

## A modern kontinentális filozófia világtalanságáról Roland Végső: *Worldlessness After Heidegger. Phenomenology, Psychoanalysis, Deconstruction*

Amikor 2017-ben Végső Roland, a University of Nebraska–Lincoln professzora az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskola hallgatóinak mesterkurzust tartott a spekulatív realizmusról és a tárgyorientált ontológiáról mint újabb és jelentős kutatói érdeklődésre számot tartó bölcseleti irányzatokról, a közös szövegolvasások során érződött, hogy az említett trendek Végső számára csupán tájékozódási keretet szolgáltatnak egy átfogó, centrális kérdéshez. A tavaly megjelent *Worldlessness After Heidegger* című könyve már a címevel leleplezi, hogy ez a világtalanság problémája a hermeneutikai fordulat után: egy olyan Leitmotif a 20. század második felének filozófiai hagyományában, amely bár többnyire látens módon van jelen, de Heideggernél, Arendtnél, Freudnál, Lacannál, Derridánál és Badiounál a teoremaik szerveződése szempontjából meghatározó elemnek bizonyul.

Végső azzal indítja a világ/világtalanság fogalompár kortárs jelentőségének felvázolását, hogy felhívja a figyelmet: a világ, illetve annak megmentése, a világtalan állapot elkerülése a globális kapitalizmus korában egyértelműen etikai töltetet kapott. Nemcsak világ és földgolyó (glóbusz) ellentétét termelte ki ez a folyamat, de a könyv utolsó fejezetének fejtegetése szerint a kapitalizmus a minimális szimbolikus rendre való törekvése során (melynek meghatározó tényezői a szabad verseny elharapódzása következtében monopóliumokat kialakítani képes multinacionális vállalatok) olyan dolgot állít be világunkként (a globális piacot), ami valójában szűkebb kategória, hiszen az egész rendszer kizárásokon alapul (például azok kimaradnak ebből a „világból”, akik fogyasztásukkal nem kapcsolódnak be az egész bolygót átszövő hálózatba). A *Worldlessness After Heidegger* egyik kiinduló paradoxona ebből kifolyólag az, hogy a homogenizálódás (a mindenhol ugyanannak elérhetőségéből született új „világ”) ellenére egyre kevésbé vannak közös dolgaink, a globalizációval párhuzamosan fel számolódik a világ mint közös tapasztalati tér. A világtalanság így (is) értett állapo-

tával szemben pedig a világ felmutatása, legyen az akár mennyire idealisztikus fogalom, némi vigasszal szolgál, és menedéket nyújt akkor, amikor a kurrens folyamatokat a világ elvesztéseként éljük meg (erre jó példa lehet a pandémia miatti kényszerű elzárkózás). A világhoz való illetén ragaszkodás pedig nem idegen a második világháború utáni bölceleti hagyománytól sem, amely – mint arra a monográfia fejezetről fejezetre rámutat – abból a hitből táplálkozott, hogy a gondolkodás és a létezés hátterét mégiscsak a világ szolgáltatja, illetve az, ahogyan a világhoz viszonyulunk. Végső ennek a hagyománynak egy alternatív narratíváját igyekszik feltárni azáltal, hogy a világtalanságot nem veszteségként szituálja, hanem olyan konstitutív elemként, amely a létről és az emberről szóló gondolkodás előfeltételül szolgál, és egyszersmind lefejt róla az olyan teátrális kellékeket, mint az apokaliptikus víziók vagy a világ elvesztése felett érzett gyásztól fűtött rezignált szólások.

Amint azt az alcíme is előre jelzi, a könyv a világtalanság eltérő aspektusait vizsgálja, így annak metafizikai, politikai, tudományos, fenomenológiai és logikai megközelítését, illetve azt, ahogy a metafizikáról, a politikáról stb. szóló filozófiai beszédmódban a világtalanság mint diskurzusszervező elem megjelenik. Nem véletlen, hogy a „worldlessness” kifejezésre eddig is *világtalanság*ként hivatkoztam magyarul, ugyanis Végső a világhoz való viszonyt egyfajta vaksággként tételezi a második világháború utáni bölceleti gondolkodásban, amely – miközben rehabilitálni akarja a világot – folyamatosan leépíti a világ fogalmiságát, mert saját gondolati koherenciájának megőrzése érdekében szüksége van egy világ nélküli állapotra is. Hipotézisét, ahogy ezt az alcím szintén jelzi, három szinten erősíti meg, ontológiailag (1.), fenomenológiailag (2.) és politikailag (3.), amennyiben: (1.) a létezők összessége nem egy újabb, a világban lévő létezőként fogható fel; (2.) a megjelenés és a megjelenő fenomenológiai distinkciójából az következik, hogy a világot előállító folyamat maga sem lehet a világ része; (3.) az elidegenedés olyan méreteket öltött, hogy a politikai diskurzus eminens feladatává vált az ember visszavezetése a világban való helyére. Végső e három premissza felbukkanását vizsgálja ott, ahol az általa választott filozófusok a világtalanság eltérő aspektusaira építve próbálnak meg szembenézni a világ (mint háttér, mint a lét másikja, mint külső valóság stb.) problémájával, ugyanakkor pedig azt is bemutatja, hogy gondolkodásukban milyen mértékben válik formatívá a világtalanság *per se*, akár ellentmondásokat is bevezetve az érvelésükbe, vagy túlmutatva az őket eredetileg foglalkoztató kérdéseken.

Ebben a vállalásában a monográfia a szoros szövegolvasást, a fenomenológiai megközelítést és a dekonstrukció eljárás módját részesíti előnyben még akkor is, ha a *Wordlessness After Heidegger* negyedik fejezete kritikai vizsgálat alá veszi Derrida szövegeit – ám nem a szöveginterpretációs praxist kezdi ki, hanem a dekonstrukciós kritikán demonstrálja, hogy az (elemzésének tárgyához, Heideggernek vagy Husserlnek az írásaihoz hasonlóan) sem képes elkerülni a világtalanság prekondicionálását a világról való beszéd során. A monográfia az angolszász akadémiai világban alapkövetelménynek számító kifejtettséggel és logikus elrendezéssel építkezik, a fejezetek között megfelelő számú vissza- és előreutalás segítségével teremtve meg a kapcsolatot. Szerencsére a világos definíció követelménye a *Worldlessness After Heidegger*ben nem

fordul át abba, amit manapság több, az Edinburgh UP-hez hasonló rangos kiadó által megjelentetett szakkönyvnlé tapasztalni lehetett, tudniillik hogy a legalapvetőbb vagy már egyszer megmagyarázott fogalmat újra és újra (gyakran ugyanazokkal a mondatokkal) vázolja fel a szöveg.

Ugyanakkor a Heideggert középpontba állító első fejezet a magyar filozófus olvasónak számos, talán túl ismerős passzust vizsgál *A metafizika alapfogalmaitól a Lét és idő* úgynevezett hermeneutikai paragrafusain át *A dolog* című esszéig, amelyeknek a könyvben szereplő értelmezéseikéhez nagyon hasonló belátásokkal szolgáltak már a hangulatot és a hangoltságot (lásd ehhez Kulcsár Szabó Ernő, Lőrincz Csongor, Vásári Melinda vagy Pataki Viktor vonatkozó tanulmányait) vagy a biopoétikát előtérbe állító (például a Balogh Gergő, Fodor Péter és Pataki Viktor szerkesztésében megjelent *Milyen állat?* című tanulmánykötet) honi kutatások is, nem beszélve a nemrég elhunyt Fehér M. István nemzetközileg is jelentős, évtizedeken keresztül íródó minuciózus Heidegger-kommentárjairól – habár ebben nyilvánvalóan szerepe van annak, hogy a kortárs amerikai kontinentális filozófiai közegben Heidegger közel sem annyira olvasott, mint itthon. Ez persze nem jelenti azt, hogy a könyv ne nyitna meg új értelmezési utakat, akár a mostanában nemzetközileg is agyonelemzett heideggeri hármás felosztás tekintetében, vagyis Heideggernek a Derrida által is megolvasott különbségtételét tárgyalva ember, állat és kő között – és ez azért is nagy interpretációs teljesítmény, mert angol nyelvterületen főként az antropológiai differencia témája miatt fordulnak újra (gyakran persze Giorgio Agamben közvetítésével) a kutatók Heidegger és Derrida szövegeinek (újra)olvasása felé. Abból, hogy Heidegger az embert világgalkotóként, az állatot világszegényként, a követ pedig világnélküliként aposztrofálja, Végső a világtalanság három fokozatát bontja ki. Az első egy történeti narratíva, amely folytonos elsőtételéssel azonosítja a világtalanságot; a második egy strukturális szükségyszerűség, amely a megkülönböztetések bevezetését teszi lehetővé (ha van világtalan, akkor kell lennie világgal bírónak); a harmadik pedig a totális világnélküliség (amely, mint arra majd kitérek, szintén több formában jelenik meg). De hasonlóan invenciózus (bár szintén nem előzmény nélküli, elég csak a Hans Ulrich Gumbrecht és K. Ludwig Pfeiffer által szerkesztett *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche* című, 1991-es Suhrkamp-kötetre gondolni, bár Végső itt egyértelműen Graham Harman Heidegger-értésére támaszkodik), amikor a *Worldlessness After Heidegger* az említett tárgyorientált ontológia nézőpontjából érti újra az ittlét (Dasein) világban létét az őt körülvevő tárgyak lerobbanása, funkciótlaná válása felől (43. skk.): ilyenkor a világtalanság abban jelentkezik, ahogy megváltozik az ittlét viszonya a puszta fizikai adottságaira redukált tárgyakhoz, ebben pedig egy eredendő világtalanság tapasztalata nyílik meg a számára.

A Heideggerről szóló fejezet abból is nyeri a jelentőségét, hogy a könyv a német filozófusnál jelöli ki az általa vizsgált hagyomány eredetét, és az ő életművében felbukkanó világfogalmakat teszi meg saját olvasata alapjaként. A világ heideggeri konceptualizálásai azért is jelentkeznék produktívan az értelmezésben, mert képlekenyek: egy nehezen meghatározható teorémáról van szó, amelynek maga Heidegger is újra s újra nekifeszül, átértelmezi, megsokszorozza, vagy éppen párba állítja például a földdel (mint a világ és a föld vitájánál az *A műalkotás eredetében*)

vagy a területtel (Feld) mint a világ leszűkülésével az állat esetében. Végső meggyőző következtetése, hogy ekképpen a világ mindig csak relációban válik megragadhatóvá Heidegger számára, valami olyannal való kapcsolatban, ami nem azonos vele. Az ittlét kitüntetettsége ezért nem, vagy legalábbis nem kizárólag az ember saját egyedi világhoz való viszonyából ered, hanem abból, hogy egyedül ő képes a háromfajta világtalanságot feltárni és előhívni, tehát reflektált kapcsolatba lépni azzal is, ami nem a világ (27. skk.). A könyv amellet érvel, hogy a heideggeri oppozíciók szükségszerűségét egyrészt annak elkerülése indokolja, hogy a lét és a világ egybeessék, hiszen a létet soha nem lehet a megjelenésre (mint a világ világlására) redukálni, másrészt azé, hogy a világ egyfajta totalitásként, egészként létesüljön, ekképpen a létezésben mindent világgként konstituálva. Innen újraolvasva Heidegger Descartes-kritikáját egy olyan értési irány is megnyílik, mely alapján a descartes-i szubjektum világtalansága tulajdonképpen azért kerül bíráló alá Heideggernél, mert az a fogyasztás struktúráját mutatja; a descartes-i szubjektum soha nem ér el a világhoz, nemhogy ahhoz, ami radikálisan nem a világ. Ezáltal pedig Végső interpretációjának köszönhetően egy olyan világtalanság jelenik meg Heideggernél, amely sem az otthontalanságnak (Unheimlichkeit), sem pedig a világban szegénységnek (Weltarmheit) nem feleltethető meg, inkább olyan radikális másság, amely az élettelen (kő) saját világtalanságával szemben az élővilágra kiterjesztett tapasztalat. Ez a tényező viszont disszenzust szül a világtalanság strukturális szükségszerűsége és a modernitás világtalanság-diszkurzusa között (legyen szó a tudományok világtalanításáról vagy a társadalmi viszonyok közötti elidegenedésről), mely utóbbi ellen végső soron Heidegger fellépett a világban benne lét koncepciójával és a klasszikus hermeneutika újraértésével. (Heidegger ehhez kapcsolódó kultúrkritikai passzusait is beépíti Végső az érvelésébe, például, hogy a világvesztés a távolság hiányából is fakad, ami csak felerősíti a világ készen kapottságát számunkra: lehet, hogy gyorsabban utazunk, jobban tájékozódunk a világ dolgaiiban, de a modern technikák azzal, hogy közelebb visznek minket a dolgokhoz – akár konkrétan érte, a térben, akár átvitt értelemben, az ismeretben –, egyúttal el is fedik, felülírják a világhoz való saját viszonyunkat, mert távolság nélkül közelség sincs, márpedig az a lakozás elengedhetetlen feltétele [68.]). A monográfia még a Derridáról szóló részben is visszatér a különböző világtalanságok szükségszerű összeütközésének és inkompenzurábilításának tematikáihoz Heideggernél. Ugyan az állatnál megjelenő világszegénységet a német filozófus egyértelműen az emberi léthez képesti esszenciális különbségből eredezteti – ennyiben újra beírva az antropológiai differenciát –, Végső interpretációiból kiolvasható, hogy a világtalanság intenzitásbeli kérdésként, tehát fokozati különbségként is megjelenik Heideggernél, amikor az totális és radikális másságként értelmezhető. Ez viszont nem semlegesíti a különbségtétel esszenciális oldalát, mert ha a kő világtalansága meg is felelne ennek a másságnak, hiányzik belőle e viszony reflektáltsága, amellyel csak az ittlét rendelkezik.

A radikalitás azonban az értelmezőtől sem áll távol: Végső provokatív megállapítása, hogy a világ elvesztésének lehetőségét fenn kell tartani ahhoz, hogy az ittlét temporális struktúráját, a belevetett kivetülés egzisztenciálmódusát Heidegger posztulálni

tudja úgy, hogy az egyrészt a halál felé tartó lét lehessen (a jövőhorizont tekintetében), másrészt pedig, hogy a múltja ne objektív jelenvalóságot eredményezzen, mint a tárgyaknál, amelyek egyáltalán azért lehetnek tárgyak, mert az ittlét számára rendelkezésre állnak, tehát a világhoz tartoznak. Ezzel ugyanakkor temporálisan beíródik a világtalanság egy olyan struktúrája is (a jelenben a korábban világtalan tárgyak jelenvalóvá tétele és a világtalansághoz vezető halál mint a világból való kilépés által), amely az ittlét számára a világalkotást lehetővé teszi, végső soron keretezi. A könyv nem hallgatja el Heideggernél a világtalanság primátusának politikai lecsapódását sem, ennyiben pedig a *Fekete füzetek*ből világló antiszemitizmusának azt a lehetséges filozófiai magyarázatát tárja fel, hogy Heidegger nem tudta nem fenyegetésként felfogni a világtalanságot, valahányszor az fő témaként került gondolkodásának előterébe. A német filozófussal kapcsolatos egyik legerősebb szubverzió, amelyet az értelmezés végrehajt, így abban a megállapításban érhető tetten, hogy a világtalanságot a világtól kellett volna megmentenie, így elkerülhető lett volna, hogy az a globalizáció helyett egyetlen specifikus csoporttal (a világ zsidóságával) legyen azonosítva.

A kifinomultabb arendti politikai diskurzust a világ és a világtalanság relációjában Végső könyve más szempontból találja paradoxnak. A világtalanság Arendt gondolkodásában is a megkülönböztetések alapjául szolgál, de etikai szintre emelve, már a közös alap elvesztéseként, amennyiben az egyénnek a közösségből való kihullása egyúttal a magánszféra egyeduralmához is vezet. Ennélfogva az egyediség, az egyéniség kultusza miatt az a differencia, amelyet a világtalanság lehetővé tesz, totalizálódik és homogén viszonyokat eredményez – akárcsak Heideggernél az elsötétedés történelmi narratívájában. A pszichoanalízisről szóló harmadik fejezet aztán átértelmezi a történelmet vagy éppen a hagyományt (amennyiben ennek a Végső által emlegetett történelmi narratívák kényszerítő ereje Heidegger és Arendt esetében megfeleltethető), olyan narratívaként, amelyet az ismétlési kényszer, az ősjelenet és egyéb analitikus kellékek szerveznek. Mivel ez azt is eredményezi, hogy a történelem is egy lesz az ember kényszeres diskurzusai közül, ezért tud ezzel kapcsolatban Végső a rossz közérzet kultúrájának egy újabb interpretációjával előállni: nem a világtalanság atmoszféráját kell patológiakusnak beállítani, hanem a hitet a világ totalitásában és egyértelmű adottságában – ennek mandinere pedig azzal jár, hogy a pszichoanalízis képes lehet felszámolni a világtalanság Heideggernél és Arendtnél azonosított ernyőfogalmi státuszát, tehát azt, hogy mindent világtalanságnak bélyegzünk, ami egyértelmű negativitásként, maradékként reked kívül az értelmezési keret határain. Az arendti politikai filozófia egyik fontos témáját, a törvényeket ezzel összhangban Végső nem csak azért emeli ki olvasatában, mert azok ellentarthatnak a világtalanság eluralkodásának, hanem azért is, mert a hagyomány fenntarthatóságát biztosítják: ha minden új egyén világra jött új kezdetet jelentene a közösség számára, a világ mint közösség csak folytonos önmegszűnésben létezhetne. Arendtnél azért is lehet kulcskérdés a törvények (közösség által kialakított) reflektálása a világhoz való viszonyra, mert ezzel a két politikai szélsőértéket lehet elkerülni: az anarchiát mint totális világtalanságot és a totalitarizmust, amely a világtalanság hiányában mindenfajta differencia eltűnését eredményezi (91.). Ezzel

összefüggésben Arendt gondolkodásában a világtalanság is ugyanúgy pozitívan korlátozó tényező, mint a kollektivitás világa. Hovatovább, amint azt az érvelés plasztikussá teszi, Arendt amúgy sem tudja elkerülni a világtalanság és a világ keresztbekapcsolását, amikor az individuum szabadságával nem állíthatja szembe a világot valamifajta kényszerként, hanem az utóbbit mint a kollektivitás terepét úgy utalja ki a szabadságnak, hogy az éppen elnyerje a előbbi világtalanságára jellemző szabadságot.

Érzékeny értelmezőről tanúskodik, hogy a *Worldlessness After Heidegger*nek a világtalanság tudományáról szóló fejezetében a pszichoanalízis kapja a főszerepet. Ismeretes, hogy Freud 1895-ös, tehát az áttörést hozó *Álomfejtés* előtti, de csak jóval később, a hagyatékából előkerült *Entwurf einer Psychologie*-ja a pszichoanalízis tudományos megalapozásának projektje volt, és még az őt követő Lacannál is visszatérő témaként szerepel a pszichoanalízis tudományos minősége. A tudomány kérdése mindazonáltal már Heidegger kapcsán is előkerül a könyvben: annak világtalanító munkáját, a tudomány világtalanságát az ittlét világhoz való reflexív viszonyának egyik aspektusaként azonosítja, amely a világot pusztá fizikai környezetté egyszerűsíti. A világról való tudás effajta faktuális jellege pedig eredendő félreértéshez vezet, következésképp a világ elvesztéséhez. Ez Heidegger szerint a modern tudomány azon önfélreértéséből fakad, hogy világtalanítása pusztán fizikalizálás, a világot természetre, környezetre redukálás lehet. A pszichoanalízis viszont mint a világtalanság tudománya, nemcsak ellene megy a tudomány tudattalant ignoráló munkájának, de Végső olvasatában egyben a tudomány olyan metatudományává is válik, amely megmutatja: a tudattalan elkerüléséből világosan következik, hogy miközben a tudomány a világba vetett hitet táplálja, aközben nem csak ő maga épít a világtalanságra, de az embereket olyan útra állítja, amelynek végén maguk is a világtalanság primátusával fognak szembesülni. A tudományról szóló diskurzus egyébként bűvópatakként végigvonul a könyvön, legkonkrétabb formájában – érthető módon – a Badiouról szóló részben találunk explicit hivatkozásokat matematikai és fizikai teoreémákra. Épp ezért sajnálom, hogy a világtalanságnak a tudományban is meghatározó szerepéről szóló érvelés mellőzi a Heidegger számára fontos Uexküll miliőelméletét az állatok világtalanságáról és a Lacan gondolkodásában meghatározó szerepet játszó Wienernek az entrópiamaximumról mint a homogenizálódással azonosított elvilágtalanodásról szóló fejtegetéseit, pedig ezek szépen a kezére játszottak volna az értelmezőnek, mind abban, hogy a világtalanság újabb aspektusait tárhassa fel a választott szerzőknél (ráadásul filológiai is megalapozott interdiszciplináris viszonyban), mind pedig abban, hogy a tudományról szóló diskurzust tovább árnyalhassa.

Végső megállapítja, hogy a pszichoanalízis tudományként hajlamos a világtalanság állapotával azonosítani bizonyos betegségeket (például a pszichózist vagy a nárcizmust), de – és akárcsak Heideggernél – itt is a relációból eredeztethető az ítélet: maga a világhoz és a világtalansághoz való viszony lehet patolgikus, amit persze a modernség rossz közérzete csak felerősít (130.). Ebben a keretben az elsődleges (tudattalan) folyamatok – melyek elsődlegességét Freud egyébként teoretikus fikciónak bélyegzi, mert a tudattalan folyamatainak szükségszerűen elsődlegesnek kell lenniük ahhoz,

hogy a pszichés apparátus emlékezésen alapuló modellje működjék – azért válhatnak Végső olvasatában a világtalanság folyamataivá, mert azoknak a világgal mint külső realitással nincs kapcsolatuk, teljesen inherensek. A tudattalan inherenciájának demonstrálásában Végső egyébként túltesz a spekulatív realisták olyan nagyjain, mint Harman, mert eleve a fenomenológia felől járja azt körbe a Ding an sich koncepciónak segítségével, nem pedig véletlenül csúszik bele egy-egy konklúziójával a klasszikus fenomenológia megközelítésmódjába úgy, mint Harman, aki állítása szerint azzal szemben bontaná ki saját értelmezését. Éppen ezért azonosítható Freudnál a világ egyfajta rendellenességként, mert ugyan rajta hagyja a nyomát az élet fejlődésén, az élet alapvetően a világgal szemben, annak ellenállva alakul (148.). Az élet a világ programja szerint működik (gondoljunk itt például az evolúcióra), az egyed- és a törzsféldés egymásnak megfeleltetése pedig amúgy is a pszichoanalízis egyik axiómája Ferenczinél is. Ezért is lehetséges, hogy az én védekező mechanizmusai, mint azt Végső megállapítja, mindig egy világgal szemben aktivizálódnak, legyen az külső vagy belső, miközben az én folytonosan akadályozva van a világtól való elfordulásában: léte tulajdonképpen sikertelen világtalanság (157.). A védő mechanizmusok túlhangsúlyozásával – amelyek inkább Anna Freud révén kerültek előtérbe a pszichoanalízisben – persze érdemes vigyázni, mert Sigmund Freudnál sokkal fontosabb az *ellenállás* (*Widerstand*) fogalma. Ugyanakkor a fejezet Freuddal foglalkozó felében érzékelhető a filológiai munka hiányossága is a szó- és tárgyrepresentációk kapcsán (amely Heideggernél becsületesen végigvitt, amikor a szöveg a világgal szemben változását kísérte végig az életműben). Freud tudniillik nemcsak a *Sachvorstellung* kifejezést használja (a *Wortvorstellung*gal szemközt), de eltérő relációkban, ám szintén nem elválasztva a nyelvtől, korai írásaiban szerepel az asszociációs láncok felépülésének apropóján az *Objektvorstellung*, az *Álomfejtés*ben pedig a *Dingvorstellung* kifejezés is. És bár Végső jól azonosítja a tisztán konceptuális tudomány skizofrén (azazhogy freudi terminussal élve: parafrén) voltát, amennyiben annak diskurzusa megfeleltethető a tárgyrepresentációk nélküli szórepresentációk hálózatának, például a Heidegger által korholt tudományos megközelítés – amely, mint fentebb már utaltam rá, túl közel lépve a dolgokhoz, azokat környezetté redukálja, miközben éppen általa megalkotott teljességüket hiszi világnak – inkább a pszichózis állapotára emlékeztethet minket, amelynél a szó- és a tárgyrepresentáció közti különbség felfüggesztődik. A Lacanról szóló passzusoknál azonban a pszichózist már kulcsszerepben találjuk, hiszen az Végső olvasata szerint a jelölés struktúrájában a világ negligálását teszi plasztikussá, sőt a pszichózisban maga a jelölési folyamat manifesztálódik anélkül, hogy jelölést kapnánk, ezért lehet *par excellence* a világtalanság állapota (185.). A pszichózishoz hasonlóan jó érzékkel emeli ki a monográfia Lacannál a Szimbolikus törvényének primátusát mint az elmélet meghatározó axiómáját, amelynek köszönhetően a világ mint a jelölők láncolata létrejön. Végső értelmezése szerint ha a Szimbolikus mint a megkülönböztetések rendszere egy hiánnyal kezdődik (a Valóban, mint az Lacan sokat hangoztatott tétele kimondja, nincs „lyuk”, tehát nincs hiány), az a hiány már nem lehet a világtalanság homogén állapotának a része – itt pedig össze lehet kapcsolni az értelmezést az Arendt-

olvasattal, mert szintén individualizálódás (szubjektivizáció) megy végbe, csak Lacanál a világtalanságból a világba –, ennyiben pedig a Valós tényleges világtalansága ugyan hozzáférhetetlen a Szimbolikus differenciálásaiban (és itt megint csak jelentkezik a világtalanság Heideggernél már azonosított strukturális szükségszerűsége a megkülönböztetések eredeteként), a tárgyak fizikai állapotának mint szimbolikus hiánynak a jelenlétté tétele már mindig magában hordozza a világtalanság nyomát (csakúgy, mint amikor Heideggernél funkciótlaná válik egy eszköz). A jelölési struktúra ezért világtalan, mégis világot hoz létre.

A dekonstrukcióról szóló részben sajnos megmutatkozik a könyv narratívájának kényszerítő ereje, ugyanis jórészt a korai Derrida fenomenológiakritikájával foglalkozik, azért, hogy mind Heidegger felé (a világfogalomhoz), mind pedig Lacan felé (a jelöléshez) kapcsolódni tudjon. Ez azt is eredményezi, hogy például a *La vie la mort* című szeminárium felől olvasva felülíródnak az olyan kijelentések is, melyek szerint nincs élet a világtalanságban (195.), ugyanakkor lehetséges, hogy a teljes szeminárium csak a *Worldlessness After Heidegger* kéziratának zárása után jelent meg. Hozzá kell tenni azonban, hogy ez a Végső által vizsgált keretben még igaz, mert ott „az élet derridai értelemben akkor bukkan fel, amikor az elkülönülő világtalansága előállítja önmaga feltételek nélküli afirmációját a gondolatban” (195.), amivel egyúttal természetesen fel is függeszti a teljes világtalanságot. A fejezetben mindazonáltal a kései Derrida is szerepel, amikor a heideggeri együttlét (*Mitsein*) fogalmán keresztül a *La bête et le souverain* című szemináriumnak azok a passzusai kerülnek az értelmezés homlokterébe, amelyek kifejezetten a másikkal közös világ lehetetlenségét tematizálják. Ezeknél az értekezés rekapitulálja azt a derridai dilemmát, hogy vagy feltétel nélkül elfogadjuk a világtalanságot, vagy pedig feltétel nélkül ellenjegyezzük a világ fikciós voltát, hogy az csak mint egy „mintha” létezhet. Ez pedig hatással van a heideggeri hermeneutikai *mint-re* is, amely alapján a dolgok így vagy úgy adódnak az ittlét számára, mert a *mintha* (*als ob*) az *úgy mint* (*als*) előfeltételévé válik. Bár a monográfia témája szerint az első derridai opció izgalmasabb lenne, sajnos csak a fejezet utolsó két lapja villant fel néhány támpontot ahhoz, miként lehetne kidolgozni ezt a Derrida által is kevésbé kifejtett alternatívát. A kohézióhoz való ragaszkodás előnyei közé tartozik azonban, hogy a korai Derridát értelmező szövegolvasatokban megfigyelhetők bizonyos párhuzamosságok Derrida Husserl- és Heidegger Descartes-kritikája között, ami Fehér M. azon bonmot-ját igazolja, hogy ahol a *Lét és időben* Descartes neve szerepel, ott a legtöbb helyen Husserlt kell érteni alatta. A másik kapcsolatot a korábbi fejezetekkel itt a jelölés dinamikája szolgáltatja: a monográfia arra épít, hogy Derridánál a jelölők játéka felbomlasztja az olyan egyszerű megfeleltetéseket, mint hogy a hang világhoz tartozását annak a fizikai valósága biztosítaná egy világtalan ideálformával szemben. Mivel mint az a *Grammatológiából* nyilvánvalóvá válik, a kívüliség nagyon is belül konstitutív, ezért Végső arra alapozza az olvasatát, hogy „[n]éhány jel már a feltételezett világtalan fenomenalitásában magában foglalja a világra való közvetlen utalást” (206.). A hang és hangzás szükségszerű megfeleltetésében ezért arra koncentrál az értekezés, miként képezhető meg úgy egy azonosítás, hogy annak tag-

jai között ne lehessen megkülönböztetéseket eszközölni, ezzel pedig alátámasztja a fenomén világtalanságát is, hiszen az differencia híján nem tartozhat ahhoz a világhoz, amely a jelölés különbségek által modulált folyamatában jön létre. Végső szerint hovatovább a beszéd közben önmagát hallás autoaffektív tapasztalata alapján megállapított idealitásnál ez a világtalanság magában a jelölési folyamatban is szüntelen érvényesül, mert egyrészt a jelölő felfüggeszti a világot akkor, amikor saját hallgatói értelmezhetősége is a beszélőnek van kiutalva, másrészt e priváció egy idealisztikus, világon kívüli jelölttel látja el, ám maga a fenomén mégiscsak létezik a világban, igaz, többszörösen is a világtalanság struktúrájában.

A könyvet záró Badiou-fejezetben a jelölés helyett az esemény rendelkezik azzal a potenciállal, hogy a világtalanságból jön, ennek ugyanakkor különböznie kell a létező világtalanságától, mert az esemény Badiou filozófiájában nem írható le ontológiailag. Hasonlóképp hiányzik a világból az egész vagy a teljesség fogalma, amelyet a létezők összessége adna, ezért is releváns Végső azon megállapítása, hogy Badiounál a világtalanság inkább produktívként íródik be a filozófiai rendszerébe, különösen akkor, ha tekintetbe vesszük, hogy a világ mint totalitás sem létezhet, hiszen az mindig csak mint lokalitás, egy adott szituációba való belehelyeződés jelenik meg a létező önmagához és más létezőkhöz való viszonyában. Ami ezekben a viszonyokban a lokalizációt, az „ottlétet” biztosítja, az eltérő szinteken, de hozzá is tartozik ehhez az otléthez. Ahogy az olvasat megállapítja, a két véget között, tehát a teljesen és a legkevésbé hozzátartozó elemek által határolt skála köztes részén pedig olyan átmeneti odatartozó tárgyak foglalnak helyet, amelyek egy világ változatosságát határozzák meg. A 20. századi francia filozófiának Simondontól Deleuze-ön át Stieglerig fontos témája volt a szubjektívizáció folyamata, és erre Badiounál is felfigyel Végső, amikor a szubjektumot mint a világ és a világtalan esemény között képződő viszonyt elemzi, illetve amikor a tárgyak (testek, nyelvek) szubjektumtámogató szerepéről értekezik. A világtalanság egy speciális módusát tárja fel például abban, hogy amikor a tárgy nem a helyén van a világban, emiatt pedig az objektív realitásnak gondolt dologról kiderül, hogy az nem a lét által mozgatót, az ilyenkor bekövetkező világtalan esemény újrastrukturálja a világot, és ebben, a különböző világoknak való kitettségében tapasztalhatja meg az ember a *par excellence* világtalanságot. Az itthon talán kevésbé olvasott filozófusnak a gondolkodásába egyébként jó bevezetőül szolgál e fejezet.

A *Worldlessness After Heidegger* egyik kivételes teljesítménye éppen abban nyilvánul meg, hogy figyelmesen, világosan és biztos szövegértelmezéssel rekapitulálja a komplex elméleti építményeket, éles szemmel észlelve azok ellentmondásait, ambiguitásait, miközben mindvégig fókuszban tartja a világ és a világtalanság viszonyának problematikáját. Ezzel párhuzamosan pedig azt a munkát sem spórolja meg a szerző, hogy az adott gondolkodó taxonómiáiból (Heideggernél az ember, állat, kő megkülönböztetése; Freudnál az én, az ősvilági és a felettes én másodlagos topológiája) a világtalanság különféle konceptualizálásait bontsa ki. Hovatovább Végső meggyőzően mutatja ki a heideggeri világ- és világtalanságkonceptiók hatóerejét a 20. század második felének kontinentális filozófiai hagyományában, még ha az ugyanazon relá-

ciók azonosítása helyenként monotonitást szül is (például Derrida fenomenológiai kritikájának interpretációjánál), illetve világ és világtalanság ütköztetése néha a bináris oppozíciók általi olvasás reduktivitásába fordul át. Leginkább a világ fogalma egyszerűsödik a szembeállításokban a világtalanság komplexitásához képest, ezzel pedig sajnos egy reflektálatlan reciprocitás is beíródik bizonyos pontokon az értelmezési keretbe. A világ egyszerűsödését persze magyarázhatja a monográfia azon meggyőző következtetése, hogy a világ koncepciója tulajdonképpen a világtalanságban foglalt viszonyok kontingenciájának produktuma, és ha a pszichoanalízis felől értjük ezt, akkor úgy növelhetjük a világ komplexitását, hogy világtalanságunkban elgázosolásának új módjait keressük.

(*Edinburgh UP, Edinburgh, 2020.*)