

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. Elbeszélte 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 késztetnek. 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.

Heller arra vonatkozó magyarázatai, hogy milyen utakon válhat a felnőttkori trauma szégyellnivalóvá – az áldozatlét, a vereség, a veszteség, a saját túlélés ténye mások halálának árnyékában –, nem kielégítő. Egyrészt fontos megemlíteni a klinikumban jól ismert jelenséget, a tettséssel történő traumatikus azonosulást, amelynek során az áldozat azt a szégyent veszi magára, amelyet valójában a tettesnek kellene éreznie. Másrészt éppen ezen a ponton lehetett volna túllépni a pszichológiai szintű magyarázaton. Hiszen arról a kísérte-ties érzésről van szó, amelyet az áldozat érez, miközben megfosztják ember mivoltától, s még ebben a morális szempontból fekete-fehér helyzetben is ő az, aki szégyenkezni képes, és neki van büntudata, mivel részesévé válik a gyalázatnak, még ha ellene követték is el. A Dachauba internált pszichológus, Bruno Bettelheim szerint az tesz bennünket emberi lényekké, hogy képesek vagyunk magunkat bűnösnek érezni, még akkor is, ha objektíven nem vagyunk is azok.

Heller művészi, irodalmi alkotásokon (*Don Giovanni*, Ibsen: *Rosmersholm*, Amos Oz önéletrajza, majd a kötet egy másik írásában Kertész *K. dossziéja*) világítja meg a trauma működési mechanizmusát, és mutatja ki a szégyen romboló szerepét a traumát túlélők életében. A szégyen feloldására egyedül a „kollektív trauma elbeszélést” látja képesnek, és a holokauszt esetében alapvető fontosságúnak. Jean Améry, Primo Levi és Tadeusz Borowski – a koncentrációs tábor legismertebb elbeszélői – öngyilkosságát nem tartja hiábavalónak: „Az ő holokausztörténeteik a kollektív holokauszttrauma elbeszélés ősforrásai” (33. old.), segítenek a többi túlélőnek a szégyen helyett emlékezni. Ez a nézőpont termékeny és előre-mutató, de ki kell egészítenünk azzal a magyarázattal, hogy azért is lényeges koherens elbeszéléssé összerakni a sokszor „neutrális traumák” (Virág Teréz) eseményeit, mert így válhat az élmény a narratív identitás részévé, és állhat helyre a személyes élettörténetnek a traumatikus törés által megszakadt folytonossága. A túlélő általi képes jelentéssel felruházni a traumát, hogy a történetet narratív ko-

herenciába ágyazza, tehát integrálja, sajátta teszi. A trauma problémája körültekintőbb és pszichológiailag is megalapozott vizsgálódást érdemel, hiszen a szégyen csak egyetlen, még ha alapvető szempontja is a traumáról való gondolkodásnak. Judith Hermann kiváló könyve, a *Trauma és gyógyulás* (Háttér – Kávét – Nane Egyesület, Bp., 2003.) például kitágítja a poszttraumás stresszszavar (PTSD) 1994-ben elfogadott definícióját (DSM-IV – az Amerikai Pszichiátriai Társaság Diagnosztikai Kézikönyve), és hét fő kategóriába vonja össze a trauma szindróma számos tünetét, amelyek között a szégyen mellett ott találhatjuk még az emléketöréseket, az identitásvesztést, az önbántalmazást, az öngyilkossági készletést, az elszigetelődést, a tettes idealizálását vagy akár az iránta érzett hálát, az intim kapcsolatok megszakadását, a hit elvesztését és a személyiségváltozást – amelyek szintén igényt tarthatnának egy filozófus reflexiójára.

A kötet következő írása (*Költészet és valóság – K. mollban*) Kertész Imre legújabb műve, a *K. dosszié* című interjúregény kapcsán elmélkedik a trauma szégyenéről, a holokausztról, a zsidó identitás mibenlétéről. Heller közös „történelmi múltjuk” miatt közel érzi magát Kertészhez, s vele együtt lamentál a gondviselésről, a véletlen hatalmáról, a továbbélés lehetőségeiről. Egymásba „olvassa” Kertész valódi énjét elbeszélői énjével, megpróbálja kihallani a fantázia és az emlékezet határvidékén, „költészet és valóság között” (48. old.) a megkomponált Én-figurákból össze-szótt igazi Kertészt. Az író és megkonstruált alakjait egymásra vetítő, a tények, az emlékek és a fikció erőviszonyait latolgató pszichoanalitikus műértelmezés egyszerre izgalmas, tét nélküli és kilátástalan: az értelmező szükségképpen csak feltételezésekbe bocsátkozhat az elbeszélő és alakjai azonosságáról. A *K. dosszié* megkomponált hősében Heller a hús-vér Kertész életének szövedékére bukkan: „nem kell nagyon figyelmesen olvasnunk ezt a regényt – írja –, hogy elbeszélő Énjében felismerjük, azonosítsuk a holokauszttrauma szimptomáit.” (63. old.) Véleményem szerint azonban Kertész Imre szépírói és

esszéírói munkásságára egyaránt épp a transzparencia, a következetesség és – ha már pszichologizálunk – a poszttraumás fejlődés a jellemző. Kertész éppen hogy nem a holokauszt-túlélőknél fellelhető „traumaneurozis szindrómának” (61. old.) a tipikus képviselője. Heller – ennek ellenkezőjét állítva – újra felsorolja a PTSD tüneteit, de nem foglalkozik a Kertész-nél szinte tünetően jelen lévő poszttraumás fejlődéssel (PTN – lásd: Kulcsár Zsuzsanna: *Téher alatt...* Trefort, Bp., 2006.), amibe beletartozik a trauma folytán szerzett tapasztalatokból való építkezés és értékképzés is. A trauma negatív élménye ugyanis a további élet negatív feltételévé válva olyan átértékeléseket indíthat be, illetve jelentésmódosulásokat idézhet elő, amelyek ha magát az élményt nem semlegesítik is, de a továbbéléshez egy merőben új, szélesebb perspektívát kínálnak.

Olvassuk Kertészt! A holokauszt „felmérhetetlen szenvedések árán felmérhetetlen tudáshoz vezetett, és ezáltal felmérhetetlen erkölcsi tartalék rejlik benne” (*A száműzött nyelv*. Magvető, Bp., 2001. 289. old.). Vagy: „meg is gyilkolhatott volna, de lelki háztartásom rejtelmes vegykonyhája valami módon az életem legerősebb fűszerét keverte belőle. Megbélyegzettségem a betegségem, de egyúttal vitalitásom ösztökéje, a doppingszere is, innen merítem inspirációm, amikor létezésemből eszeveszett sikollyal, mint aki rohamot kapott, váratlanul átcsapok a kifejezésbe.” (*Válaki más*. Magvető, Bp., 1997. 34. old.). Terméketlen a *trauma mint behegedhetetlen seb* metafora, mert egy halott, de halálában is örök időnkig pusztító és magához láncoló lelki zárványban (vö. Ábrahám Miklós és Török Mária: *Rejtett gyász és titkos szerelem*. *Thalassa*, 1998. 2–3. szám) hibernálja a trauma eseményét, amelyvel valóban nem lehet együtt élni. Eppen ebből a „retroaktív amnéziás burokból” (Ferenczi Sándor: *Klinikai napló*. Akadémiai, Bp., 1996. 88. old.) kell a trauma emléket kibontani, hogy a túlélő megszabaduljon a traumából táplálkozó ismétlési kényszertől, és képessé váljon a pszichéjét uraló kritikus élmény feldolgozására.

Heller a kollektív trauma elbeszélések fontosságát részben abban látja, hogy „a trauma fennmaradjon, minden generáció elszenvedje. Mert csak akkor univerzális, akkor van érvényessége” (61. old.), vagy ahogy korábban írta: „minél elviselhetetlenebb az emlékezés, annál autentikusabban emlékezünk az elviselhetetlenre” (*Auschwitz és Gulág*, 72. old.). Álláspontja aligha tartható, és a benne rejlő igény teljesíthetetlen: ő is tisztában van azzal, hogy nem lehetséges az „autentikus” emlékezés – amennyiben egyáltalán ezt kellene autentikus emlékezésen értenünk –, de hogyan is lehetne ez a cél? Nem a traumát kell megőrizni az utóknak, és átadni az elviselhetetlen szenvedést, hanem a benne rejlő értéket kell felismerni: az „emberi lényegről” szerzett, valóban felmérhetetlen tudást, amely már elbeszélhető, anélkül hogy elviselhetetlen lenne. Kertész *Sorstalanság* című regényének háttorzongató üzenete a koncentrációs táborok boldogsága, esszéiben pedig e tanulság visszaját mutatja fel: a világ érthető és élhető meg koncentrációs táborokként. A végeredmény ugyanaz: a holokauszt kompatibilis az emberi természettel.

A szöveget tovább olvasva mindinkább szembeötlő, hogy Heller milyen mélyen azonosul a kertészi kérdésközponttal – „HALAD-e ez az ÉLET VALAMILYEN CÉL FELÉ?” (54. old.) – és végső soron a kertészi „holokauszt-identitással”. Heller az *Auschwitz és Gulág* című esszét azzal a felismeréssel zárja, hogy egész életében az európai történelem e két traumáját akarta megérteni, s e törekvéssel a halottak iránti kötelességét teljesíti. Ezzel összhangban mélyen rezonál a kortárs és részben sorstárs Kertész Imre gondolataira, és vet számot Auschwitz utáni, abból kibomló életművével.

A kötet közepén egy rövid beszámoló olvasható a berlini Freud-konferenciáról, amely átvezet a *Freud Mózes* című esszéhez. Előzménye az *Európai Füzetek Hagyomány és freudizmus* című, 1998. 5. számának bevezetője volt, mellyel Heller bekapcsolódott a Freud *Mózes*-könyve (Freud: *Mózes és az egyistenhit*. Európa, Bp., 1987.) kapcsán az elmúlt években újra aktuálissá váló vitába. (Itt jegyzem meg,

hogy erre az előzményre nem utal semmi a kötetben, ahogy arról is csak a borító hátlapjáról értesül az olvasó, hogy a *Trauma*-kötet az elmúlt 15 év terméséből válogat: a megjelenés helye és éve egyik esszé végén sincs feltüntetve.) Mindenesetre a rekapitulált vita résztvevői Jerushalmi, „a zsidó emlékezés egyik legnagyobb eszmetörténésze”, Richard Bernstein és Jacques Derrida. Heller röviden felvázolja a Freud gondolatmenete körül kibontakozó, igen szerteágazó vitát, amelynek lényegi kérdései a következők: létezhet-e zsidó identitás a zsidó vallással való azonosulás nélkül; hogyan van köze az identitásnak az emlékezethez, leginkább a tudattalanban archivált emlékekhez (avagy lamarckista volt-e Freud); zsidó tudomány-e a pszichoanalízis; a tudományos igényű pszichoanalízis narratívája a Mózes-történetről lehet-e alternatívája és/vagy érvényes olvasata a bibliai szövegnek; hogyan adódnak át a történelmi emlékek, s amennyiben tudattalanává válnak, hogyan bukkanhatunk a nyomukra; rányomja-e a bélyegét Freud könyvére, hogy a holokauszt árnyékában íródott; az individuális trauma mintájára értelmezhető-e a kollektívtrauma-elbeszélések, illetve szent szövegek? A téma iránt érdeklődőknek érdemes kézbe venni Vajda Júlia alapos és gondolatébresztő recenzióját: *Mi van az archívumban? (Múlt és Jövő*, 1998. 4. szám).

Heller a freudi mű új aktualitását tárgyalva kifejti saját Freud-olvasatát is. A nietzschei „Isten halott! Mi öltük meg!” felkiáltásból kiindulva értelmezi a könyvet: Freud – a modern ateista, sőt „istentelen zsidó”, a pszichoanalízis maga – ölte meg a Tóra megölőjével, Mózesrel együtt a zsidó istent. „A zsidó neurózis, a bűntudat forrása az, hogy sosem vallották be az apa megölését.” (109. old.) Freud ezzel szemben „nyíltan vállalja az apa-istengyilkosságot” (107. old.), a tett újbóli ismétlését, és a beismeréssel magával végre megtöri az ősapa eredeti meggyilkolásának elfojtásából eredő neurotikus ismétlési kényszert, és megtisztít a bűntudattól. Az izgalmas és merész gondolatmenetet – amely akár rá is illik a fáradhatatlanul egyetemes kultúra- és vallásmagyarázatra törekvő Freudra – Heller végül

elejti, és a gondolatfutamot azzal zárja, hogy az elfojtott talán mégis örök-ké visszatér, mert tudattalanunkban a gyilkosság bűne véglegesen archiválódott, viszont az erőszak ösztönei szellemiséggé szublimálódhatnak, így válva képessé a kultúra létrehozására.

Az utolsó íráshoz érve az esszékötet kifárad. A *gonoszról* című okfejtés a radikális gonosz, avagy a démonikus meghatározására törekszik, végképp elhagyja a trauma-problematikát, és beéri az igazi mélyfúrásokat nélkülöző reflexiógyűjteménnyel a téma margóján. A kötet öt írásáról általánosságban is elmondható, hogy többnyire radikális állításokkal tűzdelt, olykor kinyilatkoztatásszerű végkövetkeztetésekkel rövidre zárt, izgalmas gondolatmenetek, amelyek megelégszenek azzal, hogy az olvasóban felkeltsék a továbbgondolás igényét.

PINTÉR JUDIT NÓRA

Erdélyi Ildikó: Tér és tükör

MINDENNAPI KÍSÉRTETEINK

Flaccus, Budapest, 2004. 181 old., 2200 Ft

Tér és tükör. Mindennapi kísérteteink – különös cím egy különös könyv borítóján, rejtelmeket sejtető, akárcsak az a Bosch-festmény, amely fölött, illetve alatt helyet kapott.

Ha az olvasó időnként megfordul a könyvesboltok „pszichológia” és „társadalomtudomány” feliratú polcai előtt, bizonyos idő elteltével rutinossá válik, nem hagyja, hogy elbűvölje a műalkotásnak álcázott tudomány: a szerző nevét keresi, nem a provokatív, avagy éppen rejtelmes címetek és az ízlés borítókat. Ahogyan megtanultuk tudomány és művészet különbségeit, éppen úgy azt is elsajátítjuk, hol húzódnak a tudományok határai, tudjuk, mi magunk melyik területet műveljük, és mikor merészkedünk idegen terepre. Tudjuk azonban (mert ezt is megtanultuk), hogy létrejöhetnek olyan zónák („metatudományok”), ahol át- vagy felülíródnak a korábban lehatárolt területek belső