

A kép, a gyanúsított és a koronatanú

A képszerűség horizontjai Husserlnél és Gadamer-nél

A hermeneutikai tudat nézőpontja köztudottan a nyelv ontológiai státuszának az elismerésével nyeri el univerzalitását. Ez az univerzális aspektus mindenekelőtt egy olyan hiánynak a tapasztalata felől igazolódik, amely az esztétikai és a történeti módszertudat határait, részlegességére és szűkösségére hívhatja fel a figyelmet. A hermeneutika dimenziója a gadameri diskurzusban egy olyan, e hiányt pótló, eredendő többlet felől nyeri el fundamentalitását, amely ebben a kontextusban rendszerint a kérdés, az igény és a felszólítás nyelvi-kommunikációs aktaiban jelenik meg.¹ Első pillantásra úgy tűnik, az emberi világtapasztalat egészét átfogó, a kérdés és válasz körkörösségén alapuló nyelvi logikán, a hermeneutika dimenzióján belül igen nehéz helyet találni annak a képszerűségnek, amelyet – alighanem nyelvi okok miatt – rendre a nyelvvel állítunk oppozícióba, és amely még inkább kívülállónak mutatkozik akkor, ha nem képzőművészeti műalkotásokról, hanem a mindennapi vizualitásról van szó. Ez a tanácstalanság részben magyarázható azzal, hogy az érzékelést is megmunkáló hermeneutikai megértés nyelvisége igen egyértelmű módon állítható szembe a tapasztalatot látványként megragadó, az érzékelés képszerűségét valló (kartezianus, esztétikai vagy akár mindennapi) tudattal, és ezért a képszerűség automatikusan, mintegy önmagától kerül egy metafizikusnak nevezett értelmezési keretbe, amelytől még a vizuális megismerést rehabilitáló szándékoknak sem könnyű megszabadulniuk.

Nem ad magasabb létrangot a képnek Heidegger *A világkép kora* című tanulmánya sem, amelyben a filozófiai hermeneutika útját megalapozó bölcselő egyenesen az újkor metafizikai alapjával azonosítja a világ képként való megragadását, amely egy ellentétes és kettős folyamatként mutatja fel a hermeneutikai kritika egyik legfőbb célpontját, a szubjektum és az objektum elválasztását, az őket megelőző és közöttük lévő eredendő vonatkozás megszakítását. A világ képként való felfogása ebben az érvelésben egy önreflexív folyamatot jelent, amely először teszi lehetővé azt, hogy előálljon valami olyasmi, mint a szubjektumnak a kategóriája, s ezzel együtt, kölcsönösen, a világ tárgyiasítása, elképzelése vagy magunk elé

¹ Hans-Georg Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems = Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* (GW II), Mohr, Tübingen, 1986, 219-231.

állítás [vorstellen]. Ez a gondolat nem annyira a képmás és a mintakép kettősének értelmében vett képszerűséget implikálja, hanem sokkal inkább a tükörét, hiszen a tükrösség az, ami szerkezeténél fogva tartalmazza a reflexió önmagágot pozicionáló aktusát. A világra mint (tükör)képre tekintő ember e tekintet által alapozza meg saját – immár e tükörvilágban elfoglalt – helyzetét, az elképzelés egy reflexív történelemből bontakoztatja ki azt a létértelmezési viszonyt, amelyben „[e]gy és ugyanazon folyamathoz tartozik az, hogy a világ képpé válik, és az, hogy az ember a létező közepette subjectummá lesz.”²

Az esztétikai megkülönböztetést automatizmusként magában hordó képszerűség az *Igazság és módszer* gondolati ívét is próbára teszi. A szellemtudományok igazságigényét példaszerűen hallható művészet ontológiai kikérdezése során, a kép nem-esztétikai létmódjának védelmével az érvelésmód meggyőző értékének határaihoz érkezik, ahol a szó kétélű fegyverré válik, hiszen a kép „úgyszólván koronatanú az esztétikai tudat univerzális igénye mellett”.³ A kép a gadameri nyelv spekulatív struktúráin alapuló építmény sarkköve, alapja, ezen belül a tükrösség, a tükörkép mindennek a kerete és a határa (még akkor is, ha Gadamer nézőpontjából nem a kép, hanem az irodalom az „ontológiai aspektus”-on *belüli* határ és próbakő⁴). Első látásra persze korántsem a kép rendszerbe illesztésén múlik a mű következetessége. Már csak amiatt is kifizetődő lehet azonban a vonatkozó szöveghelyek alaposabb vizsgálata, mert ez válaszokat ígér arra a kérdésre, milyen rálátást nyújt a képszerűségre a hermeneutikai tudat perspektívája.

Mint ismeretes, Gadamer a műalkotás létmódját a játék példaszerűségének vezérfonalán a bemutatás [Darstellung], a megmutatás, a megjelenítés és az interpretáció eseményeiben mutatja föl, melyek a zenemű előadásában és a drámai színjátékban, illetve az irodalom olvasásában a közvetítés teljesítményének kimutatásával igazolhatók. A képzőművészetek azonban az előbbi művészetekkel ellentétben látszólag nem szorulnak megszólaltatásra vagy közvetítésre, előadásra vagy olvasásra,⁵ csakis a látásra, ami még az olvasás bensőségességénél is átlátszóbb, immateriálisabb és észrevétlenebb határeset, olyannyira magától értetődő közvetítés, hogy annak ellenére, hogy a bemutatásból kiinduló fogalmi sor reprodukcióiból automatikusan következne, a látás előbbiekhöz hasonló szerepe *A kép létrangjának* fejezetében fel sem merül. A koronatanú szavai éppen emiatt a magától

² Martin Heidegger, *A világkép kora*, Pálfalusi Zsolt ford. = Uő., *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006, 84.

³ Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, Bonyhai Gábor ford., Osiris, Budapest, 2003, 165.; ill. németül: Uő., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* (GW I), Mohr, Tübingen, 1986, 140.

⁴ *Igazság és módszer*, 191.; *Wahrheit und Methode*, 165.

⁵ Ezért is illeszthetők be a kérdés és válasz szerkezetének hermeneutikai logikájába: vö. pl. Gadamer, *Über das Lesen von Bauten und Bildern = Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* (GW VIII), Mohr, Tübingen, 1993, 331.; magyarul: *Épületek és képek olvasása*, ford. Loboczky János = Uő., *A szép aktualitása*, Bacsó Béla szerk., T-Twins, Budapest, 1994.

értetődőség és közvetlenség, átlátszó őszinteség miatt kétértelműek: az esztétikai tudat így észrevétlenül feledkezhet meg a közvetítés, bemutatás (a szó szoros értelmében nem látható) teljesítményéről, és gyanútlanul hajthatja végre a szubjektív tudat élményeinek és a képnek mint az ítélő erő tárgyának az absztrakt és hamis megkülönböztetését. A látás maga annyira láthatatlan, hogy benne az esztétikai tudat közvetlensége látszólag önmagát és a kép tőle magától való reflexiók eltávolítását, elvonatkoztatását és megkülönböztetését igazolja: „amikor [a műalkotást] valamennyi életvonalozásától és megközelítésének sajátos feltételeitől elválasztjuk, akkor bekeretezzük, mint valami képet, s úgyszólván a falra akasztjuk.”⁶ A kép létmódját tehát a közvetítésként értett bemutatásban kell feltárnunk valamilyen módon ahhoz, hogy ez a mű és a megmutatás, azaz a mű megmutatkozásának körszerű, a megmutatkozás sokfélesége és időbelisége felé nyitott, spekulatív (nyelvi) struktúrájába, a gadameri érvelésmód egész felépítésébe legyen illeszthető. A reprodukció mint az eredetitől olykor megkülönböztethetetlen, tökéletes vagy olykor tökéletlen másolat, a hamisítás transzparens kézjegyet viselő hasonmás természetesen itt most szóba sem jöhet, nemcsak azért, mert ez túlságosan közel áll a sokszorosítás gépszerűségéhez és az esztétikai tudathoz, „melynek számára alapjában véve minden képpé válik, ami alávethető a jelenkori képtechnikának”,⁷ hanem azért is, mert „ezek nyilván nem tartoznak hozzá magához a műalkotáshoz.”⁸ Mindenesetre Gadamer a kép ontológiai célú fogalomelemzésénél, a látás radikális közvetlenségéből adódó megkülönböztetés híján, az esztétikai absztrakció megkettőződéséből indul ki, és azt a különbséget vagy többletet próbálja tetten érni, ami elválasztja egymástól a mintaképet leképező képmást és a leképezettet megjelenítő képet, tehát a képmás és a mintakép absztrakt, illetve a kép és a leképezett hermeneutikai viszonyát.

A kép bemutatás-létéről, megmutatásban való létéről való beszéd, amit itt az érvelésnek végre kell hajtania, az esztétikai tudat és a mindennapi reflexió diskurzusa felől először célszerűtlennek és tautologikusnak tűnhet, hiszen a kép nem más, mint valaminek a megmutatása, a kép azáltal kép, hogy megmutat valamit. Mivel ő maga a megmutatás, neki magának látszólag már meg sem kell megmutatkoznia – ennek az abszolút közvetlenségnek a meggyőző erejére mutat rá Gadamer, amikor az esztétikai tudat igényét univerzálisnak nevezi. A képi megmutatás bemutatásban való megmutatkozásának tárgyalása egy ilyen reflexió felől indokolatlan és értelmetlen. Egészen addig, amíg észre nem vesszük, hogy amikor a képet valaminek a megmutatásaként határozzuk meg, akkor itt a megmutatás alatt már nem egy teljesítményt vagy folyamatot – akár a látást, akár valami mást – értünk, hanem a megmutatás

⁶ *Igazság és módszer*, 166.; *Wahrheit und Methode*, 140.

⁷ *Uo.*

⁸ *Igazság és módszer*, 165.; *Wahrheit und Methode*, 139.

alanyát, egy képet vagy tárgyat, ami valamit megmutat. Ezzel két megkülönböztetést is végrehajtottunk: a megmutatás teljesítményét vagy eseményét először e teljesítmény alanyával, egy tárgyszerű kiindulóponttal (jelen esetben azzal, „amit a köznyelv »képnek« nevez”⁹) helyettesítettük, azután pedig megkülönböztettük azt a valamit, amit a kép megmutat. A „kép megmutat” kifejezés azonban hamis útra terelheti az ontológiai fejtegetést, ugyanis a kép nem különböztethető meg a megmutatástól. Ha a nyelv grammatikája ezt észrevétlenül mégis végrehajtja, akkor a tárgyszerű képtől megkülönböztetett valaminek, a leképezettnak – hiszen kétszeres absztrakció eredménye – már végképp nincs köze ahhoz a folyamatszerűséghez vagy történéshez, amelyből eredetileg kiindultunk. A két egyidejű és egymást feltételező absztrakció közül a második (a megkettőzés, és nem az elfedve helyettesítés) az, amelyből Gadamer elemzése során kiindul, abból tehát, „amit az esztétikai tudat által végbevittként maga előtt talál”.¹⁰ Ez a megkülönböztetés a mintakép [Urbild] és a képmás [Abbild] viszonya, amelyet mint képmásszerű leképezést Gadamernek el kell határolnia attól az eredetibb viszonytól, amely a képet mintaképéhez, a leképezetthez fűzi. Ez az eredeti viszony a bemutatás (mindkét absztrakciót megelőző) eseménye, amelyet a reflexiós tudat nemcsak félreismer azzal, hogy valami nem-eseményszerű kiindulóponttal helyettesíti, de el is feledkezik róla, amikor a képmásnak vett képtől megkülönbözteti annak mintaképét. A műalkotás közvetítéses létmódját ezután – nemcsak elfedve és elfelejtve, de valami egészen mással pótolva – szubjektív tudatműveleteknek és esetleges életviszonyoknak veszi, s ezzel a képet nemcsak lényegétől, de helyétől is megfosztja, amely Gadamer szerint az életösszefüggés terében, a képnek és kontextusának a viszonyában állna. Bár a helyettesítések ezen műveleteit nem könnyű rögtön átlátható összefüggésbe rendezni, az viszont már elsőre is látható, hogy a Gadamer által leírt eredeti mediális, megkettőződésektől mentes művészet-ontológiától az esztétika látszatvilágáig többszörös tropológiai műveletsoron keresztül vezet az út, amelynek a végén már semmi sem az, aminek látszik, valami mindig hiányzik, hiszen az eredeti lényegnek egy vagy akár több helyettese is lehet. Ezeknek az áthelyezéseknek már a felületes érzékelése is a képek mindennapi létmódjának meghatározásában rejlő hiányra hívhatja fel a figyelmet, többek között arra, hogy „amióta a képeknek nincs helyük, azóta tudjuk ismét, hogy a képek nem csupán képek, hanem hely is kell nekik.”¹¹ Ez a sajátos hiány továbbá annak a kérdését is felveti, hogy hogyan írható le a kép e hely nélküli helye, illetve mintakép, eredet nélküli eredete, az a paradox viszony,

⁹ *Uo.*

¹⁰ *Igazság és módszer*, 166.; *Wahrheit und Methode*, 140.

¹¹ *Igazság és módszer*, 167.; *Wahrheit und Methode*, 141.

amelyben „a mintakép csak a kép felől válik képpé – s mégis, a kép csupán a mintakép megjelenése.”¹²

A (tulajdonképpeni) kép és a (mindennapi értelemben vett) kép(más) létmódjának eltérése Gadamer-nél negatív úton, egy kettős hiány kimutatása által vezethető le: a képmásból hiányzik valami, ami a valódi kép lényegét alkotja, ez utóbbiból viszont hiányzik az a funkció, ami a mindennapi értelemben vett képet meghatározza. Gadamer először a képmás funkcióját veszi szemügyre. A képmás és a mintakép viszonya a kép köznyelvi meghatározása, mindennapi felfogása felől könnyedén és zökkenőmentesen felvázolható: összefüggésük az eszköz és a cél egyirányú mozgásába rendezhető, amelyben a kép egyetlen funkciója abban áll, hogy a mintakép vagy a leképezett megjelenítésével megszüntesse önmagát. Gadamer egyik példája az igazolványkép, amely rendeltetése szerint kimerül a személyazonosítás műveletében. Bár van fizikai materialitása, ez mégsem önmagáért jelenik meg, hanem azért, hogy az ábrázolthoz utaljon, még akkor is, tehetnénk hozzá, ha a képen ábrázolt nem valós személy. A példát tovább boncolgatva felmerülhet az a gadameri gondolatmeneten kívül eső, de talán itt mégis releváns kérdés, hogy mi az, amit egy igazolványkép vagy fénykép szemlélése közben tulajdonképpen látunk, illetve mennyiben igazolható akár már ebben az esetben is a reflexiós tudat megkülönböztetése, amely fizikai materialitást tulajdonít a képnek, amelytől elválasztja az ábrázolt képet és esetleg a valós mintaképet. Ha a kép azonosításának a pillanatában már sem az önmegszüntetett, fizikai értelemben vett kép, sem az ábrázolt mint olyan önmagában – hiszen ez a képen, a képen jelenik meg – nem látható, akkor – már Gadamer fenomenológiai elemzése is ezt sugallja – ez a látvány sokkal inkább magában a történésben, az azonosítás sikerülésében látszik feloldódni, abban az eseményszerű bemutatásban, ami valamilyen módon a műalkotásként értett képnek is a sajátja. Ezt az is igazolja, hogy Gadamer a kép és a képmás különbségét a *viszonyban*, a vonatkozás módjában, nem pedig a megkülönböztetettek eltérő tulajdonságaiban látja, ezért (is) állapít meg közöttük ontológiai és nem ontikus különbséget. A különbség tehát a funkcionalitás létében vagy hiányában keresendő, ugyanis „a képnek egyáltalán nem az önmegszüntetés a rendeltetése. Mert nem csupán valamely cél eszköze. Itt magára a képre irányulunk, mert az a kérdés, hogy hogyan mutatkozik meg benne a megmutatott [Dargestellte].”¹³ Ha viszont a képmás az önmegszüntetésben teljesül, akkor nem könnyű rámutatni arra, mi is az, ami a tulajdonképpeni képből hiányzik: az önmagát már megszüntetett és csak az azonosításban létező képmás, tehát a funkcionalitás eseménye, vagy a képmás, mint az azonosítás fizikai, eszközszerű mozzanata. Ez a mindennapi képfelfogás

¹² *Igazság és módszer*, 172.; *Wahrheit und Methode*, 147.

¹³ *Igazság és módszer*, 169.; *Wahrheit und Methode*, 143.

első absztrakciós lépésének éppen a határára esik, ahol a megmutatás teljesítményét elfedi ennek alanya, és a bemutatás helyére a bemutatás eszköze, az esemény egy elvonatkoztatott mozzanata áll. Innen nézve válik fontossá a kérdés: maga az azonosulás (a funkció működése) vagy a fizikai képmás az, ami ekkor látható? Vajon a mindennapi értelemben felfogott kép tapasztalati anyagosságának önálló léte van vagy nem más, mint a reflexiós tudat hamis absztrakciója? Az esztétikai tudat félrevezető absztrakciói csak a műalkotások megszólaltatásában bizonyulnak elégtelennek, hiányosnak, és így egybeesnek a mindennapi létmódú létezőkkel, melyek általa magától értetődő világossággal feltárhatók, vagy ebben a létmódban is rejtőzik egy különbség, amelyet az absztrakciók automatikusan elfelejtetnek? Mindenesetre az a fajta materialitás, amelynek rendeltetése az önmegszüntetés, az igazi képből hiányzik. Ahogy a képmásból is hiányzik az az önmegszüntetésnek való ellenállás, ami a képet képpé teszi. A kép nem válik átlátszóvá egy cél eszközeként, „nem jelent negatívumot, nem a lét pusztá csökkenését jelenti, hanem ellenkezőleg: autonóm valóságot.”¹⁴ Hozzá képest a képmáshoz hasonló működésű szimbólum és jel egyre kevesebb autonómiával és ellenállással bír. A jel autonómiája csak látszólagos, mert bár „feltűnőnek kell lennie, azaz világosan el kell különülnie”, viszont „nem szabad annyira maga felé vonzania bennünket, hogy elidőzzünk nála, mert feladata csupán az, hogy megjelenítsen valamit, ami nincs jelen”.¹⁵ Igaz, hogy a szimbólumban maga a képviselt van jelen, „mindazonáltal a kép mint olyan nem szimbólum, [...] mert [a szimbólumok] maguktól semmit sem mondanak a szimbolizáltról. A szimbólumokat ismerni kell, mint ahogy a jelet is ismerni kell, ha követni akarjuk az útmutatását. Ezért a szimbólumok nem gyarapítják a reprezentált létét. [...] Jelenlétük nem jelent *többletet*.”¹⁶ A képből tehát hiányzik az az önmegszüntető fizikai materialitás, amelyet a jel és a képmás célelvű szerkezete példaszerűen nyilvánít meg. Mivel „a kép és a jel különbségének ontológiai alapja van”,¹⁷ a kép esetében egy ettől eltérő materialitás-fogalommal kell számolnunk, egy olyan – hermeneutikai összefüggésben az absztrakciók látszatvilágával szembenálló, tulajdonképpeni fenomenalitásnak is nevezhető – dimenzióval, amely egybeesik a fenomének létmódjával, magával a bemutatással, – vagy általánosabban – ezek megmutatkozásával. A reflexiós tudat megkülönböztetései, a mintakép és a képmás innen nézve egyaránt feloldódik, vagy inkább: mindent megelőzően el sem különbözik a fenomenalitásnak ebben az egységes szférájában, abban a médiumban, amely minden tárgyra irányuló reflexiót, „tudatosítást” megelőz. Az

¹⁴ *Igazság és módszer*, 171.; *Wahrheit und Methode*, 145.

¹⁵ *Igazság és módszer*, 183.; *Wahrheit und Methode*, 157.

¹⁶ *Igazság és módszer*, 185.; *Wahrheit und Methode*, 159.

¹⁷ *Igazság és módszer*, 184.; *Wahrheit und Methode*, 158.

ilyen módon felvázolt, minden megkülönböztetést magába olvasztó fenomenalitást vagy bemutatást kell szem előtt tartanunk ahhoz, hogy világossá váljon, nemcsak a képnek a mintaképre való vonatkozása az, ami a mintakép és a képmás viszonyához képest lényegileg más, ugyanis, a fenomenalitásnak ebben a megváltozott összefüggésrendszerében, – amelyet már nem kettősségekre hasadt tükörvilágként, hanem egy egységes és eredetibb dimenzióként kell elképzelnünk –, a mintakép értelme is észrevétlenül megváltozott. Ez eddig a bemutatás teljesítményét elfedő képmásnak a képe, azaz ennek volt az előbbi a puszta tükörképe. Most viszont már nem egy kétszeresen is elvonatkoztatott, lényeg nélküli oppozíció egyik pólusát képezi, hanem azt a többletet, amely itt már a bemutatástól mint fenomenalitástól is különböző, ettől mégsem megkülönböztethető „emanáció”.¹⁸ A mintakép csak akkor léphet elő, ha nem lép közbe semmiféle reflexió, ami viszont – s ez a hermeneutika felvilágosodás-kritikájából közismerten következik – távolról sem zárja ki a kognitív megismerést, mi több, egyenesen feltételezi, hiszen épp a mintakép az, ami fenomenalizálódik, a bemutatásban mint újra felismert és másként megismert megmutatkozik. A mintakép itt nyilván több, mint az eddigi értelemben vett mintakép, amelyről kiderült, hogy maga is részese annak a bemutatásnak, amelyben ez a minőségileg más mintakép, a leképezett megmutatkozik. A mintakép azért ismerhető fel, mert ez több, mint az őt bemutató kép, több a képnél, de csakis e képnek köszönhetően: a többlet nem azonos a képpel, mégis belőle származik, benne és általa mutatkozik meg, a fenomenalitás saját többletét a képben totálisan közvetíti. „A megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván *gyarapodik a léte*. A kép saját tartalma ontológiailag a mintakép emanációja. Az emanáció lényegében rejlik, hogy az, ami emanálódik, főleg.”¹⁹ A mindennapi értelemben vett kép(más) és a valódi kép különbsége abban a többletben rejlik tehát, amelynek annál nagyobb a közlő ereje és az igazsága, minél erősebb a fenomenális szférának, valamiféle eredendőbb, és nem fizikai materialitásnak az egysége, absztrakt megkülönböztetéseknek való ellenállása. A képet ábrázolóra és ábrázoltra különböztető esztétikai tudat pillantása mögött, amely mindig a közvetítés megszüntetésére tör, marad valami felszámolhatatlan, a képnek mint olyannak a lényege, az a hely, ahol a látást már nem téveszti meg az esztétikai tudat látszat- és tükörvilága. Ez a többlet a mindennapi-reflexiók tudat felől csak hiány és ellenállás formájában, a megkülönböztetés nehézségeiben és a megszokott viszonyulások zavaraiiban adhat hírt önmagáról. Miben állhat közelebbről a kép megmutatkozásának és egyben a látásnak, mint e többlet totális közvetítésének a teljesítménye; illetve, újra feltéve a – csak a hermeneutikai tudat nézőpontjából naiv, az

¹⁸ *Igazság és módszer*, 171.; *Wahrheit und Methode*, 145.

¹⁹ *Uo.*

esztétikai tudat perspektívájában pedig nem-létező – kérdést: tulajdonképp mit látunk akkor, amikor váratlanul mind az ábrázolt, mind a fizikai kép esztétikai látszatnak bizonyul?

A kép által leképezett létgyarapodásának az oka talán bővebb magyarázatra lelhet, ha az eddig felmerült kérdésekhez a husserli fenomenológia képfogalmán keresztül közelítünk. A képtárgy [Bildobjekt] jelensége, amelyet most egy hosszabb kerülőúton alaposan körbe kell járnunk, az érzékelés és a fantázia tudatformáinak a határán, e két észlelésmód megkülönböztetésekor jelenik meg a fenomenológiai rendszerben, Husserl *Fantázia és képtudat* című előadásának a szövegében.²⁰ Husserl itt első lépésben az érzékelés és a fantázia mindennapi megkülönböztetését állítja szembe a fenomenológia legalapvetőbb megkülönböztetésével: a tárgyak és az ezeket felvázoló tudataktusok különbségével. Az érzékelés és a fantázia „a gyakorlatban könnyen megkülönböztethetők”.²¹ Ugyanis itt egy olyan különbséggel van dolgunk, „amely oly kézzelfogható és evidens, hogy senki sem vitatná létezését.”²² Minél magától értetődőbb azonban az empirikus különbségtevés lehetősége, annál lehetetlenebbnek tűnik a szóban forgó különbség tudományos, egzakt, kognitív megalapozása. Itt lép közbe a fenomenológia, amely a mindennapi tapasztalataink során érzékelt különbséget egy kognitív, tisztán teoretikus különbséggel egészíti ki, vagyis a tapasztalattal egy elméleti megkülönböztetést szegez szembe. A mindennapi tapasztalat számára a fenomenológia legalapvetőbb megkülönböztetése, nevezetesen aktus és tárgy, avagy a tárgy konstitúciója és a tárgy megjelenése közötti különbség szükségképpen rejtve marad, hiszen az észlelt tárgy intencionális – a felvázolás aktusában való – létmódját a tárgy tartalmi tulajdonságai maradéktalanul elfedik. „Ugyanígy van ez a fantáziaképzet esetében is. Az érzéki tartalmat, amelyet fantáziaképzet közben élünk meg és amely a fantázia-észlelés reprezentáltja, felcserélik a fantázia tárgyával, azonosítják a kettőt.”²³ A husserli vizsgálódások legelső és visszatérő feladata megkülönböztetni a tudat intencionálisan felvázolt tárgyától e tárgy tartalmi meghatározottságait, illetve mindkettőtől: a felvázolás módját, aktusát. A naiv és empirikus tapasztalat olykor még a tárgy tartalma és formája között is elfelejt különbséget tenni, amiből értelemszerűen következik, hogy ez a tudat a tárgyak eredeti, intencionális-mediális létmódját még csak nem is ismeri. Nem áll messze ettől a képlettől a karteziánus tudat hermeneutikai kritikája: köztudott, hogy Gadamer szerint a felvilágosodás óta – Dilthey áttörő fordulatot nem eredményező élmény-fogalmát leszámítva

²⁰ Edmund Husserl, *Phantasie und Bildbewusstsein = Uő., Husserliana XXIII.*, Eduard Marbach szerk., M. Nijhoff, Den Haag, 1980, 1-108.

²¹ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 15.

²² *Phantasie und Bildbewusstsein*, 97.

²³ „Genauso geht es mit den Phantasievorstellungen. Man verwechselt den sinnlichen Inhalt, der in der Phantasievorstellung erlebt ist und der als Repräsentant in der Phantasieauffassung fungiert, mit dem Gegenstand der Phantasie, man identifiziert beides.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 7.

– Husserl intencionalitás-fogalma kísérel meg először mögé kerülni a szubjektum és az objektum azon megkülönböztetésének, amely az esztétikai tudat tárgyi elidegenítéseit is motiválja.²⁴ Az empirikus tartalmak mögött a tudataktusok a hétköznapi gondolkodás számára úgy merülnek feledésbe, ahogyan a műalkotás ontológiai feltételei válnak láthatatlanná az esztétika megkettőződéses látszatvilágában.

A husserli vizsgálódás tehát, akárcsak a gadameri képelemzés, egy empirikus és egy kognitív oppozíció szembeállításából, két viszony eltéréséből indul ki. A probléma megoldása felé vezető úton az aktus és a tárgy fenomenológiai megkülönböztetése egy a tapasztalati világtól érintetlen és független logikai következtetés részének tűnik, amely önmagában világíthatja meg az érzékelés és a fantázia ez idáig felderítetlen különbségét. Bármennyire is evidens és önmagából, közvetlenül adódó ez a különbség, a fenomenológia alapvető megkülönböztetései nélkül mégis, épp közvetlensége miatt, megalapozatlan maradna. Hiszen az érzékelés és a fantázia empirikus tartalmaik felől nem különböztethetők el, „mindkét esetben megjelenhet ugyanaz a tárgy, méghozzá ugyanazokkal a megjelenő tulajdonságokkal, ugyanarról az oldalról, a jelenség tehát mindkét részről »ugyanaz«, csak épp hol érzékelünk, hol pedig fantáziálunk.”²⁵ A fenomenológia közbelépése elengedhetetlen: „Annak, aki nem ismeri az észlelésmódok különbségeit mint fenomenológiai különbségeket, elvesz a magyarázat alapja, ezért összezavarja és felcseréli a dolgokat.”²⁶ A tapasztalat és a gondolkodás teleologikus irányvonalának a megfordítása által azonban még ennél is zavaróbb dolog kerülhet napvilágra, mégpedig az, hogy a kognitív megkülönböztetés lehetősége kezdettől fogva feltételezte az érzékelés és a fantázia aktusainak – ezáltal többszörösen is előfeltételezett – különbségét: ha az intencionális aktus, az észlelés nem tartalmazná lényegénél fogva a megkettőződést és a differenciát, ha minden empirikus élményhez ugyanaz a tudati aktus tartozna, akkor aktus és tárgy fenomenológiai megkülönböztetésének sem célja, sem értelme nem lenne. Ha az élmények tartalmi azonossága mögött nem lenne ott máris érzékelés és fantázia evidens-empirikus különbsége, a tartalom és az észlelésmód nem lennének megkülönböztethetők egymástól. Nem tudható azonban, hogy az alapvető megkülönböztetések már a fenomenológus pillantása előtt is léteztek, vagy csak egy evidens különbség és ennek magyarázata tette elkerülhetetlenné tételezésüket. Annyi mindenesetre

²⁴ Vö. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung = Neuere Philosophie I. Hegel · Husserl · Heidegger* (GW III), Mohr, Tübingen, 1987, 105-146.

²⁵ „beiderseits kann derselbe Gegenstand zur Erscheinung kommen, und sogar beiderseits mit genau denselben in die Erscheinung fallenden Bestimmtheiten, von derselben Seite, kurz, beiderseits sind auch die Erscheinungen »dieselben«, nur haben wir eben einmal Wahrnehmung und das andere mal Phantasie.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 10.

²⁶ „Für den, der so etwas wie Unterschiede der Auffassungscharaktere als Phänomenologische Unterschiede nicht kennt, entfällt dieses Fundament möglicher Aufklärung, und so kommt die Verlegenheit und Verwechslung.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 11.

biztos, hogy a naiv-empirikus és a kognitív-fenomenológiai oppozíció kölcsönösen tételezik egymást. A hermeneutikának nemcsak a fenomenológiához, de a karteziánus hagyományhoz fűződő viszonyát is lényegesen megbolygatja az itt felszínre kerülő analógia: az esztétikai reflexió közbejöttének – amelyről úgyszintén nem lehet tudni, hogy szükségszerűsége a dolog lényegéből, vagy a tudat sajátos logikájából ered – a hermeneutikai kiküszöbölhetősége mindezek alapján igencsak kétségbe vonható.

„Kétségbevonhatatlan, hogy ideális esetben minden lehetséges érzékelésképzethez tartozik egy lehetséges fantáziaképzet, amely ugyanarra a tárgyra, sőt bizonyos értelemben még ugyanazon a módon is vonatkozik. Ha elképzelünk egy tájat, ennek megfelel az érzékelt táj, az elképzelt szobának pedig az érzékelt szoba.”²⁷ Husserl nem elégszik meg a brentanoi elmélet tartalomorientált fejtegetéseivel, amely az érzékelés és a fantázia különbségének sokat vitatott kérdését olyan empirikus kategóriákban véli megválaszolhatónak, mint az élmények intenzitásbeli eltérése, tűnékenysége vagy tartóssága, illetve élénksége vagy fakósága. Mivel ezek a tartalmi meghatározottságot érintő elhatárolások inkább a fokozati különbözőség és a hasonlóság, nem pedig az ellentétesség fogalmaiban ragadhatók meg, Husserl mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy „akárcsak az érzékelés-észlelésnél, a fantázia-észlelésnél is különbséget kell tennünk az észlelés tartalma és az észlelés módja között, a tárgy nem cserélhető fel a tartalommal.”²⁸ Az érzékelés és a fantázia különböző észleléstartalmait (az érzékelésnél az érzeteket [Empfindungen], a fantáziánál a fantazmákat [Phantasmen]) azonosítanunk kell egymással, hogy ezzel egyidejűleg a tartalmaktól megkülönböztethessük és megkettőzhessük az észlelés módját, aktusát; vagy azt is mondhatnánk: ahhoz, hogy az észlelés módja elrejtettségéből előlépjen és ezután fantáziára és érzékelésre különböződjön, a kétfajta képzet empirikus megélését fémjelző fokozati különbözőségeket elméletben teljesen el kell törölnünk, kognitív szempontból a vélt vagy valós különbségeket látszattá és érzéki csalódássá kell nyilvánítanunk. Ezzel a kettős lépéssel meg is alapoztuk az érzékelés és a fantázia különbségét, amely ezek szerint a tárgyakat felvázoló és közvetítő intencionális aktusok eltéréseiben rejlik. Ezzel azonban még nem oldottuk meg a problémát, hiszen az érzékeléshez tartozó érzékelésaktusok és a fantáziához tartozó fantáziaaktusok eltérései egyelőre még éppolyan tisztázatlanok, mint a hozzájuk tartozó empirikus tapasztalatok. A

²⁷ „Als Evidenz können wir es bezeichnen, dass im Sinn idealer Möglichkeit gesprochen zu jeder möglichen Wahrnehmungsvorstellung eine mögliche Phantasievorstellung gehört, die sich auf denselben Gegenstand bezieht und in gewissem Sinn auch genau in gleicher Weise. Vergewenwärtigen wir eine Landschaft, so entspricht ihr die Landschaft der Wahrnehmung, und dem phantasierten Zimmer entspricht das wahrgenommene Zimmer.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 15.

²⁸ „dass ebenso wie bei der Wahrnehmungsauffassung so bei der Phantasieauffassung zwischen Auffassungsinhalten und Auffassungscharakteren zu unterscheiden ist, dass Gegenstand und Inhalt nicht zu verwechseln ist.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 16.

mindennapi tapasztalat által elfedett tudataktusok elkülönítésével és kiemelésével látszólag annak a lehetősége jött létre, hogy Husserl maradéktalanul kizárja a naiv-empirikus szférát a további vizsgálódásokból, akárcsak Gadamer az esztétikai megkülönböztetéseket a hermeneutika dimenziójából.

„Úgy látszik, a fantáziaképzet az észlelésnek egy új módját veszi igénybe vagy feltételezi, a képszerűsítést [Verbildlichung].”²⁹ A képszerűsítés aktusa által megalapozott képképzet [Bildlichkeitsvorstellung] még nem egyezik a fantáziaképzettel. Hogy világossá tegyük a megkülönböztetések logikáját, bele kell bocsátkoznunk a – nem minden pontján érdekesítő és gyakran önisméltó – fenomenológiai elemzésekbe. Most érkeztünk el viszont ahhoz a ponthoz, ahonnan meggondolandó, sokrétű és a maga bonyodalmaival mégis érdekes, szinte magukért beszélő párhuzamok kínálóznak a gadameri gondolatmenettel. A képszerű észlelések tehát a jól ismert felosztás szerint belső vagy szellemi és külső vagy érzéki képképzetekre oszthatók, ahol az utóbbiak „a szó mindennapi értelemben vett képképzetek, tehát azok a figyelemreméltó képzetek, amelyeknél egy érzékelt tárgy képes arra, hogy hasonlóság által egy másikat ábrázoljon, mégpedig azon a közismert módon, ahogyan a fizikai kép megjeleníti az eredetét.”³⁰ A fizikai kiindulópontoz köthető képszerűsítésnek nemcsak az a feladata, hogy közvetítsen belső és külső között, de – s ez a vizsgálódások tulajdonképpeni célja – a fantázia és az érzékelés közötti különbséget is fenn kell tartania. Az egyetlen lehetséges ide vezető lépés nem más, mint egy új észlelésmód bevezetése vagy feltárása (ez a képszerűsítés), amelyet sem az érzékelés-, sem a fantáziaképzettel nem azonosíthatunk. A képszerűsítés aktusának tehát egyszerre kell közvetítő és megkülönböztető funkciót betöltenie. Ezért van szükségünk két újabb terminusra: a képtárgyra [Bildobjekt] és a képszüzsére [Bildsujet]. Összefoglalva tehát „három tárgyunk van: 1) a fizikai kép [physische Bild], a dolog vászonból, márványból, stb. 2) a reprezentáló vagy leképező tárgy, és 3) a reprezentált vagy leképezett tárgy. Ez utóbbit egyszerűen *képszüzsének* nevezzük.”³¹ A képszerűség tudata [Bildlichkeitsbewusstsein] e megkülönböztetések nélkül nem ékelődhetne az érzékelés és a fantázia tudata közé – ahogy minden újabb megkettőződés egy újabb, közvetítő tudatforma bevezetését igényli, úgy az észlelésmódok is egy velük szemben álló kettősség meglétét feltételezik.

²⁹ „Die Phantasievorstellung scheint einen neuen Charakter der Auffassung für sich in Anspruch zu nehmen oder voraussetzen, sie ist Verbildlichung.” *Uo.*

³⁰ „die Bildvorstellungen im gemeinen Wortsinn, also jene merkwürdigen Vorstellungen, bei denen ein wahrgenommener Gegenstand einen anderen durch Ähnlichkeit vorstellig zu machen bestimmt und befähigt ist, und zwar in der bekannten Weise, in der das physische Bild das Original vorstellig macht.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 17.

³¹ „Drei Objekte haben wir: 1) Das physische Bild, das Ding aus Leinwand, aus Marmor, usw. 2) Das repräsentierende oder abbildende Objekt, und 3) das repräsentierte oder abgebildete Objekt. Für das letztere wollen wir am liebsten einfach *Bildsujet* sagen.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 19.

Bár a husserli képanalízis összetevőinek rendszere első látásra nehezen áttekinthető (az egyszerűség kedvéért összefoglalva: minden képi jelenség észlelésénél három tárggyal vagy absztrakt mozzanattal kell számolnunk, valamint két tudataktussal, amelyek ezeket hordozzák, közvetítik, felvázolják és egységbe szervezik: a fizikai kép a képszerűsítéssel képtárggyá, ez utóbbi a fantázia aktusával képszüzsévé, vagyis ábrázolt tartalommal változik), a mi dolgunk viszont egyelőre csak annyi volt, hogy hagyjuk felmerülni a fogalomalkotás logikájára vonatkozó gyanút: ha bebizonyítottuk, hogy az ellentétek és kettősségek kölcsönösen feltételezik és igazolják egymást, azaz egyik különbség sem gondolható a másik nélkül, akkor annak a gyanúnak is fel kell merülnie, amely a megkülönböztetések előzetes, nyelvtől független létezését vonja kétségbe. Ettől kezdve nem zárhatjuk ki azt a lehetőséget, hogy a képelemzést nem a dolog igazsága, hanem elkerülhetetlen absztrakciók sorozatos felbukkanása irányítja. Ahhoz, hogy az *Igazság és módszer* spekulatív szerkezeteinek sajátos többletének okát tetten érhessük, a Husserl által leírt képészlelésnek azt a mozzanatát kell megvizsgálnunk, amely a gadameri elemzésekből hiányzik – a képtárgy [Bildobjekt] stádiumát. Ha előzetes párhuzamok felvázolásával akarjuk áttekinthetőbbé tenni a két elemzés közötti viszonyt, akkor érdemes a további fenomenológiai vizsgálódást a hermeneutikai képértelmezés kiegészítéseként felfogni, olyan kérdésirányként, amely a reflexiós tudat képészlelésére és az esztétikai megkülönböztetések működésére kérdez rá, arra a mindennapi értelemben vett képfelfogásra, amelyet Gadamer az igazolványkép példáján szükszavúan szemléltet, s amelynek relevanciáját és kérdésségét az előzőekben már jeleztük.

A képmás és a mintakép célelvű szerkezete, amelyben a képmás eszközének a mintakép mint leképezett megjelenítése a feladata, megfelel a fizikai kép és a képszerűsége husserli megkülönböztetésének. Van azonban itt még egy harmadik fogalom is, amely első pillantásra nem foglal el hangsúlyos helyet a rendszerben, mégis rajta múlik az egész vállalkozás sikere. Egy kép észlelése „egy fizikai tárgyat előfeltételez, amelynek az a funkciója, hogy egy »szellemi képet« ébresszen, a szokványos értelmű fantáziaképzetnél anélkül van ott a szellemi kép, hogy egy ilyen fizikai kiváltó okhoz kapcsolódna. A szellemi kép azonban mindkét esetben kép, amely egy szüzsét reprezentál”³² Ennek a szellemi képnek vagy képtárgynak nagy a jelentősége, hiszen elég összekevernünk a fizikai képpel vagy tévesen azonosítanunk a képszerűségével, és máris aláástuk az észlelés és a fantázia megkülönböztetésének lehetőségét, ugyanis az első esetben egy kerülőúton az észleléshez, a másodikban pedig a fantáziához

³² „[In der physischen Imagination] ist ein physischer Gegenstand vorausgesetzt, der die Funktion ausübt, ein »geistiges Bild« zu wecken, in der Phantasievorstellung im gewöhnlichen Sinn ist das geistige Bild da, ohne an einen solchen physischen Erreger geknüpft zu sein. Beiderseits ist das geistige Bild eben Bild, es repräsentiert ein Sujet.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 21.

jutunk vissza. Ezért kell innentől a leíró nyelvnek elkerülnie azokat az oppozíciókat, amelyek az érzékelés és a fantázia ellentétére emlékeztetnek, mint belső kép és külső tárgy, tudat és külvilág. A képtárgy sem az egyik, sem a másik oldalhoz nem tartozhat, a képtárgy szó szerint „semmi”:

„A szokványos fantáziaképzet egyszerűbb esetében kép és dolog címén két tárgyat különböztettünk meg. Két tárgy elképzeléséhez viszont két tárgyasításra van szükség, kettős észlelésre, a fantáziaképzet egységében fenomenológiailag az észlelés két irányát vagy komponensét kell megkülönböztetni. A naiv értelmezés persze ennél jóval egyszerűbb. A „szellemben” rejlik a kép, és legfeljebb még „odakint” is van egy tárgy. [...] A naiv felfogás azonban mindenekelőtt abban téved, hogy ez a szellemi képet mint a szellemben valóban benne rejlő tárgyat gondolja el. A képet ugyanúgy a szellemben ott lévőnek gondolja, mint a valóságban egy tárgyat. Azonban a szellemben vagy inkább a tudatban fenomenológiailag nincs ott a kép mint dolog. Pontosan ugyanez a helyzet a fizikai képi reprezentációnál is, ahol a festett oroszlán bár megjelenik, de nem létezik, és jó esetben egy valós dolgot, egy bizonyos valós oroszlánt ábrázol, amely pedig a maga részéről létezik, de a tulajdonképpeni értelemben nem jelenik meg. A képek (mint megjelenő, analógia által reprezentáló tárgyak) a valóságban mindkét esetben semmik, a róluk mint tárgyakról való beszéd nyilvánvalóan módosult értelmű, amely egészen más létezésre utal, mint azoknál a tárgyaknál, amelyeket ők maguk adnak ki. Valójában a képtárgy nem létezik, és ez nemcsak azt jelenti, hogy nincsen léte a tudatomon kívül, hanem azt is, hogy egyáltalán nincsen léte.”³³

A képtárgy ezek szerint nem az érzékelés, de nem is a fantázia jelensége. Nem lehet más, mint maga a megjelenés, a megjelenés mint esemény, amely az adott érzéki tartalmakat analógia által a képszüzsébe helyezi át. „A megélt érzéki tartalmak észlelése, egy fizikai kép szemlélése esetén az érzetek, a fantáziakép esetében a fantazmák adják a megjelenő képet, a megjelenő, reprezentáló képtárgyat.”³⁴ A képtárgy megjeleníti és reprezentálja a szüzsét, megjelenik, hogy egy másik tárgyat jelenítsen meg: „[a szüzsét] a képben képzelem el, a kép a

³³ „Im einfacheren Fall der gewöhnlichen Phantasievorstellung hatten wir unter den Titeln Bild und Sache zwei Gegenstände unterschieden. Zwei Gegenstände vorstellig zu machen, bedarf es aber zwei Objektivierungen, zweier Auffassungen, bzw. es müssen in der Einheit der Phantasievorstellung phänomenologisch zwei Richtungen oder Komponenten der Auffassung sich unterscheiden lassen. Die naive Interpretation ist freilich viel einfacher. Im „Geiste” steckt das Bild, und „draussen” ist da allenfalls noch ein Gegenstand. [...] Die naive Auffassung irrt aber vor allem darin, dass sie das geistige Bild sich als ein dem Geiste reell immanierendes Objekt denkt. Sie denkt sich das Bild geradeso im Geiste vorhanden, wie in der Wirklichkeit ein Ding. Im Geiste oder besser im Bewusstsein, phänomenologisch, ist aber kein Bild Ding vorhanden. Der Fall ist genau derselbe bei der physisch bildlichen Repräsentation, wo der gemalte Löwe zwar erscheint, aber nicht existiert, und bestenfalls ein wirkliches Ding, einen gewissen Löwen der Wirklichkeit vorstellig macht, der nun seinerseits existiert, aber im eigentlichen Sinn nicht erscheint. In beiden Fällen sind die Bilder (verstanden als die erscheinenden, analogisch repräsentierenden Gegenstände) in Wahrheit ein Nichts, die Rede von ihnen als Gegenständen hat einen offenbar modifizierten Sinn, der auf ganz andere Existenzen hinweist als diejenigen, als welche sie sich selbst ausgeben. Wahrhaft existiert das Bildobjekt nicht, das heisst nicht nur, es hat keine Existenz ausserhalb meines Bewusstseins, sondern auch, es hat überhaupt keine Existenz.” *Uo.*

³⁴ „Die Auffassung der erlebten sinnlichen Inhalte, der Empfindungen im Fall der Betrachtung eines physischen Bildes, der Phantasmen im Fall der Phantasiebildlichkeit ergibt das erscheinende Bild, das erscheinende repräsentierende Bildobjekt.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 23.

szemem előtt lebeg, de nem a képet gondolom. [...] A gondolat most nem az önmagában vett képtárgyra irányul, hanem az általa reprezentáltra, analógiájára.”³⁵ A képtárgy tehát a szemem előtt lebeg, anélkül, hogy önmagát láthatóvá tenné, megjelenik, de nem jelenség a tulajdonképpeni értelemben. A gondolat és az elképzelés irányát vezérli anélkül, hogy ő maga elképzelhető lenne. A képtárgynak először mint valaminek kell megjelennie, különben nem válhatna átlátszóvá, fel kell merülnie mint jelenségnek, hogy áttetszővé válhasson. A fantáziában tehát egy kettős aktussal van dolgunk: a képszerűség tudata egy jelenséget hív elő, „de azzal, hogy ez a jelenség létrejött, nem jött még létre a kép témájára való vonatkozás. A puszta észleléssel tulajdonképpen még nem áll elő kép, legfeljebb a tárgy, amely később képként működik.”³⁶ Az aktusok kettőssége diszkontinuitást tételez a fantáziaműködésen belül, heterogenitást látás és elgondolás, tapasztalat és kogníció között (hiszen másképpen semmiben sem különböznének, azaz csak a semmiben, mint képtárgyban). A képtárgy a leírás szerint így csak akkor nem megtapasztalható, ha ő a tapasztalat maga, a látás eseménye. Ez a magyarázat arra, hogy a képtárgy mint jelenség se nem látható, se nem gondolható. „De ne feledjük, a jelenséget, ahogy adva van, nem gondoljuk; nem nézzük, ahogy van és megjelenik, nem mondjuk, hogy: ez egy kép. Inkább teljes egészében a jelenségen alapuló újabb észlelésben létezünk: a képben látjuk a dolgot. [im Bilde schaut man die Sache an].”³⁷ A képtárgy léte tehát sem empirikus, sem kognitív úton nem bizonyítható, csakis a logika területén, amely ezen a ponton már sokkal inkább tiszta retorika, vagyis csak a fenomenológia szférájában nyerhet létjogosultságot. A képtárgy a retorikán belül és a retorika által áll elő, hasonlóképpen ahhoz, ahogy a dolog egyszerre azonos a képtárggyal és különbözik tőle attól függően, hogy a képtárgy az analízis egy adott pontján épp valami mint eszköz vagy semmi mint médium: „A dolognak [a leképezettnek] nem felel meg újabb jelenség. Nem áll ott elkülönülten, egy saját szemléletben, nem másodikként jelenik meg a kép mellett. A képben és a képpel [in und mit dem Bild] jelenik meg éppen azáltal, hogy létrejön a képreprezentáció.”³⁸ A képtárgy két funkciója azonban kizárja egymást, hipotetikus fenomenológiai egysége éppoly kevésbé tapasztalható meg egyidejűleg, mint ahogy – a

³⁵ „ich mache mir [das Sujet] im Bild vorstellig, das Bild schwebt mir vor, ich meine aber nicht das Bild. [...] das Meinen richtet sich nun nicht nur auf das Bildobjekt für sich, sondern auf das dadurch Repräsentierte, Analogisierte.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 24.

³⁶ „Aber damit, dass sich diese Erscheinung konstituiert hat, hat sich noch nicht die Beziehung auf das Bildsujet konstituiert. Mit einer schlichten Auffassung hätten wir also im eigentlichen Sinn noch gar kein Bild, sondern höchstens den Gegenstand, der nachher als Bild fungiert.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 23.

³⁷ „Aber wohlgemerkt, die Erscheinung, so, wie sie wirklich gegeben ist, meint man dabei nicht; man sieht sie sich nicht etwa an, wie sie ist und erscheint, und sagt sich: Das ist ein Bild. Vielmehr lebt man ganz und gar in dem auf die Erscheinung sich gründenden neuen Auffassen: *im Bilde schaut man die Sache an.*“ 26.

³⁸ „Ihm entspricht keine Erscheinung. Er steht nicht gesondert da, in einer eigene Anschauung da, er erscheint nicht als ein zweites neben dem Bild. Er erscheint in und mit dem Bild eben dadurch, dass die Bildrepräsentation erwächst.“ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 28.

husserli leírás szerint – a fanázia és az érzékelés aktusa sem lehet egyidejű, nem mosódhatnak össze a jelenben, hanem szukcesszív módon váltogatják egymást.³⁹

A képészlelés leképezett tárgyának, témájának [Bildsujet] tehát „nem felel meg jelenség”, s ugyanez az érzékelés tárgyáról (a fizikai képről) is elmondható – a képészlelésben a fizikai képhez szintén nem tartozik jelenség: „Látjuk a papírt. Amint az észlelés tartalmai lefedik egymást, a kép észlelése elnyomja a papír észlelését. Vagy másképp: a képtárgy megjelenik és a szüzsétudat [Sujet-Bewusstsein] hordozójává válik. Az észlelés tartalmai ebbe a jelenségbe épülnek be. [...] A papír észlelése nem jelenség, hiszen immár meg van fosztva az észlelés tartalmaitól. [...] A képtárgy *győz*, amennyiben megjelenik; az észlelés tartalmai a képtárgy észlelésével érvényesülnek, beleolvadnak a jelenség egységébe.”⁴⁰ Az anyagiságot, az érzékelés tartalmi mozzanatait megszüntetve őrzi meg a képtárgy jelensége. Bár a képtárgy jelensége nem látható és nem is gondolható, mégis (és éppen ezért) lehet az a funkciója, hogy az oppozíciók ellentétes pólusait láthatóvá tegye, mint megjelenés őket megjelenítse, jelenségre, napvilágra hozza. Mindezek alapján elmondható tehát, hogy egyrészt a képszüzsé mint cél nélkül a képtárgy megkülönböztetésének se célja, se értelme, se funkciója nem lenne, hiszen a képtárgy önmagában még nem ad ki képet. A képtárgy performatív formáló ereje nem jelenhetne meg, nem lenne tételezhető a képszüzsé mint tartalom nélkül. Másrészt viszont nemcsak a képszüzsé megjelenése van ráutalva a láthatatlan képtárgyra, hanem a fizikai kép, az érzéki tartalmak is, amelyek mivel integrálódnak a képtárgy jelenségébe, mint olyanok többé már nem láthatók, nem érzékelhetők. Következésképpen a reprezentáció struktúrája, mely szerint „a megjelenő tárgyiség nem önmagáért, hanem egy másik, nem megjelenő, képszerűen reprezentált tárgyiségért jelenik meg”⁴¹, nemcsak a képtárgy, hanem minden instancia sajátja.

Bebizonyítottuk tehát, hogy a képtárgy sajátos meg(nem)jelenése a képészlelés mindhárom absztrakt mozzanatát meghatározza. Sejthető ezek után már az is, hogy a fenomenológiai elemzés, amelynek újabb és újabb megkettőződéseket kell igénybe vennie a vizsgálódás folytatásához, elkerülhetetlenül olyan korrelatív oppozíciókat állít elő, amelyek

³⁹ „Hier streitet das ganze Phantasiefeld mit dem ganzen Wahrnehmungsfeld und ohne jede Durchdringung. Sind wir in die Phantasie ganz versunken, so achten wir zwar auf die Wahrnehmungsobjekte nicht, aber sie erscheinen immerfort, sie sind da und üben ihre Spannung gegen das entsprechende Phantasiefeld.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 67.

⁴⁰ „Wir sehen Papier. Die Bildauffassung verdrängt die Papierauffassung, soweit die Auffassungsinhalte sich decken. Oder noch besser: Das Bildobjekt erscheint und ist Träger des Sujet-Bewusstseins. Die Auffassungsinhalte sind für diese Erscheinung aufgebraucht. [...] [Die Papierauffassung] ist nicht Erscheinung, da ihr die Auffassungsinhalte geraubt sind. [...] Das Bildobjekt *siegt*, sofern es zur Erscheinung kommt; die Auffassungsinhalte durchdringen sich mit der Bildobjektauffassung, sie verschmelzen zur Einheit der Erscheinung.“ 46.

⁴¹ „dass jeweils eine erscheinende Gegenständlichkeit nicht für sich [gilt], sondern für eine andere, nichterscheinende bildmässig repräsentierte“ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 29.

sohasem önmagukban, csak a mindenkori másik jelenség felől írhatók le autentikusan. A képtárgy paradox megjelenésmódjának szerkezete példaszerűnek bizonyult a megkülönböztetések logikájára nézve, ezért éppen ideje, hogy levonjuk a számunkra fontos következtetéseket és áttekinthetőbb alakzatokba rendezzük az eddigi eredményeket, amelyeket a hermeneutikai beszédmód olvasásánál kell majd kamatoztatnunk. A husserli elemzést nyomon követve láthattuk, hogy az egyes állításokat következetesen végiggondolva sem azt nem állíthatjuk, hogy a tárgyak mint olyanok megjelennek, sem pedig azt, hogy nem jelennek meg. A megjelenés eseménye tehát se nem állítható, se nem tagadható. De azt is észre kell itt vennünk, hogy a kérdéses dologról ugyanilyen joggal mondható el az is, hogy a tárgy megjelenik és nem jelenik meg, azaz a megjelenés *egyszerre* állíthat és tagadható. Az, amit a megjelenésről állítunk, mindkét esetben egy apória formáját ölti, csak épp az első esetben tagadjuk, a másodikban pedig állítjuk, igenljük az apóriát. Bár ez a képlet első pillantásra inkább emlékeztethet egy tautologikus nyelvbontásra, mindennél fontosabb azonban, hogy átlássuk és a maga világosságában mindvégig szemünk előtt tartsuk a husserli képanalízisnek ezt az egyszerűsített szerkezetét. Minden azon múlik, hogy elismerjük-e az apória, esetünkben a képtárgy e két megjelenésmódja közötti differenciát. Az apória kettős megjelenése két, egymást feltételező utat nyit meg: az apóriák vagy oppozíciók tagjainak egyidejű igenlése (a tárgy megjelenik és nem jelenik meg) megőrzi a (szigorú értelemben elgondolhatatlan) apóriát, a tagadás (a képtárgy sem az érzéki tartalommal, sem a szüzsével nem lehet azonos) ezzel szemben egy új elemet, egy pótlékot vagy fölösleget tételez, *a képtárgyat mint többletet*. E többletnek nem könnyű helyet találni a tárgyak és jelenségek között: a képtárgy vagy az érzéki tartalomban, vagy a szüzsében jelenik meg, vagy, éppen ellenkezőleg: ő az a performatív megjelenés, amely hol az egyiket, hol a másikat jeleníti meg. Ha e fenomén aporetikus konstitúciója, tartalom és szüzsé egyidejűsége, a közöttük lévő különbség elgondolható lenne, nem kellene felmerülnie a képtárgynak, hogy áthidalja a távolságot és megnevezze a különbséget. Az analízisnek ez a dialektikus mozzanata épp annyira kiiktathatatlan, mint amennyire az apória maradéktalan megőrzése is lehetetlen (tehát egyik út sem járható következetesen): ha a képtárgyat mint szintézist hagyjuk megjelenni, megsemmisítjük azt az aporetikus, semmis létmódot, szó szerinti „semmit”, amelynek autonómiáját Husserl a naiv képfelfogással szemben próbálja bizonyítani. Ha viszont megfeledezzük róla, akkor még esélyünk sincs arra, hogy felismerjük az empirikus tudat esztétikai és egyéb megkülönböztetéseiinek a problematikusságát.

A képtárgynak nemcsak az érzékeléstől és az érzetektől, hanem a fantázia tartalmaitól, a fantazmáktól is különböznie kell. A fantázia ellenpontjából szemlélve, bármennyire is nem

következik ez az eddigiekből, az érzékelés és a fizikai képeszlelés között már nincs is számottevő különbség: „Ha elvonatkoztatunk a kísérő aktusok moduszaitól, amelyekben az érvényességet vagy ennek hiányát, a megfelelést vagy meg nem felelést, a reprezentatív jelentést és az ehhez hasonlókat éljük meg, akkor egy festett és egy valós dolog között már nem áll fenn lényegi különbség.”⁴² Mi azonban ne feledkezzünk most meg az intencionális aktusok közvetítő teljesítményéről, hiszen mint tudjuk, Husserl szerint az érzékelésből előálló észlelés a képeszleléssel szemben egyszerű és originális tudataktus, melyben a jelenlévő tárgy közvetlenül adott, anélkül tehát, hogy leírásához a képtárgy instanciáját és egy kettős tudataktus meglétét tételeznünk kellene. A puszta érzékelésben nincs helye képtárgyaknak, ahol először a festett oroszlán megjelenik, de nem létezik, majd a képben létezik ugyan, de már nem jelenik meg. Az érzékelés differenciálatlan aktus, létezés és jelenség egybeesnek. A fantázia differenciálatlansága ugyanígy bizonyítandó, hiszen Husserl ezt nem az érzékelésre ráépülő, másodlagos aktusnak, hanem az érzékeléshez hasonlóan lényegi, alapvető és originális tudatformának tekinti. Az érzékelés és a fantázia egyenrangúsága elengedhetetlen ahhoz, hogy közöttük valódi különbséget tételezzünk, ezért kell Husserlnek többször is felhívnia a figyelmet arra, hogy a két észlelésmód jelenségei sohasem észlelhetők egyidejűleg, sosem olvadhatnak össze vagy találkozhatnak a jelen pillanatban. Ehelyett szukcesszív módon váltogatják egymást a jelenek egymásutánjában, egyenértékűek, függetlenül attól, hogy egyikük a most-ban a most pillanatát prezentálja, a másik pedig a most-ban a nem-most pillanatot [*Nicht-Jetzt im Jetzt*]⁴³ reprezentálja. Nem a fantáziaelméletek kritikájáról vagy merész újraértéséről, ontologizálásáról van azonban szó. Ez a gesztus a gondolatmenetből úgyszólván szükségszerűen következik, elkerülhetetlen, nem az újraértés intencionalitása vezérli.⁴⁴ A másodlagosság szerepét ugyanis ebben a rendszerben nem a képzelet, hanem a

⁴² „Abstrahieren wir von den begleitenden Aktcharakteren, in denen uns Geltung oder Nichtgeltung, Angemessenheit oder Nichtangemessenheit, repräsentative Bedeutung u. dgl. zum Erlebnis wird, dann ist zwischen einem gemalten und einem wirklichen Ding prinzipiell kein Unterschied mehr.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 57.

⁴³ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 47.

⁴⁴ Az érzékelés és a fantázia csak addig maradhat egyszerű, a képszerűség tudatával szemben minden tudataktus-módosulástól és megkettőződéstől mentes észlelés, amíg mindketten egyaránt a képtárggyal, a modifikáció és a távollét megtestesítőjével magával állnak szemben. Miután a képtárgy kétértelmű módon – egyedül az elbeszélés ideje által – megalapozza ellentétüket, el is veszíti funkcióját, elkülönbötető munkája után kizáródik a különbségek rendszeréből. Az elképzelés és az emlékezés további tárgyalásánál az itt elemzett összefüggések átalakulnak, amennyiben már nem a képtárgy mint modifikáció és érzékelés és fantázia között húzódik a tulajdonképpeni differencia, hanem az érzékelés és a fantázia mint modifikáció között. A további vizsgálódásokban a képtárgy potenciálja a fantáziát modifikációk sorozatára hasítja szét. Vö. pl.: *A fantázia mint »egészében véve modifikáció«*. *A tartalom-észlelés-séma revíziójához*. (*Phantasie als »durch und durch Modifikation«*. *Zur Revision des Inhalts-Auffassungs-Schemas = Husserliana XXIII.*, 265-269.) Derrida a *Hang és fenomen*ben a husserli analíziseknek már ezekből a sorozatos modifikációs lépéseiből indul ki, amikor arra mutat rá, hogy a jel [*Anzeichen*] iteratív, ismétléses, kezdetektől fogva távollevő, az érzékelés élő jelenéből kizárt struktúrája nemcsak a fantázia modifikációit, hanem az egyszerű jelent is átjárja, a jel a megkülönböztetések rendszerének mozgatórugója és ezért legfőbb veszélyforrása. A képtárgy tehát az elemzett

képtárgy játssza. Épp mert másodlagos, s nem tartozik a tulajdonképpeni, eredeti rendszerhez (tudatformákhoz), minden önazonosság nélkül változtatható, s ezután újra a rendszerbe asszimilálható. A képtárgy a megjelenés és meg-nem-jelenés ambiguitása által anélkül változtatja e szigorú logikai rendszer vonatkoztatási keretét és – a kiinduláshoz és bizonyításhoz minden formális logikai rendszer számára elengedhetetlen – axiómáit, hogy ez észrevehető lenne – emlékeztetőül: a képtárgy Husserl leírásában anélkül lebeg a szemünk előtt, hogy ezt észrevennénk. Hogy a képtárgy lehetővé tegye érzékelés és fantázia elkülönbötését, sem az érzékeléssel, sem a fantáziával nem lehet azonos, azaz, a differenciát mint semmit abszolút módon ki kell zárni az eredeti tudatformák rendszeréből, hogy a keresett különbség rögzült és megváltoztathatatlan formában térhessen vissza. Ezt a struktúrát a következőkben elemzett szövegrész jelenítheti meg allegorikusan és példaszerűen.

Ha az érzékelés a jelenlevőség tudata [Gegenwärtigkeitsbewusstsein], akkor, (a husserli gondolatmenet logikailag e szempontból is következetes), a fantázia a nem-jelenlevőségé [Nichtgegenwärtigkeitsbewusstsein]. De, mindjárt látni fogjuk, hogy a *nem* és a *jelenlevő* (a nem-jelenlevőség) itt egyszerre értendő eredeti és modifikált, átvitt és szó szerinti vagy empirikus és kognitív értelemben, nem önerejéből azonban, hanem a képtárgy nem-fenomenális, iteratív instanciájának, olvasásának, vagy mondhatnánk: magának az olvasásnak köszönhetően. Mivel a fantázia esetében, ahogy megállapítottuk, a tagadás és a távollét nem lehet levezetett, másodlagos (hiszen ez is eredeti tudatforma, akárcsak az érzékelés), így nem is származhat az érzékeléssel való (ebből levezetett) ellentétből. „Az érzet mondhatni ellenáll annak a feltételezésnek, hogy ez valami másnak csupán a képe lenne. Ő maga a realitás kézjegye, benne merül ki minden realitás, ő az elsődleges, aktuális jelen. [...] A fantazma ezzel szemben, a fantázia érzéki tartalma, nem-jelenlevőként adódik, ellenáll a jelenlevőség feltételezésének, eleve az irrealitás jegyét viseli, eredendően az a funkciója, hogy valami más helyett álljon.”⁴⁵ Tehát a fantazma a jelenlévő érzetekkel szemben nem-jelenlévő, mert, „a

szövegrészben azt a funkciót gyakorolja, mint a jel – vagy általánosabban a nyelv –, amelyet kezdettől fogva megmunkál a fantázia fikcionalitása: „A valós jelen és a reprezentáció jelene mint *Vorstellung** közötti differenciával a nyelvnek köszönhetően megkülönbötések egész rendszere válik egy és ugyanaz dekonstrukció részévé: a reprezentált és a reprezentáló különbsége, a különbség jelentő és jelentés, az egyszerű jelen és reprodukciója, a prezentáció mint *Vorstellung** és a re-prezentáció mint *Vergegenwärtigung** között; hiszen a re-prezentációnak egy *Presentation** mint *Vorstellung** a reprezentáltja. Husserl kifejezett intenciójával ellentétben a *Vorstellung**-ot magát és mint olyat az ismétlés lehetőségétől és a legegyszerűbb *Vorstellung**-tól, a prezentációt (*Gegenwärtigung**) pedig a re-prezentáció (*Vergegenwärtigung**) lehetőségétől kell függővé tennünk. A jelen jelenlevőségét vezetjük le az ismétlésből, nem pedig fordítva.“ Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Hans-Dieter Gondek ford., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 72.

⁴⁵ „Die Empfindung wehrt sich sozusagen gegen die Zumutung, als blosses Bild für etwas zu gelten. Sie ist selbst Stempel der Realität, an ihr misst sich alle Realität, sie ist primäre, aktuelle Gegenwart. [...] Das Phantasma hingegen, der sinnliche Inhalt der Phantasie, gibt sich als nichtgegenwärtig, es wehrt sich gegen die Zumutung, für gegenwärtig genommen zu werden, es führt von vornherein den Charakter der Irrealität mit sich, es hat primär die Funktion, für etwas anderes zu gelten.“ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 81.

fantáziában *nincs*, ami jelenlévő és ebben az értelemben *képtárgy* lenne.” [kiem. tőlem]⁴⁶ A fantazma tehát nem-jelenlévő, de nem azért, mert a jelenlévő érzetekkel áll szemben, hanem mert nem tartalmaz képtárgyat *mint jelenlevőséget*. Az idézett összefüggésben tehát nem az érzet és a fantazma, vagy a jelenlét és a nem-jelenlét között áll fenn ellentét vagy feszültség (erre a mintázatra találhatnánk a legtöbb példát a szövegben), hanem a képtárgy mint jelenlévő és a fantazma mint nem-jelenlévő között. A fantázia tehát, különböző szöveghelyeken, egyszerre állhat szemben az érzékeléssel és a képtárggyal (s ez végső soron azt is jelentheti: saját magával), a képtárggyal, amely épp kettejük különbségét hivatott megalapozni. A szöveg céljához viszont mindkét felállás szükséges: a (pozitívan jelenlévő) érzékeléssel való ellentét a fantázia eredetiségét és lényegiségét teszi bizonyíthatóvá, az (eszközszerűen, negatívan jelenlévő) képtárggyal való ellentét pedig a különbségüket tartja fenn. A csak kontingens és véletlenszerű jelenlétében *nem-jelenlévő képtárgy* és az egy újraelsajátítandó nem-jelenlévő kerülőút megtétele után *jelenlévő fantázia* oppozíciója nélkül, a képtárgynak az eredeti, élő jelenből kizárt feltétele, e bizonyos „semmi” nélkül sem az érzékelés, sem a fantázia, sem kettejük *különbsége* nem jelenhetne meg. E különbség fenntartása megköveteli, hogy az érzékelést a jelenléttel, a fantáziát pedig a nem-jelenléttel társítsuk. A fantázia nem-jelenléte [Nichtgegenwärtigkeit] azonban már igencsak távol áll a kép semmisségétől [Nichts], attól a semmitől, amely se nem állítás, se nem tagadás, hanem a kettő egyidejűsége, az elgondolhatatlan és önmagát megvonó apória alakzata. Ez a nem-létező semmi az, amely az empirikus tapasztalat látszatát és az (akár „esztétikai”) jelenségeket tételezi, és amelynek maradéka rendre dialektikus megkettőzésekbe, például az érzékelés és fantázia ellentétébe helyeződik át.

Az apória semmissége tehát a dialektika egy elemében jelenik és semmisül meg. A husserli előadás második felében előálló mintázat szerint ugyanis a képtárgyról már nem mondható el, hogy ez akár a reprezentáció jelölhetetlen eseményének a fiktív jelölőjeként is funkcionálhat. Minden eddigi kétértelműségét elveszíti: itt a képtárgy már nem eseménye, csak puszta eszköze a reprezentációnak. A képtárgy az elemzésnek ezen a pontján ahhoz az igazolványképhez hasonlítható, amelynek Gadamer példájában a jelenléte és materialitása csak átmeneti, hiszen célja az, hogy megszüntesse önmagát az ábrázolt szolgálatában. Ennek ellenére könnyen megmutatható, hogy a képtárgy és a fantazma különbsége egy olyan tautologikus mozzanat csupán, amely egybeesik az esztétikai tudat – Gadamer által figyelmen kívül hagyott – első absztrakciós eljárásával, egy eseményszerű történésnek valamilyen alannal való helyettesítésével: miközben a képtárgy a reprezentáció eszköze, aközben a

⁴⁶ „Bei der Phantasie haben wir kein »Gegenwärtiges« und in diesem Sinn kein Bildobjekt.“ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 79.

fantazma, ebben a szövegrészben legalábbis, maga a reprezentáció (a fantazma tehát itt átveszi a képtárgy korábbi funkcióját és ellentmondásosságát): a tulajdonképpeni értelemben vett imaginációtól, a képpel történő ábrázolástól megkülönböztetendő „*az imagináció mint fantázia*”. Ezt élesen el kell választani a tulajdonképpeni képfunkciótól azáltal, hogy hiányzik belőle egy önmagát létrehozó képtárgy. Itt tehát a szüzsét nem egy jelenbeliként megjelenő képtárgyba látjuk bele, nem egy tárgyba, amely a látótértárgyiság részeként születik, nem egy ilyenben képezzük le vagy szimbolizáljuk egy távoli hasonlóság alapján, mint a fizikai képiség esetében. Bár a fantáziaképzetben is megjelenik egy tárgy, de nem egy jelenlévő, amely egy nem jelenlévőt jelenítene meg. [...] Amikor a fantazmák tárgyasulnak, nem jön létre előzetesen felmerülő és jelenbeliként megjelenő képtárgy, hanem a megjelenő közvetlenül maga a nem-jelenlévő.”⁴⁷ A fantazma a megjelenés e közvetlensége által jelenik meg, jelenlévő, mert ő a nem-jelenlévő szüzsé maga. A jelenbeliség itt már nem az átmenetileg megjelenő képtárgy eszköze, hanem az imagináció célja és ilyen értelemben eredetibb jelene. Az imagináció ezek szerint még csak nem is képszerű,⁴⁸ mivel a kép (a fantazmákkal szembeállítva) itt maga az eszközszerűség, a távollét és az egységet megosztó differencia, a fantazmák medialitása pedig kizár minden differenciát és materialitást. A képtárgy korábbi paradox, kettős funkciója tehát kettéhasadt és most két terminus között oszlik meg: a képtárgy azt az eszközszerű, önfelszámoló funkciót tölti be, mint a gadameri példában a fizikai kép értelmében vett igazolványkép, a fantazma pedig a reflexiók megkülönböztetés másik pólusával, a közvetlenül megjelenő leképezettel vagy mintaképpel azonosítható. A képtárgy kerülőúttja az egész diskurzust az érzékelés jelenéhez vezeti vissza.⁴⁹ A fantáziát mint a reprezentáció eseményét leíró fenomenológiai nyelv azonban a mindennapi képfelfogás első absztrakciós lépésének nehézségével találja szemben magát, a

⁴⁷ „Die *Imagination als Phantasie*. Sie ist von der eigentlichen Bildfunktion, [...] scharf geschieden dadurch, dass es ihr an einem sich eigens konstituierenden Bildobjekt fehlt. Und nun gar ein als gegenwärtig erscheinendes Bildobjekt. Hier wird also nicht wie in der physischen Bildlichkeit in ein als gegenwärtig erscheinendes Bildobjekt, in ein Objekt, das sich als Glied der Blickfeldgegenständlichkeit gebärdet, das Sujet hineingeschaut, oder äusserlich durch ein solches das Sujet abgebildet, oder gar nach entfernter Ähnlichkeit symbolisiert. In der Phantasievorstellung haben wir zwar eine Erscheinung von einem Gegenstand, aber keine Erscheinung von einem Gegenwärtigen, mittels welcher Erscheinung von Nichtgegenwärtigem zustande käme. [...] Indem die Phantasmen objektiviert werden, konstituiert sich nicht vorher ein vorschwebendes und gar als gegenwärtig erscheinendes Bildobjekt, sondern das Erscheinende ist unmittelbar das Nichtgegenwärtige.“ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 83.; 85-86.

⁴⁸ „Obschon man in einem gewissen guten Sinn von Bildlichkeit in der Phantasie spricht und obschon andererseits auch in der gemeinen Bildlichkeit die Phantasie das wesentlichste Moment ausmacht, wie wir soeben erkannt haben, so scheint es doch wohl am Angemessensten, von »Bildlichkeit«, »bildlicher Auffassung« nur da zu sprechen, wo wirklich ein Bild erscheint, das erst seinerseits für ein Abgebildetes als repräsentierendes Objekt fungiert. Bei der schlichten Phantasie also, wo das nicht statthat (wie gross die Versuchung auch ist, hier die gleiche Sachlage zu supponieren), tut man am besten, einen anderen Terminus zu gebrauchen.“ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 87.

⁴⁹ „Die Phantasieerscheinung, die schlichte, mit keiner daraufgebauten Bildlichkeit beschwerte, bezieht sich ebenso *einfültig* auf den Gegenstand wie die Wahrnehmung.“ *Phantasie und Bildbewusstsein*, 85.

grammatikának azzal az automatizmusával, amely, akárcsak egy visszafordíthatatlan nyelvből, a reprezentáció alanyával helyettesíti a reprezentációt:

„Legjobban tesszük, ha az egyszerű fantáziánál más terminust használunk. Alaposan végére kell járnunk a dolognak ahhoz, hogy felismerjük, hogy bár bizonyos értelemben kézenfekvő azt mondani: a jelenlévő tudatban a nem-jelenlévő reprezentálódik, a jelenlévő fantazmák és észlelések a tulajdonképpen gondolat, de nem-jelenlévőt reprezentálják: és hogy ezeknek a rokon vagy azonos kifejezéseknek itt mégis egészen más a fenomenológiai jelentésük. De ha ezzel tisztában vagyunk, más terminológiára van szükségünk. Vagy a *fantázia* szót magát, vagy az *újramegjelenítés* szót [Vergegenwärtigung] használjuk. Tehát az érzékeléssel áll szemben a fantázia, vagy a megjelenítéssel, prezentációval az újramegjelenítés, reprezentáció.”⁵⁰

A fantáziajelenségnek itt önmagából, közvetlenül, differencia, hasadás és megkettőződés nélkül adódó fenoménként kellene napvilágra lépnie és a fenomenológiai elemzés célját, akárcsak a fényképes azonosításnál, egyetlen pillanatban beteljesítenie. Ehelyett az egyetlen, ami az idézetben megmutatkozik, az a képtárgy és a fantazma felcserélhetősége és az ezzel járó terminológiai zavar, amelynek mindig újabb és újabb fogalmak bevezetése a következménye. De még a fogalmak megsokszorozása sem változtat azon, hogy a megkülönböztetettek csak azonos kifejezésekkel definiálhatók, különbségük nem fogalmazható meg, csak kimondatlanul tételezhető. A fantazma a képtárgy hasonmása, a képtárgy pedig a fantazma tautológiája – a terminusok egymást reprezentálják és jelenítik meg egy hasadáson keresztül, amely a dialektikus meghatározás minden látszatát lehetővé és lehetetlenné teszi. Fenntartható vajon az a különbség, amely szerint: míg a képtárgy reprezentál, addig a fantazma maga a reprezentáció folyamata? Nem tartott korábban igényt a képtárgy is ugyanerre a szerepre? Nem kellene ezek után a fantazmát is semmisnek nyilvánítanunk? Már joggal feltételezhetjük, hogy bármely absztrakt vagy tulajdonképpeni mozzanatról és jelenségről bebizonyítható, hogy létmódja egy apória feszültségén alapul, amelynek „egyáltalán nincsen léte” és nem lehet sem látni, sem elgondolni, csak feltételezni, és ami mégis mindent, ami megjelenni látszik, jelenlévő alany vagy tudat nélkül, vakon és automatikusan tételez. Ha a képtárgy megjelenése mégis elképzelhető, ez csak egy olyan kétértelmű dialektika keretében lehetséges, mint amilyenek ez a Husserl-szöveg lehetne a

⁵⁰ „Bei der schlichten Phantasie [...] tut man am besten, einen anderen Terminus zu gebrauchen. Man muss hier den Tatsachen schon sehr tief auf den Grund gehen, um zu erkennen, dass es zwar in gewissem Sinn selbstverständlich ist zu sagen: Im gegenwärtigen Bewusstsein wird das Nichtgegenwärtige repräsentiert, die gegenwärtigen Phantasmen und Auffassungen repräsentieren für die eigentlich intendierten, aber nicht gegenwärtigen: und dass doch diese verwandten oder identischen Ausdrücke hier eine ganz andere phänomenologische Bedeutung haben. Ist man sich aber soweit klar, dann bedarf es anderer Terminologie. Entweder wir gebrauchen das Wort »Phantasie« selbst, oder wir gebrauchen das Wort »Vergegenwärtigung«. Der Wahrnehmung steht also gegenüber die Phantasie, oder der Gegenwärtigung, der Präsentation, die Vergegenwärtigung, die Repräsentation.” *Phantasie und Bildbewusstsein*, 87.

tökéletes reprezentációja. Már a kettősségek kölcsönös feltételezettségének a kimutatásánál is el kellett ismernünk, hogy a dialektikában benne rejlik nemcsak a feltáró ismétlés, hanem a hamis reprodukció lehetősége is. A fantazmák hamisítványokká válnak, amint az esztétikai megkülönböztetés differenciája köztük és a szűzsé között előlép, amelyet többé nem megjelenítenek, hanem saját jelenlétükkel hasonmásokként elfednek. A hamisítás azonban éppolyan átlátszó és közvetlen, mint a leleplezés művelete – a „semmi” szempontjából a rajta túli megkettőzések és hasonmások léte vagy nem léte teljességgel közömbös. Ha a dialektikus jelenség hamisítványa nem felismerhető, a megmutatás pedig csak a hamisítás gyanújával mutatkozhat meg, akkor az apória, vagyis a képtárgy nem más, mint annak a permanens gyanúnak a lehetősége, amely a jelenségben és az empirikus, de látszólagos megjelenésben való hitet előreláthatatlan és eseményszerű módon szakíthatja meg. A mintakép és a képmás absztrakt mozzanatainak tehát a dialektika szintézise kölcsönzi a közvetlen megtapasztalhatóság és a megkülönböztethetőség látszatát. A mintakép és a képmás, a fantázia és az érzékelés közötti különbség helye a képtárgy, az apória és a dialektika alakzatainak, vagy az apória kettős megjelenésmódjának az a határa, ahol kérdéseink szempontjából a legfontosabb differencia húzódik. A husserli analízis kettősségeinek kölcsönös feltételezettsége meghatározható úgy is, mint e két alakzat összefonódása.

Kiinduló kérdésünk az volt, hogy a képelemzések összefüggéseiben belül hová helyezhető a képtárgynak az a husserli fogalma, amely bár Gadamer esztétikai megkülönböztetéseiből hiányzott, a műalkotások bemutatásos létmódjában viszont egy sajátos, számunkra még kérdéses eredetű többletként, gyarapodásként, fölöslegként jelentkezett. Most már látjuk, hogy a képtárgy az a szintézis, amely a dialektikában előlép és megmutatkozik, az apóriában viszont permanensen megvonja magát. Utóbbi megjelenésmódját Husserl képelemzésének első része példázta, amely a képtárgyat aporetikus „semmi”-ként jellemezte. A szöveg második része a dialektikába helyezte át és illesztette bele a képtárgyat, ahol ez elveszítette köztes-kétértelmű szerepét, és feloldódott a képmás materiális, fizikai eszközének önfelszámoló rendeltetésében. Mivel a szintézis vagy többlet kölcsönzi a kettősségeket egyidejűleg láttató tapasztalati közvetlenség látszatát, esetleges hiánya vagy váratlan önmegvonódása aporetikussá változtatná a képmás és a mintakép dialektikáját: láttuk ugyanis, hogy ennek a szintézisnek nem volt önálló vagy tulajdonképpeni helye az elemzésben – mindvégig kettős struktúrákat azonosítottunk, az osztatlan és egyszerű közvetlenség kezdeti bizonyossága pedig minden alkalommal egy figuratív hasadás, majd egy oppozíció formájában artikulálódott. Így a megkülönböztetések rendszere csak a szintézis olyan

fölöslege, fenomenalizációja vagy *bemutatása* felől válhat láthatóvá és olvashatóvá, amely viszont nem tartozik ahhoz a rendszerhez, amelyet megmutat. Az érzékelés és a fantázia különbségét illetően mindenki él egy megmagyarázhatatlanul magától értetődő bizonyosság, hiszen ez egy olyan különbség, amelyet senki sem vitatna és amelyben senki sem kételkedne, nincsen ennél közvetlenebb érzéki tapasztalat. Ez az empirikus dimenzió azonban csak a szintézis látszata, amelynek a képtárgy adja a hitét és a formáját. Ugyanez a hit és bizonyosság, amely a mindennapi-naiv gondolkodás keretét képezi, felfogható viszont úgy is, mint egy láthatatlan többlet vagy fölösleg, amelynek még mindig nem ismerjük sem a helyét, sem az eredetét vagy a lehetséges következményeit. A képtárgy számunkra ebben az értelemben kellett hogy megmutatkozzon – mint radikális bizonytalanság az érzékelés és a fantázia különbségét illetően, mint egy – a gondolkodást szüntelenül foglalkoztató – gyanú, amely sohasem igazolható vagy bizonyítható. Az érzéki tapasztalat vak hite és a permanens gyanú tehát ugyanakkor a képtárgynak a két oldalát képezi. A husserli fenomenológia diskurzusa ebben a kétarcúságban maga is kétértelmű módon helyezhető csak el: bár különbözik a hétköznapi, empirikus gondolkodástól annyiban, amennyiben nem fojtja el az észlelés közvetlenségét érintő kétségeket és gyanút, az erre adott válasza viszont az öt motiváló kételyek kényszeres tagadása, a diszkontinuitás vagy differencia gyanújának a megkülönböztetésekben és absztrakciókban való redukciója, amely egészen szélsőséges módon nyilvánítja meg a tudaton belüli kép(tárgy) két, egymásra vak, elülső és fonák oldalának dialógusát.

Ha Gadamer-nél a képtárgy egyik oldala az esztétikai tudat átlátszó kereteként meg sem jelenik az absztrakt megkülönböztetések kritikájában, mennyiben jelenik meg akkor a másik oldala, a gyanú és az eddigiekben feltárt bizonytalanság; illetve megfeleltethető-e ez a fajta képtárgy annak a többletnek, amely a bemutatás fenomenális dimenziójának ellenállásából, egy nem önmegszüntető, ezért nem fizikai materialitásból lép elő? Emlékszünk, hogy a kép mindennapi és hermeneutikai felfogásának különbségét Gadamer e képek eltérő létmódjára vezette vissza és ez két materialitás-fogalmat eredményezett: a szokványos értelemben felfogott fizikai anyagságot, amely az esztétikai megkülönböztetés terméke, illetve egy olyan materialitást, amelyet az önfelszámolásnak és a megkülönböztetéseknek való ellenállás tüntetett ki. Arra a kérdésre, hogy ez a fajta képszerűség honnan nyeri ellenállását és a saját lényegét közlő beszédességét, a *tükörkép* interpretációja lehet az egyik lehetséges válasz, amely egyben az *Igazság és módszer* belső határait, az esztétikai meg nem különböztetés és megkülönböztetés döntő különbségére is rávilágíthat. Akárcsak a kép, a tükörkép is veszélyes, mert kétoldalú, de annál hatásosabb példa. A tükörkép nemcsak az utólagos igazolása, de – A

világkép korát felidézve – az oka is lehet annak, hogy a képet általában egy mintaképet leképező képmásként, kétoldalú szerkezetként, megkettőződésként fogjuk föl. A tükörbe pillantónak a mintaképét a tükörkép mint képmás maradéktalanul közvetíti, a tükörkép lenne tehát az igazolványkép funkciójának a tökéletes megvalósulása. „Valójában azonban a tükörkép egyáltalán nem kép vagy képmás, mert nincs magáért való léte”.⁵¹ A tükörképet azért nem tartjuk képmásnak, mert nincs önmagát a közvetítésben megszüntető fizikai materialitása, nincs itt semmi, amit meg lehetne szüntetni – ezt csak a később közbelépő reflexió tételezi, a mintaképnek vagy ábrázoltnak viszont egyáltalán nincs képmása, vagy ami majdnem ugyanezt jelentené: a képmásnak nincs mintaképe – az, amit ekkor látunk, nem egy eleve létező kettősség azonosítása és összeolvadása, a megkülönböztetés itt is a reflexió hamis látszata. A cselekvés reflexiója előtt tehát valamiféle egységet, és nem pedig egy maradéktalan hasonlóságon alapuló kettősséget látunk. „A tükör ennyiben igazolja alapvető mondandónkat: a kép esetében az intenció a megmutatás és a megmutatott meg nem különböztetésének az eredeti egységére és meg nem különböztetésére irányul. A kép a megmutatottnak, a bemutatottnak a képe – az »ő« képe az (nem pedig a tüköré), ami a tükörben megmutatkozik.”⁵² Gadamer elemzése tehát azt a szilárd elképzelést vonja kétségbe, amely szerint a tükrösség a megkettőződés alakzata. A tükörkép képszerűségében válik igazán nyilvánvalóvá, hogy a képmás és a mintakép megkülönböztetése illúzió – az esztétikai tudat önvalómása nem szavahihető, mert nem tudja, mi az, amit tapasztal, nem tudja, mi az, amit valójában lát. Amit tehát Gadamer szerint valójában látunk, az a fenomenalitás meg nem különböztetett egysége, a kép mint bemutatás. Összhangban van ezzel az a husserli megfigyelés, hogy bár azt mondjuk vagy úgy gondoljuk, hogy „látjuk” őket, de igazából sem a fizikai kép, sem az ábrázolt szüzsé nem jelenik meg, egyik sem önálló fenomén vagy tárgyiség. Szigorú értelemben azonban nem tudhatjuk, miféle fenomenalitás az, amelyet egységként a tükörbe nézve látunk, mert bár ez lehet az a tulajdonképpeni jelenség, amely mindent megjelenít, önmagában viszont, mondaná Husserl, még nem ad ki képet. Az az ellenállással még nem terhelt fenomenalitás tehát, amelyet a gadameri kontextusban láthatunk, a képtárgy szempontjából problematikusnak bizonyul: innen nézve a hermeneutikai tudat se nagyon tudhatja, milyen – ha létezik egyáltalán – az a megjelenítő, közvetítő jelenség, amelyet az eredeti meg nem különböztetés intenciója fenomenalításként – például a tükörben – lát. Mindenesetre az esztétikai megkülönböztetések ezek szerint nemcsak a műalkotásoknál, hanem a mindennapi élet jelenségeinél is félrevezetők: nem felelnek meg a látott dolgok lényegének. A tükörkép viszont – és itt válnak beszédessé a materialitás-fogalmak eltérései –

⁵¹ *Igazság és módszer*, 169.; *Wahrheit und Methode*, 143.

⁵² *Igazság és módszer*, 170.; *Wahrheit und Methode*, 144.

nemcsak a képmás (akármilyen értelemben is) „önálló” anyagiságát nélkülözi, de a tulajdonképpeni, műalkotásnak vett képtől is eltér, hiszen ennek a képnek „ellenben nagyon is van saját léte. Léte a megmutatásban áll, ez különbözteti meg a leképezettől, s a puszta képmással szemben ez kölcsönzi neki azt a pozitív tulajdonságot, hogy kép.”⁵³ A tükörkép a képmástól és a képtől is különbözik, amennyiben ezekkel ellentétben nincs önálló, saját léte, azaz nincs sem fizikai materialitása, sem olyan, amely a fenomenalitást ellenállásként megőrizné és ezáltal maradandóvá tenné. A tükörben látható tiszta fenomenalitáshoz hermeneutikai szemszögből nem tartozik semmilyen létmód – a tükör nem jel vagy szimbólum, nem képmás és nem is kép. Ez részben érthető is, hiszen megállapítottuk, hogy a képtárgynak a szó szoros értelmében nincsen léte, nem megtapasztalható, a képészlelésnek ez a képtárgyszerű stádiuma ugyanúgy merülhet itt feledésbe, ahogy a látás válhat észrevétlenné a bemutatás, megmutatás, interpretáció és közvetítés hermeneutikai tudat által azonosított létmódjaiban. Ez viszont azt jelzi, hogy kell lennie egy olyan nézőpontnak is, ahonnan nézve a hermeneutikai tudat fundamentalitása ugyanúgy hiányos, mint ahogy az utóbbi felől pedig az esztétikai tudat bizonyul annak. A képtárgy megjelenítő jelensége tehát nem lehet azonos a hermeneutikai értelemben vett eseménnyel mint bemutatással, hiszen a képtárgynak nincs ellenállása vagy olyan tapasztalati jele, amely pozitivitást kölcsönözhetne neki. De akkor honnan ered a kép pozitivitása, ismeretelméleti értéke és többlete, ha annak a fenomenális dimenzióknak az osztatlan egysége, amely a szellem és az anyag esztétikai megkülönböztetésének feloldódásából, eredeti meg nem különböztetéséből áll elő, ugyanezekhez az absztrakt pólusokhoz képest semmilyen többletet nem tartalmaz? Ezen a ponton egyelőre érdemes a képtárgy retorikai működésének a példájára hagyatkoznunk és visszaemlékezni arra, hogyan tette lehetővé a vonatkoztatási keret észrevétlen mozgása a nem-jelenlevőség hol pozitív, hol pedig negatív meghatározását: a képnek a gadameri gondolatmenet logikáján belül csakis és kizárólag azért tulajdoníthatunk materialitást, többletet vagy gyarapodást, mert ez a szövegben csak a képmással – nem pedig képmás és mintakép összefüggésével vagy egységével – áll szemben, mert létmódját első lépésben az eszközszerű materialitással ellentétben, ennek hiánya által határoztuk meg. A képmás önfelszámoló materialitásának (amelyről melleleg már bebizonyosodott, hogy nem más, mint nem létező, puszta absztrakció), először önálló eszköz-léte kellett tulajdonítanunk, a jelszerű igazolványképet képmásként elemeznünk ahhoz, hogy ezután ezzel az igazi képet szembeállítva kijelenthessük, hogy a kép nem *csak* eszköz, hanem tartalmazza azt a mintaképet vagy többletet is, amelyet a reflexiós tudat a képmástól mint eszköztől célként,

⁵³ Uo.

ábrázoltként elvonatkoztatott. A bemutatásként értett fenomenalitás azáltal nyerte el tulajdonképpeniségét, hogy érvényesítettük benne képmás és mintakép eredeti meg nem különböztetését. Eközben azonban nemcsak a képmást értelmeztük át tulajdonképpeni képpé, hanem észrevétlenül a mintakép fogalma is megváltozott: a képpel szemben már nem az absztrakció egyik pólusát jelenti, hiszen ez már nem különböztethető meg a kép osztatlan fenomenalitásában. *A kép azért több, mint puszta képmás, mert ő már nem csak képmás, hanem egyben mintakép is. Az eszköz/cél, anyag/szellem megkülönböztetéseinek kétosztatú rendszeréhez képest a hermeneutika dimenziójában mind a kép(más), mind a mintakép értelme megkettőződött: a tulajdonképpeni kép ugyanolyan kétértelmű módon foglalja magában a mintakép és a képmás esztétikai megkülönböztetését, ahogy a mintakép. Ez utóbbit juttatja érvényre az a már idézett paradoxon, hogy „a mintakép csak a kép felől nézve válik képpé – s mégis, a kép csupán a mintakép megjelenése.”*⁵⁴ Vagyis mindkét értelem megkettőzését a teleologikus vonatkozás megfordítása motiválja.⁵⁵ A naiv reflexió számára ugyanis a képmás eszköze egy eredetibb létezőre utal vissza, azt jeleníti meg vagy képezi le. Ez a felfogás azonban felcseréli az okot az okozattal, hiszen számára előbb van ott a képmás, és csak ezután tételezi a mintaképet, amelyről ezek után már eldönthetetlen, hogy megelőzi vagy követi, oka vagy okozata a képnek. A kép és a mintakép, a bemutatás és a megmutatott kettőse tehát egyidejűleg végeznek konstatív és performatív munkát, akár csak a képtárgy, amely egyszerre jeleníti meg az ellentéteket és jelenik meg maga is a fizikai kép és a szűzsé opozíciójában. Bár Gadamer elemzése során az egyes fogalmak nem-retorikai jelentését intencionálja, mégis ezek retorikai ambiguitását működteti, vagyis nem a képtárgy potenciálját tartja szem előtt vagy gondolja, hanem – nem is lehetne ez másként – az általa megjelenített jelenségeket. A képtárgy nem-létező, aporetikus oldala így tűnik el a többlet pozitívításában, a radikális bizonytalanság a tapasztalat – ha nem is empirikus vagy esztétikai értelemben vett – bizonyosságában: Gadamer érvényesíti, de mégsem érzékeli a mintakép megváltozott vonatkoztatási keretét és a fenomenális dimenziókat azt az ambiguitását, amelyekért egyaránt a képtárgy potenciálja a felelős. Most, hogy már tudjuk, honnan származik a gyarapodás vagy többlet, meg kell néznünk azt is, mi az, ami e mögött a pozitívítás, illetve a képnek és a benne megmutatottnak a hermeneutikai viszonya mögött láthatatlan marad. Bár úgy véljük, hogy a tükörbe nézés tapasztalata az „én” és a „tükörképem” megkettőződését nyújtja, a mintakép és a képmás vagy az „én” és a „tükörképem” megkülönböztetése viszont bizonyosan absztrakció – elsődlegesen kettejük

⁵⁴ *Igazság és módszer*, 172.; *Wahrheit und Methode*, 147.

⁵⁵ „Tehát a képnek a mintaképre való vonatkozása elvileg más, mint a képmás esetében. *Ez már nem egyoldalú vonatkozás.*” *Igazság és módszer*, 171.; *Wahrheit und Methode*, 148.

egységét, meg nem különböztetését „látjuk” – értelemszerűen nem a valóságosan létező mintaképre vagy saját magunkra mint olyanra (amely mindig csak egy mindenkor másik nézőpontból mutatkozhat meg mint olyan), hanem arra a fenomenális bemutatásra irányulunk, amely nem más, mint a szó szoros értelmében nem-létező tükörkép. Ez a dimenzió megelőzi a hermeneutikai bemutatás-fogalmat, hiszen ez utóbbi is egy olyan látást keretező idézőjel bemutatottja, amely, akárcsak a képtárgy, *feltételezhetően* van. A bemutatásnak ebben az „eseményében” kellene megjelennie annak a hermeneutikai többletnek, amelyről viszont úgyszintén kiderült, hogy ez a mintakép értelmének megkettőződéséből, a két értelem különbségének hasadékából, a mintakép vonatkoztatási keretének észrevétlen megváltozásából, vagyis tulajdonképpen ez is a képtárgy retorikai teljesítményéből ered.

Mielőtt ezt a kettős differenciát az *Igazság és módszer* szélesebb kontextusában is szemügyre vennénk, még valamivel tovább, az itt felvázolt horizont határáig kell vinnünk a tükör és a látás alakzatát. Ha a tükör immateriális materialitása a bemutatás eseménye, tiszta fenomenalitás, akkor az a differenciába visszahúzódó többlet, ami benne megpillantható, az magát a tükörképet létrehozó pillantás. A tükör eseményszerű bemutatása konstatív és performatív teljesítmény megkülönböztetlenségét implikálta, amelyben, tulajdonképpen megint csak saját eseménye, a tiszta performativitás vagy az én mint pillantás jelenik meg. Amikor Gadamer ezt a spekulatív struktúrát az újrafelismeréssel, az önmegértéssel és önmagunknak, valamint a hagyománynak az újraelsajátításával kapcsolja össze, látható módon igen nagy, talán lehetetlen feladatot bíz a hermeneutikai tudatra. Az interpretáció tükörszerű, totálisan közvetítő fenomenalitásának itt az önmegértés többletét kellene nyújtania. Ezt a képletet a husserlihez képest új szempontból világíthatja meg a lacani tükörstádium és a szubjektum vagy reflexiós tudat „félreismerőfunkciójának” a leírása. Mint ismeretes, Lacan a tükörstádiumot az imaginárius funkció sajátos esetének tekinti. Ez a stádium az identifikációnak azt az absztrakt pillanatát jelöli, amelyet korábban a mindennapi képfelfogás első, helyettesítve elfedő műveleteként említettünk, és amelyet Lacan a saját tükörképét felismerő gyermek példájával szemléltet. Ez – ahogy Heideggernél is, aki viszont nem különbözteti meg ezeket a fázisokat – az első absztrakciós lépés a szubjektummá válás útján, amely csak elviekben bár, de elkülöníthetően megelőzi a tükörszerű megkettőződéseket és az objektivációt, amelyeknek ez a fázis képezi az alapját. Az önfelismerés mint azonosítás egy zárt formával, a *Gestalt* állandóságával helyettesíti a tükörré mint képre pillantót már azelőtt, mielőtt ez – épp e pillantás következményeként – öntudatra tenne szert. Ezt a formát

nevezi Lacan „ideális én-nek (*je-ideal*)”.⁵⁶ Második lépésben a szemlélő nemcsak azonosítja magát a látott képpel, de önmagát vele végérvényesen le is cseréli: amit korábban külsőként azonosított, most belsővé lesz, a külvilág pedig ennek a belső tükörképnek ismételtén a képévé válik. Külső és belső szimbolikus rendszere egy végtelen imaginárius reflexiós folyamatban változtatja és tükrözi egymást anélkül, hogy eredeti, valós helyükre valamikor is visszatalálnának. Az önmagát látó és önmagára reflektáló öntudat ezek által a megkettőzések és sorozatos félreismerések által lesz csak önmaga tudata, amely öntudat természetesen nem tud a saját fonák oldalát alkotó tropológiai műveletekről, ahogy az esztétikai vagy karteziánus tudat bizonyossága számára sem merül fel egy őt megelőző és feltételező retorikai dimenzió gyanúja. *A pszichoanalízis négy alapfogalmában* a reflexiós megkettőzések megtévesztő-funkcióját szintén a látás, pontosabban a „látom magamat látni” önreflexiója szemlélteti.⁵⁷ A geometriai (tér)látás szimbolikus rendszeréből itt ugyanúgy záródik ki a pillantás, ahogy a husserli oppozíciók rendszeréből a képtárgy, illetve a pillantás hasonlóképp irányítja is a látást, ahogy a képtárgy működteti és tartja mozgásban a fenomenológiai retorikát. Ami a lacani elméletből most fontos számunkra, az a tükör-stádium és ebben a pillantás szerepe. Ugyanis bár Gadamer a karteziánus tudat megtévesztő megkettőzéseinek elemzésénél rendre átugorja a reflexiós képfelfogás első absztrakciós lépését és a lacani elsődleges identifikációt alkotó differenciát, viszont a nyelv spekulatív struktúráját, amelyben „[az értelmező szó] saját léte szerint megragadhatatlan, s mégis azt a képet veri vissza, amely eléje tárul”,⁵⁸ ebben, már az általa bírált reflexiós dimenzióban is ott lévő differenciában mutatja föl: a még a megkettőzések előtti tükörbe pillantást Gadamer nem téves azonosulásként, hanem saját performatív pillantásunk újraelsajátításaként érti, vagy legalábbis az előbbi, a Lacan által leírt esztétikai-karteziánus tévút mellett fenntartja azt a lehetőséget, hogy a pillantás eseménye nem válik felismerhetetlenné a helyettesítések műveleteiben. A saját magát és tükörképét egymástól még meg nem különböztető, a tükörbe mint fenomenális egységbe pillantó hermeneutikai tudat a tükör-stádium ideális énjét testesíti meg. Bár Gadamer spekulatív struktúrájában is végbemegy valamifajta azonosulás, ez azonban nem félre-, hanem újr felismeréshez, önmegértéshez vezet, amelyben az én léte saját bemutatásának elsajátítása által gyarapodik, és amelyben az én az „*önmagával való kontinuitását mélyíti el*”.⁵⁹ Ez a fenomenális tükör, a lacanitól és minden egyéb tükörtől

⁵⁶ Jacques Lacan, *A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója*, Erdély Ildikó és Füzessy Éva ford. = *Thalassa* 1993/4, 66.

⁵⁷ Uő., *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (XI. Seminar)*, Norbert Haas ford., Quadrige, Berlin, 1996, 73-128.

⁵⁸ *Igazság és módszer*, 522.; *Wahrheit und Methode*, 477.

⁵⁹ *Igazság és módszer*, 163.; *Wahrheit und Methode*, 138.

eltérően, differenciálatlanságának köszönhetően furcsamód átlátszó, mert nem tartalmazza a diszkontinuitás és a megragadhatatlan lényegű különbség veszélyét, amely azzal a lehetőséggel fenyeget, hogy a tükörnek mégis sötét a másik oldala, és a tükörben nem köszön vissza más, csak egy Gestalt, amely „még terhes azokkal az összefüggésekkel, amelyek az ént összekötik a szoborral, amelybe az ember belevetíti magát, valamint a fantomokkal, amelyek uralkodnak rajta, s végül, egy ambivalens viszonyban összekötik az automatával, amelynek révén kiteljesedni látszik az általa fabrikált világ.”⁶⁰ A tiszta fenomenalításban, a tükör immateriális materialitásában rejlő differencia, amely a hermeneutika horizontjából láthatatlan marad, a félreismerés és a megtévesztés veszélyét (is) rejti, illetve pontosabban: a képtárgynak azt a gyanúját, amely eldönthetlenné teszi, hogy a képtárgyat magát mint a tiszta fenomenalitást „látjuk”, vagy pedig már a Gestaltot, az esztétikai megkülönböztetés egyik pólusát. Az első absztrakciós lépésről, az imaginárius, elsődleges azonosulásról következőképpen sosem tudhatjuk, hogy már végbement-e vagy sem. Ez az általunk a képtárgy jelenségében felmutatott radikális bizonytalanság azonban nemcsak Gadamer, de bizonyos értelemben Lacan horizontját is kijátssza: ha a fel- vagy félreismerés tükre valóban képtárgyszerű, akkor az sem lehet biztos, hogy az én ebben az eseményben félreismer, tévesen azonosít, hiszen továbbra is és ugyanúgy fennáll annak a lehetősége is, hogy a képtárgy tükre valóban átlátszó és ebben a spekulációban tényleg újrafelismerésről van szó. A képtárgy mindenre kiterjedő bizonytalanságát vagy a fenomenális és a materiális, és bármely egyéb módon elgondolható dimenzióban rejlő differencia lehetőségét egyik koncepció sem látszik elismerni, talán mert ennek az eldönthetlenségnek az örülete sokkal csöndesebb és észrevétlenebb, mint azé az örülete, „amely dörgésével és tombolásával megsüketíti a földet.”⁶¹

Az eddigiek fényében nem lepődhetünk már meg azon a rossz közérzeten, amely a gadameri diskurzust keríti hatalmába akkor, amikor ez az esztétikai megkülönböztetések automatizmusával, a tükørszerű megkettőződés kontrollálhatatlan és észrevétlen, mert nem tudni mikor bekövetkező és történő gépszerűségével találja szemben magát. A képtárgy apóriájának ebből a szempontból erősebb a hatása, mint az „[e]gy és ugyanazon, és mégis más” megszelídített paradoxonának, amely „megmutatja, hogy valójában minden értelmezés spekulatív.”⁶² Közismert, hogy a megértés és értelmezés spekulatív struktúrája a hermeneutikai kör heideggeri alakzatában formalizálható, amelyben Gadamer a hagyomány mint előítélet szerepét a megértés pozitív előfeltételeként mutatta fel, felvázolva ezzel a

⁶⁰ *A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója*, 66.

⁶¹ *A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója*, 69.

⁶² *Igazság és módszer*, 522.; *Wahrheit und Methode*, 477.

hatástörténeti vagy hermeneutikai tudat körkörös, „spekulatív”, a karteziánizmus tükörszerű objektivációival és megkülönböztetéseivel szemben álló, a szellemtudományi megértés tulajdonképpeni szerkezetét. A hegeli dialektika hermeneutikai körré vagy spekulatív szerkezetté történő átértelmezése a tükörszerű szimmetria zártságát, amely „az önmaga számára jelenlevő szellem abszolút jelentésében végződik”,⁶³ a körszerűség aszimmetriájának kimutatásával töri fel és teszi nyitottá, amelyben a megértés többé nem a szellem végtelen reflexiója általi dialektikus fejlődés és önelsajátítás útján halad, hanem, a fenomenalitás tükrének vagy a nyelv médiumának totális – azaz nem ördögi körré vagy esztétikai megkülönböztetéssé alacsonyított – közvetítése, átlátszósága által „a szabadba vezet”.⁶⁴ A dialektika alakzatának eltérő értelmezései és megjelenési módjai tehát Gadamer számára is kitüntetett tájékozódási és horizontképző pontok, amelyek a hermeneutikának nemcsak a hagyományra, de a vele egyidejű filozófiai irányzatokra való rálátását is meghatározzák. A Derridával való találkozás alkalmával, 1981-ben a párizsi Goethe Intézetben megrendezett konferencián Gadamer a német idealizmus dialektikájának a meghaladásában jelölte ki a hermeneutika és a dekonstrukció irányzatainak a közös alapjait. A metafizika alapjáról való heideggeri elrugaszkodás Gadamer szerint két utat nyitott meg: az egyik a filozófiai hermeneutika útja, amely a hegeli dialektika hagyományai mögé visszalépve a platóni dialógusformához, a beszélgetéshez vezet, a másik út a dekonstrukcióé, amelyet ebből a szemszögből Derrida ontológiai – itt azt is lehetne mondani: dialektikus helyett aporetikus – írás-fogalma fémjelez.⁶⁵ A vita-szituáció sajátos alkalmat teremt itt Gadamernek arra, hogy a hermeneutika számára amúgy is példászerű, hiszen „a nyelv eredendő fenoménjét”⁶⁶ rejtő dialógus elsődlegességét külön hangsúlyozza, „mely kérdésben és válaszban bontakozik ki, s így felépíti a közös nyelvet.”⁶⁷ Gadamer és Derrida elhangzott szövegei „alapján ítélve az érintett felek inkább elbeszéltek egymás mellett”,⁶⁸ ugyanis Derrida látszólag nem volt partner Gadamer közös nyelvet teremtő próbálkozásában és nem reagált az elhangzottakra. A felek eltérő álláspontjára, az apória és a dialektika megjelenésmódjainak különbségére, illetve a képtárgy kétarcúságára vagy a dialógus spekulatív szerkezetére újabb fényt vethet Gadamer kérdés-válasz logikájának elemzése.

⁶³ Gadamer, *Destrukció és dekonstrukció*, Bonyhai Gábor ford. *Literatura* 1991/4, 341.; *Destruktion und Dekonstruktion* = *GW* II, 367.

⁶⁴ *Destrukció és dekonstrukció*, 342.; *Destruktion und Dekonstruktion*, 368.

⁶⁵ *Uo.*

⁶⁶ Gadamer, *Szöveg és interpretáció*, Hévízi Ottó ford. = *Szöveg és interpretáció*, Bacsó Béla szerk., Cserépfalvi, Budapest, 1991, 19.; *Text und Interpretation* = *GW* II, 332.

⁶⁷ *Destrukció és dekonstrukció*, 339.; *Destruktion und Dekonstruktion*, 364.

⁶⁸ Jean Grondin, *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Nyíró Miklós ford., Osiris, Budapest, 2002, 189.

Mint már említettük, a hermeneutikai tudat univerzalitását elsősorban az kölcsönzi, hogy képes meglátni egy dolog kérdésségét, a tények, absztrakciók és válaszok mögött az ezeket feltételező lényegi kérdést, a „másként is lehetséges”-t mint lehetőséget. A kérdés-válasz struktúra torzult formáját Gadamer a tudományos statisztika példájával szemlélteti, amelynek az eljárása nagyon emlékeztet a reflexiós tudatnak a közvetítés eseményét egy absztrakt tükörképpel helyettesítő és ennek megkettőződéseiből kiinduló tevékenységére: a statisztikák által feltett kérdés látszatkérdés, mivel a tények absztrakt nyelve előbb a választ adja meg, és csak ezután tételezi és „tükrözi” a valójában üres és már eleve megválaszolt kérdést. A kérdés így elveszíti elsődlegességét, a logikai viszony megfordul – a kérdés semmit nem tesz kérdéssé a válasz pedig nem válaszol semmire, csak önmagát ismétli, erősíti meg és igazolja e tükörszerű, reflexiós viszonyon belül. A „tények nyelve” elfelejteti a válaszokat megelőző potenciális kérdéseket, amelyeknek a hermeneutikai feltárása egészen más módon bírhatná szóra ugyanezeket a tényeket.⁶⁹ A tulajdonképpeni kérdés ezzel szemben a nyitottság logikai struktúrájával bír, az „így-vagy-úgy” azzal a nyitottsággal, ahol a „felismerés, hogy a dolog másképp van, s nem úgy, ahogy először hittük, nyilvánvalóan előfeltételezi a kérdést, hogy a dolog így van-e vagy másképp.”⁷⁰ A platóni dialógus példaszerűsége a tudomány látszatkérdéseivel szemben az önmagának elégséges válasz dialektizálásában, vagyis a szónak az élő nyelvbe mint beszélgetésbe való visszavezetésében áll, amely a mindenkori ellentétes válaszlehetőségek mozgósításával teszi kockára a szóban forgó tárgy pillanatnyi megmutatkozását. „A tudás alapvetően dialektikus”, mert „csak az tudhat, akinek kérdései vannak, a kérdések pedig magukban foglalják az Igen és a Nem, az Így és a Másképp ellentétességét.”⁷¹ A megértésnek ez a dialogikus mozgása kitüntetett módon láttatja a gadameri fogalompárok átjáró spekulatív dialektikát, és ez még zavarba ejtőbbé teszi azt a tényt, hogy mindezzel ellentétben gyakran éppen a platóni dialógusokat határozzák meg úgy, mint látszatbeszélgetéseket, amelyekben a válaszoló nem igazi partner, szerepe a gépies egyetértésre korlátozódik, hiszen úgy tűnik, a filozófus itt előzetesen birtokolja a beszélgetés narratíváját és az irányítást, amelyet nem is enged ki a kezei közül. Ez azonban csak addig van így, amíg a beszélgetőpartnerek, az én és a te elválasztottságában látjuk a kérdés és a válasz differenciáját. A tények nyelve felől a platóni dialógusoknak valóban csak ez az egy aspektusa szólaltatható meg – ez jól mutatja, milyen korlátozott hozzáférése van a dolgokhoz az esztétikai tudat tárgyiasító igényeinek. A kérdés és válasz dialektikája ugyanis nem kérdező és válaszoló szubjektumok között zajlik, a beszélgetés nem autonóm tudatok

⁶⁹ *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, 226.

⁷⁰ *Igazság és módszer*, 402.; *Wahrheit und Methode*, 368.

⁷¹ *Igazság és módszer*, 405.; *Wahrheit und Methode*, 371.

eszmecseréje, hanem „a lélek” – vagy a nyelv – „önmagával folytatott beszélgetése”, hiszen a dialogikus vagy spekulatív struktúra, akárcsak Lacan „szervezetten belüli tükre”,⁷² már az egyes megszólalásokban is – függetlenül attól, hogy ezek milyen grammatikai formát öltenek – eleve benne rejlik. Míg a filozófus a kérdésben dialektizálja a tényeket, addig a partner nemcsak a kérdés tartalmát, hanem sokkal inkább annak kérdéses voltát igenli, az egyetértés itt arra vonatkozik, hogy mindketten belátják az adott dolog lehetőség-létét, másként is lehetséges, dialogikus szerkezetét. Az előítéleteket ez a technika nem feltétlenül cáfolja meg vagy törli (bár a bizonyítások első felének ez a leggyakoribb menete), inkább kockára teszi és a nyitottságba állítja. A kérdéses dolog így közössé válik, a továbbiakban pedig az idegen és a saját, az így és a másképp összjátékából bontakozik ki. Kérdezőként mindkét fél ugyanazon dolog által vezetettve és a dolog fordulat- és eseményszerű változásainak kitéve halad előre, melynek során az is megeshet, hogy „az, aki a dialektika művészetét, tehát a kérdezés és az igazságkeresés művészetét gyakorolja, a hallgatóság előtt a rövidebbet húzza.”⁷³ Éppen ez a veszély jelenti azonban a beszélgetés és a meggyőzés lehetőségét, amennyiben ez a saját és idegen vélekedés mindenkor felcserélhetőségét feltételezi, azt a hajlandóságot, hogy a sajátot először idegenként, majd az idegen véleményt sajátként legyünk képesek elismerni. Bár az előítéleteknek ez a felismerése és újraelsajátítása a platóni és a hermeneutikai dialógus jól ismert narratívája, ez nemhogy nem zárja ki, de egyenesen feltételezi a saját és az idegen történetének ezzel ellentétes menetű, fordított elbeszélését. A kérdésessé tételnek az a lehetősége, hogy az előítéletek tulajdonképpeni helye nem rögzíthető, együtt jár a hallgatóság megtévesztésének veszélyével, az igaz beszéd és az üres retorika összetévesztésével, vagyis – Platónnal szólva – a filozófus és a szofista szavainak hasonmászerű megkettőződéseivel. Látszólag a szofista, az államférfi és a filozófus; vagy számunkra: az esztétikai, a karteziánus és a hermeneutikai tudat megkülönböztethetetlen egymástól – a fenomenális világ ehhez hasonló zavarai ellen küzd *A szofista* című dialógusban Szókratész a nevek helyes és logikus összefüggésbe rendezésével, melynek során a hallgatóság retorikáját a logosz retorikájával cseréli fel.⁷⁴ Bármilyen erős is az a belső következetesség, amellyel a kérdezés művészete a nyitottság felé irányul és „a beszélgetésben a dolog fejlődése előrehalad”,⁷⁵ a feltett kérdések mégsem válhatnak annyira nyitottá, hogy ezek a logosz szabályainak abszolút nyitottságával, az eldönthetlenséggel mint a fenomenális világot uraló szofista tulajdonképpeni nevével essenek egybe. A felcserélés és a tévesztés fenomenális téveszméiben ugyanis egy olyan

⁷² *A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója*, 67.

⁷³ *Igazság és módszer*, 407.; *Wahrheit und Methode*, 372.

⁷⁴ Platón, *A szofista* = *Platón összes művei*, Devecseri Gábor ford., Európa, Budapest, 1984, 19-126.

⁷⁵ *Igazság és módszer*, 407.; *Wahrheit und Methode*, 372.

kérdésség rejlik, amely a hallgatóság előtt a filozófus állításait is megkérdőjelezi és akkora meggyőző erővel tanúskodhat az esztétika és az ábrázoló művészet látszatvilágának valódisága mellett, mint a kép mindennapi jelensége az esztétikai tudat közvetlensége és biztos ítélőképessége mellett. A saját és idegen előítélet spekulatív csereműveletét, a dialógust vagy a hermeneutikai kérdés elsődlegességét ezek szerint meg kell hogy előzze még valami, az a jó akarat és a szöveg intenciójának megértése *után* felmerülő gyanú, hogy a filozófus kérdései nem a partner mélyen gyökerező előítéleteit és előzetes tudását hozták felszínre, a tanítvány a kérdés igenlésében mégsem önmagát fejezte ki és tette kockára, majd pedig nem belsővé tette és elsajátította, hanem egyszerűen csak elismételte a hallottakat. A kérdéses előítéletek valójában *egyszerre* sajátak és idegenek, külsők és belsők, még akkor is, ha a beszélgetés az önmegértés temporális kerülőútján a sajátot először idegenként láttatja, majd a mássá változott sajátban mint többletben ismerteti fel magát újra. A hermeneutikai kérdés elsődlegessége csak azon az áron biztosítható, ha permanensen fennáll az esztétikai tudat félreértésének az a lehetősége, melyben az együtt haladást és a kölcsönös megértést performatív módon hitelesítő igenlés gépies ismétléssé és ezáltal hiteltelenné válik. A beszélgetőpartnerek, az én és a te formális elválasztottságát megszüntető kérdés, többlet vagy megértésbeli gyarapodás éppolyan automatikusan válhat absztrakt ismétléssé, mint az olvasás bensőségessége, ugyanis „a hangzás és értelem ideális összekapcsolódása a belső fülben [...] lényegében önfelszámoló folyamat, amennyiben kívülről tudásként, külsővé tételként, lejegyzésként, azaz ismét csak külső (írással) rögzítésként valósulhat meg”, ahogy ezt Kulcsár-Szabó Zoltán a gadameri szöveg és a „belső fül” összefüggésében kimutatta.⁷⁶ A kérdező performatív és konstatív teljesítményének eldönthetetlensége itt sem zárja ki, viszont megkérdőjelezi azt az alapelvet, mely szerint „a megértés mindig több, mint egy idegen vélemény puszta megismétlése.”⁷⁷ Mindenesetre ez magyarázattal szolgál arra, miért olvashatók (félre) Szókratész kérdései retorikai kérdésekként, miért bizonyulhat olykor a valódi beszélgetés látszatnak, a látszólagos pedig valódinak.

Úgy látszik, az *Igazság és módszer* horizontját pillanatok alatt felemésztheti az önmagát automatikusan sokszorosító képtárgy kétértelmű fenomenalitása, az a dimenzió, amely még a jó szándékú beszélgetőpartnereket is gépies tagadásra kényszerítheti. Husserlhez hasonlóan Gadamer *nem*-jei is szimptomatikusak, amelyek talán pszichoanalitikus összefüggésekben is beszédek lehetnének. A tapasztalat negativitásához⁷⁸ hasonlóan például „a kérdés logikai

⁷⁶ Kulcsár-Szabó Zoltán, *Az „eminens szöveg” fogalma Gadamernél = Uő., Hermeneutikai szakadékok*, Csokonai, Debrecen, 2005, 170.

⁷⁷ *Igazság és módszer*, 416.; *Wahrheit und Methode*, 381.

⁷⁸ *Igazság és módszer*, 392.; *Wahrheit und Methode*, 358.

formája és a benne rejlő negativitás is egy radikális negativításban válik teljessé: a nemtudás tudásában.”⁷⁹ A játzó tudatának hermeneutikai analízise ennél nem kevésbé problematikus és elgondolkodtató, ahol „a játzó jól tudja, hogy mi a játék, s hogy amit tesz, az »csak játék«, de nem tudja, hogy mi az, amit itt »tud«”. Ha mindemellett figyelembe vesszük még azt is, hogy egyedül ezek a nem túl produktív tudatok lennének faggathatóak azt illetően, „hogy megértésük mi a valóságban”,⁸⁰ akkor ez végső soron a hermeneutikai és az esztétikai tudat egymásra vak és süket, lehetetlen beszélgetését vagy vitáját is implikálja, egy olyan vitát, amely legalább olyan észrevétlenül és valószerűtlenül zajlik, mint egy fenomenális aspektusból hermeneutika és dekonstrukció vitája. A tagadás mechanizmusa ugyanis nem felejt el, csak elhárítja a differenciát. Az esztétikai megkülönböztetéseknek ehhez a differenciához nyilván kevés közülük van, hiszen többször is bebizonyosodott már, hogy elválasztásuk absztrakció eredménye. Az a differencia, amelynek ismételt tagadásából a hermeneutikai és minden egyéb tudat előáll, mégis valamilyen módon a fenomenális látszatvilág felszínén húzódik. Amikor Gadamer az esztétikai megkülönböztetést az „esztétikai meg nem különböztetéssel” állítja szembe,⁸¹ akkor nemcsak az empirikus valóságnak hitt esztétikai látszatnak vagy a karteziánus tudatnak az illúzióját tagadja és utasítja el, de ezeket a megkülönböztetéseket és hamis tudatokat működtető automatizmust is, amelyet viszont úgy tűnik, nem nagyon lehet leállítani vagy elhárítani: a meg nem különböztetés [Nichtunterscheidung] tagadósza önállósítja magát, és ugyanolyan ellenőrizhetetlen és ráadásul hamis és ésszerűtlen retorikai megkettőződéseket produkál, mint a tükörszerűség effektusa.⁸² A különbség tagadását az „esztétikai meg nem különböztetésben” [ästhetische Nichtunterscheidung] ugyanis egyszerre kell szó szerinti és átvitt értelemben vennünk, hogy a jó akarat hermeneutikai elvét a szöveggel szemben érvényesíthessük, intencióját megértsük és beteljesíthessük. A meg nem különböztetés a tükrösség ontikus szférájában szó szerint törli el és szünteti meg a különbséget (de nem a reflektálatlan jelenlét

⁷⁹ *Igazság és módszer*, 402.; *Wahrheit und Methode*, 368.

⁸⁰ *Igazság és módszer*, 132.; *Wahrheit und Methode*, 106.

⁸¹ *Igazság és módszer*, 149.; *Wahrheit und Methode*, 122.

⁸² A *szofista* című dialógus ugyanezzel a problémával küzd: ha azt állítjuk, hogy a szofista beszéde valótlan, szóképei hamisítványok, a fantázia szüleményei, látszatvalóságok, amelyeknek nem felelnek meg igaz létezők, akkor önmagunknak mondunk ellent, hiszen ezzel azt is állítjuk, hogy a nem-létező létezik. A szofista hamis reprodukciói itt nem azért veszélyesek, mert hamisak, hanem mert ők maguk képezik a megkülönböztethetlenség ellentmondását, amely a különbség tudása nélküli felismerhetetlenségbe burkolja a szofista tevékenységét. Hogy a szofista a dialektikus gondolkodás művészetében gyakorlatlan fiatalság számára is felismerhetővé váljon, szükség van egy megkülönböztető jegyre, amely megjeleníti ezt az apóriát. A nem-létező radikális negativitása, semmije itt is a létező közötti különbözőséggé és távollétté, a jelenlét tagadásává szelődik – a „nem-”, figuratív differenciájának eltörlése lehetővé teszi a szofista és a filozófus megkülönböztetését, ontikus különbségük megragadását: „Akkor tehát, úgy látszik, a különböző természete [a létező] egy részének és a létező természetének egymással való szembenállása semmivel sem kevésbé valóság – ha szabad ilyet mondani –, mint maga a létező, hiszen e szembeállítással nem a létező ellentét jelezzük, hanem csupán tőle különbözőt.” *A szofista*, 104.

igényétől vezetettve: szándéka szerint tehát ennyit jelent és nem többet az, hogy a fenomenalitás mint bemutatás totálisan közvetít). A spekulatív tükör kettősségeit – mint kép és bemutatott, mű és bemutatása, szó és értelem, megértés és interpretáció – ezzel szemben nem azonosítjuk, hanem – itt magát a kifejezést véve szó szerint – egyszerűen csak nem teszünk közöttük különbséget, hiszen „mint minden szóra, az értelmező szóra is érvényes, hogy mint olyan nem tárgyiasul. [...] saját léte szerint megragadhatatlan, s mégis azt a képet veri vissza, amely eléje tárul.”⁸³ Látni kell, hogy az esztétikai és a hermeneutikai viszonyok szembeállítását a tagadás által csak látszólag, pontosabban részben szimmetrikus – ahogy a husserli érzékelés és fantázia megkülönböztetésénél, itt is a tagadásnak, a képtárgy „semmi”-jének a kétértelmősége, szó szerinti és átvitt értelem egyidejűsége szükséges ahhoz, hogy ez – mindkettővel szemben állva és mindkettőtől különbözően – a karteziánus-esztétikai és a hermeneutikai tudat különbségét megalapozhassa. Ez az oka annak, hogy – különösen a művészetontológiai fejtegetéseknél – nem mindig dönthető el egyértelműen, hogy a meg nem különböztetés elve a mű és az előadás esztétikai vagy a bemutatásban megjelenő mű hermeneutikai viszonyára vonatkoztatható. Itt is ugyanúgy érvényes, hogy a meg nem különböztetés elvének mindkét megjelenési formája, a képtárgy teljes ambiguitása szükséges ahhoz, hogy megértés és értelmezés „ontológiai” differenciája fenntartható, a szellemtudományok igazsága, sajátos többlete pedig ezáltal legitimálható legyen. Vagyis a látszólagos megkülönböztetéseket először abszolút módon el kell törölnünk, hogy az így előálló fenomenális tükörben az ontológiai differenciát *mint olyat* láthatóvá tegyük. Erről a differenciáról azonban kiderült, hogy nemcsak nem gyarapítja a létet, de azt még egy soha meg nem szűnő gyanúba is belevonja. A megértés vagy meg nem értés, a találkozás vagy a félreértés eseményei következésképpen nem a spekulatív dialektikán és a hermeneutikai beszélgetésen belül, hanem – az egymás szavát amúgy is nehezen értő – hegeli és gadameri, szimmetrikus és aszimmetrikus dialektika határán zajlanak, egy sem az egyikhez, sem a másikhoz nem tartozó inskripcióban, egy olyan névben vagy aláírásban például, amely annyira el van rejtve a fenomenális látszat felszínes – Gadamer számára persze hamis – tükörvilágában, hogy – Derrida szerint – ennek kibetűzése még Heideggernek is nehézséget okoz. Az említett találkozón Derrida Heidegger Nietzsche-interpretációjának két, egymástól nem független aspektusát – Nietzsche nevének, biográfiai alakjának és a totalitás nietzschei fogalmának a heideggeri olvasatát – teszi kérdésessé. Mindkét kérdéses nézőpont azzal a már többször is megtévesztőnek és veszélyesnek bizonyult „fenomenális” vagy empirikus dimenzióval áll összefüggésben, amely a hermeneuta filozófus számára nemcsak gyanús, de

⁸³ *Igazság és módszer*, 522.; *Wahrheit und Methode*, 477.

egyenesen kártékony is. Ugyanis Nietzsche nevét és ezzel gondolkodását Heidegger szerint egyaránt az a fenomenális látszatvilág, a metafizika torzítja el és tartja fogva, amely kihasználva Nietzsche szavainak kétértelműségét, vagy fogalmazhatnánk úgy is – Nietzsche önarcképének ellentmondásos megmutatkozásait, a saját ügyében koronatanú vallomásainak kétélű fegyverét – Nietzschét egyszerre tette „filozófus-költővé” és a náciizmus biologizmusának első számú filozófiai képviselőjévé. Miközben Nietzschét, a metafizika utolsó koronatanúját Heidegger megmenekíti saját kétértelműségének – persze nagyon is valós – veszélyeitől, mindeközben – így Derrida – Nietzsche szövegeinek arról a potenciáljáról is megfeledkezik, amely ezeket a fenomenális effektusokat és történéseket, többek között a félreértéseket is *lehetővé tette*. Gadamerhez hasonlóan tehát Heidegger sem a differencia lezárhatatlan és kimeríthetetlen értelemlehetőségeit látja a látszatot megsokszorozó tükörvilágban, a fenomenalitás gyakran „felszínes” és illúziókat tápláló dimenziójában, hanem az elkülönöződés munkájának csak egy másik következményét: a lét és az igazság feledésbe merülésének a veszélyét. Emiatt éppen Heidegger és Gadamer lennének azok, akik úgy fogják fel és teljesítik be a metafizikát, ahogyan ez a maga empirikus magabiztosságában látni szeretné önmagát: egységes, osztatlan felszínként, egyetlen név és cím alá foglalható genealogikus történetként. Ebből a nézőpontból azonban még mindig csak a felszínre, valami ezt megelőzőnek csupán az effektusaira és a hatásaira, és nem az ezt feltételező és széttördelő differenciális munkára nyílik rálátás. A vitás dolog és a kérdéses ügy tehát nem annyira a lét és az igazság, vagy, a dekonstrukció felől: az ontologizált írás, az inskripcionalitás vagy a materialitás elgondolásainak hogyanjában, hanem abban a fenomenalításban áll, amely az előzőekkel *korrelatív* viszonyt képez (és éppen ez az, amit a hermeneutika nem ismer el): ha ennek a fenomenalításnak (amely a hermeneutika felől nem-tulajdonképpeni és látszatszerű, és amely a tulajdonképpeni fenomenalitással, mint bemutatással, nyelvvel, történéssel, stb. áll szemben) a metafizika egységét, az újkornak és a karteizianizmusnak a narratíváját kölcsönözzük, majd ekként redukáljuk, akkor ezzel – kölcsönös feltételezettségük miatt – valamilyen módon már a létet és az igazságot is meghatároztuk. Az „ontológiai” különbség kimutatásának a feltétele egy ezt megelőző differencia eltörlése: a szellemtudományok igazságát előbb meg kell mentenünk az esztétikai megkülönböztetések kétértelműségeitől, hogy az esztétikai és a hermeneutikai szférát elkülönítő többlet mint önmegértés az önmagunkkal való folytonosságban, az applikáció eseményében megmutatkozhasson. Ugyanígy kell megmentenie Heideggernek Nietzschét saját nevének kétértelműségeitől ahhoz, hogy Nietzsche autentikus, legsajátabb és „egyetlen” gondolatát, saját igazságát felfedje és láthatóvá tegye. Nietzsche neve gondolkodásának

tapasztalatából áll elő, „az így megnevezett gondolkodást tehát ebből az autonóm körből kell világosan megérteni.”⁸⁴ A hermeneutikának ez a spekulatív-dialogikus köre viszont a névnek éppen azt a maradékát és kockázatát törli el, amelyet többek között Nietzsche vállalt saját (alá)írásával. Gadamer ezek szerint ugyanennek a – még az „ontológiainál” is radikálisabb – differenciát bejelentő kockázatnak tehetne volna ki magát, ha az esztétikai megkülönböztetés és meg nem különböztetés folytonos elhatárolása helyett belső dialógusának útját erre a maradékra, a „képtárgy” megkülönböztethetetlen oldalainak váratlan fordulataira bízta. A képtárgy szóban forgó kétértelműsége ennek ellenére mégis működik – épp azokon a helyeken jelentette be magát újra és újra egy figuratív (szó szerinti vagy átvitt értelmű) differencia, ahol ezt Gadamer (a meg nem különböztetésben rejlő nemmel) a legmagabiztosabban tagadta.

A hermeneutikai beszélgetés horizontjából így a fenomenalitásnak éppen az a kétértelmű differenciája, a kétértelműség és eldönthetlenség mint differencia nem látható, amelynek maradékát még – a gadameri hermeneutika spekulatív szerkezetei iránt csak csekély jó akaratot és megértést tanúsító – Manfred Franknak sem sikerül szintetikus, a neostrukturalista beszélgetésemelvéteket a hermeneutikai dialógus romantikus hagyományaival ötvöző kommunikációelméletébe integrálnia.⁸⁵ Gadamer és Derrida vitájában tehát valamivel többről van szó, mint arról a kérdésről, „hogyan végső soron mi a nyelviség: híd vagy korlát.”⁸⁶ Nem is annyira a többlet, mint az értelem közösségének a lehetősége és az elsajátíthatatlan maradék, mint a felszámolhatatlan eldönthetlenség és gyanú közötti különbség, nem a hermeneutika és a dekonstrukció eseményeinek eltérő jellege az, ami a beszélgetést lehetővé vagy – egy permanens gyanú miatt – lehetetlenné teszi, hiszen ez a narratíva még mindig egy ellentétes szimmetriába szituálja a különbségeket. A vitát meghatározó differencia ezért nem a vitában mint *Auseinandersetzung*-ban, a *Sache*-ban mint kérdéses dologban vagy a kérdésben mint az „így vagy úgy-nak a nyitottságában” keresendő, hanem abban a fenomenális látszatban, az esztétikai és karteziánus tudat önmagát tükörszerűen megsokszorozó dimenziójában, amely az *Igazság és módszer* határolja és keretezi. Derrida ugyanis éppen ebbe az aláírászerű keretbe helyezi át a vitát mint differenciát, amikor Nietzsche gondolkodásának lényegét, vagyis a heideggeri gondolat lehetőségét a nevek és maszkok tükörszerű játékában mutatja föl.⁸⁷ A hermeneutika így bizonyos értelemben bekeretezi és képpé teszi önmagát, ezt a keretet

⁸⁴ Derrida, *Két kérdés aláírásokat értelmezve (Nietzsche/Heidegger)* = *Literatura*, 1991/4, 331.

⁸⁵ Manfred Frank, *A nyelv uralhatóságának határai. A beszélgetés mint a neostrukturalizmus és a hermeneutika különbségének színtere*, Kulcsár Szabó Ernő ford. = *Literatura* 1991/4, 347-379.

⁸⁶ *Szöveg és interpretáció*, 22.

⁸⁷ *Két kérdés aláírásokat értelmezve*, 331.

azonban nem az esztétikai tudat készíti, hanem ennek fonák oldala, a képtárgy helyesen sohasem kibetűzhető munkája.

Gadamer gyanúja és kritikája a felvilágosodás hagyományának és a hegeli dialektikának minden szimmetriába és önmegszüntető hierarchiába rendezhető ellentétére kiterjed – az időbeli és az időtlen, az élményszerű és az okkasionális, a mű és a bemutatás kettősei ugyanúgy válnak nyitottá, értelemigényüket közlő tulajdonképpeni beszéddé vagy kérdéssé, mint ahogy ezáltal – a tükör és a mintakép kölcsönös feltételezettségéből adódóan –, a rájuk mint spekulatívva változott szerkezetekre tekintő tudat is szükségszerűen kerül a másságnak és az idegenségnek szabad utat engedő nyitottságnak és kérdéssésségnek egy bizonyos pontig valóban kockázatos pozíciójába. Egyedül az esztétikai tudat gépies tekintetével nem lehet élő beszélgetésbe bocsátkozni, hiszen absztrakt pillantása minden életösszefüggésből kiszakítja partnere szavait, ezeket képpé teszi és sokszorosítja, ami után nyilvánvalóan azzal a következménnyel és veszéllyel is számolni kell, hogy ezeket a képeket propagandaeszközzé redukálja, és az eredeti intencióitól radikálisan idegen célokra használja. Az egyetlen ellentét tehát, amely nem vesz részt ebben a spekulatív tropológiában, és amely nélkül meg sem születhetne a hermeneutikai tudat horizontja és perspektívája, az éppen ennek és a dialektika korábbi formáinak, illetve a dialektika egyidejűleg kettős megjelenésmódjainak a viszonya.

Átlátszó tükrök nyitott reflexiója jelentené tehát annak a hermeneutikai dialógusnak a lehetőségét, amelyben szigorúan egyik fél sem kezelhetné a másik tekintetét önmaga igazolásaként, tükörképeként. Kérdés, hogy ezt a narcisztikus mozzanatot ki lehet-e iktatni a másikkal való szembesülés során,⁸⁸ nem feltételezi-e a megismerés már mindig is ezt az önisméltó, semmit sem megismerő, mert tükörszerű öngazolást, egy önmagamtól vett különbséget, mint a másik tekintetének automatikus képszerűsítését, egy eredendő diszkontinuitást, mint a vonatkozás, kapcsolat és megértés akarásának, a (jó) akaratnak a lehetőségét. Ez a Gadamer által száműzni kívánt öngazolás és tükörszerűség kétség kívül – mindennapi értelmében véve a szót – narcisztikussá válhat, amennyiben könnyen a másik „esztétikai”, absztrakt tárgyiasításához és eszközzé tételéhez vezethet. Az én és a másik tükörszerű kontaminációja ezzel együtt azonban a létezés kölcsönös tanúsításának a lehetőségét, azt az adományt is magában rejti, amelyet mindenki csakis saját létének korona- vagy szemtanújától kaphat, észrevétlenül, de a „képtárgy” mégiscsak permanensen fellépő igénye, imperatívusza vagy differenciája által, amely, ha kétértelműségében megőrizzük, sohasem hagyja végérvényesen eldönteni vagy megszüntetni a kérdést, hogy ebben a tükörszerű tárgyban magamat vagy a másikat látom, csak magam látom-e benne vagy a képet

⁸⁸ Jacques Derrida, „*There is No One Narcissism*”, Peggy Kamuf ford. = Uő., *Points... Interviews, 1974-1994*, Stanford UP, California, 1995, 199.

mint másikat látom. Erre az egyedi hitelesítő aktusra nyilván sem az nem képes, akit a mindennapok automatizmusa során a maga másságában átláthatónak és tökéletesen kiismerhetőnek tartunk, sem az, akit vagy akiket saját tetteink pusztá visszaigazolásaként, tükröként, valamiféle kontextuális és szociális kontrollként használunk, és ezzel elkerülhetetlenül tárgyiasítunk. Ezért alighanem mélyebb értelme is van a szem azon – Derrida számára külön jelentéssel – tulajdonságának, hogy ez – szemben a többi testrésszel – nem öregszik, hiszen a másik szeme a differencia maga, amely az időt, az elbeszélést és egyáltalán önmagunk elbeszélését mint tanú, hitelesítő és ellenjegyző lehetővé teszi. Bár egyetérthetünk Gadamerrel abban, hogy a másik megértését, tekintetét hasztalan ennek önreflexiója felől faggatni, mert – ez ma már filozófiai közhelynek tűnhet – tekintete önmagának nem, csak a mindenkor más számára látszik, ez a látszat viszont még a másik látszólag kedvezőbb perspektívájából sem szolgálhat semmilyen megismeréssel, tudással vagy többlettel (ha így lenne, akkor újra a mindennapok kisajátító gesztusával találnánk szemben magunkat), mert a kép tárgya fizikai értelemben nem érzékelhető, nem tudható róla semmi, még léte is csak – ahogyan ez már több összefüggésben is előkerült – feltételezhető. Ennek a többletnek a bizonyosságáról érthető módon még Gadamernek is igen nehéz lemondania: a saját és a másik képét a produktív azonosulás, elmélyülő kontinuitás által mégiscsak megkülönböztető hermeneutikai többlet megóv a különbség eltörlésének veszélyétől és ezzel mindazoktól az „esztétikai” ideológiáktól is, amelyek a másikat tökéletesen átlátszónak, kiismerhetőnek és kisajátíthatónak, vagy – ennek következményeképpen vagy okaként – az abszolutizált nárcizmus eszközeként használt, hozzáférhetetlenül egyedi, fonák oldallal nem rendelkező tükröknek tételezik. Viszont – ahogy Derrida Heidegger Nietzsche-képének példáján kimutatta – a többlet megmentésének és a biztonságának ára van: Heidegger ezzel Nietzsche maszkjait és aláírásait, megjelenésének egymással összeegyeztethetetlen formáit, és mindezzel talán gondolkodásának tulajdonképpeni tárgyát is elszalasztotta.

Félő, hogy Gadamer spekulatív dialógusai ugyanazt a formális absztrakciót hajtják végre a „lélek belső dialógusában”, mint amelyet az esztétikai tudat az én és a te spekulatív viszonylatában. Gadamer a pszichoanalitikus és a beteg beszélgetését ugyanis éppen az általa bírált gesztussal formalizálja és – a kihallgatáshoz, az egyoldalú érdekérvényesítéshez és információszerzéshez hasonlítva – ezt a látszólag a másik tudattalanjának a megismerhetőségét feltételező viszonyt már azelőtt megfosztja minden kölcsönösségtől,

mielőtt még tulajdonképpen szerkezetét valóban fontolóra vehette volna.⁸⁹ Nemcsak a platóni, de a pszichoanalitikus beszélgetés lényegét is elvétjük, ha ezt a mindenkori másik tudat fonák oldalának a feltárásaként vagy átvilágításaként értjük. A beszéd és a látás, a látás és a vakság dialógusa, vagy – megint csak egy derridai példával élve – Echo és Nácisz lehetetlen és valószerűtlen beszélgetése nemcsak minden tudat belső dialógusának, de minden elgondolhatón túl a legmélyebb kapcsolatnak a lehetősége és a feltétele is egyben. Az a mindenkiben felmerülő félelem és gyanú, hogy ebben a kölcsönösen nárcisztikus viszonyban a másikat csupán saját traumatikus eseményeinket és kényszeres ismétléseinket feldolgozó tükörként használjuk, könnyen eloszlatható, ha észrevesszük, hogy erre a tükörszerű ismétlésre éppen hogy nem bárki, hanem csakis az képes, akinek a képéről minden más képtől eltérően eldönthetetlen, hogy az tükör-e vagy sem, tükre átlátszó-e vagy sem. Persze az, hogy nem lehet minden kép és beszélgetőpartner saját ügyünkben koronatanú, és hogy a körülöttünk lévők materiális felszíne minden ellenállás nélkül való, érdektelen és egyben teljesen átlátszó, maga is a hermeneutika ideológiájának, a felszínből előlépő többlet megkülönböztethetőségének és elkülöníthetőségének a megismétlése. E többletnek (a tükörszerű megkülönböztethetetlenségnek és egyben az önelsajátítás lehetőségének) viszont csak akkor adjuk át magunkat igazán, ha kockáztatjuk azt, hogy ennek a koronatanúnak az ellenpólusaként a mindenki felé irányuló „esztétikai” ideológia egyre erősödik és növekszik, önmagát sokszorosítja és sivatagként terjeszkedik, míg végül a saját lábunk alól húzza ki a talajt: még belegondolni sem könnyű abba a fiktív állapotba, ami akkor következik, ha ez a mindent ellepő ideológia annak a lehetőségnek a felmerülésével esik egybe, hogy a többlet megkülönböztetése sem volt más, mint kezdettől fogva, ugyanezen ideológia. Az elsivatagosodás és az önmagára záruló és többé senkit és semmit sem felismerő tükrösség kockázata viszont – noha sohasem bizonyosan – egy sokkal mélyebb és tulajdonképpenibb, egy olyan dialógus lehetőségét rejti, amelyhez képest a spekulatív szerkezetekben történő beszélgetéseknek – hangozzon bármennyire is radikálisan és, Gadamer saját kontextusát figyelembe véve igazságtalanul a kijelentés – egymás felé semmilyen lényegi közlendőjük sincsen. E kijelentéssel és a tükör átlátszóságának ezzel egyidejű lehetőségével azonban még mindig nagyon keveset kockáztattunk. Annyit mindenesetre biztos, hogy így túlságosan könnyedén feledkezünk meg arról a lehetetlen dialógusról, amelyet Gadamer az esztétikai tudattal, az ezt széttördelő differenciával – és így közvetetten a dekonstrukcióval is –

⁸⁹ Köztudott, hogy Derrida Gadamerhez intézett három kérdése közül a második a jó akarat hermeneutikai alapelvét a pszichoanalízis felől problematizálja. Jacques Derrida, *Guter Wille zur Macht (I) Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer*, Friedrich A. Kittler ford. = Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, Martin Gessmann, Christine Ott, Felix Wiesler ford., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

kimondatlanul, kezdettől fogva folytat. A filozófiai hermeneutika produktív dialektikája arra az aporetikus, inskripcionális aláírásra szorul, amelynek a létét viszont egyedül e többlet hite igazolhatja. Derrida Gadamer emlékének szentelt beszédében pontosan ezt a közöttük látszólag valószerűtlen és megszakított, de valójában szakadatlanul történő belső dialógust hangsúlyozza.⁹⁰ Aligha lehetne Derrida Celantól vett idézeténél szebben leírni azt a lehetetlen hitből táplálkozó, kölcsönös egymásra utaltságot, ami azután következik, miután a kockázatnak minden áldozatul esett – ekkor minden biztosítéknál többet jelenthet egy a saját horizontunkból már sohasem látható tanú aláírása, észrevétlen kockázat- és felelősségvállalása – ha „Oda a világ, vinnelek kell” (*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*).

⁹⁰ *Uo.*