

mutatja. Am az etikai szeretetet a valósi szeretet – az általánost az „egyedi egyetemes” (Sartre) – megszünteti, ami az egyik nyelven bűn (Abrahám áldozata), a másik nyelven az istenszeretlem legmagasabb rendű formája, s az Isten iránti végtelen szeretetnek nincs releváns formája az emberi együttélésben.

Nem kell Kierkegaard rezignált filozófiájánál és perversálódott szerelemformáinál maradnunk, hogy ennek a jelentős fordulatnak az általános konzekvenciáit levonjuk. Egyrészt a társadalmi-kulturális rendszerek végtelen bonyolódása, ha tetszik, elidegenedése a „pozitív” emberi egzisztenciáktól, lehetetlenné teszi, hogy e rendszerek végső alapjait immár szeretetformákban pillantsuk meg. Másrészt e komplikált folyamatban létrejön a szeretetformák differenciált individualizálódása, amely egyre kevésbé modellje, mint inkább ellenképe a társadalomképződésnek, az emberi együttélés nagyobb egységeinek. A barátság is gyakran és tipikusan a világ ellen szerveződik, a szerelem pedig, a „vággyal társult barátság” (Heller Agnes) a közismert szólásmondás szerint egyenesen a „vakságig” vagy a környezeti feltételek iránti közömbösségig juthat el. Boros pompás Hegel-idézetével szólva „a modern időkben [...] a szubjektív kiindulópontot tekintik egyedül fontosnak; azt, hogy a házasulandók szerelmesek egymásba. Azt képzelik itt, hogy mindenkinek várnia kell, amíg ütött az ő órája, s az ember csak egy bizonyos individuumot ajándékozhat meg szerelmével.” (225. old.)

Azok a „khtónikus változások” – ahogy Adorno írja –, „amelyek a kiteljesedett kapitalizmus kezdetén estek meg az emberrel magával, az emberi magatartásmódokkal s az emberi tapasztalat belső összetételével” (251. old.), nyilván az emberi méltóság morális fogalmának s az egyenlőség elvének univerzalizálódásával a szeretettípusok közül kiemelték a szeretet szimmetriájára alapulókat. Ez azonban rendkívüli következményekkel járt a nem szimmetrikus szeretet-típusokra, amelyeknek szeretetjellege megfogyatkozott vagy légiessé vált. A szeretet szimmetriájának eluralkodó igénye lehetett az, ami az univerzá-

lis szeretetfilozófiákat felrobbantotta. A szeretetnek valóban egyik fontos jellegzetessége lehet, hogy igazam tudatában is átengedem az „igazságot” a szeretett személynek, de ha ez nem aktivitás, hanem komor parancs elszenvéde, akkor az (isten)tisztelet és (isten)félelem valószínűleg előtérbe nyomul a szeretettel szemben. Nagy, megszemélyesített általános fogalmak iránti definitív szeretetünk is kétségessé válik: a hazát szerethetem, de az államhoz legfőljebb lojális lehetek. Én Hannah Arendt ismert riposztját osztom „Izrael szeretetére”. A szeretetparancs, mint paradox neve is mutatja, fenntarthatatlan. Az ember felebarátja iránt felelősséget, jóindulatot, testvériséget, azaz szolidaritást, minden ember méltóságának kijáró tiszteletet, vagy éppen „kölcsonös adósságot” érezhet, de szeretni a szeretteit szereti.

Mindebből két kérdés következik Boros Gábor – még egyszer hangsúlyozom – szép és jelentős könyvével kapcsolatban: az egyik, hogy az erotikus a priori fogalmát nem kell-e a modernitásban szűkebbre vonni? A másik, hogy alapvető értékorientációinkat vajon valóban a szeretet – mondjuk így: kizárólag a szeretet – alapozza meg? „Induljunk ki talán abból a belátásból – írja szerzőnk –, hogy a szeretet filozófiai fogalmának legfőbb jelentősége alapvető értékorientációnk megalapozása. Filozófiai nézőpontból tekintve a szeretet választás egy inkább implicit, mint explicit, szabad döntés alapján, választás, amely egy vagy több létezőt tüntet ki, emel ki a környezetünket alkotó létezők közül. Az e rejtett döntéshez vezető, neki alapul szolgáló folyamat során e létezők értékkel ruháztatnak fel, szeretet-tárgyakként, érték-tárgyakként *konstituálnak* saját, perspektivikus értékelésünk alapján – vagyis általunk pozitívan értékelt tulajdonságokat tulajdonítunk nekik.” (158. old.) Ez az idézet, amely a maga konkrét kontextusában nyilván helytálló, mintha azonosítaná a szeretettárgyakat és az érték-tárgyakat. De vajon nincsenek-e, nem keletkeztek-e történelmileg ezen a területen a szeretetnek vetélytársai?

Szeretet és gyűlölet, undor és gőg

ÉRZELEMFILOZÓFIA A REALISTA FENOMENOLÓGIÁBAN

KOLNAI AURÉL ÉS MAX SCHELER ÍRÁSAI

Szerk. Boros Gábor. Ford. Mesterházi Miklós. ELTE BTK, Bp., é. n. [2014], 176 old., á. n.

„Amikor bemutatnak neki, elismerő, sőt inkább bizonytalan, megütközött szavakkal fogadott: »Maga aztán egy érdekes témát választott« – mármint az undort.» Ezzel a rövid anekdotával jellemezte az 1900-ban Budapesten született és 1926-ban Bécsben doktorált Kolnai Aurél első, 1928-as találkozását Edmund Husserlrel, a két világháború közti német filozófia legjelentősebb irányzatának, a fenomenológiának akkor közel hetvenéves élő klasszikusával. (Karl Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* [Husserliana Dokumente 1]. Martinus Nijhoff, Hága, 1977. 332. old.; ugyanez az anekdota Kolnainál is szerepel: Aurel Kolnai: *Political memoirs*. Ed. Francesca Murphy. Lexington Books, Lanham, 1999. 137. old.; magyarul: Kolnai Aurél: *Politikai emlékiratok*. Ford. Balázs Zoltán és Palotai Borbála. Európa, Bp., 2005. 312. old.)

Mint minden hasonló történetben, Kolnai visszaemlékezésében is elválaszthatatlanul fonódnak össze a történeti valóság felidézésének és a filozófiai önmeghatározás igényének mozzanatai. Az „öreg titkos tanácsos úr” (Kolnai, uo.) megdöbbenése, mondhatni, évtizedekkel korábban kezdődött, és folyamatos kísérője volt a fenomenológiai filozófia történetének. Heidegger beszámolója szerint Husserl „megütközést keltőnek” találta a *Lét és időt* is (Martin Heidegger – Karl Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963*. Hrsg. Walter Biemel – Hans Saner. Klostermann–Piper, Frankfurt–Zürich, 1990. 64. old.), de a fenomenológiai mozgalom ezen híres szakadási pontját meg-

RADNÓTI SÁNDOR

előzően, tulajdonképpen már egy kezdeti szakadésként hasonló megütközéssel találkozunk az első tanítványok megjelenésekor is: „Amikor az első »müncheniek« Göttingenbe mentek Husserlhez, és megismerték előadásait, szemináriumait, valami fontos dolog derült ki: már eleve husserliánusként érkeztek oda, Münchenben iskolázott husserliánusként. S gyakran meglehetősen megdöbbenetek, hogy ott egy olyan Husserlt találtak, aki a Münchenben tanulmányozottól fontos pontokban jelentősen eltért.” (Theodor Conrad: *Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954. Husserl Studies*, 9 [1992], 2. szám, 82. old.) A fenomenológia története ezek szerint „megdöbbenések”, értelemeltolódások története, ami az irányzat egyik francia képviselőjét, aki szintén csak fenntartásokkal sorolható a mozgalomhoz, arra készítette, hogy a fenomenológiában „a Husserlből kiinduló eretnkségek” történetét lássa (Paul Ricoeur: *A l'école de la phénoménologie*. Vrin, Paris, 1986. 9. old.). Kolnai Aurél tehát, legalábbis ami a személyes bemutatkozásának hatását illeti, rendkívül ígéretesen kezdett a két háború közötti német filozófiai élet centrumában, s teljesen jogos a magyar olvasó igénye, hogy többet tudjon meg a folytatásról: az egyetemes filozófiatörténethez való magyar hozzájárulás ezen „szinte máig ismeretlenségben maradt” (13. old.) fejezetéről.

Több korábbi kezdeményezés után, melyek közül kiemelendő a már említett *Politikai emlékiratok* és a Balázs Zoltán szerkesztette *Kolnai Aurél-kötet* (Új Mandátum, Bp., 2003.), továbbá a *Világosság* Kiss Endre szerkesztette Kolnai-száma (1997. 5–6. szám), erre az igényre válaszol a jelen kötet, amely nemcsak az eredetileg németül megjelent írásokat teszi fordításban hozzáférhetővé a magyar olvasóközönségnek, hanem a fordításokat bevezető két kitűnő tanulmánnyal és egy Scheler-szöveggel (*Ordo amoris*, 144–176. old.) azt is lehetővé teszi, hogy általánosan is reflektáljunk a magyar hozzájárulásra a filozófia egyetemes történetéhez. Kolnait ugyanis elsősorban fenomenológusként, a

fenomenológiai mozgalom szempontjából, nem pedig (konzervatív) politikai gondolkodóként állítja elének.

A liberális zsidó családba született Kolnai 1920-ban hagyta el Magyarországot, 1926-ban, filozófiai doktorátusának megszerzése idején konvertált a katolicizmusra, 1937-ben Ausztria elhagyására kényszerült, majd Angliában, Franciaországban és Svájcban töltött átmeneti évek után 1940-ben New Yorkban telepedett le. 1945-től egy québeci katolikus egyetemen tanított, végül élete utolsó, mintegy másfél évtizedét ismét Angliában töltötte. Bécsben demokratikus katolicizmusa, Québecben pedig a tomizmusmal szembeni álláspontja miatt bizonyult időszerűtlennek. Hányattatásainak stációiban csak a biztos egyetemi pozíció hiánya jelentett állandóságot. Egy ilyen sors éppen annyira igényli, mint amennyire megnehezíti a filozófiai reflexiót.

Bacsó Béla gondolatgazdag és rendkívül érzékeny írása (*Kirekesztés, száműzetés, továbbélés – Kolnai Aurél-ról*) Kolnai Aurél elméleti és biográfiai helyét meghatározva, az idegenség dialektikájának elemzését a fenomenológiai filozófiának az „etikai-szociális szempontot” (13. old.) érvényesítő ágához kapcsolja. Bacsó a jelen kiadói vállalkozás határaitra is reflektál: „A szövegek talán majd »hazátérnek«, a kiátkozott ember élete egyszer és mindenkorra távolba vesző marad.” (18. old.) Kolnai törekény társadalmi pozícióját egyébként jól mutatja, hogy a Husserlt felkereső ausztrál professzor, William Ralph Boyce-Gibson naplójában az ekkor valójában már két éve doktorált és az 1920-as évek elejétől kezdve német nyelvű pszichoanalitikus és szociológiai tanulmányok sorát megjelentető Kolnai ekként bukkan fel: „Még [Husserlnél] teáztunk, amikor egy *diák* hírt hozott Scheler haláláról.” (William Ralph Boyce-Gibson: *From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Freiburg Diary. Journal of the British Society for Phenomenology*, 2 [1971], 65. old.; kiemelés tőlem. Az azonosításhoz vö. Schuhmann: *Husserl-Chronik*, 334. old., ill. Kolnai: *Politikai emlékiratok*, 312. old.)

Bacsó Béla megpróbálja feltárni a Kolnai és Husserl közti hatásösszefüggés konkrét elemeit Husserlnek az

1925. év nyári szemeszterében *A fenomenológiai pszichológia* címmel meghirdetett egyetemi előadásai alapján. Maga is jelzi e vállalkozás bizonytalanságát, hiszen nagyon nehezen állapítható meg, hallgatta-e Kolnai ezeket az előadásokat. A felvetést izgalmasnak tartom, magam is megpróbáltam utánajárni. Azt nem tudtam megerősíteni, hogy Kolnai az 1926 nyarán szerzett filozófiai doktorátusát megelőzően tanulmányokat folytatott volna Freiburgban (ilyesmit nem említ 1926-ból származó rövid, kiadatlan önéletrajzában). A recenzióm elején idézett visszaemlékezés viszont arra enged következtetni, hogy csak három évvel később, 1928-ban hallgatta Husserl előadásait, mégpedig Diltheyről. Egyébként ott találkozhatott William Kneale-lel és (a nevét ekkor még nem a zsidó identitását kifejező formában író) Emmanuel Levinasszal. Mindez összevág Kolnai későbbi politikai visszaemlékezésének tanúságával: „Az, hogy Husserl elfogadta az esszém, arra bátorított, hogy 1928-ban a nyári szemesztert Freiburgban töltssem. Véletlenül ez volt Husserl utolsó egyetemi fél éve is. A fenomenológiai kör [...] azonban valamennyire kiábrándított engem, s ennek megfelelően magamról is elég rossz benyomást alakítottam ki bennük.” (*Politikai emlékiratok*, 309. old.). A feladat tétje nem pusztán Kolnait és kortársait érinti – a Kolnai által hallgatott előadások témáját és a jelzett laterális kapcsolatok lehetőségét, például mint a Bacsó által felvetett rendkívül érdekes lehetőséget Kolnai és Mannheim Károly 1930-as évekbeli kapcsolatát illetően –, hanem azt is jól mutatja, mennyi ígéretes és érdekes alapkutatót tartogat még a magyar filozófia története, sőt talán egy általánosabb megjegyzés megtételére is lehetőséget ad, amelyre hamarosan visszatérek.

A szerkesztő Boros Gábor tanulmánya a beválogatott Kolnai-szövegek összefoglalásán túl egyben bepillantást enged egy szisztematikus megfontolásokat felmutató, jelentős filozófiatörténeti életmű szerzőjének gondolati műhelyébe is. Boros számára a gondolati fullánkot Kolnai „metafizikailag-vallásilag adottnak s rögzítettnek tekintett” (20. old.) értéktáblája jelenti; Kolnai erre az

értéktáblára támaszkodott, ami által kapcsolódhatott a realista fenomenológiához, hiszen annak célja az volt, hogy „bevonják elemzéseikbe a tudatra vissza nem vezethető »reáliákat«, éspedig a tudattól független tárgyiaságokat vizsgáló elemzések formájában” (21. old.). Írása Boros szerint „a reálfenomenológiai eljárásmodot fenyegető egyik veszély” is példázata (27. old.), nevezetesen a realista fenomenológiától idegen módszertanok problematikus összeilleszthetőségét. (Kolnai esetében ez a biologizáló szociálfenomenológia és a pszichanalízis bevonására vonatkozik.) Boros már tanulmánya címében is – *A realista érzelemfenomenológia esélyei és veszélyei Kolnai Aurél példáján* – jelzi, hogy ez az összefonódás végső soron az élet bonyolultságának megmutatkozása, ami meghússít bármiféle egységes magyarázati kísérletet – így Kolnaiét is, dacára elismerésre méltó deskriptív teljesítményének.

Boros itt a realista fenomenológiával kapcsolatosan egy nagyon jelentős dologra figyelmeztet. Ennek megvilágításához érdemes felidézni a fenomenológiai mozgalom imént jelzett „megütközéseinek”, értelemeltolódásainak a mozgalomnak az első világháborút megelőző fénykorából származó, sokat idézett leírását: Husserlnek a századfordulón megjelent *„Logikai vizsgálódásai első sorban az általánosan kanti és neokantiánus jellegű kritikai idealizmusoktól történő radikális elfordulást jelenítették meg. [...] Minden fiatal fenomenológus elkötelezett realista volt.”* Azonban Edmund Husserl 1913-ban kiadott új könyvének „egyes megfogalmazásai egészen úgy hangzottak, mintha a fenomenológia mestere az idealizmushoz akarna visszatérni” (Edith Stein: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. Hrsg. Maria Amata Neyner – Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Herder, Freiburg, 2002. 200. old.). Ebben az Edith Stein, a fiatal fenomenológusok közül talán mind sorsában – vallásos zsidó család szülőtte, nőként a habilitációban megakadályozott, katolikus apácaként Auschwitzban meggyilkolt –, mind filozófiájában legkülönlegesebb gondolkodó által papírra vetett visz-

számlékezésben nem is az az érdekes, hogy Husserl folyamatosan kibontakozó transzcendentálfilozófiájában a modern kutatás szerint nincs ilyen törés, hanem inkább az a *termékeny félreértés*, amely a fiatal tanítványi kört jellemezte. Ennek része volt a praktikus és axiológikus szféra, azon belül az emóciók, azaz az értékekre irányuló és sajáttestileg érzett aktusok fenomenológiájának kidolgozása (itt Alexander Pfänderre és a kötetben is szereplő Max Schelerre gondolhatunk). Kérdés, hogy a tanítványok Husserlrel szemben megfogalmazott sokrétű realizmusa mögött meghúzódik-e valamilyen filozófiaiilag konzisztens, egységes értelem (a nemleges vagy korlátozó értelmű válasz ebben az esetben nem hiányra, hanem inkább a háttérben meghúzódó másféle hatásokra, a klasszikus logikai és filozófiai pszichológiai hagyományra vagy a neoskolasztika sokrétű jelenlétére mutatna rá). Éppen ezt az érzékeny pontot érinti értelmezésem szerint Boros Gábor elgondolkodtató felvetése. Az érték- és cselekvésemélet husserli megfogalmazásai a realizmus kihívásaival nem szembesülnek, hiszen Husserlnek a teoretikus, axiológikus és praktikus észhasználat közötti analógiáknak megfelelően etikájában az „értéktábla realitásának” kérdésével nem kellett foglalkoznia – sem a háború előtti évek egyetemi előadásában kifejtett ún. első etikájában (Edmund Husserl: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*. Hrsg. Ullrich Melle. Kluwer, Dordrecht, 1988.), sem a későbbi, bővülő fenomenológiai módszertanának szempontjait viselő megfontolásokban (l. a *Kütekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára* címen olvasható kommentált szemelvényt, in: *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Szerk., ford. Varga Péter András – Zuh Deodáth. L'Harmattan, Bp., 2011. 101–112. old.), hiszen a *Logikai vizsgálódások* feladata is a logika ismeretelméleti tisztázása, nem pedig az egyes, konkrét logikai objektumok azonosítása volt. Tanítványainak azonban, különösen azoknak, akik Kolnaihoz hasonlóan nyilvánvalóvá tették vallási-metafizikai elköteleződésüket, szembesülniük kell a Boros Gábor-i kérdéssel, ami végső

soron nemcsak az élet megragadásának sikerességére, hanem a realista fenomenológia adott válfajának filozófiai konzisztenciájára is irányul.

Az olvasó minderről meggyőződhet Kolnai *Az undor (Der Ekel)* című írása alapján, ahol nemcsak ragyogóan határolja el az undort a rokon érzelmektől (melyek közül a félelem bizonyul a legközelebbinek), de sorra kerül a gyűlölet, a viszolygás, a visszataszítottság, sőt még a legyengült hányinger is. Ám egyes fogalmak (pl. az állapotyszerűséggel szembeállított és fokozatokat megengedő intencionalitás), sőt egyáltalán, az a könnyedség, amellyel az undor szomatikus kivételését elemzi a sajáttestiség figyelembevétele nélkül, vagy az, hogy az undor viszonyát a szeretethez egy vállaltan metafizikai elemzés keretében határozza meg, a figyelmes olvasó szemében megkérdőjelezi Kolnai elhelyezését a fenomenológián belül (mintegy a fent jelzett biográfiai távolság filozófiai megfelelőjeként). Ezen módszertani idegen testek közül külön érdekes réteget alkotnak, ahogyan ezt Boros Gábor is felveti, az 1920-as évek elején a pszichoanalitikus mozgalomban aktív, azonban a freudi ortodoxiához alkalmazkodni nem tudó (vagy nem akaró) Kolnai hivatkozásai a pszichoanalízisre. Az undor, amelynek az ortodox értelmezésben csak a szociális norma betartását szolgáló prohibítív funkciója van, Kolnai elemzésében ambivalens: védekező reakció, és ebben rokon a félelemmel, ám azzal szemben tárgyában alámerülni igyekszik, szinte a megismerésére törekszik. Ez egyben annak is példája, hogyan lehet termékeny egy inkonzisztens, esetleg tudatosan eklektikus módszertan.

A fordítás egyszerre gördülékeny és precíz, amit minden olvasó értékelni fog (különösen azok, akik maguk is vállalkoztak már hasonló gondolati hagyományból származó szöveg fordítására). A fordítás ténye önmagában is említést érdemel, hiszen korántsem evidens már, hogy magyar fordítások készüljenek filozófiai szövegekből (egy 2011 novemberében *Nyelvek között* címmel rendezett konferencia fordítói kerekasztalán az a vélemény is elhangzott, hogy az idegnyelvtudás terjedése szükségtelessé teszi a filozófiai

szakfordításokat). Pedig a filozófiai szakszövegek fordítással és helyi recepcióban megvalósuló újraelsajátítása lényegi jelentőségű, legalábbis a filozófia művelésének szövegközpontú irányzatai számára. Minden fordítás a szerző valamilyen értelemben vett jelentőségébe vetett meggyőződésen alapul, és Boros Kolnai „érzelmekről szóló írásait több szempontból is paradigmaticusnak” tekinti (19. old.). Vajon mi a helyzet azonban, ha mégsem azok? Elvégre Kolnai a realista fenomenológiába későn, több mint egy évtizeddel annak göttingeni virágkorát követően érkezett, sőt a fenti biográfiai utalások szerint talán nem is érkezett meg sikeresen, s az iménti módszertani diszrepanciák fényében mintha soha nem is akart volna teljesen megérkezni. Mindezt korántsem azért vetem fel, hogy Borosnak a vizsgálódásai szempontjából jól megalapozott relevanciagényét megkérdőjelezzem, hanem azért, mert Kolnaiban a magyar filozófia történetírása számára nyugtalanító kérdésfeltevés megtestesülését látom (s ebből a szempontból különösen tanulságos, ha nem politikai gondolkodóként – ahol érdemei elvitatathatatlank –, hanem inkább fenomenológusként tekintjük). Mit tegyünk, ha a magyar hozzájárulás a filozófia egyetemes történetéhez az adott kánonban esetleg csak másodlagos jelentőségű? A realista fenomenológia kutatását egyetemes szinten is a relevanciakérdés terheli: egyes feldolgozói (Barry Smith, Karl Schuhmann) abban, vagy az azt megelőző egyes szakaszokban (Robin D. Rollinger) a fenomenológia alternatív, antiidealista kánonját vélték megpillantani, és szembeállították a fenomenológia hagyományos leszármazástörténetével. A fenomenológus Kolnai esete éppen arra taníthat, hogy a magyarok hozzájárulása a filozófia egyetemes történetéhez akkor is érdekes és feldolgozandó, ha az egyetemes kánon, például a realista fenomenológia alakzata felől kései, származtatott jelentőségűnek tűnik. Más szóval: a magyar filozófia történetírásának egyik érdekes válfaja talán éppen az lehet, hogy feltárjuk és bemutatjuk a magyar filozófusok saját jogú helyét az egyetemes filozófiatörténet másodlagos szereplői között (mintegy összhangban az ún.

kisszerzők jelentőségének felértékelődésével a modern egyetemes filozófiatörténet-írásban, l. erről Boros Gábor: *Filozófia, történelem, történetek. Élet és irodalom*, 57 [2013], február 15. 13. old.). Vagyis ezek a magyar filozófusok anélkül lehetnek fontosak, sőt gondolkodásunk szempontjából akár paradigmaticus jelentőségűek, hogy harcba kellene szállnunk az egyetemes kánon átformálásáért.

Még egy gondolat erejéig érdemes talán elidőznünk a kötet lehetséges üzeneténél a filozófia hazai művelésének és történetírásának általános szempontjával kapcsolatban. Nem is olyan régen merült fel az igény a magyar filozófiatörténet kánonképző átfogó narratíváinak meghatározására (l. Demeter Tamás: *Hogyan lehet és hogyan érdemes magyar filozófiatörténetet írni? Szépirodalmi Figyelő*, 12 [2013], 3. szám, 33. skk. old. és az ott megjelent további írásokat, továbbá Neumer Katalin: *Magyar filozófia, osztrák filozófia, filozófia I. BUKSZ*, 25 [2013], ősz, 315. skk. old.). Kétségtelenül vulgárhegelianizmus lenne azt gondolni, hogy az efféle szintézisek ideje csak az összes alapkutatás elvégzésével beálló alkonnal jönne el. Mégis mintha Kolnai írásainak ez a kommentált gyűjteménye az alap kutatás és szintézisalkotás feladatainak a magyar filozófia történetírásán belüli egyensúlyában még mindig az előbbi fontosságát jelezné. Nem Kolnai az egyetlen, aki a német filozófiai élet egyik gyűjtőpontjában, Husserlnél tanult, de abban sem egyedülálló, hogy ennek körülményei és következményei még tisztázásra várnak.

Végezetül két kívánságnak szeretnék hangot adni: találjon utat ez a kötet – sőt általában véve a realista fenomenológia – az oktatásba, és olvassák, alakuljon ki körülötte jó értelemben vett szakmai dialógus. Boros maga jegyzi meg az előszóban, hogy a „keresztény teológiai réteg” a fenomenológiai „realisták gondolatvilágának általában is megkerülhetetlen eleme” (7. old.). Tekintve, hogy a realista fenomenológia művelőit mind hazánkban (itt mindenképp Mezei Balázst kell megemlítenünk), mind pedig a nemzetközi szinten valóban egy ilyen gondolati tradíció felőli nyitottság jellemzi, ezt a kívánságot az

önös érdek is mondatja velünk, hiszen a fenomenológia hagyományosan központnak tekintett szerzői és Kolnai, valamint realista fenomenológus társai között, illetve az értelmezés és továbbgondolás színterén Boros bekapcsolódásával olyan dialógusok körvonalazódnak a horizonton, amelyek révén még tovább gazdagodhatunk.

VARGA PÉTER ANDRÁS

New Dramaturgy International Perspectives on Theory and Practice

Edited by Katalin Trencsényi and Bernadette Cochraine. Bloomsbury, London, 2014., 304 old., £ 19.99

Az elmúlt két évtizedben a dramaturgiai munka gyakorlatát és elméleti reflexióját egyaránt érintő, mélyreható változások tanúi lehettünk. A folyamat az 1990-es években kezdődött. Az „új dramaturgia” terminust a flamand Marianne van Kerkhoven vezette be, hogy elválassza a dramaturgia hagyományos képétől és kategóriáitól a nemzetközi színházi élet sok területén kibontakozó, a korábbiaktól eltérő munkamódszert, szemléletet és gyakorlatot. 1993 augusztusában egy amszterdami konferencia fogalmi fogódzókat is javasolt a színházi szakmának az új tapasztalatok értelmezéséhez, 1994-ben pedig a *Theaterschrift* tematikus összeállításában (*On dramaturgy*) 13 cikk elemezte az új fejleményeket. Az ezredforduló körüli években többek között Brüsszelben, Melbourne-ben és Barcelonában, szadunk első évtizedében pedig egyebek között Frankfurtban, Torontóban és Murciában szakmai rendezvények, továbbá szaklapok – mint a *Performance Research* vagy a *Contemporary Theatre Research* – foglalkoztak az új dramaturgia kérdésével.

Az „új dramaturgia” a drámai szövegen alapuló, hagyományos dramaturgiával szemben határozza meg