

mentalizmust és az erkölcsi tanítást” (223. old.).

A *Szöveg* című fejezetre visszatérve, Duška Radosavljević, a University of Kent tanára *A performatív dramaturgia felé* című írása arról számol be, hogyan működött közre dramaturgként az egyetem művészeti intézetében létrehozott, *Imagining O* című 2011-es performanszban. Az Ofélia alakjából és Pauline Réage *O története* című erotikus regényéből építkező előadás, melyet Richard Schechner, az egyetem amerikai vendégtanára az intézet egész épületében játszódó eseményként rendezett meg, a dramaturgiát is láthatóvá, színre vitt komponenssé tette. Radosavljević a produkció részeként, azzal egy időben „többlépcsős” dramaturgiai szemináriumot tartott a közönségnek. A műhelymunkába az előadás előtt és után is be lehetett kapcsolódni. A szeminárium maga is performatív jellegű volt, és felszínre hozta a – hagyományos színházi működésben a közönség elől mindig rejtett – dramaturgiai munkát, annak szempontjait és eszközeit.

Érdekes az egyik izraeli kísérleti színház vezetőjével, Ruth Kannerrel folytatott beszélgetés: Kanner nemdrámai szövegekkel dolgozik, a szövegválasztást politikai jellegűnek tekinti, de előadásaiban a hangsúly sokkal inkább a színészek testén van. Dramaturgiai munkájában a természetes egyensúly kibillentésére, a magától értetődő mozzanatok megzavarására törekszik.

A *Közösségi alkotás* című fejezetben Jackie Smart ír a *devising*nak nevezett módszerről. Ez olyan színházi alkotói folyamat, amelyben az előadás szövege – ha létrejön – a résztvevők improvizációiból bontakozik ki. (Hazai példaként Mohácsi János több rendezését említhetjük.) Smart az értelemnek és értelemnek a közösségi alkotói folyamatban betöltött szerepéről értekezik, a neurológia és a kognitív tudomány néhány megállapításából kiindulva, meglehetősen steril és erőltetett módon. Javaslatát megfogalmazásához – a közösségi alkotói folyamat dramaturgiája legyen érzelmileg intelligens és etikus – igazán nem szükségesek az idegtudományi referenciák. A New York-i Elevator Repair Ser-

vice (liftjavító szolgálat) nevű kísérleti színház alapítója, John Collins egy interjúban vall a társulat működéséről és a videók, az internet és mozifilmek felhasználásával, szokatlan helyszíneken, anyagokkal és módszerekkel létrehozott előadásról, és azt hangsúlyozza, hogy a közösségi munkafolyamat egésze dramaturgiai munkának tekinthető. Alex Mermikides személyes hangú esszéje, *A tudomány alkalmazása* arról szól, hogy a dramaturg leukémiában megbetegedett és csak csontvelő-átültetéssel gyógyítható fivérének esetét miként dolgozták fel a *Bloodlines* (Vérvonalak) című produkcióban, mely lemondott a történetről és szereplők alkalmazásáról, ehelyett a vértesztek diagramjainak hangja átalakításával ötvözötte/kombinálta a performansz és a természetudomány elemeit.

A táncdramaturgiai fejezetben Rachael Swain egy ausztrál táncszínház őslakosok és telepések leszármazottából álló társulatát mutatja be, mely tudatosan törekszik interkulturális jellegű produkciók létrehozására, és a múlt, az emlékezés, a kísértés színrevitelére hibrid dramaturgiával, azaz a résztvevők eltérő kulturális hagyományait és szokásait tekintetbe vevő eszközrendszerrel, amely stabilizálja a domináns nézőpontokat és a hatalmi diskurzust. Guy Cools holland táncdramaturg a munkanaplójára támaszkodva számol be a *zero degrees* című táncprodukcióról, amelyben a maga feladatát a film vágójáéval analóg módon fogta fel, aki mintegy eleven archívuma (tanúja) a teljes alkotói folyamatnak. A flamand Koen Augustijnen koreográfus és a brit Lou Cope dramaturg beszélgetéséből ugyancsak egy előadás létrejöttének folyamatáról kapunk képet. Cope a maga dramaturgi helyét a mindenkori kívülálló pozíciójában látja, aki sohasem volt és lesz teljes jogú tagja a családnak, noha a munkafolyamatban rá háruló szerepet időnként a rendezőasszisztenséhez érezte hasonlóknak, akitől azonnali visszajelzést várnak a próbák során.

A nézőközönséggel foglalkozó utolsó fejezetben Cathy Turner angol színházkutató a helyspecifikus produkciók porózus-lyukacsos dramaturgiáját jellemezve arról ír, hogy több

meghatározatlanságot kell tartalmaznia az alkalmi helyen, utcán, köztéren színre vitt előadást strukturáló dramaturgiának. A porózusság abból is ered, hogy „a helyspecifikus mű mindig közvetít a helyszín és a közönség között” (205. old.). Boenisch már említett tanulmánya pedig a nézői tapasztalat dramaturgiájával foglalkozik Erika Fischer-Lichte *A performativitás esztétikája* című művére (Balassi, Bp., 2009.) és az ott kidolgozott autopoetikus feedback-szalag koncepciójára támaszkodva, amely arra épül, hogy az előadás során a játsszók és nézők egyidejű testi jelenléte kölcsönösen hat egymásra és az előadásra. Leo Bersani nyomán bevezeti a relációs dramaturgiának a nézői közreműködés jelentőségét kiemelő fogalmát, és három, a nézői jelenléte és a hagyományos nézőtéri pozíciót radikálisan felforgató előadás tapasztalatából kiindulva von le markáns elméleti következtetéseket a mai színházi előadás és nézői tekintet sajátosságairól.

Összességében ez a szövegválogatás jól eligazít a kortárs színház, táncszínház, kísérleti színház, helyspecifikus színház dramaturgiai törekvéseiben, demonstrálva, hogy az új utak keresése, a kockázat, a kísérletezés milyen meghatározó eleme a színház- és a performansz-művészet megújításának. Közkinccsé teszi a kísérletező alkotók tapasztalatait, amelyek megújíthatják a hagyományait többnyire szigorúan őrző, nem kimondottan merész színházi világot.

P. MÜLLER PÉTER

Sajó Sándor: Majdnem minden

A MEGTÖRT TOTALITÁS DIALEKTIKÁJA

L'Harmattan, Bp., 2014. 174 old., 1990 Ft

A könyv címe ne tévesszen meg: Sajó Sándor műve a totalitás igényével lép fel. Nem is tehet másképp, hiszen ezt tekinti a filozófia igényének, és könyve filozófiai: „A totalitásigény az életre vonatkozik, és annyit jelent, hogy csakis egy olyan filozófia, amelyik

egybe akarja látni az életet és a filozófiát, azaz megvan benne az igény a totalitásra, nevezhető filozófiának.” (161. old.) Azonban e könyv alap-étele szerint szükségképp zátonyra fut minden törekvés, amely ezt a *par excellence* filozófiai igényt kielégítendő, az életet a filozófia által zárt totalitással próbálja lekerekíteni, mert „az egész megbillen vagy megbicsaklik”, a totalitás megtörik. „A totalitás csak is megtört totalitás lehet, és ezért van, hogy filozófia és élet szigorú ellentéte és elválasztása [...] ugyanúgy nem lehetséges, mint ahogyan a kettő azonosítása sem.” (160. old.) Paradox vállalkozásról van tehát szó: a megtört totalitás abszolút totalitásának felmutatásáról, „a megtört egészlegességeként felfogott totalitás filozófiájáról” (10. old.). Ez a paradox totalitásigény mutatkozik meg például abban, ahogyan Sajó a társadalomtudományokat vagy a modern logikát is a megtört totalitásnak [mint egésznek] a mozzanataiként értelmezi (161. old.).

A kitűzött feladat elvégzésére a szerző két, egymást kiegészítő módszert alkalmaz. Egyrészt a gondolkodás történetében felmerülő, totalitásigényt bejelentő fogalmakat elemezve bemutatja a „megbicsaklás” folyamatát. Másrészt az élet legkülönbözőbb területeiről olyan tapasztalatokat sorakoztat fel, amelyek a megtört totalitásról tanúskodnak. Ahelyett, hogy egy recenzióban én is megpróbálnék ezen az úton végigrohanni, inkább fordított eljárást választok: az eredményből, a megtört totalitásnak a könyvben felvázolt fogalmából kiindulva mutatom be, hogyan következik e fogalomból a totalizáló kísérletek kudarca.

A megtört totalitást a szerző három, egymást kölcsönösen feltételező mozzanat együtteseként határozza meg: „az én – másik – világ hármasságának olyan egymásba hatolása válik láthatóvá, ami nem teszi lehetővé a mozzanatok hierarchizálását és totalizálását.” (35. old.) A zárt totalitás transzcendentális illúzióját a három mozzanat, az én, a másik, illetve a világ elkülönített, privilegizált, illetve totalizált elgondolása alkotja, az illúziót pedig a három mozzanat elválaszthatatlanságának, egymásba fonódásának tapasztalata

számolja fel. Sajó a megtört totalitás sok különféle tapasztalatát sorakoztatja fel, amelyek mind ezt az egymásba hatolást példázzák. Az én és a világ elválaszthatatlanságát tapasztalja meg a szorongás, melynek tárgya a világ, ám nem objektivitásában (az félelem volna), hanem a saját lehetőségek korrelátumaként. Amikor egy szakadék szélén rám tör a tériszony, „amiatt szorongok, hogy egy ügyetlen és akaratlan mozdulat miatt fogok lezuhanni a magasból, amelyet azonban mégiscsak én magam fogok végrehajtani” (20. old.). Az én és a másik egymásba fonódásának megvilágító példái közül e helyütt csak egyet emelnék ki: a szerelmet. Egyrészt a szerelemben akármennyire „magon kívül” vagyok, akármennyire igyekszem feloldódni a másikban, ő mégiscsak engem szeret, „tehát mindig ott van az »én« – bármennyire háttérbe szoruljon is, el nem tűnik” (37. old.). Viszont a szerelmesek nem léteznek egymás nélkül, egymástól elkülöníthető személyként sem. „A szerelmesek valóban »egymásba vannak gabalyodva«, nincs egyik és nincs másik, külön-külön, a szó szigorú értelmében, hanem a megtört totalitás van, amelyben közeledés és távolodás, egybeolvadás és szétválás játéka folyik.” (39. old.) A megtört totalitás azt jelenti, hogy az ént elidegenítő másik, avagy a másikat elsajátító én zárt totalitása csak a törekvés céljaként jelenhet meg; e zárt totalitás megvalósulása ugyanis egyszersmind a szerelem megszűnését jelentené. A zárt totalitás a szerelem törekvésének transzcendentális illúziója, amelyben a szerelem egyszerre mindenné és semmivé válna. A szerelem maga a törekvés, e „majdnem semmi”, vagy ami ugyanaz, „majdnem minden”. „A szerelemben annyira felfokozódik a vágy, hogy *majdnem* saját maga megszüntetésére törekszik, *majdnem* azt akarja, hogy ne legyen.” (40. old.)

Az idő maga is a megtört totalitás tapasztalatát mutatja: „az idő nem a dolgok vagy a világ ideje, de nem is a lélek (a tudat) ideje, hanem a tárgyakra vonatkozó közös tapasztalat ideje, amelyben a dolgok és a tudat, az objektum és a szubjektum, az ego és az alter ego nem válik szét egymástól, hanem egymásra vonatkoztatot-

tan és csakis így létezik.” (95. old.) Ekképpen az idő nem határozható meg egyszerűen irreverzibilis sorozatként vagy olyan jelenlétként, amely eksztatikusan magában foglalja a múltat és jövőt; e meghatározások az idő mozzanatait alkotják csupán. Az idő egyszerre lineáris és eksztatikus: „a hegyoldalon leguruló hógolyónak egyszerre van valamilyen iránya, ugyanakkor eksztatikusan jelen van benne a múlt és a jelen is [...] minden elmúlt élmény megmarad állandóan módosult formában” (96. old.). Azonban maga a múlt, a történelmi múlt is elválaszthatatlan a másokkal közös világunktól. „A történelmi múlt mindig mások történelmi múltja, mások pedig mindig olyan mások, akik egy történelmi világ lenyomatát viselik magukon.” (127. old.)

A könyvben bírált totalitásigények alapvető tárgyai az én–másik–világ hármasságból kiemelt, elsődlegesé tett, illetve totalizált fogalmak. A szerző megkülönbözteti az ént a középpontba helyező „egológiát”, a másikat privilegizáló „alterológiát” és a világot totalizáló „neutrális totalitást” – mely utóbbinak, a neutrális totalitásnak, avagy a „világ” primátusának a kritikája már a bevezetésben is megjelenik a naturalizmusnak, illetve fizikalizmusnak az egyes szám első személytől eltekintő, reflektálatlan álláspontjának bírálatában. Az efféle tisztán fizikai világból ugyanis száműzetne a tudatra vonatkozás, vagyis maga a jelentés. „Az ember nélküli világ csakis emberi, azaz a tudat által meghatározott világ lehet.” (14. old.) Erre a tudat és a világ, a *cogito* és a *cogitatum* közötti eltéphetetlen kapcsolatra mutat rá Husserl, amikor a világot a tapasztalatok horizontjaként határozza meg. Ugyanakkor a husserli fenomenológia sem mentes a zárt totalitásnak attól a típusától, amelyet a szerző „totalizáló objektív egológiának” nevez, legalábbis a *Logikai vizsgálódások* második kiadásától, illetve az *Eszmények* első kötetétől kezdődően, ahol Husserl bevezette a tiszta én fogalmát. Az „objektív egológia” totalizáló tendenciája a másik problémája kapcsán mutatkozik meg élesen, kiváltképp a *Karteziánus elmélkedések*-ben, ahol is a másikat mint *alter egót* Husserl „az én tükrözéseként”, „az

én analogonjaként”, „az én módosulásaként” fogja fel (64. old.). Lévinas bírálata is elsősorban erre, a másnak az ugyanazra való visszavezetésére irányul. Ugyanakkor Lévinas meg is fordítja az én és a másik viszonyát, mikor az utóbbit tekinti eredendőnek, az ént pedig „a másik másikának”. „Ha Husserl a sajátnak (a saját szférának) juttatja a megalapozás szerepét, Lévinas a Másiknak, és ennyiben ő is a megalapozás gondolatát képviseli és a zárt totalitás koncepcióján belül marad.” (35. old.) A totalizáló egológiaiátlépünk a totalizáló alterológiaiába. Mindkét esetben rejtve marad előttünk az én és a másik eredendő összefonódottsága, elválaszthatatlansága. Sajó szavaival:

„Sem az egológia, sem az alterológia nem boldogul egymás nélkül, már eleve jelen van benne a vezetni és megalapozni kívánt mozzanat. A saját szférának az idegen, a másik már mindig is részét alkotja; az arc pedig csakis az én általi »transzcendentális világkonstitúcióval« együtt képes megszólítani.

Ezért beszélek megtört totalitásról.” (35. old.)

Sajó Hegel filozófiáját is a zárt totalitás egyik példjaként említi. Egy helyen felveti, de azonnal el is veti azt a gondolatot, hogy a hegeli filozófia mégiscsak a megtört totalitás filozófiája: „olykor úgy tűnik, Hegel mintha azt mondaná, hogy a minden: *majdnem minden*.” (161. old.) A zárt és a megtört totalitás közötti hezitálás pontosabban jellemzi Hegel filozófiáját, mint bármelyik egyoldalú ítélet. Vajon nem akkor világítjuk meg a legjobban a hegeli dialektikát, ha egy állandóan önmagába záródó és önmagába záródásában állandóan megtörő totalitásként látjuk? Totalitásként, amely egyrészt szubsztanciális, mindent megszüntetve-megőrző, fogalmi alakra emelő, másrészt viszont mozzanatait épp a reflexív szubjektivitás negatív ereje, tagadása fűzi egybe, folyamatosan megtörve saját totalitását.

A zárt totalitás transzcendentális illúzióját tehát az én, a másik, illetve a világ valamelyikének privilegizálása vagy totalizálása eredményezi.

Egyik mozzanat sem elsődleges a többihez képest, egyik sem totalizálható a többi rovására. A tapasztalatnak az én éppúgy része kell legyen, mint az a másokkal közös világ, amely a tapasztalt tárgyak horizontját képezi. Sajó célja annak bemutatása, hogy

„az *egológiai* koncepció – amely szerint hozzám (az »énhez«) képest származékos a világ és másodlagos mindenki más (a »másik«) – elhibázott, mint ahogyan az az ezzel ellentétes koncepció is az, amelyet *alterológiai*nak neveztem, továbbá a harmadik lehetséges út, a *neutrális totalitás* sem járható.” (57. old.)

A könyv legtöbb elemzése az én primátusának elégtelenségével foglalkozik. Ennek oka alighanem a mű fenomenológiai kiindulópontja, az „én tapasztalok” bizonyossága: „adottnak és megkérdőjelezhetetlennek tekintem, hogy vannak tapasztalataim” (12. old.). Visszatérő elem a tiszta én husserli koncepciójának bírálata. Többek között arra az ellentmondásra mutat rá, amely a tiszta én és a között az elv között áll fenn, hogy a fenomenológiának mindent a szemléletben kell felmutatnia. Ezt az elvet nevezi Husserl a princípiumok princípiumának. Amennyiben a tiszta én nem mutatható fel a szemléletben, ez az elv sérül. Sajó összegzésében:

„A tapasztalat végső pontjánál a »princípiumok princípiuma« megsérül – ám abból, hogy a tiszta én nem jelenik meg a szemléletben, nem arra kell következtetnünk, hogy el kell vetnünk. El kell fogadnunk mint olyan egységadó középpontot, mely nélkül nem érthető, hogy mitől egységes a tapasztalat, és a »princípiumok princípiuma« az, amit korlátoznunk kell. Ebben az értelemben a »szemlélet közvetlenségének« elve a »lehetőségfeltételek logikájára« szorul. Amit el kell vetnünk, az mind a »szemléletek közvetlenségének«, mind a »lehetőségfeltételek logikájának« a totalitásigénye. (155. old.)

Az én a tapasztalat egységadó középpontja, kanti kifejezéssel konjunktív szintézis, amely ugyanak-

kor nem minden tapasztalat legelső lehetőségfeltétele, hanem pusztán a tapasztalat szerveződésének egyik szintetikus mozzanata. Vajon nem mondhatunk-e el valami hasonlót a többi mozzanat (a másik, a világ) kapcsán is? Abból, hogy a világ és a másik mint tárgy nem jelenik meg a tapasztalatban, nem következik, hogy a világ, illetve a másik fogalmát el kellene vetnünk. El kell fogadnunk mint a tapasztalat megtört totalitásának olyan szintéziseit, amelyek nélkül nem érthető, hogy hogyan szerveződik a tapasztalat. Amit el kell vetnünk, az e fogalmak totalitásigénye.

Mindennek állítása talán az „én tapasztalok” bizonyosságából kiinduló fenomenológiai módszer meghaladását előfeltételezi, de az előbbieken feltárt hármassztruktúra vajon nem éppen arra mutat, hogy az én primátusáról mint *kiindulópont*ról is le kell mondanunk? Végül is „a megtört totalitás egzisztenciális-ontológiai tapasztalata” a három szervező elv, a három szintézis (az én, a másik és a világ) *együttes* működéseként érthető meg.

CZÉTÁNY GYÖRGY

Hannah Arendt: Rahel Varnhagen

EGY NÉMET ZSIDÓ NŐ ÉLETE
A ROMANTIKA KORÁBÓL

Ford. Bán András Zoltán. Scolar, Bp., 2014. 320 old., 3490 Ft

Hannah Arendt a következő szavakkal kezdi monográfiáját Rahel Varnhagen életéről: „Soha nem állt szándékomban könyvet írni Rahelről, a személyiségéről, amelyet pszichológiai szempontból vagy más, a szerző által kívülről bevitt kategóriák szerint így vagy úgy ábrázolhatna és értelmezhetne az ember; nem akartam írni Rahelnek a romantikában elfoglalt helyéről és hatásáról, a voltaképpen általa megalapított Goethe-kultuszról Berlinben, sem szalonja jelentőségéről a kor társadalomtörténetében, sem gondolatvilágáról és »világnézetéről«, amennyiben ilyesmi a leveleiből egyáltalán megkonstruálható. Csak-