

## Bernhard Waldenfels: A normalizálás határai

TANULMÁNYOK AZ IDEGEN FENOMENOLÓGIÁJÁRÓL

Ford. Csátár Péter és Kukla Krisztián  
*Gond-Cura Alapítvány, Bp., 2005.*  
350 old., 2400 Ft

Az 1999-ben emeritált Bernhard Waldenfels régóta olyan, elsősorban a fenomenológiához kapcsolódó szerzőnek számít, aki a legjobb német hagyományokkal, vagyis óriási erudícióval és alapossággal ötvözi az esszéisztikus eleganciát és a háború utáni francia filozófiát. A meglehetősen termékeny szerző csak a 2006-os évben már négy könyvet publikált különböző témákban. A kilencvenes években központi témája az *Antwortregister* (Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1994.) című művében megalapozott „reszponzív racionalitás” fogalmának és a belőle kifejtett további témáknak a kidolgozása volt. Ebből a már önmagában is monumentális, több mint száz oldalnyi kezdeményezésből nőtt ki a lazán egymáshoz kapcsolódó *Studien zur Phänomenologie des Fremden* (Tanulmányok az idegen fenomenológiájáról) négy kötete, köztük a második volt a most magyarul is napvilágot látott munka. Az olvasó nincs könnyű helyzetben, hiszen Waldenfels eddig csak két-három tanulmányt ismerhetett a különböző folyóiratokból, s nem biztos, hogy épp ez a könyv végre könnyen követhetővé teszi számára Waldenfels évtizedek óta kiegyensúlyozott kontinuitást mutató gondolkodását.

A mai filozófia gyakran felpanaszolt fragmentálódása, túlzásba vitt specializációja és hiányzó általános orientációja mellett egyetlen téma mégis összetartani látszik legalábbis a „kontinentális” diskurzust. E téma, amely immáron bebizonyította életrevalóságát, az idegen, a másik, a *différence/différence* kérdése. Hogy hogyan jutott el e kérdéshez a képzett klasszi-

ka-filológus Waldenfels, a hatvanas évek elején Merleau-Ponty és Lévinas hallgatója Párizsban, aki a francia szerzők elgondolásait az eredeti husserli fenomenológiával igyekezett összekapcsolni, annak megvilágításához közelebb vezethet egyrészt egy Platón-idézet, másrészt a tapasztalat fogalma.

Ha Platón gondolatát, hogy a filozófia a csodálkozással veszi kezdetét, nemcsak közhelygyűjteménybe való kedélyes bölcsességnek tekintjük, hanem komolyan eltöprengünk rajta, akkor levonhatjuk azt a tanulságot, hogy a filozófia nem önmagánál kezdődik. Sőt a platóni kontextusban egyenesen azt is mondhatnánk, hogy soha nem is kezdődhet önmagánál. Minden biztonnal azért sem, mert a filozófia nem létezik, és soha nem is létezett; vagyis a filozófia nem egy számunkra előre adott tér, amelybe gond nélkül beléphetünk, és amelyben akadályok nélkül kedvünkre mozgathatnánk.

„A fenomenológia vagy a tapasztalat filozófiája, vagy semmi” – írja Waldenfels. A tapasztalat itt nem egyszerűen egy téves meggyőződés felváltása egy igazzal, hanem valami olyasmi, amit Hegellel szólva a tudat fordulatként jelölhetünk meg. A tapasztalat fenomenológiai fogalma egy lehetőségen túli lehetőség beteljesülése, amikor a tudat valami, számára mindaddig idegennel találkozik. Ez a tapasztalatfogalom analóg a platóni csodálkozással. Mindkettő elengedhetetlen feltétele és egyúttal nem szűnő inspirációja egy olyan gondolkodásnak, amely számára az idegen(ség) a legkevésbé sem a szerző pillanatnyi kedélyállapotának és az időjárásnak megfelelő, esetleges téma, hanem a *par excellence* filozófiai kérdésés igazi horizontja.

Mivel azonban a filozófia a szaktudományokkal ellentétben sziszüphoszi küzdelmet folytat, hogy megalapozhassa önmagát, legjobb vállalkozásai tanulságosak, ám aligha lehetnek végérvényesek. Az a filozófia sem léphet fel az általános érvényesség igényével, amelyik a „másik” problematikájának talaján kívánja megvetni lábát. Waldenfels ezen hermeneutikai belátásból közelít a filozófiához. Számára a fenomenológia nem szigo-

rú értelemben vett módszer, amely előre készen álló sémákkal és koncepciókkal közelít a valósághoz, hanem éppen ellenkezőleg, maga a teoretizált *Voraussetzungslosigkeit* (előfeltétel-mentesség), vagyis az egyetlen olyan gondolkodói attitűd, amelyben a csodálkozás – valami újnak, valami idegennek a megjelenése – valóban kezdetet jelenthet. Csak az a filozófia képes csodálkozásra, amely még nem gondolja magát az egész valóság legitim és egyetlen birtokosának; Waldenfels külön fejezetet szentel annak megmutatására, hogy a valóság nem valami eleve adott a számunkra. Ennek fényében aztán a szerző sem a vállalkozásának elején, sem a végén, eredményeit felmutatva nem nyilvánítja a fenomenológiát módszerré, gondolkodása egyedüli zsinórmértékévé. Esszéiben, vagyis kísérleteiben a tapasztalat úgynevezett természetes és mesterséges mivolta közti határ mindinkább elmosódik. A fenomenológiai beállítódást alapul vevő Waldenfels az empirikus tényanyag (így például számos pszichológiai esettanulmány, elsősorban Kurt Goldstein kísérletei) mellett a fikcióktól sem riad vissza, amelyek „a fenomenológia éltető elemét” (324. old.) adják. A „kísérletek a valósággal” így különféle szaktudományos megfontolásokhoz is kapcsolódnak. Waldenfels Husserlben is többek közt éppen azt értékeli, hogy bár bírálta a természettudományokat, és kritikája csak idővel mélyült el, de legalább konstruktív és megalapozott viszonyt próbált hozzájuk kialakítani. Ezzel a törekvésével természetesen Husserl nincs teljesen egyedül, hiszen a neokantianizmus is metatudománynak, vagyis a tudományok organonjának tekintette a filozófiát. Husserl azonban a filozófiától nem egyszerűen egy módszertan megalkotását remélte, hanem inkább azt, hogy felébredhet a tudományokat világegyetem szendergésükből. A husserli törekvést szabadon folytatva Waldenfels az irodalomtudomány, az etnológia, a pszichológia és a kibernetika felé is tájékozódik. Egy 1999-ben adott interjúban hosszasan polemizál Heidegger híres-hírheft mondatával, mely szerint „A tudomány nem gondolkodik” (jelen kötetben: 140. old.). Meglehet, van olyan tudo-

mány, amely nem gondolkodik, de bizony van olyan is, amely sokkal inkább képes a gondolkodásra (például ön maga kritikus felülvizsgálatára), mint egy puszta rutinszerűen üzött filozófia. Waldenfels nem feltétlenül a szaktudományok dicséretét akarja zengeni, de filozófia és tudomány rokonsága mellett érvel.

Mindazonáltal filozófus, mégpedig fenomenológus, aki – és ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni – a megélt tapasztalat leírására törekszik. Mit jelent az idegen tapasztalata? Nem válik-e minden, az idegenről szóló beszéd hipokritikussá, amennyiben éppen arról igyekszik (pozitív) szólni, ami számára idegen, vagyis ismeretlen és újszerű? Valóban fennáll-e a veszély, hogy az idegenről beszélünk, s közben jó lelkiismeretünk megőrzése érdekében egyúttal úgy teszünk, mintha nem tudnánk, miről is beszélünk? (Ezen dilemmákkal Waldenfels az első kötet elején – *Topographie des Fremden*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1997. 9–53. old. – foglalkozott.)

Mégis számot lehet adni az idegen(ség) tapasztalatáról, illetve annak bizonyos aspektusairól. Ha például két kínait hallok beszélgetni, szavaik számomra alighanem idegenül csengetnek. Az egyetlen, amit felismerem, hogy egy számomra ismeretlen nyelven beszélnek, vagyis azt megértem, hogy semmit sem értek. Ebben a helyzetben valami úgy mutatkozik meg (az elhangzó beszélgetés), hogy közben lényegét, vagyis értelmét teljes egészében megvonja tőlem. Mégis arra inkább felfigyelvek, ha valaki idegen, számomra ismeretlen nyelven beszél a villamoson, mint a többiek hétköznapi és monoton társalgására. Az idegenség egyik lényeges ismertetőjegye tehát az, hogy *feltűnő* (Waldenfels külön könyvet szentelt e jelenségnek: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2004.), és ezért válaszokat provokál, mégpedig olyan válaszokat, amelyek szükségképpen eltérnek a mindennapi gyakorlatunktól. Waldenfels, ahogyan a könyvsorozat első darabjának címében bejelenti, az idegen topográfiáját igyekszik megírni. Vagyis azt a helyet akarja megrajzolni, ahol az idegen jelenkezik, és bejelenti „igényt”. Ez a

hely nem más, mint létezésünk rendjének határa. Az idegen tehát mint a rend határán álló, mint a rend-kívüli jelenik meg a tapasztalatban. A rend természetéről való töprengés érthetővé teszi Waldenfels közelségét Foucault-hoz is, akiről François Ewaldal együtt könyvet is megjelentetett (*Spiele der Wahrheit*. Michel Foucaults *Denken*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991.). Mivel létezésünk különböző, kontingens rendek mentén szerveződik, az idegen helye nem előre adott toposz, biztosan rögzíthető hely, hanem maga is mozgásban van, atipikus és kiismerhetetlen. Ebből következik, hogy Waldenfels az „idegenen” semmi esetre sem a nagy Másikat vagy Istent érti. Általában elmondhatjuk, hogy írásaiban vallásilag amuzikálisnak mutatkozik. A tapasztalat filozófiájaként értett fenomenológia számára a nagybetűs Idegennek mint olyannak a leírása teljességgel lehetetlen és értelmetlen: a filozófia itt nem vállalkozhat többre, mint az idegennel való találkozás motívumainak és esetleges következményeinek feltérképezésére.

Lévinas azt a folyamatot, amelyben a saját, a szubjektum igyekszik a másikat, az idegent önmagába integrálni, a *Teljesség és Végtelen* (Jelenkor, Pécs, 1999.) című könyvében lényegében az erőszak tevékenységként írta le. Bár Waldenfels ritkábban idézi Lévinast, a rezponzivitás tézisé – vagyis azt a tézist, amely szerint amikor megszólítanak, nem tudok nem válaszolni, hiszen hallgatásom is válasz, s így egy sajátos *double bind* áldozata vagyok – lényegében tőle veszi át, és a másiknak a sajátba való integrációját is, amely részben tőle, részben Merleau-Pontytól származó gondolat. Azonban a lévinasi elsajátításnál kevésbé radikálisan fogja fel: az ő fenomenológiai szótárában a szubjektum reakciója az idegennel való találkozásra a normalizáció nevet viseli. Úrrá lenni az idegenen: ez a normalizálás.

Az idegen nem egészen úgy viszonyul a sajátához, ahogyan az anomália a normalitáshoz; „az idegen és az anomália azonban több szállal is kapcsolódnak egymáshoz” (9. old.). Az anomália fogalmának megértése összekapcsolódik a normalitás fogalmának kidolgozásával. Az orvos és orvostudo-

mány-történész Georges Canguilhem hívta fel a figyelmet arra a paradoxonra, hogy a normalitás fogalmában keverednek a preskriptív és a deskriptív mozzanatok. Vagyis egy adott helyzetben igen nehéz utánajárni, hogy a normalitás egy előzetes fogalmát birtokolva közelítünk-e a valósághoz, amelyet aztán ezen előzetes, normatív fogalom szerint ítélünk meg, és igazítunk magához a normához, vagy pedig a normalitás fogalma olyasvalami, amit egyáltalán csak a tapasztalati valóságból vagyunk képesek megteremteni. Ezt a paradoxont elemzi a könyv első két fejezete, amelyben a fenomenológiai megközelítés értelmének tisztázásakor (itt Husserl mellett Merleau-Ponty jut kiemelt szerephez) Waldenfels eredetien kapcsolódik Foucault diskurzus-, Luhmann rendszer- és Baudrillard modellelméletéhez is.

A harmadik fejezetben az idegen, illetve az anomália a történelem dimenziójában válságként mutatkozik meg. Ma, amikor „az egyetlen történelem meséje” (Odo Marquard) vesztett népszerűségéből, aligha gondolhatja komolyan bárki is, hogy a válságok a történelmi-társadalmi fejlődés motorja volnának. Az ész szétdarabolódásával a válságok is mintegy provincializálódnak, annak megfelelően, hogy milyen rendet fenyegetnek. Waldenfels ennek megfelelően megkülönböztet értelmi, legitimációs és szabályozási válságokat. A válságban történelmünk, melyet egykoron a sajátunknak hittünk, szintén az idegenség indexét hordozza.

A negyedik fejezet egy rezponzív cselekvéseméletet vázol fel. A válasz, legyen szó, avagy tett, mindig utólagos ahhoz képest, amire válaszol – ennek az evidens megállapításnak messzemenő következményei vannak. A habozás, a tétovázás fenoménján mutatható ki, hogy a cselekvés megelőzi önmagát. A tétovázásban már akkor ott munkál, egyértelműen működésbe jött a tevékenység, noha ekkor még nem tesz meg semmit. Megszólítás és válasz „diakroniájából” (Lévinas), vagyis nem egyidejűségéből radikális aszimmetriájuk következik. Lényegileg összehasonlíthatatlanok. „Aki összehasonlít, az nem válaszol, s aki válaszol, az nem hasonlít össze.” (128. old.) Az összehason-

líthatatlanság értelme Waldenfelsnél – szemben a némileg borús és nyomasztó, túszállapothoz fogható lévínasi aszimmetriával – meglehetősen pozitív, ugyanis éppenséggel ez teszi egyáltalán lehetővé a  *kreatív* cselekvést. A szó vagy a tett épp azért lehet több, mint amire magamtól képes vagyok, mert a cselekvés  *nem nálam kezdődik*.

A következő két fejezetben Waldenfels a *responsum* elvének a pszichológiába való be-, illetve visszavezetését javasolja. Itt elsősorban Carl Rogers szellemében a humanisztikus, személyközpontú terápiáért száll síkra, ahol a terapeuta lényegében magával egyenrangúnak, s nem egy hozzá képest laikus,  *beteges* személynek tekinti a beteget. Bár Waldenfels mindenütt kivételes jártasságról tesz tanúbizonyosságot, az itt megfogalmazott gondolatok nem tűntetnek eredetiségükkel. Akinek elemi ismeretei vannak a pszichológia történetéről, azt aligha lepik meg. Am ezzel együtt a szerző érdeme, hogy a kulturális praxis egy olyan területére is alkalmazza elgondolásait, ahol a gyógyítás hippokratészi eszméjének helyét, amely egy egyébként is homályos egészségfogalomhoz kötődik, mindinkább átveszik azon normalizációs technikák, amelyeknek egyetlen célja, hogy a beteget munkaképesen adják vissza a társadalomnak.

A hetedik és a nyolcadik fejezet Érosszal és a nemek különbségével foglalkozik. Az Érosszról szóló megfontolásaiban – hogy egyáltalán az Érosszra vonatkozó kérdés lehetőségét megteremtse – Waldenfels elsősorban Foucault-hoz kapcsolódik. Platónnál (*A lakoma, Phaidrosz*) – a lélek Érossz isteni örületében „önmagán kívül van”, a hatalmát mindenre kiterjeszteni kívánó újkori szellem azonban Érosszt sem kíméli. Az ember megkísérli visszaszerezni magát az eksztatikus örjögésből a naturalizálás, a racionalizálás és a szocializálás stratégiáival – Érossz normalizációival. Ahogy azonban „a teljesen felvilágosult Föld a győzedelmes balsors fényében ragyog” (Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, Bp., 1990. 19. old.), úgy a végtelékig felvilágosult, vagyis normalizált szerelmi tapasztalatnak sincs már semmi köze a szerelemhez. A

vágy hajtóereje közelség és távolság összjátékából áll elő, ezért amint Érossz immanensé (például biokémiai folyamattá) válik, a szerelem tapasztalata véget ér. A normalizált Érossz olyan, mint a megszokott vasárnapi vendég: nem ad szárnyakat, és nem kavarr fel.

Az utolsó két fejezetben a szerző visszatér az általánosabb módszertani kérdésekhez. Így például a tapasztalat mesterséges és természetes mivoltáról elmélkedve megállapítja, hogy e fogalmak óhatatlanul átjárnak egymásba. Ami természettől fogva megy végbe, az még nem biztos, hogy a természetből van, illetve a természetes tapasztalat nem feltétlenül a természet tapasztalata. Manapság semmi sem mesterségebb az úgynevezett „természetes táplálkozásnál”. A mesterséges azonban nem a technológiai bűnbeesés folyamánya, hanem Platón óta önálló ontológiai kategória. Platón művészetkritikája annak tudatában fogalmazódik meg, hogy nagyon is világosan látja a mesterséges tárgyak destabilizáló hatását és az úgynevezett „természetes” valóság kontingenciáját. Tudja, hogy az államnak Achilles-sarka van, ezért tiltaná ki onnan a költőket, ami azonban a legkevésbé sem jelenti, hogy Platón maga megvetette volna a költészetet.

Mesterséges és természetes megkülönböztetését tovább relativizálja, ha meggondoljuk, hogy tett és szó mindig válaszkarakterű, és az, amire válaszolunk, túl van e megkülönböztetésen magán. E megkülönböztetés elégtelenségét az utolsó fejezet a valóságra is kiterjeszti. A kiinduló tétel az, hogy a valóságot a tapasztalat implikálja. Vagyis nem azért vannak tapasztalataink, mert van egy előzetesen adott valóság, hanem azért tudunk elgondolni egyáltalán egy valóságot, mert vannak tapasztalataink, amelyekkel hozzáférünk. Ezért is mindig csak közvetve beszélhetünk a valóságról. Ahogy Kant tétele szerint a  *létezés* nem reális predikátum, ugyanúgy a  *valóságos* sem az (az ismert argumentum szerint száz tallér fogalma megkülönböztethetetlen száz létező tallér fogalmától). Amit észlelek, azt  *eo ipso* valóságosnak észlelem. Ugyanakkor a tapasztalatban bizonyos dolgok mégis „valóságosabbnak” tűnnek

másoknál. Mert bár nem mondhatjuk, hogy egy pofon kevésbé valóságos, mint egy gyilkosság, de ha történetesen engem pofoznak vagy engem akarnak megölni, akkor e megkülönböztetésnek nagyon is van értelme. Ha mindent ugyanúgy tapasztalnánk, akkor egyáltalán semmit sem tapasztalnánk. A normalizáció azt rögzíti, amit végső soron valóságnak fogadunk el: ebből következik, hogy a normalizációnak inherens határai vannak. A radikális normalizáció olyan indifferenciát jelentene, ami egyedül a halálhoz volna hasonlítható.

A normalizáció tehát, akár rendszerelméleti, történelmi, orvosi, erotikai vagy technológiai szemszögből nézzük, természetes, szükséges, ámde veszélyes tevékenység. A normalizálás technológiai aspektusai vizsgálatában Waldenfels egyenesen fenomenoteknikáról beszél, s ezzel Heideggerhez kapcsolódik: a technikával nem az a baj, hogy létezik, hiszen a technika önmagában még nem balsors. A baj sokkal inkább akkor kezdődik, ha nem értjük meg a technika lényegét, s így eluralkodhat fölöttünk. A normalizáció mint a tapasztalat természetes velejárója hasonlóképpen túl van jó és rossz megkülönböztetésén. Az életünkbe betörő idegen, legyen bár zavaró tényező, sőt az életemre törő fenyegetés, nem nivellálható létünk jelentéktelen és neutrális elemeinek szintjére. Ez egyrészt lehetetlen, hiszen a Waldenfels által legtöbbet idézett Merleau-Ponty testfenomenológiájának talán leglényegesebb eredménye éppen annak megmutatása, hogy az idegen nem rajtam kívül, hanem már bennem elkezdődik, ezért az idegen megszüntetése lényegében csak saját életem kioltásával volna lehetséges. A radikális normalizáció azonban nemcsak lehetetlen, de egyáltalán nem is kívánatos, mert az idegenség egyenesen  *feltétele* a saját létezésének. Létem egészében nem csak önmagam vagyok; lehetek a heideggeri „akárkinél”, a barátnőm ágyában vagy Szent Pál harmadik mennyországában, annyi bizonyos, hogy általában és többnyire nem önmagam(nál) vagyok. Életemet át- meg átjárja a másik máságának, idegenségének tapasztalata; egy olyan tapasztalat, amely sosem tehető  *teljesen* sa-

játtá, és amely képes ellenállni, és mindig ellent is fog állni valamiféle abszolút, radikális normalizálásnak. Ez a konklúzió egyrészt kivezeti a fenomenológiát a transzcendentális tudatfilozófiából (habár lehet amellett érvelni, hogy ez már magánál Husserlnél megtörtént), másrészt visszamenőleg is igazolja a szerző flörtölését a szaktudományokkal.

Az anomáliák kiiktatása tehát határokba ütközik, s kétséges, hogy egyáltalán rendelkezhetem-e bármivel, ami *csak és kizárólag* a sajátom volna. Elbeszéltem múltamnak lehetek ugyan főszereplője, de – Ricoeurrel szólva – saját történetemnek legjobb esetben is csak társszerzője vagyok. Saját történetem ráadásul ott kezdődik, ahol én még nem vagyok. A bennünk rejlő idegenség történeti dimenziójának lényege a könyv talán legszebb mondatával: „Nem azért van történelmünk, mert létezik az elmúlt, hanem mert mi magunk ott kezdődünk, ahol sohasem voltunk, és oda tartunk, ahol sohasem leszünk.” (118. old.)

**BARTÓK IMRE**

## Heller Ágnes: Trauma

*Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2006.  
140 old., 1500 Ft*

Heller Ágnesnek az elmúlt években több cikk- és esszégyűjteménye látott napvilágot a Múlt és Jövő Kiadónál. Fontos, érdeklődésre számot tartó témákat tárgyal ezekben az egyre lazább szövevű és könnyedebb hangvételű írásokban. Legújabb kis kötetében a pszichológia egyik központi fogalmával, a traumával és történelmi, kultúr-történeti háttérével foglalkozik. Az izgalmas és merész, árnyalatnyi személyes rezonanciával kísért gondolatfutatok azonban gyakran csak töredékben maradt reflexiók. A pszichológia körkörös ösvényein barangoló filozófus tételeinek bevallott radikalitása és nyitva hagyott kérdései mindemellett megfontolásra és vitára készítenek. Talán éppen ez a legfőbb céljuk.

A kötet első írásának címe *A trauma szégyene, a szégyen traumája*, melyet

már több, a szégyen témáját boncolgató mű előzött meg: *A szégyen hatalma* (Osiris-Gond, Bp., 1996.), az *Auschwitz és Gulág* (Múlt és Jövő, Bp., 2002.), illetve a *Megtestesülés* című kis kötet (Csokonai, Debrecen, 2005.). Az elsőként említett munka a szégyen fogalmának történetét komoly, alapos vizsgálódásokkal a lelkiismeret és a bűntudat összefüggésében helyezi el. A *Megtestesülés*-kötet egyik esszéje ugyanennek antropológiai, etikai, pszichológiai stb. szempontú, könnyed stílusú, korántsem tudományos igényű összefoglalása. Egyik mű sem koncentrált azonban a traumára mint a szégyen egy lehetséges forrására. A mostani írásban Heller nagy vonalban rekapitulálja a 2005-ös esszé gondolatmenetét a szégyen affektus-teremtéséről, kiváltó okairól, majd rátér a trauma mibenlétének rövid ismertetésére. Abból indul ki, hogy miként a viktoriánus kor előtt nem létezett a szexualitás fogalma, a trauma pályafutása is csak a XIX. században kezdődött. Természetesen már ez előtt is ismertek voltak a trauma „neurotikus szimptomájához” tartozó jelenségek, tünetek és tapasztalatok, de a fogalom csak akkor jelent meg, amikor a pszichológia átvette a baleseti sebészetben a fizikai sérülésekre használt „trauma” (seb) elnevezést, és a lelkiekre is alkalmazta. Majd Freud és Lacan nyomán a pszichológiai gondolkodás egyik alapfogalmává vált. Érdemes kiegészíteni ezt a sort: a kortárs fenomenológia egyes képviselői (mindenekelőtt Emmanuel Lévinas, Bernhard Waldenfels, Rudolf Bernet) is magukévá tették a pszichoanalízis által felfuttatott fogalmat, és az idegenség kifejező metaforáját találták meg benne. A traumát Heller – a gadameri hermeneuta szemével – „modern elbeszélés-ként” olvassa, közben azonban címszavakban a trauma neurotikus szimptomájának klinikai pszichológiai jellemzését is adja. Ezzel írásának átmenetileg egy olyan pszichológiai tájékoztató füzet hangulatát kölcsönzi, amelyben épp a mellékhatások címszóhoz érkeztünk. Megelégszik a tünetek minden magyarázat vagy értelem-összefüggés nélküli felsorolásával. Ez a módszer túlságosan nagyvonalú a téma komplexitásához képest, és az olvasót is bizonytalanságban hagyja.

Az esszé kulcsmetaforája a trauma begyógyíthatatlan seb-jellege: olyan seb, amely után biztosan heg marad. Sajnos az esszé végére sem tisztázódik, mit is ért pontosan a szerző hegen – pedig ez igen sarkalatos pontja a traumáról való diskurzusnak, nevezetesen, hogy feldolgozható-e a trauma vagy sem, illetve mit jelent egyáltalán feldolgozni a traumát? Heller számba veszi a trauma lehetséges gyógy módjait: az emlékezet, a beszéd és egy olyan ember bizalma, aki hisz nekünk. A gyógyulás két akadálya pedig a félelem és a szégyen, ami a trauma átélése után eluralkhatja a pszichét, megakadályozva a történetek feldolgozását. Miután a pszichoanalitikus feltevést, hogy az Ödipusz-komplexus révén minden ember traumatizált, nagyvonalú bátorsággal elveti, a szerző előáll saját „vad hipotézisével”, amely éppen annyira determinisztikus, mint a freudi, és emberképét tekintve is ugyanolyan negatív. Eszerint létezik egy eredendő, strukturális trauma, amely abból ered, hogy a szocializáció során az embergyerek megpróbálja összeilleszteni a „genetikus és a társadalmi »priorit«”: a veleszületett adottságokat és a külvilág normáit, de mivel az illeszkedés sosem lehet maradéktalan és zökkenőmentes, szükségképpen traumatizálódik. A későbbi traumák ennek az eredeti traumának az ismétlései. Ez a pszichológiai hipotézis valóban vad, sőt háborzongató, amihez talán épp egy filozófus bátorsága kell! Kétségbeejtő egy olyan reménytelen világot elgondolni, amelyben minden ember szükségszerűen traumatizált. Olyan feltevés ez, amelyet a tapasztalat sem igazol. A szocializáció egész életen át tartó, folyamatos interiorizáció, amelynek során tapasztalatokat szerzünk, és jó esetben a minket körülvevő világhoz való viszonyunk egyre konfliktusmentesebbé válik. A kora gyermekkori szocializáció sem feltétlenül traumatikus, hiszen az „illeszkedésnek” számos tisztán pozitív mozzanata is van: a kisgyerek felismeri önmagát mint önálló létezőt és azt, hogy hatással lehet a világra és másokra stb. A trauma ezzel szemben egy törés, egy cezúra, amely egyszerűségében ékként akasztja meg a szubjektum folytonosságának élményét.