrészt a szólásszabadság és a gyűlöletbeszéd egymáshoz szegülésének a kérdése is kiéleződik: vannak-e, és ha igen hol, a szólásszabadságnak jogi-morális határai, és hol a gyűlöletbeszéd „kezdet”? Mennyire mosódik el, és válik kitapinthatatlanná a vég és kezdet e naiv logikája? Mennyire szűkíthető, illetve tágítható a szólásszabadság köre? Mit jelent egy multikulturális összefüggésben az egyként felfogott szólásszabadság egyetemesség-tételének igénye, számot nem vetve a kulturális, vallási és más különbözőségek értékrendszerének többpólusúságával és különbözőségével? Hogyan értelmezzük a toleráns, nyitott multikulturális, párbeszédre képes Európa retorikai konstrukcióját, amelyet a nyugat sajátjának tekint? Az ilyen indítványoknak mennyiben van köze – az ugyancsak a nyugat által sajátjának tekintett – egy a különbözőségek tiszteletére és kooperációjára alapozó etikai-kooperatív hozzáálláshoz? Mindezek az indítványok valamiképpen mégiscsak marginalizáló, a társadalomból kiközösítő szándékkal fogalmazódnak meg, adott esetben a franciaországi muzulmánok marginalizálása, összességében a muzulmán közösség nyugati kiközösítése céljából. Megint az identitás meghatározásának és megkonstruálásának a kérdése kerül előtérbe, (t.i., hogy ki „a francia”, ki a muzulmán, ki a második és harmadik generációs bevándorló, ki a francia maghaberi – gondoljunk csak Derrida e témakörben is beszédes művére *A másik egynyelvűségére*). Hogy „Ki a francia?” az itt a kérdés, e kérdés viszont egy techno-politikai gépezet hierar-



chikus definíciója lesz, annak ellenére, hogy a „Mi a francia”? vagy „Mi az x?” jellegű kérdés problematikussága filozófiailag érvényét veszíteni látszik. Itt ismét felmerül a kosellecki kérdés, a kirekesztés kérdése, az aszimmetrikus ellenfogalmak kérdése, továbbá az el nem ismert „identitás” problematikussága.

Felmerül az is, hogy vajon a szólásszabadság egy kiváltsággá válik-e, bizonyos hierarchizált csoportok, illetve az állam és a társadalom erősebb, nagyobb hatalommal bíró kiváltságosai részére, avagy nem kerül-e a többség kezébe? A formalításokon túl, mennyiben részesül a kisebbség a szólás szabadságából vagy mennyit nyom a latban a felszólalása? Mi egyáltalán a szólásszabadság egy fragmentált, többpólusú, heterogén, disszeminálódó vagy hierarchikusan szerveződő közösségben? Kinek a mire való szabadsága lesz a szólásszabadság? Nem válik-e a szólásszabadság a kiváltságosak szabadságává? Mi lesz azokkal, akik kimaradnak és kiszorulnak, kirekesztődnek a nyilvánosságból, és így egyúttal a szólásszabadság köréből, mert nem képesek rá, vagy mert nincs kellő képviselőjük hozzá? Mennyiben veszíti érvényét a klasszikus szólásszabadság képe a posztmodern (vagy bárhogyan is nevezzük) társadalomban, ahol a szólás szabadsága az aktualitást konstruáló techno-politikai kapitális-teátrális média kezébe kerül? Mit jelent ebben az összefüggésben az egyezkedés és az interkulturális párbeszéd mint a nyugati kultúra „terméke”? Önleltmondó helyzetbe kerül, már-már megbukni látszik az európai álmom, az amúgy is problematikus (már maga a megnevezés is) multikulturális, toleráns, heterogén és hibrid társadalom víziója, amely a *különbözőségek egységének* (szintén problematikus megnevezés) hangoztatása ellenére, voltaképpen közel sem (lehet) képes a kulturális, vallási, nemzeti, gazdasági és értékszemléleti stb. különbözőségekből adódó konfliktusokat, konfrontációkat menedzselni.

\* \* \*

Visszatérve a terrorizmus kérdéskörére, kihangsúlyozandó: nem létezik a terrorizmus általában, nincs egységes, jogilag is konszenzusnak örvendő nemzetközi definíció, annak ellenére, hogy számos törekvés született egy egységes definíció megalkotására, úgy az ENSZ mint az EU részéről, annak ellenére továbbá, hogy a NATO a terrorizmus vonatkozásában elfogadott egy általuk egységesen alkalma-

zott fogalmat.<sup>42</sup> A terrorizmus kifejezésnek számos vonatkozása áll fenn, kezdve az állami terrorizmus, mint például a francia forradalomtól, szeptember 11-en át, egészen a Charlie Hebdo-ig. Az állami terrorizmuson túl ott a nemzetközi terrorizmus, a globális terrorizmus, valamint nem világos a terrorizmus és a háború, a terrorizmus és a szabadságharc, a terrorizmus és a köztörvényes bűncselekmény, a terrorizmus és a politikai erőszak, a terrorizmus és a terrorizmus elleni harc közti igencsak kényes határmezsgye. Olyan terrorizmus-fogalmak is kialakultak, mint a forradalmi és a nacionalista terrorizmus, etnikai, faji, vallási, nemzeti terrorizmus, kulturális terrorizmus, vegyi terrorizmus, ipari terrorizmus, biológiai terrorizmus, nukleáris terrorizmus, katasztrófaterrorizmus. A technikai fejlődések szintén lényeges hatást gyakoroltak a terrorizmusra, létrehozva a világhálón működő számítógépes terrorizmust, a cyberterrorizmust, az információs terrorizmust, a médiaterrorizmust és a virtuális terrorizmust. A terrorizmusról való elgondolások, politikai-jogi definíciók, államonként is különböző képet mutatnak, ugyanakkor lényeges, megosztó, a diskurzust nehezítő kérdés a jobb és a baloldali politikai paletta terrorizmus-képe. Az EUROPOL jelentése alapján (EU Terrorism Situation and Trend Report – TE-SAT)<sup>43</sup> a terrorizmus a következő kategóriák mentén szerveződik: iszlamista terroristák, szeparatista terroristák, baloldali anarchista terroristák, jobboldali terroristák és single issue terroristák. Derrida arra is rákérdez, hogy vajon nem számíthat-e terrorizmusnak a „halni hagyás” a „letting die”,<sup>44</sup> a tudni nem akarás a többszáz millió éhező, hív pozitív, ebola járvány súlytotta gyógyszer nélküli beteg esetére, mint valami megfontolt terrorista stratégiára? Milyen eseményeknek kell teljesülnie ahhoz, hogy valami terrornak nyilvánítódjon? A terrorizmusnak nincs stabil, egységes jelentése, éppen ezért problémás a fogalom használata.

<sup>42</sup> Említett (NATO) terrorizmus-definíció: „A terrorizmus erő vagy erőszak személyek vagy vagyontárgyak elleni törvénytelen alkalmazása, illetve azzal való fenyegetés abból a célból, hogy kormányokat vagy társadalmakat befolyásoljanak, vagy félemlítsenek meg valamilyen politikai, vallási vagy ideológiai cél elérése érdekében.” Vö. <http://www.nato.int/ims/docu/terrorism-annex.htm>.

<sup>43</sup> Tálás Péter: „A terrorizmusról hét évvel 9/11 után”. *Nemzet és Biztonság* 2008. október, 69–80., 77.

<sup>44</sup> Derrida – Borradori: „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides”, i. m. 108.

Ahogy nem világos az, hogy pontosan mikor mi tekinthető terrorizmusnak, úgy nem világos az sem, hogy mi a terrorizmus elleni harc? Hogyan artikulálódjon nyelvileg a már eleve nem világosan körülhatárolható „terrorizmus” elleni harc? Milyen kifejezés használatos egyáltalán? Amennyire differenciált a terrorizmus kérdésköre, éppen annyira differenciált a terrorizmus elleni harc kérdésköre is. Olyan kifejezések körvonalazódnak mint a terrorizmus-elhárítás, terrorizmus elleni fellépés, terrorizmus elleni küzdelem, terrorizmus elleni harc, terrorizmus elleni háború, terrorizmus-fel számolás, terrorizmus elleni hadművelet stb. Ahogy különböző megítélések fogalmazódtak meg a terrorizmust illetően, úgy különböző megítélések körvonalazódtak a terrorizmus elleni harc tekintetében egyaránt. A NATO, az ENSZ és az EU különbözőképpen foglalkozik a kérdéssel. Míg az EU inkább a megelőzésre és a hárításra fekteti a hangsúlyt, addig a NATO a katonai fellépésre alapoz, az ENSZ pedig megosztottnak tekinthető a terrorizmus és a terrorizmus elleni harc tekintetében.<sup>45</sup> Nincs egységes jelentés és fogalomhasználat sem a hétköznapi, sem a politikai nyelvhasználatban, még kevésbé a média nyelvhasználatában. Egyik definíció kiemelkedik, a másik háttérbe szorul, az egyik globális médiaviszszhangnak örvend, amíg a másiknak nincs nyilvánossága, viszont az (erősebb) hatalom legitimizál, kisajátít vagy előtérbe helyez egy „aktualitást” és egy „aktuális” terminológiát, definíciót és cselekvéstervet, amelyhez majd egy politika-jogi praxis is hozzátársul, ugyanakkor egy attitűd is. Eközben pedig a terrorizmus elleni harc „következményei épp annyira átláthatatlanok [...], mint maga a terrorizmus”.<sup>46</sup> A terrorizmus szakértők indítványoznák egy egységes fogalomhasználat kivitelezésének megcélzását, azonban úgy tűnik, hogy egy egységes fogalomhasználat és praxis nem csak, hogy utópikus, hanem hierarchikus is, így nem csak az problematikus, hogy nincs egy egységes fogalomhasználat, hanem az is, ha egyetemességigényt támasztanak az egyes propagált terminusok.

A terrorizmus nyelvezetének, a terrorizmus retorikájának vonatkozásában lényeges szempont még a félelemkeltés jelensége. A terrorista fenyegetés hangoztatásán túl pedig a privát szféra fokozatos

<sup>45</sup> Tálas Péter: „A terrorizmusról 7 évvel 9/11 után”, 77.

<sup>46</sup> Townshend, Charles: *A terrorizmus*. Ford. Nádori Attila. Budapest: Magyar Világ Kiadó, 2003, 7–8.

felszámolása fokozódik, és úgy tűnik, hogy szinte bármit megadnánk a biztonság illúziójáért. Újra teret hódít a nagy lehallgatás, adattárolás és privát személyi szféra feladása és a szabadság-jogok korlátozása. Európában sokasodnak és mindinkább hatalomra tesznek szert a szélsőséges pártok, az anti-emigráns csoportok, anti-menekült, anti-muszlim csoportok, az iszlámellenes, iszlámofób és anti-izlámofób csoportosulások. A társadalom így mindinkább poláris, bináris és skizoid-frusztrált struktúrát ölt magára, ahol egyre kevésbé van jelen a heterogén, hibrid, multikulturális Európa és Nyugat idillikus víziója. A multikulturális együttélés háttérbe szorulni látszik és egy olyan pszicho-fantomatika konstruálódik, amelyből voltaképpen *szinte* mindenki vesztesként jön ki. Mialatt a kortárs geopolitikai konstelláció égisze alatt a fegyveres agresszióval, a háború privatizálásával és finanszírozásával, a fennlevő természeti kincsek kizsákmányolásával, a globalizáció kitermelte új rab-szolgassággal, tömegeket nyomorítanak és pusztítanak el.

#### IRODALOM

- „Editorial: face à la télécratie”. *Esprit* 1994/5: 3–4.
- Castells, Manuel : A hálózati társadalom kialakulása. *Az információ kora: Gazdaság, társadalom és kultúra. I. kötet.* Ford. Rohonyi András. Budapest: Gondolat-Infonia, 2005.
- Derrida, J.: „Pardon me for taking you at your word”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 77–85.
- Derrida, Jacques –Borradori, Giovanna: „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. – A Dialogue with Jacques Derrida”. In Giovanna Borradori (ed.): *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Derrida, Jacques: „Negotiations”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 11–41
- Derrida, Jacques: „Politics and Friendship”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 147–199.

- Derrida, Jacques: „The Deconstruction of Actuality”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002. 85–117.
- Derrida, Jacques: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 1995.
- Flor, Chris – Gutmair, Ulrich: *Hysterie und Cyberspace. Im Gespräch mit Slavoj Žižek*. 1998. URL: <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/co/2491/1.html>
- Guibernau, Montserrat: *The Identity of Nations*. Cambridge: Polity Press, 2007.  
<http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/slavoj-zizek-greatest-threat-to-europe-is-it-s-inertia-a-1023506.html>. Letöltve: 2015.09.14.
- Koselleck, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: József Műhely Kiadó, 1997.
- Koselleck, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. In *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 2003.
- Liotard, Francois: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. by Geoff Bennington, Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press 1984.
- Münker, Stefan (1997): Was heisst eigentlich: ‘virtuelle Realität’? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt. In Münker, Stefan – Rösler, Alexander (szerk.): *Mythos Internet*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 108–130.
- Orwell, George: *1984*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989.
- Piety or Rage? On the Charlie Hebdo Massacres Seyla Benhabib: <http://www.hannaharendtcenter.org/wp-content/uploads/2015/01/Piety-or-Rage.pdf>
- Póczik Szilveszter: *Az iszlám forradalom. Négy műhelytanulmány a radikális iszlámról*. Pécs: IDResearch Kft/Publikon Kiadó, 2011.
- Scheer, Léo: *La démocratie virtuelle*. Paris: Flammarion, 1994.
- Schröter, Jens: „A holofedélzet: holográfia, virtuális valóság és társadalom”. Ford. Török Ervin. *Apertúra* 2015. tavasz-nyár: <http://uj.apertura.hu/2015/tavasz-nyar/schroter-a-holofedelzet-holografia-virtualis-valosag-es-tarsadalom/>

Tálas Péter: „A terrorizmusról hét évvel 9/11 után”. *Nemzet és Biztonság* 2008. október, 69–80.,

Tholen, Georg Christoph: „Platzverweis. Unmögliche Zwischenspiele zwischen Mensch und Maschine”. In Bolz, Norbert – Kittler, Friedrich – Tholen, Georg Christoph (szerk.): *Computer als Medium*. München: Fink, 1994, 111–135.

Townshend, Charles: *A terrorizmus*. Ford.: Nádori Attila. Budapest: Magyar Világ Kiadó, 2003.

BOGNÁR LÁSZLÓ (1959, PhD) – filozófiatörténész, dramaturg, cukrász. A Miskolci Egyetem BTK Filozófiai Intézetének egyetemi adjunktusa és az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területei a filozófiatörténet, a hermeneutika, a dramaturgia, film- és színházelmélet, Újszövetség.

BOROS GÁBOR (DSc) – Széchenyi-díjas filozófiatörténész, az ELTE BTK Filozófiai Intézet, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék egyetemi tanára, dékánhelyettes, a doktori iskola vezetője. Fő kutatási területei a 17. századi filozófia, az etika különös tekintettel az érzelmeofilozófiára.

CSERI KINGA (1973, PhD) – a győri Nyugat-Magyarországi Egyetem Apáczai Csere János Kar, Társadalomtudományi, Felnőttképzési és Közművelődés Intézeti Tanszék egyetemi adjunktusa. Kutatási területei a hermeneutika, vallásfilozófia és etika.

DARIDA VERONIKA (1978) – az ELTE BTK Esztétika tanszékének habilitált egyetemi docense, Bolyai János Kutatási Ösztöndíjas. Kutatási területei a fenomenológia, művészetelméletek, színházesztétika.

FEHÉR M. ISTVÁN (1950) – Széchenyi-díjas filozófiatörténész, az MTA rendes tagja, az ELTE BTK Filozófiai Intézet, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék és az Andrássy Gyula Német Nyelvű Egyetem egyetemi tanára, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport vezetője. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, elsősorban a német idealizmus és az életfilozófiai–fenomenológiai–hermeneutikai irányzatok.

HORVÁTH LAJOS (PhD) – a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Filozófia Intézetének óraadó tanára. Kutatási területei az elmefilozófia, tudományfilozófia, a klasszikus fenomenológia és a pszichoanalízis egyes irányzatai. Disszertációját 2011-ben védte meg.

VARGA-JANI ANNA (1980, PhD) – 2012. január 1-jétől az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa, majd 2015. január 1-jétől tudományos munkatársa és 2006-tól a PPKE BTK Esztétika Tanszékének óraadója. Kutatási területei a hermeneutika, a vallásfenomenológia és a fenomenológia.

KEREKES ERZSÉBET (PhD) – a Babes-Bolyai Tudományegyetem, Magyar Filozófiai Intézetének egyetemi adjunktusa. 2014-től 2016-ig az MTA BTK Filozófiai Intézet volt posztdoktori kutatója. Kutatási területei a hermeneutika, vallásfilozófia, gyermekfilozófia.

KISS ANDREA-LAURA (1975, doktorjelölt) – az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa és az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Hermeneutika programjának doktorjelöltje, disszertációját a hermeneutika és pszichoanalízis összefüggéseiről írja. Kutatási területei a hermeneutika, pszichoanalízis, filmművészet.

KISS LAJOS ANDRÁS (CSc, habil) – a Nyíregyházi Egyetem, Történettudományi és Filozófia Intézet főiskolai tanára, intézetigazgató. Kutatási területe elsősorban a kortárs francia, német és orosz posztmodern filozófia.

KRÉMER SÁNDOR (1959) a Szegedi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Filozófia Tanszék habilitált egyetemi docense. Fő kutatási területei: a hermeneutika, pragmatizmus, etika.

LENGYEL ZSUSZANNA MARIANN (PhD) – az ELTE BTK Filozófiai Intézetének posztdoktori kutatója (NKFI PD121045, 2016-2019) és az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa (2012-). Bolyai János Kutatási Ösztöndíjas (BO/00053/13/2, 2013-2016). Kutatási területe: Heidegger, a hermeneutika, a fenomenológia, az idő- és végességfilozófia.



LURCZA ZSUZSANNA (1985, PhD) – az MTA külső köztestületi tagja. Doktori disszertációját a Babeş – Bolyai Tudományegyetemen védte meg 2012-ben *Kulturális identitás mint hermeneutikai probléma* címmel. Az MTA posztdoktori kutatási támogatás keretében 2013-tól 2015-ig az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport posztdoktori kutatója.

MAROSÁN BENCE PÉTER (PhD) – a Budapesti Gazdasági Egyetem egyetemi adjunktusa, valamint óraadó tanár a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Kutatási területei: fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, klasszikus német idealizmus, általános filozófiatörténet, társadalomtudományok, kulturális tanulmányok.

ULLMANN TAMÁS (DSc) – az ELTE BTK Filozófiai Intézet, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének egyetemi tanára. Kutatási területe: a fenomenológia, a német idealizmus és a 20. századi francia filozófia.

VERES ILDIKÓ – a Miskolci Egyetem BTK Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense és az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos főmunkatársa. Kutatási területei a Kolozsvári Iskola, Brandenstein Béla munkássága és a filozófiai rendszer-elméletek.

VERMES KATALIN (PhD) – filozófus, mozgás- és táncterápiás csoportvezető, a Semmelweis Egyetem és Budapesti Corvinus Egyetem egyetemi adjunktusa. Kutatási területei a testtapasztalat fenomenológiája, a fenomenológiai és pszichoanalitikus gondolkodás összefüggései, a mozgás- és táncterápia, sportfilozófia.

L'Harmattan France  
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20  
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL  
Via Degli Artisti 15  
10124 Torino  
T.: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198  
Email: harmattan.italia@agora.it

Olvasószerkesztő:  
Borító: Kára László  
Tördelés Kállai Zsanett  
Nyomdai kivitelezés: Robinco Kft.,  
felelős vezető: Kecskeméthy Péter