

TAKÁCS MIKLÓS

A kulturális trauma elmélete a bírálókat tükrében^{1*}

A kulturális trauma elmélete mai formájában 1991-ben indult útjára az *American Imago* című amerikai pszichoanalitikus folyóiratban, a *Pszichoanalízis, kultúra és trauma* című tematikus számmal, később ennek az anyaga jelent meg 1995-ben könyvformátumban (*Trauma: Explorations in Memory*), Cathy Caruth szerkesztésében.² Nincs olyan, a teoretikus irányzatot áttekintő tanulmány, amelyik ne Sigmund Freudot tekintené a legfontosabb előzménynek³ (különösen *A halálöszön és az életöszönök* című művét), ne 1980-at jelölne meg kezdőpontnak, amikor az Amerikai Pszichiátriai Társaság felvette diagnosztikai kézikönyvébe (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) a PTSD-t, a poszttraumatikus stressz-zavart, és végül ne Shoshana Felman és Cathy Caruth nevezné meg a traumaelmélet dekonstruktív iskolájának két vezetőjeként. Valóban így van: Caruth munkássága mellett Shoshana Felman és Dori Laub *Testimony*⁴ című könyvének 1992-es megjelenése szintén fontos generálója volt a traumakutatók felfutásának.⁵ Az utóbbi két évtizedben nemcsak külföldön, de itthon is megszáporodtak a trauma fogalmát már nem tisztán pszichológiai értelemben használó különböző társadalom- és bölcsészettudományi publikációk:⁶ a trauma szó látványosan be-

¹ * A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

² Vö. Ortwin DE GRAEF, Vivian LISKÁ, Katrien VLOEBERGHES, *Introduction: The Instance of Trauma*, European Journal of English Studies, 2003/2, 247–255, 247–248; *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy CARUTH, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995.

³ Sokan viszont Pierre Janet francia pszichiátert gondolják inkább alapító atyának, különösen feminista indíttatásból, ugyanis Janet – Freuddal szemben – az elfojtás helyett az aszocialitást hangsúlyozta, s ezzel sokkal inkább az áldozatokra irányította a figyelmet. Michael S. ROTH, *Trauma, Repräsentation und historisches Bewußtsein = Die dunkle Spur der Vergangenheit: Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität 2)*, hrsg. Jörn RÜSEN, Jürgen STRAUB, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, 153–173, 164.

⁴ Shoshana FELMAN, Dori LAUB, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York, Routledge, 1992.

⁵ DE GRAEF, LISKÁ, VLOEBERGHES, i. m., 251.

⁶ Mára több, a korábbi publikációkat lazán összefogó monográfia is született a témában, úgy mint HELLER Ágnes (*Trauma*, Bp., Múlt és Jövő, 2006.), MENYHÉRT Anna (*Elmondani az elmondhatatlant: Trauma és irodalom*, Bp., Anonymus – Ráció, 2008.), ERŐS Ferenc (*Trauma és történelem: Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanulmányok*, Bp., Jászöveg Műhely, 2007.) és GYÁNI Gábor (*Az elveszített múlt: A tapasztalat mint emlékezet és történelem*, Bp., Nyitott Könyvműhely, 2010.) munkái. A tematikus folyóiratszámok közül megemlíthető a 2000 2005 januári, valamint a *Debreceni Disputa* 2009/5-ös száma. A trauma tisztán elméleti kérdéseit tárgyaló magyar folyóiratcikket nem sorolom föl, mert azokra több ízben is hivatkozni fogok.

épült a hétköznapi gondolkodásába is, tovább erősítve azt a jelenséget, melyet Márkus György a mindennapi élet szcientizálódásának nevez.⁷

Többen azonban nem nézik jó szemmel a trauma ilyen gyors kultúratudományos karrierjét. Talán a leggyakrabban idézett szerző Wulf Kansteiner, akinek egy év átfutással magyarul is megjelent az aggodalmainak hangot adó cikke.⁸ A fent vázolt folyamatot ő korántsem látja a humán tudományos diskurzusok gazdagodásának, sőt, „riasztó furcsaságról”, „teljesen elszabadult interdiszciplináris kutatásról”⁹ beszél; elfogadja a pszichológiai trauma jelenségét, de a „trauma kultúráját” „a szórakoztatással”¹⁰ azonosítja. Nem nehéz észrevenni Kansteiner első csúsztatását: a bölcsészettudományokban meghonosodott beszédmódot azonosítja a nagyobb nyilvánosság terében megjelenő trauma-diskurzusokkal, leginkább a hollywoodi Holokauszt-filmekkel, amelyekről szarkasztikusan megjegyzi, hogy valójában a nézőközönségnek örömet okozó előkelő horrorfilmek.¹¹ Így már érthetővé válik a „kulturális elemzések” bűnlajstroma is, mely a trauma fogalmával való visszaéléssel kezdődik, és eljut egészen addig, hogy ez valójában az áldozatokkal szembeni tiszteletlen gesztus, mert eltörli a különbségeket áldozatok, nézők és tettesek között.¹²

Kansteiner tehát téved abban, hogy etikai vétséget követne el a kulturálistrauma-elmélet, azzal viszont egyetérthetünk, hogy ez a teória (legalábbis annak Caruth és a Felman–Laub-féle változata) jogosan bírálható egy másik tézise miatt: nevezetesen azért, mert az egyéni trauma reprezentációjának nehézségeit azonosítja minden emberi kommunikáció nehézségével, elsősorban a de Man-i nyelvelmélet alapján.¹³ Eszerint ahogy a nyelv, a szöveg ellenszegül az elméletnek, úgy a trauma is ellenáll a reprezentációnak. Hasonló tévedést vetnek Caruthék szemére egy másik – szintén a traumaelméletet támadó – cikk szerzői, csak ők etikai fordulattal magyarázzák a következetlenséget. Az Ortwin de Graef, Vivian Liska, Katrien Vloeberghs szerzőhármass három pontban összegzi a traumakutatókat érintő kritikáját: 1. A traumaelmélet visszacsempészi az etikai szubsztancializmust, melyet a keményvonalas szövegközpontú dekonstrukció kiiktatott, azáltal, hogy a kanonikus szövegek retorikai olvasásában létrejövő ellenállást a trauma megérthetlenségének mátrixaként használta. 2. A dekonstrukciótól örökölt elméleti sík üres jelölővé válik, mivel a traumaelmélet elsősorban a gyakorlati hasznos-

⁷ MÁRKUS György, *A trauma és filozófiai ellenstratégiái*, ford. SZABÓ Zsigmond, Aspecto, 2008/1, 101–122.

⁸ Wulf KANSTEINER, *Egy fogalmi tévedés származástörténete: A kulturális trauma metaforájának kritikai eszmetörténete*, ford. NEMES Péter, 2000, 2005/1, 23–34. Az angol eredeti 2004-ben jelent meg: *Genealogy of a Category Mistake: A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor*, *Rethinking History* 2004/2, 193–221.

⁹ *Uo.*, 24.

¹⁰ *Uo.*

¹¹ *Uo.*, 30.

¹² *Uo.*, 32, 24, 30.

¹³ *Uo.*, 30.

ságát szeretné hangsúlyozni, s igyekszik tagadni azt, hogy pusztán a képzelet terápiája lenne. 3. A traumaelmélet összevegyíti a traumát a *tremendum* szakralizálásával, megfedkezve azokról az alapvető különbségekről, amelyek általában az egyéni és a történelmi/kollektív trauma között fellépnek.¹⁴

Saját álláspontom megfogalmazásakor leginkább a harmadik állítással polemizálok, mivel – véleményem szerint – a traumaelmélet világos különbséget tud tenni egyéni és kulturális trauma között: a kettő közötti különbséget éppen a medialitás hozza létre meghatározó módon. Kétségtől van olyan kezdeti traumaelméletek, melyek erre nem reflektálnak, ezért valóban bírálhatók. Különösen Felman elgondolásaira jellemző, hogy az írásbeliség hatásában a szóbeliséget idézi, ez viszont a közvetlen tapasztalatra irányuló metafizikai vágyként tűnik föl, ami teljességgel ellentétes a dekonstrukcióval. Kansteiner gondolhatja úgy, hogy világunkban a kulturális trauma ritka jelenség,¹⁵ de állítása csak akkor lenne igaz, ha azt teljes egészében a pszichológiai traumából vezetnénk le. A PTSD kritériumait valóban nem tudjuk nagy tömegeknél kimutatni, ám a kulturális trauma nem is arról szól, hogy adott közösség tagjai pszichopatológiai tüneteket mutatnának, csak azért, mert úgy gondolják, hogy történelmükben volt egy meghatározó vereség vagy veszteség.

A bírálatok első hulláma

A bírálók Felmannál is kimutatják a – szerintük félreértett – de Man-hatást.¹⁶ Caruthhoz hasonlóan – ám a dekonstrukció törekvéseivel szemben – Felman is metafizikai szintre emeli a trauma jelenségét, ahogy Linda Belau fogalmaz: veszélyes módon idealizálja a traumatikus élményt.¹⁷ Először Dominick LaCapra teszi ezt szavá 1999-ben, aki igyekszik a transzhistorikus *hiányt* elválasztani a *veszteség* történelmi tapasztalatától, ugyanakkor azt látja, hogy a kettő összemosása gyakorta megtörténik, például a történelem és a trauma azonosításában, melyre éppen Felman és Laub könyve a példa.¹⁸ Két évvel később viszont Belau már a pszichoanalitikusok táborából támadja Felmant, mondván, csak játssza az analitikust, krízisdefiníciója is inkább naiv értelmezésről árulkodik, nem igazán tekinthető produktívnak; végezetül pedig szentimentálisnak és érzelmesnek nevezi a Laubbal közösen írt könyv Felman által jegyzett fejezeteit.¹⁹ Bár Toremans átte-

¹⁴ DE GRAEF, LISKA, VLOEBERGH, *i. m.*, 252.

¹⁵ KANSTEINER, *i. m.*, 30.

¹⁶ Lásd Tom TOREMANS, *Trauma Theory: Reading (and) Literary Theory in the Wake of Trauma*, European Journal of English Studies, 2003/2, 333–351, 336. Paul de Man *Criticism and Crisis* című tanulmányára tényleg rájátszik Felman egyik szövegének a címe, az *Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching*.

¹⁷ Linda BELAU, *Trauma and the Material Signifier*, Postmodern Culture, 2001/2, <http://muse.jhu.edu/journals/pmc/v011/11.2belau.html> (Letöltés ideje: 2011. szeptember 2.)

¹⁸ Dominick LACAPRA, *Trauma, hiány, veszteség*, ford. GYIMESI Júlia, Café Babel, 2006/2, 89–97.

¹⁹ BELAU, *i. m.*

kintő cikkében úgy látja, hogy Belau éppen az irodalmi szempontok teljes hiánya miatt nem képes termékeny kritikai párbeszédbe lépni Felman és Caruth írásaival,²⁰ mégis van köztük hasonlóság: egyaránt kiemelik Felman azon tételét, miszerint a tanúságtétel inkább gyakorlat („diszkurzív praxis”), semmint elmélet.²¹ Pedig lehetne bírálni ezt is, hiszen erős metafizikus törekvés tapasztalható a közvetlenség illúziójának elérésére: ennek a legtipikusabb útja, amikor a teoretikus az írásbeliség közvetítettségéből a szóbeliség közvetlenségébe szeretne visszatérni.

A közvetlenség megteremthetőségét nem látja problematikusnak Caruth sem, aki jóval több bírálatot kapott Felmanéhoz képest, mivel az általa szerkesztett kötet és az egy évvel később kiadott monográfiája (*Unclaimed Experience*)²² sokkal szélesebb körben fejtette ki hatását. Azt is hozzá kell tennünk, hogy egyes szövegolvasatainak elnagyoltsága különösen nagy támadási felületet biztosított a kritikának. Sigrid Weigel egyenesen azzal vádolja, hogy félreérti Freudot. Szerinte Caruth a *Mózes és a monoteizmus*nak azt a megállapítását, hogy a traumatikus esemény nem integrálható a tudatba, egyszerűen csak a közvetlen hozzáférés lehetetlenségeként értelmezi, s azzal, hogy a „tudatost” mechanikusan „közvetlenre”, a „tudattalant” pedig „közvetettre” cseréli, az eredeti freudi modell dialektikája teljesen elvész.²³ Szerinte ezek a félreértések azon alapulnak, hogy Caruth könyve a szépirodalmi szövegek olvasásában – például Torquato Tasso *Megszabadított Jeruzsáleme* Freud által kiemelt részletének az értelmezésében – is gyengén teljesít.²⁴ Freud és Caruth figyelmét egyaránt a metaforikus alakban megjelenő traumatikus ismétlési kényszer kelthette fel: Tankréd lovag egy félreértés folytán megöli az ellenség páncéltöztetőt viselő kedvesét, Klorindát. Később egy varázserdőben harc közben egy fán is sebet üt, a fába pedig éppen Klorinda lelke van bezárva, ami megszólal, és elpanaszolja, hogy a kedvese újra megsebesítette. Weigel a jelenet caruthi olvasatát párhuzamba állítja magával a kulturális trauma elméletével, amely így tünetként olvasható. Ez az elmélet ugyanis elfojtja azt, hogy az áldozatok helyett valójában a tettesekkel szeretne azonosulni: ez az elfojtás tör fel Tankréd (a tettes) kitüntetett figyelemmel kísért jelenetének – kényszeresen ismétlődő – értelmezéseiben.²⁵

Mások is felismerik a túlfűtött tendenciózus Freud-olvasatot, maga Kansteiner is, de ő – ellentétben Weigellel – nem pszichologizálja ezt az eljárást, éppen ellenkezőleg: Caruth egyes elképzeléseit (mint például amikor a tüneteket, flashbackeket az eredeti esemény identikus reprezentációjaként fogja fel) teljes mértékben ellentétesnek tart-

²⁰ TOREMANS, i. m., 348.

²¹ *Uo.*, 344.

²² Cathy CARUTH, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1996.

²³ Sigrid WEIGEL, *The Symptomatology of a Universalized Concepts of Trauma: On the Failing of Freud's Reading of Tasso in the Trauma of History*, *New German Critique*, 2003/3, 85–94, 86–87.

²⁴ *Uo.*, 88.

²⁵ *Uo.*, 91.

ja az elméleti és a kísérleti pszichológia traumáról megfogalmazott tanításaival.²⁶ A traumára szerinte egyszerűen azért van szüksége Caruthnak, hogy a Paul de Mantól átvett nyelvelméletet illusztrálja.²⁷ A kritikus vélemények ezen a ponton keresztezik egymást: a Felman–Laub szerzőpáros mellett a legtöbb, a dekonstruktív traumaelmélet történetére visszatekintő esszé Caruth teoretikus pozícióját is de Mannak a késő hatvanas évektől eredeztethető, a kortárs olvasáselméleteket érintő kritikájából származtatja.²⁸ Caruth nem tett a de Man-i hagyománnyal mást, mint hozzáigazította a huszadik század végi etikai fordulathoz: a traumakutatókat így – bizonyos értelemben – a textualizmus feláldozásaként értelmezhetjük egy újhistorista, posztkoloniális kultúrakutatásban, mert az etikai perspektíva bevonásával igyekeznek újraírni a történelemről és politikáról szóló diskurzust, a „gyarmatosító” trauma távlatát figyelembe véve.²⁹ Az eredmény persze értékelhető úgyis, ahogyan Toremans teszi: Caruth szerinte egy teljesen lehetetlen elméleti diskurzust akar összetákolni a traumáról és az irodalomról.³⁰

Kansteiner kritikája

Kansteiner cikkében van egy sokatmondó hiátus:³¹ Caruth kritikája után, szinte átvezetés nélkül a televízióban tapasztalható erőszak feltételezett traumatizáló hatásának cáfolata áll, Caruthra pedig már vissza sem utal. Ezt beszédes ellipszisnek tartom, hiszen a kulturálistrauma-elmélet kritikus tudattalanul is elhallgatja, hogy az egyéni és a kulturális traumát a medialitás elválasztja, megkülönbözteti egymástól, nem pedig közös nevezőre hozza, mint ahogyan ezt érvelésében láttatni szeretné. A kettő összemosása esetén nyugodtan állíthatja esszéje összefoglalásában, hogy a „pszichológiai” (egyéni trauma) és a „filozófiai-irodalmi” (kulturális trauma) beszédmódok másfelé mutatnak és ellentmondanak egymásnak,³² hiszen ha pszichológiai kritériumokat is számon kérhetünk a kulturális trauma fogalmán, akkor természetesen az ingatagnak bizonyul. Megkockáztatom azt az állítást, hogy eltérő tudományos kultúrák összeecsapásáról is szó van, hiszen Kansteiner, valamint a dekonstruktív traumaelmélet további, már idé-

²⁶ KANSTEINER, *i. m.*, 27.

²⁷ *Uo.*

²⁸ Többek között: TOREMANS, *i. m.*, 335.

²⁹ DE GRAEF-LISKA, VLOEBERGH, *i. m.*, 250.

³⁰ TOREMANS, *i. m.*, 342.

³¹ KANSTEINER, *i. m.*, 28.

³² *Uo.*, 31. Mintha a 2000 szerkesztői is érezték volna, hogy Kansteiner állásfoglalásával szemben vannak más felvehető elméleti pozíciók is. Közvetlenül Kansteiner írása után következik ugyanis Eelco RUNIA cikke (*Megjelenítés, ismétlés, utánpótlás*, ford. ORZÓY Ágnes, 2000, 2005/1, 35–43.), mely meggyőzően, de mérészen azt állítja, hogy a szrebnicai vérengzéseket kivizsgáló holland történészek a *párhuzamos feldolgozások* jelenségének megfelelően öntudatlanul is újrajátszották az akkori tehetetlen holland katonai kontingens mentális reakcióit. Ezzel kimondatlanul is azt állítja, hogy a „pszichológiai” és a „filozófiai-kulturális” trauma nagyon is kölcsönhatásban állnak egymással.

zett kritikusai németek (így Weigel is) vagy belgák (mint Ortwin de Graef, Vivian Liska, Katrien Vloeberghs és Tom Toremans), s míg a kontinensen inkább a német tudományosság precíz fogalmisága a meghatározó, addig az angolszász humán tudományos diskurzusok több teret engednek az esszéisztikus stílusnak. Fordított példát is találunk erre: a brit Nigel Hunt egy hamburgi kutatócsoport kötetének trauma-diskurzusát érzi idegennek, mivel az túlságosan épít a pszichoanalitikus fogalmakra, ami pedig szerintem egyáltalán nem jellemzi az Egyesült Királyság pszichológiai beszédrendjeit.³³

Kansteiner néhány évvel később még messzebbre megy a kulturális trauma fogalmának bírálatában egy kézikönyv számára készített, Harald Weilnböckkel közösen jegyzett cikkében.³⁴ Úgy vélik, hogy egy traumát átélt áldozat szemszögéből nézve (akinek a túlélése attól függ, hogy minél hamarabb helyreállítsa bizalmát az emberi jelölőrendszerek iránt) Caruth traumát érintő esztétizálása, túlértékelése kegyetlennek, sőt cinikusnak tűnhet. Szerintük a probléma abban gyökerezik, hogy Caruth a legkevésbé sem érdekli a terápiás folyamat.³⁵ Igaz, a szerzőpáros nem hajlandó különbséget tenni pszichiátria és kultúratudomány között, így talán jogtalanul kéri számon Caruthon a klinikai szakirodalom vizsgálatát. Fő érvük a kulturális trauma tagadására az lesz, hogy csak a népesség nagyon kicsi százaléka szenved a klinikai kritériumok alapján PTSD-ben:³⁶ ám, mint korábban jeleztem, a kulturális traumát nem kísérik pszichopatológiai tünetek.

Tanulmányuk befejezésében pontokba szedik kifogásaikat, öt olyan alapvető, egymással összefüggő problémát megnevezve, amelyekkel szerintük „a dekonstruktív trauma-paradigma” küzd: 1. metaforikus, s így bizonytalan a trauma fogalma, amely nem tesz különbséget az erőszak áldozatainak konkrét szenvedései és az ontológiai kérdések között, illetve elmosza a lényeges empirikus különbségeket abban, hogy az egyes emberekre hogyan is hat az erőszak; 2. önkényes szelektálás a pszichológiai és pszichoanalitikus fogalmak között; 3. érdektelenség a médiahatások empirikus kutatásával szemben, ami pedig elejét vehetné a leegyszerűsítő feltételezéseknek; 4. már-már paranoid félelem a narratíváktól, ami azon az axiómán alapul, hogy minden narratívának torzító és normalizáló hatása van; 5. a magas művészet és a filozófia felértékelése és esztétizálása, mintha azok egy felfoghatatlan, éteri autenticitás képviselői lennének.³⁷

³³ Nigel HUNT recenziója a *Coming Home from Trauma: The Next Generation, Muteness, and the Search for Voice* című kötetről (ed. Cornelia BERENS, Hamburg, International Study Group for Trauma, Violence and Genocide, 1996), *European Journal of English Studies*, 2003/2, 229–231, 231.

³⁴ Wulf KANSTEINER, Harald WEILNBÖCK, *Against the Concepts of Cultural Trauma (or How I Learned to Love the Suffering of Others without the Help of Psychotherapy)* = *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, ed. Astrid ERLI, Ansgar NÜNNING, Sara B. YOUNG, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2008, 229–240.

³⁵ *Uo.*, 230.

³⁶ *Uo.*, 231, 237.

³⁷ *Uo.*, 237.

Fogalmi megkülönböztetések

Kansteiner kritikája figyelmen kívül hagyja az általa is sokat idézett LaCapra megkülönböztetését strukturális és történelmi trauma között. A két fogalom összemosása veszélyes általánosításokhoz vezethet, pontosan olyanokhoz, amilyenekkel Kansteiner a kulturális trauma fogalmát használó tudósközösséget vádolja. Tehát van olyan trauma-diskurzus, mely egyszerre fogadja el a kulturális és a történelmi trauma létezését, de emellett határozottan elválasztja azt az egyéni és a strukturális trauma pszichopatológiájától.

Az ilyen felosztás a traumaelmélet magyar recepciójában is megjelenik: Márkus György evidenciának tartja, hogy a szakirodalom a kulturális vagy kollektív traumák eredetét és természetét teljesen különböznek tekinti a pszichoanalitikus érdeklődés homlokterében álló gyermekkori traumákétól – már csak ezért sem lehet a pszichoanalízis alkalmas a kollektív traumák megértésére.³⁸ Heller Ágnes esszéje három trauma-típust is megkülönböztet: az individuálist, a strukturálist és a történelmit.³⁹ Természetesen vannak átmenetek, mint a Holokauszt-trauma, amely individuális és történelmi trauma is egyben.⁴⁰ S mivel az individuum éppen a strukturális trauma által lesz individuum,⁴¹ talán emiatt az egybeesés miatt történhet meg, hogy a történelmi múltban bekövetkezett traumát és az emberi lét alapvető traumatikus kondícióit összekeverhetik egyesek. Mint láttuk, erre a hibára Kansteiner kegyetlenül lecsap. Heller viszont hangsúlyozza, hogy traumatikus élményt annak pszichológiai következményeivel csak egy egyén szenvedhet el.⁴² LaCapra az előbbit, a történelmi eseményt *veszteségnek* nevezi, az utóbbit, a transzhistorikus egzisztenciális emberi jellemzőt (mint például az anyával való egység elvesztését) *hiánynak*, s már a kettő megkülönböztetésének képessége is a feldolgozás folyamatának része.⁴³ (Hasonlóan a gyászhoz, ahol a gyászoló a múlthoz való viszonyában felismeri annak a jelentől való különbözőségét, emlékezik ugyan rá, de el is búcsúzik tőle, vagy aktívan elfelejti, ezzel lehetővé téve a társadalmi életbe való visszailleszkedését.)⁴⁴ Nem tévedünk nagyot, ha a *hiányt* a strukturális traumával azonosítjuk, a *veszteséget* pedig a történelmi és individuális traumával. Éppen ezért Kansteinernek kár volt mellőznie LaCapra

³⁸ MÁRKUS, *i. m.*, 121.

³⁹ HELLER Ágnes, *A trauma szégyene, a szégyen traumája* = HELLER, *i. m.*, 7–43, 9.

⁴⁰ *Uo.*, 11.

⁴¹ A traumaelméletben legtöbbször Emmanuel Lévinasra mennek vissza az ilyen típusú elgondolások: a Másikkal való találkozás szükségszerűen tartalmaz traumatikus mozzanatot (PINTÉR Judit Nóra, *Trauma, változás, tapasztalat*, Aspecto, 2008/1, 65–76, 74.), s így a trauma „a másság eseményének is” nevezhető: Rudolf BERNET, *Das traumatisierte Subjekt = Vernunft im Zeichen des Fremden*, hrsg. Matthias FISCHER, et al., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, 225–252, 246. Erről lásd még: Simon CRITCHLEY, *Az eredendő traumatizáltság: Lévinas és a pszichoanalízis*, ford. SEREGI Tamás, Helikon, 2007/4, 635–648.

⁴² HELLER, *i. m.*, 31.

⁴³ LACAPRA, *i. m.*, 90.

⁴⁴ *Uo.*, 93.

figyelmeztetését, miszerint a *veszteséget* nem szabad transzhistorikus szintre helyezni és összemosni a *hiánnyal* és fordítva: ha a *hiányt* narrativizáljuk, akkor azonosítjuk a *veszteséggel*.⁴⁵

Még egy párhuzamot vonhatunk: Linda Belau Lacan *reális–szimbolikus* ellentétpárját felhasználva a traumát olyan helyként definiálja, ahol a „reális” megjelenik a „szimbolikusban” mint annak határa – mindez viszont nem azt jelenti, mint Felmannál, aki a tanúságtétellel inkább a trauma „reálisát” illeszti be a „szimbolikusba”.⁴⁶ Talán éppen az irodalom, azon belül is a narrativitás szempontjából lehetne igazán megvilágítani különbségüket: a „reális” a megszakítottság (kihagyás és elhallgatás) jellemzi, mert nem artikulálódhat az esemény jelene, a „szimbolikus” viszont a folytonosság, mert van nyelvi artikuláció, van narratíva, felidéző én. Az érthetőség kedvéért érdemes most egy később tárgyalandó kontextust, a „traumaregényt” segítségül hívni: a traumatikus élményt „olvashatóvá” tenni főként egyes szám harmadik személyben lehet, leírással, esettanulmánnyal: ennyiben mindenképpen hasonlít egy „traumaregény” külső narrációja a pszichoanalitikus esettanulmány-leíráshoz. Még az egyes szám első személyű elbeszélésben is meg kell lennie ennek a kettőségnek: a kimondó/felidéző énben megalkothatja azt a narratív rendet, amit a traumát átélt kimondott/felidézett én természetesen nem tudott egy korábbi idősíkon megtenni.

Ez is azt mutatja, hogy fontos megkülönböztetnünk tapasztalatot és élményt, ahogyan azt Pintér Judit Nóra javasolja: megfogalmazása szerint míg az élmény folytonosan jelen van átélőjében, addig a tapasztalat az emlékezetben tárolódik, és ezért az megértett és feldolgozott élménynek tekinthető. Szerinte ezek alapján mondható a trauma „kimerevített élménynek”.⁴⁷ A trauma tehát nem tapasztalat, mert e fogalomrendszer alapján az már a szubjektum narratív identitásának része:⁴⁸ ha a test médiumából más médiumba kerül át a traumatikus élmény, akkor nem trauma többé, legalábbis a szó pszichopatológiai értelmében. Belau is hasonló gondolattal kezdi a Felmannak szánt kritikáját: a tapasztalat egyáltalán nem hozzáférhetetlen, ahogy azt Felman és más teoretikusok állítják, mert a tapasztalat reprezentációhoz, főként a nyelvhez kötött, éppen ezért nagyon fontos, hogy megértsük, milyen szerepet is játszik a jelölő a traumában.⁴⁹ Mint Toremans kritikájából már korábban kiemeltük, Belau csak a pszichoanalízis eszköztárára szorítkozik a kritikai észrevételei megfogalmazásakor, irodalmi szempontjai nincsenek, és a médiaelméletet is negligálja.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ BELAU, *i. m.*

⁴⁷ PINTÉR, *i. m.*, 66.

⁴⁸ Uo., 65.

⁴⁹ BELAU, *i. m.*

A test mint médium

Számos más trauma-definíció azonban figyelembe veszi a medialitás problémáját. Az egyik végletre, amely a mediális reflexió felől közelít, jó példa Anselm Haverkamp kísérlete, aki a totális írással, azaz az „anagrammával” és az „arabeszkkal” szemben a traumát úgy határozza meg, mint ami az abszolút értelemben vett „nem-írás” pozícióját jelenti.⁵⁰ Haverkamp könyvének fő téje az irodalmi látencia meghatározása, ami a trauma kapcsán teljesen releváns, hiszen a traumatikus esemény szinte mintaadó abban a tekintetben, hogy a referencia (a jelölés) a látenciában mint késleltetett hatás van elrejtve, a referencia tehát mint látencia lép fel.⁵¹ A látencia mint marker önmagában viszont nem elég, mert igaz ugyan Jay Winter – első világháborús frontélmények kapcsán bevezetett – definíciója, miszerint a trauma nem elfojtott emlék, hanem látens vagy késleltetett emlékezet,⁵² ám ez így nem teljes, Haverkampnak azt is hozzá kellett volna tennie, hogy *idővel más médiumban jelölhetővé válik a traumatikus esemény, de addig a test csak nem egyértelműen tud utalni rá*. E belátás nélkül csak paradoxonok maradnak, úgy mint Berneté, aki azt a több helyen is olvasható véleményt hangoztatja, miszerint a traumát az átélő sem felidézni, sem elfelejteni nem tudja.⁵³ Az a paradoxon viszont már helytálló, amelyik legalább a trauma helyét (helyesebben mondva: médiumát) jelöli, mondván a trauma egyszerre van jelen és hiányzik, hiszen jelen van a testben, de nincs jelen az emlékezetben.⁵⁴ A test médiuma ugyanis még a legkézenfekvőbb médiumtól, a szóbeliségtől is radikálisan különbözik: élénk érzetek, képek formájában van jelen, nyelvi kódolások nélkül rögzül, nem rendelkezik elmesélhető történettel, kontextussal.⁵⁵ Így már érthető, hogy a traumatikus esemény megkülönböztető jegyeként a *rend-kívüliség* kanonizálódott, mely magát a narratív/szimbolikus rendet is felforgatja, megkérdőjelezi,⁵⁶ mert ha van olyan médium, amelyik nem beszél a szimbolikus rend nyelveit, az éppen a test.

⁵⁰ Anselm HAVERKAMP, *Anagramm und Trauma: Die vergessene Markierung* = A. H., *Figura cryptica: Theorie der literarischen Latenz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, 163–174, 163. Az anagramma fogalmát a magyar olvasó számára leginkább Jacques Derrida *différance* szavával lehet megvilágítani. Birgit R. Erdle azt írja, hogy a szóban az „a” betű néma, egy olyan diszkrét jel, amelyik csak írható és olvasható, de nem hallható (Birgit R. ERDLE, *Traumatisierte Schrift: Nachträglichkeit bei Freud und Derrida* = *Poststrukturalismus: Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, hrsg. Gerhard NEUMANN, Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler, 1997, 78–93, 82.) Tehát csak textuálisan létezik, a szóbeliségben nincs nyoma, de a látens különbséget nyíltá teszi.

⁵¹ Uo., 165.

⁵² Jay WINTER, *Generations of Memory: Grief, Irony, and Trauma in Britain since the Great War* = Aleida Assmann-Festschrift, hrsg. Michael FRANK, 163–175, 172.

⁵³ BERNÉT, i. m., 233. Hasonló kijelentést találunk Pintér Judit Nóránál is: PINTÉR, i. m., 70.

⁵⁴ Christine VAN BOHEEMEN-SAAF, *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History*, Cambridge, Cambridge UP, 1999. Idézi: Laurie VICKROY, *Representing Trauma* = L. V., *Trauma and Survival in Contemporary Fiction*, Charlottesville–London, University of Virginia Press, 2002, 1–35, 10.

⁵⁵ PINTÉR, i. m., 67.

⁵⁶ VIRÁGH Szabolcs, *Trauma és történelem találkozása: Emlékezet, reprezentáció, rítus*, BuKsz, 2011/2, 161–170, 166.

Az Emmanuel Lévinason alapuló traumaelmélet is azt vallja, hogy a legmélyebb traumával a szubjektum nem elképzeléseiben vagy az ismereteiben, hanem a testi szenzibilitásában találkozunk.⁵⁷ Ismert, hogy a traumatizált szubjektumnak nincs látható, testi sérülése,⁵⁸ ám a trauma jeleit mégis csak a test teremtheti meg – önkéntelenül, akaratlan formában, de performatív módon, cselekvéssorral, mozgásokkal, amivel éppen az elrejtés és a kinyilvánítás kettős vágyát *testesíti* meg.⁵⁹ A trauma ábrázolhatatlansága tehát egyben a test ábrázolhatatlansága is, azé a testé, amely maga képtelen megjeleníteni a traumát, de kényszeresen újra és újra megkísérli azt. Ha a test egy leírásban megjelenik az írásbeliségben, az ugyanúgy a nyelv elégtelenségével szembesít, mint ahogyan egyetlen képleírás sem tud egy absztrakt képet tökéletesen felidézni. A másodlagos szóbeliség korának médiumai, így például a Holokauszt-túlélők videóra vett vallomásai kelthetik ugyan azt az illúziót, hogy a kamera nem volt hideg közvetítő, hanem a túlélők elbeszéléseiben „újra-testesítette mindazokat, akik haláltáborokban megtagadták tőlük szabad, emberi testképüket”,⁶⁰ de nyilvánvalóan a többszörös közvetítettség sem tudja a test közvetlenségét felidézni. Ezzel a hozzáférhetetlenséggel már a pszichoanalízis is tisztában volt, hiába volt jelen a beteg teljes testi valóságában, a múlt közvetlen előadása helyett inkább az emlékezés hermeneutikáját fejlesztette ki, azaz egy bizonyos formáját alakította ki az interpretációnak, a gyógyítás ezért történhetett a beszélgetésen keresztül.⁶¹ Így persze a pszichoanalízis az írásbeliséget *írja vissza* a szóbeliségbe, szöveggént olvasva a beteg kijelentéseit. Csak később ismerik fel azt, hogy főként a preverbális korban ért traumákat képi vagy dramatikus-mozgásos formában lehet legjobban feldolgozni,⁶² mert az emlékezés cselekvésben, így ismétlésben ölt testet, az ismétlés pedig kell az élmény tapasztalattá válásához.⁶³ Korábban – például közvetlenül az első világháború után – még legfeljebb azt regisztrálták, hogy megdöbbenő erejű vizuális hatásuk volt a traumatizáltak „újrajátszásainak”,⁶⁴ de reflexió tárgyává ezt a szakemberek akkor nem tették.

A terápia mint re-prezentáció

Ha újrajátszás, akkor színház: és valóban, a szóbeliség multimedialitása (a tanúságtétel, azaz a túlélő és a hallgató szituációja) és az írásbeliség monomedialitása (például egy „traumaregény”) különbségét leírhatjuk a színházi előadás és a dramatikus szöveg

⁵⁷ BERNET, *i. m.*, 244–245.

⁵⁸ ERDLE, *i. m.*, 90.

⁵⁹ VIRÁGH, *i. m.*, 168.

⁶⁰ Geoffrey HARTMAN, *Memory.com: Távszenvedés és tanúvallomás az internet korában*, ford. BERECS Zsuzsa, Café Babel, 2011/2, 5–11, 7.

⁶¹ ROTH, *i. m.*, 165.

⁶² VIRÁGH, *i. m.*, 168.

⁶³ PINTÉR, *i. m.*, 68.

⁶⁴ WINTER, *i. m.*, 173.

különbségével, az előbbinél éppen a testek jelenléte garantálja a produkció és recepció egyidejűségét. A traumatikus eseményhez viszont egyik médium sincs közelebb, ahogy azt Belau Arisztotelész Oidipusz-értelmezéséhez kapcsolódóan megjegyzi. Oidipusz szörnyű tettei nem jelennek meg a színen, s ez arra emlékeztet bennünket, hogy az analízisben is van, ami soha nem jelenhet meg, ha az analízis fenntartja a „reálissal” történő lehetetlen találkozás etikai viszonyulását.⁶⁵ A traumatikus esemény egy pszichodráma-terápia keretében újrajátszható ugyan, de legalább olyan távolság marad a „reálshoz” képest, mint ahogyan az írásterápiában is: a túlélő szerzővé, s végül saját történetét felidéző narrátorrá válik, a mediális átvitelek miatt folyamatosan távolodik az élménytől; a pszichodráma főszereplője, akárcsak a szerző, félúton visszanézhet, de soha nem térhet vissza az eredeti eseményhez.

A terápia egyébként is kitüntetett szerepet kap a trauma közvetítésének folyamatában, hiszen ott kell megtörténnie a traumatikus élmény megosztásának, amely Virágh Szabolcs megkülönböztetése szerint három (egyéni, csoportos és társadalmi-kollektív) szinten mehet végbe, viszont mindegyik szint egyben természetsszerűleg reprezentáció is.⁶⁶ S bár a terapeutákon esetleg megfigyelhető a szekunder traumatizáció jelensége, abban igazat adhatunk Kansteinernek, hogy a pácienssel való radikális empatikus azonosulás, a közvetlen testi jelenlétet csak szimuláló médiumok, ilyen hatás kiváltására nem képesek. A „távsnedvés” jelensége helyett, melyről Hartman is beszél,⁶⁷ sajnos az akár több ezer kilométer távolságban lévő tévéző (például a délszláv háborús események közvetítésekor) nem egy traumatikus tudásban részesül, hanem sokkal inkább a közömbösség tömegesen megfigyelhető reakcióját mutatja, amit Fricke a „polgári hidegség” fogalmával jelöl.⁶⁸ Mint már említettük, valószínűleg a Holokauszt tapasztalata legitimálja az ilyen típusú gyors áttérést az egyéniről a kollektívra, azaz annak a feltételezését, hogy pszichológiai értelemben tömeges szekunder traumatizáció mehetne végbe. Ugyanebbe a hibába esik az a stratégia is, amelyik a lévinasi koncepciót igyekszik átvinni például a politikai színtérre: Simon Critchley tanulmányának különös felkiáltása („Nincs demokrácia halálöszön nélkül!”),⁶⁹ összecseng ugyan Dori Laub traumadefiníciójával (a trauma a halálöszön eluralkodása a szubjektumon),⁷⁰ de ezt ő a pszichoterapeutaként szerzett tapasztalataiból szűrte le, s közösségi szintre egyáltalán nem emelte.

⁶⁵ BELAU, i. m.

⁶⁶ VIRÁGH, i. m., 170, 168.

⁶⁷ HARTMAN, i. m., 8.

⁶⁸ Hannes FRICKE, *Das hört nicht auf: Trauma, Literatur und Empathie*, Göttingen, Wallstein, 2004.

⁶⁹ CRITCHLEY, i. m., 648.

⁷⁰ Dori LAUB, *Eros oder Thanatos?: Der Kampf um die Erzählbarkeit des Traumas*, *Psyche* (Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen), 2000, Vol. 54. 2000, 860–894, 861.

Lehetséges kontextusok

Ami viszont biztosabban állítható, hogy vannak nagyobb, így történeti kontextusai az egyéni traumának. Ezért egyet lehet érteni Heller Ágnessel abban, hogy a szexualitás foucault-i fogalmához hasonlóan a trauma sem létezett a viktoriánus kor előtt,⁷¹ azaz egyidős a modern szubjektum globális elterjedésével. A kulturális emlékezet-elmélet kontextusával viszont egy olyan viszonyítási pontot nyerhetünk, amelyben nem történhet meg az egyéni és a kulturális trauma összemosása, de tudunk párhuzamokat vonni a kettő között. Ha Jan Assmann terminusait hívjuk segítségül, akkor úgy is mondhatjuk, hogy a kulturális trauma jellemzően a hideg kollektív emlékezet egyik aloscsoportja, hiszen képtelen integrálni önmagába az idők folyamán felmerülő tapasztalatokat,⁷² ragaszkodik az elmúlt időszak konzerválásához (Assmann példája szerint leglátványosabbak az Egyesült Államok amish közösségei, amelyek a XVIII. század technikai szintjén hajlandók csak élni napjainkban is). Az európai modern társadalmakban már a forró kulturális emlékezet dominál (azaz képesek integrálni az új tapasztalatokat), de lehetnek olyan alrendszerei (mint az egyházak vagy a hadsereg),⁷³ amelyeket hideg emlékezet határoz meg, és így lehetnek olyan alapító történetei, mint a hideg emlékezetet eklatánsan megjelenítő kulturális trauma. De csak akkor kerülhet be az egyéni, kommunikatív emlékezet a közösségi emlékezetbe, ha az úgynevezett funkcionális emlékezetnek⁷⁴ megfelel, azaz a közösség jelene szempontjából is fontosnak bizonyul. Ennek híján csak a tár-emlékezetet gazdagítja az egyéni traumára történő emlékezés. (A már említett szekunder traumatizáció, még ha egész generációk is adják át egymásnak a traumatizáltság lelki örökségét, akkor is csak a kommunikatív emlékezet szintjén marad, mert elsősorban a test és emellett még a szóbeliség a meghatározó médiuma.) A ricoeuri *nem felejtés* imperatívusza valóban alkalmas lehet arra, hogy a reprezentáció, így a kulturális emlékezet felé vigye akár az egyéni traumatikus állapot elemeit (acting out, flashback),⁷⁵ ám a mások által is „olvashatóvá” tett trauma⁷⁶ az eredeti szándékokkal ellentétes hatásokat is kiválthat.

A populáris kultúrában egyrészt a trauma kulturális reprezentációi Laurie Vickroy

⁷¹ HELLER, i. m., 11. Párhuzamos ez az elképzelés Frank Ankersmitével: Frank ANKERSMIT, *Trauma and Suffering: Forgotten Source of Western Historical Consciousness = Western Historical Thinking: An Intercultural Debate* ed. Jörn RÜSEN, New York, Berghahn, 2002, 72–84.).

⁷² Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Bp., Atlantisz, 1999, 68–70.

⁷³ Uo., 70.

⁷⁴ A funkcionális emlékezet (*Funktiongedächtnis*) és a tár-emlékezet (*Speichergedächtnis*) fogalompárosát Aleida Assmanntól kölcsönzöm: Aleida ASSMANN, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C. H. Beck, 1999, 133–142.

⁷⁵ VIRÁGH, i. m., 169.

⁷⁶ Franziska Lamott kifejezése: Franziska LAMOTT, *Das Trauma als symbolisches Kapital: Zu Risiken und Nebenwirkungen des Trauma-Diskurses*, psychosozial, 2003/1, 53–62, 56.

szerint „túl biztonságosak”, mert „túl medializáltak”,⁷⁷ vagy – ahogyan Kansteiner fogalmaz – a traumatikus tudás az ilyen regiszterekben túl hamar egy harmonikus történet részévé válik.⁷⁸ Másrészt a traumából és az áldozat-státuszból nyerhető szimbolikus tőke⁷⁹ miatt megjelenik az „emlékezetirigység”,⁸⁰ amely olyan hamis reprezentációk előállítására is készíthet egyeseket, mint ahogyan ez megtörtént Benjamin Wilkomirski esetében.⁸¹ Így jutunk el ahhoz a paradox helyzethez, hogy a trauma a kollektív és a személyes identitás alapját egyaránt megképezheti;⁸² legfeljebb talán azzal a megszorítással élhetünk, hogy erős identitásképző funkciója azért mégiscsak a kulturális traumának lehet.

A kulturális emlékezet rendszerén belül a szépirodalomnak kettős feladata lehet: az egyik a közvetítő szerep a kommunikatív és a kulturális emlékezet között, a másik, hogy a tár-emlékezet végtelen számú múltbéli emlékeiből a funkcionális emlékezet számára szelektáljon. Emellett a trauma reprezentációjának feladatát is elláthatja, de csak a fent megismertetett megszorításokkal.⁸³ Említettük már, hogy az a közvetlen hatás, amit például Toni Morrison remél tőle, illúzió csupán: egy helyen kijelenti, hogy olyan bensőségességet akar elérni, amelyben az olvasónak az az érzése, hogy nemcsak olvasza ezt, hanem részt is vesz benne, ő is kereszttülmegy mindenben.⁸⁴ A „traumairodalom” értelmezői nem feledkezhetnek meg erről az egyéni és a kulturális traumát is elválasztó mediális különbségről, különben (más trauma-teoretikusokhoz hasonlóan) folyamatosan fogalmi bizonytalanságban maradnak. Jó példa erre Laurie Vickroy, aki nemcsak a Morrison-idézet hatására, hanem Caruth és Felman elméleteinek reflektálatlan átvétele miatt is állandóan visszaírja a szóbeliség közvetlenségébe az irodalom írásbeli kommunikációs helyzetét: az író és az áldozatot ugyanúgy azonosítja, mint a hallgatót és az olvasót.⁸⁵ Az analógiát olvasó és szemtanú között – ami egyben az irodalom és a trauma közötti analógiát is jelenti –, Felman teremtette meg,⁸⁶ s ezt a párhuzamot az is alá-

⁷⁷ VICKROY, *i. m.*, 26.

⁷⁸ KANSTEINER, *i. m.*, 29.

⁷⁹ LAMOTT, *i. m.*, 57.

⁸⁰ HARTMAN, *i. m.*, 8.

⁸¹ A jelenség értelmezésének Menyhért Anna egy egész tanulmányt szentel: *Belső út – a koholmány botránya: Benjamin Wilkomirski memoárja* = MENYHÉRT, *i. m.*, 119–135.

⁸² LACAPRA, *i. m.*, 95; Ezért egyáltalán nem túlzás a kulturális traumát egy értelemnélküli világban megszületett értelemadási kísérletnek nevezni. Lásd BÁNFALVI Attila, *A trauma mint kulturális narratíva*, Debreceni Disputa, 2009/5, 10–15, 15.

⁸³ Bizonyos esetekben akár az írott szöveg a szóbeliségen alapuló terápiába is bekapcsolódhat. Dori Laub egyik betegének gyógyításakor Bernhard Schlink *A felolvasó* című regényét olvastatja abban reményben, hogy a könyv történetével kialakított dialogikus helyzetben sikerül a beteg saját történetét is előállítani. LAUB, *i. m.*

⁸⁴ Toni MORRISON, *The Site of Memory = Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*, ed. William ZINSSER, New York, Houghton, 1995, 85–102, 100. Idézi: VICKROY, *i. m.*, 11.

⁸⁵ Például: VICKROY, *i. m.*, 9, 22.

⁸⁶ TOREMANS, *i. m.*, 345.

támaszthatja, hogy a pszichoanalízis terápiás beszélgetéseit akár olvasási aktusnak is fel lehet fogni a terapeuta szemszögéből. A trauma – ahogy Bernet fogalmaz – egyedül a traumatizált szubjektumot vakítja el, ezzel ellentétben a külső megfigyelőknek nyitva van a szemük: a traumatizált személy az egyetlen, aki azt látja, amit más nem lát, de szintén az egyetlen, aki nem érti, amit lát.⁸⁷ Ahogyan a lacani *reális-szimbolikus* ellentétpárjának megvilágításakor már utaltunk erre, a trauma „olvashatatlansága” miatt kell az egyes szám harmadik személy a pszichoanalitikus esettanulmányoknál ugyanúgy, mint a szépirodalomban. Épp a Vickroy által is citált Morrison-regény, a *Nagyonkék* állhat példaként erre: míg Vickroy csak a megerőszakolt Pecola repetitív mondataira figyel fel, melyek a képzeletbeli társával folytatott párbeszédét strukturálják, addig a regény zárata újra egy külső nézőpontból szólal meg, hogy a zagyva dialógust az olvasó értelmezési keretbe tudja illeszteni: „Sikerült teljesen tönkretenni [Pecolát]. Indázó, nedvzöld napjait azzal töltötte, hogy föl-alá járkált, miközben a fejét egy olyan dob ritmusára rángatta, amelyet csak ő hallott.”⁸⁸ Ez az idézet azt is megmutatja, hogy a művészet kitágítja empatikus képzelőerőnket (mert a pszicho-narráció betekintést enged a szereplők pszichéjébe), de arra is megtanít, hogy vannak az együttérzésnek határai,⁸⁹ mert mindezt mégiscsak egy külső narrátor mondhatja el, egyébként nem értenénk egy szót sem a traumatizált személy különös, álomszerű nyelvéből.

Összefoglalás: javaslat a medialitás szempontjának beemelésére

Az elmondottak alapján az egyéni és a kulturális trauma éles elválasztásának olyan lehetséges módját javaslom, mely nemcsak igazolja a kulturális trauma fogalmának létjogosultságát, hanem a paradoxonokban megnyilvánuló fogalmi bizonytalanságot is megszüntetheti. A két fogalom tehát hatékonyan megkülönböztethető a medialitás szempontja alapján. Amíg ezt nem tesszük meg, addig mindig is problematikusnak gondolhatjuk (Virágh Szabolccsal együtt) nemcsak a művészi reprezentáció, hanem a történeti narratívák viszonyát is a traumához.⁹⁰ Míg az egyéni trauma ismérve az akaratlan ismétlésben, a test közvetlenségében való megjelenés, illetve a non-verbalitás, addig a kulturális trauma létének előfeltétele a közvetítettség, történjék az a szóbeliség, az írásbeliség vagy az elektronikus médiumok keretében. Az egyéni trauma gyógyítása éppen a medializációban rejlik: ha a pszichoterápia segítségével sikerül a szóbeliségben reprezentálni, akkor ez a tapasztalat a beteg narratív identitásának a részévé válhat.⁹¹ Parallel

⁸⁷ BERNET, *i. m.*, 231.

⁸⁸ Toni MORRISON, *Nagyonkék*, ford. LÁZÁR Júlia, Bp., Novella, 2006, 222.

⁸⁹ HARTMAN, *i. m.*, 10.

⁹⁰ VIRÁGH, *i. m.*, 169.

⁹¹ Ezért is nevezheti az adaptív terápiát Virágh Szabolcs – még ha idézőjelek között is – „újrírásnak”. VIRÁGH, *i. m.*, 169.

módon működik az írásterápia is: ha lehet objektívnálni a traumatikus eseményt, akkor a traumatikus jelen végre valóban múlttá válik. A terápia sikerességét tehát éppen a közvetítettség eredményessége jelenti, melynek következményeként, ha nem is teljesen, de a PTSD-kritériumok nem jellemzik többé a beteget: vagyis ha a traumatikus élmény a test médiumából átkerül egy másik médiumba, megszűnik pszichés trauma lenni, egyszerűen csak egy meghatározó múltbeli tapasztalattá válik.

Így válhat a személyiséget teljes dezintegrációval fenyegető erő a narratív identitás építőkövévé. Innen látható be a másik radikális különbség az egyéni és a kulturális trauma között. A pszichopatologikus traumával szemben a kulturális trauma egy közösségi elbeszélés koherenciáját biztosító történetté válhat, akár alapító szövege is lehet az adott kultúrának (lásd erről Vamik D. Volkan „válaszott trauma” fogalmát).⁹² Ezért is meddő Kansteiner azon próbálkozása, hogy vélt vitapartnereire megsemmisítő csapást mérjen azzal az érveléssel, hogy a televízióban látható erőszak senkit nem traumatizált még. Valóban nem, de nincs is értelme PTSD-re utaló tüneteket keresni a tévénézők között, jobban mondva azok között, akik egy adott közösség tagjaiként maguknak vallanak egy kulturális traumát. Erről csakis közvetítő csatornákon keresztül szerezhettek tudomást, tehát azt jól látja Kansteiner, hogy ennek a trauma-típusnak a medialitás az alapvető jellemzője, amit azon nyomban meg is támad. Nem látja be azonban, hogy a medialitás mindkét esetben – az egyéni és a kulturális traumánál is – narratívákat hoz létre, és ezáltal koherenciát ad ennek és közösségnek egyaránt. A párhuzamot nem a sérülések, hanem a gyógyulások teremtik meg a kettő között: *a pszichoterápia szempontjából – hangsúlyozom, csakis onnan nézve – a kulturális traumák valójában meggyógyított traumák.*

A közvetítettség és az identitásképző jelleg tehát szembeállítja a két fogalmat, mégsem gondolom, hogy a kulturális trauma fogalmát le kellene cserélnünk valami másra. A két jelenség időkezelése ugyanis azonos, s ez leginkább a látenciában, az ismétléskényszerben és a múlt jelenidejűségében fogható meg. A látencia mindkét esetben olyan időbeli szakasz, melyre a traumatikus esemény teljes mediális hiánya jellemző az elfojtásnak köszönhetően, hogy aztán később annál jobban láthatóvá válnék a test révén vagy a nyilvánosság diskurzusaiban. A látencia végét a nem-identikus ismétlés jelenti, hiszen valamilyen médiumban az esemény újra átélhetővé válik. Ezzel szorosan összefügg az Aleida Assmann által megfogalmazott tapasztalat: a trauma az a múltbeli esemény, amely nem távolodik, hanem közelít a jelenhez.⁹³

Az egybeesések miatt kétségtől könnyen elkövethető volt az a hiba, melyet sokan felrónak a kulturális trauma elméletének: hogy összekeveri a traumát és a történelmet, illetve, hogy a traumát metafizikus magasságokba emeli. Úgy gondolom, hogy a jogosan bírált pontokban valóban nem szabad követni egyik teoretikust sem, ugyanakkor

⁹² Vamik D. VOLKAN, Gabriele AST, William F. GREER, *The Third Reich in the Unconscious: Transgenerational Transmission and its Consequences*, New York–London, Brunner-Routledge, 2002, 42.

⁹³ Aleida ASSMANN, *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck, 2006, 93.

azt is látom, hogy a bevezetett új szempontok termékenyen hatottak a külföldi és a magyar tudományosságra egyaránt. Ezért némely vélt vagy valós ellentmondás miatt nem szabad veszni hagyni az eddigi eredményeket, sőt, ezek tudatában tovább kell folytatni a kutatásokat, hiszen jelentős hozzáadékkal szolgálhatnak az egyes társadalmak önképének újraalkotásában.

MIKLÓS TAKÁCS

The Theory of Cultural Trauma in the Light of its Criticism

The present survey aims to overview the criticism on the theory of cultural trauma, as well as to define the specific character of this theorem in the light of its critical judgement. Trauma studies, an interdisciplinary field of humanities has been successful for over two decades and this popularity manifests itself also in the very early emergence of severe criticism. The first wave of critics attacked especially the fact that Shoshana Felman's and Cathy Caruth's arguments regard the trauma as a metaphysical centre, as opposed to their point of origin in deconstruction. Because of this defect, Wulf Kansteiner, the fiercest critic considers even the use of the term cultural trauma an ethical delinquency. At this point, however, he himself can be criticised too: he fails to make any conceptual distinctions, based on which one could clearly distinguish between individual, psychic trauma and cultural traumas. In case of an individual trauma the medium is the body, the therapy is the representation, thus the traumatic experience becomes part of another medium. Mediality is an inevitable factor in the interpretation of any trauma, which we can also conclude when taking into consideration other context such as the theory of cultural memory or narratology. Therefore, I finally argue for the integration of the aspect of mediality into trauma-theory.