

GYÁNI GÁBOR

Kulturális trauma: adott vagy teremtett?*

A trauma mint 20. századi európai (globális) kulcsélmény központi témává nőtte ki magát az utóbbi egy-két évtized humán- és társadalomtudományi gondolkodásában; ennek folytán ma szinte már áttekinthetetlen a róla szóló szakirodalom. A kulturális-trauma-elméletek, melyekkel foglalkozni kívánunk, szintén több változatban léteznek. Közülük annak szentelünk ezúttal beható figyelmet, amely szociológiai fogalomalkotás eredménye, és amelyről még alig esett szó idehaza.¹ A nála egy évtizeddel korábbi pszichologizáló felfogás, amely Cathy Caruth nevéhez kötődik, sokkal inkább ismert Magyarországon.²

Esemény és élmény időbeli különállása

A kulturális-trauma-elméletek egyik döntő posztulátuma, hogy a traumatikus esemény és a trauma élménye (állapota) időben elválik egymástól. A gondolat állítólag Sigmund Freud találmánya, az egyik korai írásából való. Cathy Caruth a látencia kifejezéssel utal a dolog lényegére, midőn Freudnak a *Mózes, az ember és az egyistenhit* című kései esszéjét elemzi. Mielőtt Freud szövegéhez fordulnánk bizonyágképpen, lássuk, mit állít Caruth. A látencia arra utal, hogy valamely dolog (hely, állapot) elhagyása és a visszatérés hozzá időben eltér egymástól. A zsidó múlt perdöntő ókori történéseinek a példáján elgondolt temporális különbözőség az egyiptomi fogságból szabadulás (kivonulás Egyiptom földjéről) és a Kánaánban történő berendezkedés (a monoteista vallásnak mint sajátjuknak a megteremtése, helyesebben az átmentése) eseményeihez köthető. A fizikai történések (a vándorlás) döntő szellemi eseményekkel esnek egybe. A zsidó közösségi identitás szempontjából meghatározó felszabadulást a kivonulás hozta magá-

* A tanulmány az OTKA NK 81636. számú, „Történet – médium – nyilvánosság” című kutatási projekt keretében készült.

¹ Az elmélet egyetlen futó említéséről van tudomásunk, az is a közelmúltból származik. HORVÁTH Sándor, *Muszáj interjúzni?: Az oral history mint nyilvános és/vagy szakzerű történelem*, Forrás, 2011/július–augusztus, 30–31.

² Lásd Wulf KANSTEINER, *Egy fogalmi tévedés származástörténete*, ford. NEMES Péter, 2000, 2005/1, főként 26–28; ERŐS Ferenc, *Trauma és történelem* = E. F., *Trauma és történelem: Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanulmányok*, Bp., Jászóvegy, 2007, 24; VIRÁGH Szabolcs, *Trauma és történelem találkozása: emlékezet, reprezentáció, rítus*, Buksz, 2011/nyár, 161–170. A traumáról szóló újabb hazai szakirodalomban különlegesnek számít Heller Ágnes esszéje, amely látszólag nem kötődik semmilyen szálon a nemzetközi tudományos diskurzushoz, nincs ugyanis benne explicit utalás sem egyetlen kurrens (vagy bármilyen) szakirodalomra. Meg is sínyli e hiányt az esszé gondolatmenete. HELLER Ágnes, *Trauma*, Bp., Múlt és Jövő, 2006, 7–43.

val.³ A dolgot tovább bonyolítja, hogy a zsidó népet Egyiptomból kivezető Mózes későbbi meggyilkolása az általa pártfogolt egyistenhithez való végleges megtérést előlegezi meg több generációval később. A gyilkosság az a traumatikus esemény, melynek elnyomott (elfelejtett) emléke tér majd vissza ily módon mint vallási megvilágosodás. A Freud által hosszan taglalt és így értelmezett történelmi példázatból Caruth az alábbi következtetést vonja le: „A trauma történelmi hatalma nemcsak az, hogy a tapasztalattal megismétlik, miután elfelejtették, hanem az, hogy az eseményt magát elsőként éppen a felejtés révén és annak eredményeként tapasztalják meg.” Ha mindez így van, akkor a trauma a történelem szempontjából annyiban referenciális csupán, amennyiben nem érzékelik a maga egészében annak megtörténtekor. Másként fogalmazva: „a történelem csakis megtörténtének a hozzáférhetetlenségében ragadható meg.”⁴ A trauma időbelisége, nevezetesen, hogy az esemény és az élmény temporálisan elválik egymástól, Caruth szerint azt bizonyítja, hogy a lappangó élmény konstitutív szerepet tölt be a traumában. Ennek alapján jelenti ki végül: „a történelem traumatikus természete azt jelenti, az események csupán abban a mértékben történelmi, amennyiben más [eseményeket] implikálnak.”⁵

Nem célunk megítélni Freud gondolatmenetének ezt a fajta rekonstrukcióját és elemzését, Kansteiner egyébként is elvégezte már a feladatot.⁶ Freud „lappangási idő”-ként tartja számon az esemény később beérő hatását, melyet jelen esetben Mózes gyakorolt a zsidó népre a maga halálával az egyistenhit elfogadtatása terén. Ezt a különös jelenséget az egyéni traumaélmény hatásmechanizmusának analógiájával magyarázza: „Megesik, hogy egy ember látszólag sértetlenül hagyja el azt a helyet, ahol valami borzasztó szerencsétlenséget élt át, például egy vasúti összeütközést. A következő hetek folyamán azonban számos súlyos lelki motorikus tünet jelentkezik nála, melyeket csak annak a sokknak, lelki megrázkódtatásnak vagy más hasonlóknak lehet tulajdonítani, amik akkor érték. Ennél az embernél most »traumatikus neurózis« lépett fel. Ez egy egészen érthetetlen, tehát új jelenség. Azt az időt, amely a szerencsétlenség és a tünetek első fellépése közt eltelt, »inkubációs idő«-nek hívják, egyértelmű utalásként a fertőző betegségek patológiájára. Utólag [...] észre kell vennünk, hogy a traumatikus neurózis és a zsidó monoteizmus problémája között, egy bizonyos ponton, van valami megegyezés. Közelebbről épp abban a karakterisztikumban, melyet a zsidó történelem lappangási időszakának (látencia) nevezhetnénk, hiszen érvekké bizonyított feltevésünk

³ Assmann erről mint „emlékezetformáló emlékezőközösség”-ről beszél, bemutatva, hogy a monoteista vallás a (saját) kultúrával szembeni ellenállás gyümölcseként született meg a zsidóknál. Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. Hidas Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999, 193–223.

⁴ Cathy CARUTH, *Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History*, Yale French Studies, 1991, 187.

⁵ *Uo.*, 188.

⁶ „Bár Caruth komoly erőket mozgósít, hogy Freud nagyszabású, összetett és ellentmondásos munkásságában az általa mondottak alátámasztását találja meg, maga az elképzelés, hogy egy személy életében a központi érzelmi eseményeknek volna nem szimbolikus, nem átdolgozott, szó szerinti emléke, alapvetően nem freudi elképzelés.” KANSTEINER, *i. m.*, 27.

szerint a zsidó vallás történetében a Mózes-vallástól való elszakadás után van egy hosszú időszak, amelyben nyoma sincs az egyistenhit eszméjének, a szertartások megvetésének és az etikai elem hangsúlyozásának. Így el lehetünk készülve arra a lehetőségre, hogy problémánk megoldását egy különös lelki állapotban kell keresnünk.⁷ Freud „a zsidó vallás történetében felismert eme figyelemre méltó folyamat megfelelő analógiáját” az egyéni pszichológiában véli fellelni, ahol „a korai, s később feledésbe merült élményeket, amelyeknek oly nagy jelentőséget tulajdonítunk a neurózisok kóroktanában, traumának nevezzük”.⁸ Az egyén traumatikus élményét mindig egy korai gyermekkorban átélt esemény váltja ki szerinte oly módon, hogy ezen élmények, megtörténtük pillanatában, nyomban elfelejtődnek, és legfeljebb fedőemlékek utalnak rájuk. A trauma felejtése azonban látszólagos, mivel neurózis a következménye, bár az egyén nincs tudatában annak, hogy neurózisa magával a traumatikus eseménnyel függ össze. A neurózis hordozza tehát magában a lelki traumát, amelynek egy valóságos traumatikus esemény áll a hátterében. Ez lappangva fejt ki romboló hatását, gátlásokat és tehetetlenségeket idézve elő az egyéni pszichében: a tünetekben „a múlt egyik korai darabjához való rögzült kötődés kifejezését ismerhetjük fel”.⁹

A kulturális trauma szociológiai fogalma

A pszichoanalitikus alapokon álló kulturálistrauma-elmélet nem köti tehát a traumatikus állapotot magához az eseményhez, hanem az esemény által késleltetve kiváltott tapasztalat szerkezetéből következtet vissza az eredeti (eseménybeli) mozgatórugóra. A traumatikus *emlékezet* ilyenformán mimetikusan és vissza-visszatérően teremt újra az egyénben a valamikor átélt eseményt, midőn képek, álmok, fantáziák és képzelgések segítségével idézi fel.¹⁰ A kulturálistrauma-elmélet szociológiai megfogalmazása, melyet Jeffrey C. Alexander dolgozott ki a 2000-es évek folyamán, az egyén helyett a kollektívát teszi meg a trauma vagy a traumatikus tapasztalat hordozójának. Akkor keletkezik tehát kulturális trauma, „amikor egy kollektíva tagjai úgy érzik, olyan iszonyú eseménynek vannak kitéve, amely kitörölhetetlen nyomokat hagy a csoporttudaton, és amely örökre áthatja az emlékezetüket, egyszersmind döntő és visszavonhatatlan módon a jövőbeli identitásukat is megszabja”.¹¹ A kulturális trauma szociológiai

⁷ Sigmund FREUD, *Mózes, az ember és az egyistenhit*, ford. F. OZORAI Gizella = S. F., *Mózes – Michelangelo Mózes: Két tanulmány*, Bp., Európa, 1987, 107–108.

⁸ *Uo.*, 114, 115.

⁹ *Uo.*, 122.

¹⁰ Cathy CARUTH, *Introduction = Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy CARUTH, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 1995, 4–5.

¹¹ Jeffrey C. ALEXANDER, *Toward a Theory of Cultural Trauma* = Jeffrey C. ALEXANDER, Ron EYERMAN, Bernhard GIESEN, Neil J. SMELSER, Piotr SZTOMPKA, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley (CA), University of California Press, 2004, 1.

formulája tudományos (analitikus) elmélet, egyúttal egy kurrens társadalmi gyakorlat leírása. Amikor társadalmi csoportok, nemzetek és olykor egész civilizációk kulturális traumákat *konstruálnak*, kognitív eszközökkel azonosítják az emberi szenvedés létét és tényleges forrásait; egyszersmind fokozott felelősséget tanúsítanak a traumatizált egyének és közösségek iránt. A mások szenvedései iránti megértő, empatikus viszony eredményeként kitévő a „mi” jelentésének határa. A mások szenvedéseivel történő azonosulás olyanokat is cselekvésre ösztönöz, akik addig nem éltek át traumatikus eseményeket. De magukévá téve a kulturális trauma konstrukcióját, erős késztetést éreznek magukban arra, hogy tegyenek végre valamit az áldozatok szenvedésének a megelőzésére vagy mérséklésére. Nem kizárólag a traumatikus esemény átélője, hanem az is traumatizált állapotba kerülhet ennek során, aki maga soha sem volt kitéve ilyen események közvetlen hatásának, ugyanakkor mélyen együtt érez és feltétlenül azonosul a traumatikus események aktuális vagy valaha volt áldozataival. Ebben az értelemben gondolja és állítja Alexander, hogy a trauma nem „természetes módon” létezik, hanem úgy keletkezik és hat, hogy a társadalom mesterségesen létrehozza.¹²

Ilyen alapon különíti el Alexander saját traumafogalmát a „laikus traumaelméletek”-től, melyek sugalmazása szerint a trauma élménye – ha késve érezteti is időnként a hatását – végső soron mindig a traumatikus eseményből fakad. Két változatát tartja számon az utóbbiaknak: a felvilágosodás gondolkodásában gyökerezőt és azt, amelyik a pszichoanalitikus elmélkedés terméke. Az előbbi – a szinte mindig reflektálatlan – köznapi szó- és fogalomhasználatban nyilvánul meg leginkább, az utóbbi pedig Cathy Caruth már ecsetelt koncepciójában öltött újabban alakot.

A felvilágosodás gondolkodásának megfelelő szó- és fogalomhasználat annyira közzismert és triviális, hogy nem is kell róla hosszan beszélni. Szinte magától értetődő természetességgel bukkan fel mindenhol, így többek között a 20. századi életvilág-történetek szociológiai elemzésében is mint kézenfekvő fogalmi eszköz. „Beszélgetéseinkből kitévő, mennyire megmaradtak a sérelmek, milyen elevenen él sok minden abból a szenvedésből, amit a családok átéltek. Nem tudtak kigyógyulni az emlékekből, nem tudták kibeszélni és feldolgozni őket.”¹³ Azért is fontos számunkra az imént idézett megnyilatkozás, mert a tanulmány szociológus szerzője szerint nemcsak a traumatikus eseményt egyszer már átélt személy kerülhet traumatizált állapotba, de nemegyszer olyan valaki is, akit az ilyen események elkerültek. A trauma ezáltal biztosított továbbélése (továbbadása) ahhoz a felismeréshez vezet el a szerzőt, hogy „a trauma túléli a szenvedőt, a gyerekek, utódok életébe sokszor ismeretlen, nem-tudatos utakon beépül a felmenők »öröksége«, mivel „az elhallgatás, az elfojtás felerősíti az elviselt társadalmi traumát”¹⁴

Alexander ezzel szemben azt állítja kulturálistrauma-elméletében, hogy nem az elhallgatás, az elfojtás, hanem a trauma utólagos megkonstruálása segíti hozzá az ille-

¹² *Uo.*, 2.

¹³ LOSONCZI Ágnes, *Sorsba fordult történelem*, Bp., Holnap, 2005, 294.

¹⁴ *Uo.*

tőt (vagy az illetőket) a személyesen nem átélt traumatikus állapot interiorizálásához. A konstruktivista traumafogalom szociológiai modelljében már az sem magától értetődő dolog, hogy vannak traumatikus és nem traumatikus események. Alexander szerint ugyanis az esemény önmagában nem vált ki *kollektív* traumát, hiszen az események mint olyanok inherens módon nem traumatikus jellegű történések. A *trauma így valószínűleg társadalmi úton közvetített attribúció*, ami azonban a valóságos időben megy végbe, amikor egy megrázó esemény a későbbiekben kifejti romboló hatását. Az attribúció azonban olykor meg is előzheti, előre is vetítheti az eseményt, noha többnyire követi azt post-hoc rekonstrukció formájában. Sőt, néha meg sem történnek a mély megrázkódtatással járó események, képzeletbeliek csupán, bár azt a hatást fejtik ki ekkor is, mint amit a traumatikusként nyilvántartott események gyakorolnak az átélőkre.¹⁵ A képzelt, ugyanakkor traumatikus hatással járó eseményeknek a nemzeti traumák konstrukcióiban van vagy lehet kiemelt funkciójuk, s ezért a nemzeti identitás megteremtésében és újraalkotásában töltenek be nagy szerepet. Alexander sem kívánja azonban megtagadni az eseménynek mint a trauma okozójának a létezését; azt vitatja csupán, hogy minden esetben valódi traumatikus esemény áll a traumatizált állapot létrejötté mögött. Ehhez a gondolatához kapcsolódva mellékesen megemlíthetjük, hogy a vereség kultúrájának szentelt elemzésében Wolfgang Schivelbusch úgyszintén nemzeti traumaként szól a közösségi célok szolgálatába állított történelmi mítoszokról, melyeknek – az egyén szintjén – a neurózis a megfelelő analógiája.¹⁶ S ezzel, implicit módon, a képzelt esemény fogalmát tételezi a nemzeti trauma referenciális kiindulópontjaként.

Mi járul hozzá ahhoz, hogy valamely átlagos vagy meg sem történt esemény traumát idézzon elő? A *kollektív reprezentáció* és a *vallási imagináció* Durkheimtől származó fogalmait hívja segítségül Alexander a kérdés megválaszolásakor. Eszerint a közösségi trauma legfontosabb, talán egyedüli feltétele a valóság reprezentációjának imaginatív folyamata, hiszen „csupán a reprezentáció imaginatív folyamatán keresztül tudatosul az aktorokban ez a tapasztalat”.¹⁷ A közösségi traumát ugyanis a valóságos vagy képzelt eseményhez a közösség által társított jelentés hozza létre, ami abban a színben tünteti fel a történést, hogy az hirtelen, minden érzékelhető előzmény nélkül és drasztikus módon tör a felszínre, a következményeit tekintve pedig tartósan kihat az önazonosság kollektív tudatára. Csupán a kollektív identitás szempontjából releváns eseménynek jár ki a traumatikus esemény státusa, ám szinte mindig utólag derül ki, hogy az adott esemény traumatikus hatással jár (vagy járhatott). A traumatizáltság állapota egy hosszasan tartó értelmezési folyamat eredménye, ami az esemény képzeletbeli újraalkotásá-

¹⁵ Az emlékezetet individuálpszichológiai alapon kutatók előtt is jól ismert az olykor a traumatikus élményekkel szorosan összefonódó csupán képzelt valóság jelensége. Daniel SCHACHTER, *Emlékeink nyomában: Az agy, az elme és a múlt*, ford. DANKÓ Zoltán, Bp., Háttér Kiadó, 1998, 368–380.

¹⁶ Wolfgang SCHIEVELBUSCH, *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*, London, Granta Books, 2003, 26.

¹⁷ ALEXANDER, *i. m.*, 9.

hoz, a reprezentációhoz kötődik, és belőle fakad. Az így megteremtett trauma – egy bizonyos szociokulturális folyamat termékeként – az emberi cselekvés bizonyítéka, vagy ahogyan Alexander fogalmaz: a kulturális osztályozás új rendszerének sikeres alkalmazása (rávetítése) a történések végtelen sorára. Az esemény és a reprezentáció közötti rést tölti ki ily módon a *trauma folyamata*, amelyre közvetlenül hatnak a hatalmi erőviszonyok és a társadalmi ágensek véletlenszerűen adott képességei. Ez utóbbit illetően meg kell jegyezni: amikor a társadalmi válságokat lefordítják kulturális terminusokra, hogy kulturális válságokként is tudatosíthatók legyenek, az eseményt magát a közösségek identitáskrizisaként élik át, és ekként mutatják be a jelentéstulajdonítás során. „A kollektív aktorok »elhatározzák«, hogy úgy jelenítik meg a társadalmi fájdalmat, mint ami döntően fenyegeti azt illető felfogásukat, kik ők valójában, honnan jöttek és hová kívánnak tartani.”¹⁸

De mit értsünk azon, hogy a közösség egyik vagy másik eseményről „eldönti”, traumatikus vagy sem? Ez, természetesen, szociológiai lehetetlenség, hiszen a közösség mint olyan nem dönt(het), egyes-egyedül a képviselőjében eljáró egyesek, az ágensek határoznak ilyen ügyekben. A *traumafolyamat* ágensei, akik szintén közösségekbe rendeződnek, a folytonos társadalmi történések szimbolikus reprezentációival (leírásaival és jelentéssel teli elbeszélésével) szolgálnak; ebben jelentik be a trauma iránti igényt. Amellett, hogy ily módon megkonstruálják a tragikusként beállított esemény fogalmát, egyúttal tisztázzák, milyen magatartás tanúsítandó vele kapcsolatban, hogy fel lehessen dolgozni, el lehessen háritani vagy be lehessen gyógyítani a trauma által okozott sebet. A traumát mint kulturális entitást egy efféle igény bejelentésével teremtik meg egyesek, azáltal, hogy egy döntő sérelmi állapotra építenek, illetve arra apellálnak, hogy a profanizálás által veszélybe kerülnek a szent értékek. A – burkolt vagy kimondott – céljuk az, hogy elbeszéljék a katasztrofálisan destruktív társadalmi folyamat tapasztalatát, s ezáltal érzelmi, intézményi és szimbolikus tekintetben egyaránt orvosolják a trauma okozta károkat.

Ennek az igénynek a hatásos képviselője (artikulálása és a kielégítéséhez szükséges cselekvés végrehajtása) „hordozó csoportok”-at feltételez: ők a traumafolyamat kollektív ágensei. A hordozó csoportok tagjait ténykedésükben anyagi és szimbolikus érdekek mozgatják, ugyanakkor ők birtokolják a feladathoz megkívánt különleges diszkurzív tehetséget ahhoz, hogy előállítsák az eseményt traumaként azonosító jelentést. A hordozó csoport tagjai az elitekből éppúgy kikerülhetnek, mint a marginalizált társadalmi csoportokból, nemegyszer pedig tekintélyes vallási vezetők (vagy csoportok) vállalkoznak a funkció betöltésére, akiket a többség spirituális páriának tekint. Nem kizárt az sem, hogy a hordozó csoport nemzedéki tömörülésként lép fel: ekkor a fiatal nemzedék fordul szembe az idősebb nemzedékekkel. Olykor nemzeti színezetet ölt magára a törekvés, s ez esetben egy bizonyos nemzet egy másik nemzetben vagy több más nemzetben keresi (és találja meg) az ellenségét. Az intézményesült hordozó csoportok ekkor és

¹⁸ *Uo.*, 10.

más esetben is meghatározott társadalmi csoportokat vagy szerveződések fordítanak szembe egymással, amire a töredezett és polarizált társadalmi (nemzeti) egész teremt számukra lehetőséget.¹⁹ Amennyiben a hordozó csoport véleményformáló munkája sikerrel jár, a népesség bizonyosságot szerez arról, hogy valamely esemény, amit maga nem élt át, traumatikus hatással van (vagy lehet) rá.

Így fest fő vonalaiban Alexander elmélete arról, hogy a trauma egy új identitásbiztosító tudásként előadott történet elbeszélése valamely korábbi (vagy jelen idejű) meg-rázkódtatásról. Négy fontos kérdésre válaszol az új mesterelbeszélés: mi történt ténylegesen (a múltban); kik voltak a trauma áldozatai; milyen viszony fűzi őket ahhoz a közösséghez, amelynek kötelékében vagy amelynek a közelében élnek (vagy éltek); és kik az elkövetők, a trauma okozói.

A trauma mint reprezentációs folyamat eredményeként születik tehát a társadalmi szenvedést megjelenítő mesterelbeszélés, amely a kulturális (újra)osztályozás segítségével teremt meg a kollektív trauma mentális valóságát. A traumafolyamat ilyenformán a beszédaktus-elmélet egyik pregnáns megnyilvánulása, ahol a hordozó csoport mint *beszélő* olyan *közönséghez* szól, amely a maga belső szociológiai tagoltsága ellenére szimbolikusan (a szuggerált jelentéshez való viszonyában) egyöntetű; és mindez egy olyan *szituáció* (beszédhelyzet) közegében zajlik, ahol adott a történeti, a kulturális és az intézményi környezet.²⁰ Ez a beszédhelyzet azonban nem átlátszó, nem nyitott, mivel intézmények egész sora tagolja és homályosítja el. A trauma igényének bejelentését meghatározott szervezeti szintér és társadalmi hierarchia közvetíti, azok keretei között történik a trauma performatív aktsusa.²¹ Amennyiben vallási intézményi és spirituális tényezők lépnek fel a közvetítő szerepében, akkor a trauma a teodiceához kötött értelmet nyer. A fő kérdés ez esetben így hangzik: „hogyan és miért engedhette meg Isten a rossz bekövetkeztét?” Ha a trauma élményét és emberi helyzetét az esztétikai szférában jelenítik meg, akkor a különböző művészi reprezentációs műfajokban megragadott tapasztalat szenvedő hőseivel való képzeletbeli azonosulás és érzelmi katarzis kiváltása a kívánatos eredmény.²² Amikor jogi intézményekben folyik a kulturális osztályozás ezen új gyakorlata, akkor a felelősség (mértékének) a megállapítása, a büntetés kiszabása, olykor az áldozatok anyagi vagy csupán erkölcsi kárpótlása kerül napirendre. Az erkölcsi kárpótlás napjainkban rohamosan terjedő gyakorlatára a hivatalos bocsánatkérések rituáléja (és már szinte napi követelménye) a példa.²³ A *tudományos diskurzus* témájává

¹⁹ *Uo.*, 11.

²⁰ *Uo.*, 12.

²¹ *Uo.*, 15–21.

²² A trauma irodalmi megjelenítésének fő elvi kérdéseiről hasznos áttekintéssel szolgál: KISANTAL Tamás, *Túlélő történetek: Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*, Bp., Kijárat Kiadó, 2009, különösen 35–71.

²³ Bővebben lásd Jeremy BLACK, *Using History*, London, Hodder Arnold, 2005, 92–94; Michael R. MARRUS, *Official Apologies and the Quest for Historical Justice*, Toronto, Munk Center for International Studies, University of Toronto, 2006.

avatott traumakérdés a tényfeltárás és a kauzális magyarázat feladatait helyezi előtérbe. Amikor történészek fognak hozzá a traumatikus események felderítéséhez, meghatározzák a szenvedések jellegét, majd megállapítják az áldozatok kilétét és a szenvedése-kért közvetlenül felelős erőket. A *tömegmédi*a révén megjelenített traumatikus események rendszerint túldramatizáltak, ennél fogva meglehetősen egyszerű fogalmak alkot-hatók csupán az áldozatokról és az elkövetőkről; ráadásul a reprezentációnak ez a fajtá-ja engedi át magát legkönnyebben a politikai felhasználásnak (gyakran eleve ilyen meg-rendelésre készül). S végül az *állami bürokrácia* is fellép a trauma konstruktőréként, amikor parlamenti vagy egyéb bizottságokat állít fel az atrocitások kivizsgálására, vagy rendőrségi vizsgálatot folytat hasonló ügyekben. Nemzeti prioritásokat állapít meg az ilyen és hasonló ügyek szemmel tartása, vagy – ha szükséges – a kívánatos állami intéz-kedések meghozatala végett.

A felsorolt intézményi szinterek a trauma létrehozásának mechanizmusaként adott szociális térben fejtik ki a hatásukat, ahol mindig egyenlőtlenül oszlanak meg az anya-gi és a szimbolikus erőforrások a társadalmi hálózatokat (is) képező ágensek között. A kérdés ez esetben úgy vetődik fel: ki gyakorolja az ellenőrzést az államapparátus és a tö-megközlési eszközök fölött, mennyire függetlenek a bíróságok és milyen tág a cselekvési terük, kinek van közvetlen befolyása az egyházakra és milyen készenléti állapotban van, mire képes a felelős értelmiség, amelynek az lenne a dolga, hogy esztétikai és diskurzív eszközök latba vetésével megjelenítse a traumát.

Összefoglalva, a trauma „tapasztalata” az elmélet szerint szociológiai folyamat ered-ménye, ami eldönti, mi számít a közösség számára társadalmi fájdalomnak, kik az ál-dozatai, kik a felelősei (az elkövetők), és hogyan oszlik meg a trauma szellemi és anya-gi következményeinek a terhe a társadalom tagjai és szegmensei között.²⁴ Az így meg-tapasztalt (elképzelt és megjelenített) trauma nélkül szinte lehetetlen észrevehetően re-vidéálni a kollektív identitás konstrukcióját: ez a revízió viszont szigorú vizsgálatnak, újraértelmezéssel járó emlékezeti munkának veti alá a múltat annak érdekében, hogy megfelelhessen a jelen aktuális identitásbiztosító szükségleteinek. A traumadiskurzus későbbi lehűlésével pedig úgy vonják le a „tanulságokat”, hogy emlékműveket emel-nek, múzeumokat létesítenek, történeti adattárakat képeznek és megemlékező szertar-tások rítusaiban objektíválják a trauma múltó emlékét.²⁵ A szent helyeken (újból és új-ból) megszilárdított kollektív identitást egyértelműen elkülönítik a profán szférától, ez-zel pedig folytonosan láthatóvá is teszik azt, aminek az emléke már csupán a rutinsze-rű rituális cselekedetek közvetítésével él(het) tovább. A domesztikált, s egyúttal kihűlt traumatikus élmény²⁶ végül a specialisták ügyévé szelídül, a traumafolyamat reprezen-tációja pedig olyan formalitássá alakul át, amely sem heves érzelmeket nem kelt, sem

²⁴ ALEXANDER, *i. m.*, 22–23.

²⁵ Ehhez lásd Dan STONE, *Emlék, emlékművek és múzeumok = holokauszt: történelem és emlékezet*, szerk. KOVÁCS MÓNICA, Bp., Hannah Arendt Egyesület – Jaffa Kiadó, 2005, 323–341.

²⁶ A „hideg emlékezet” fogalmához lásd ASSMANN, *i. m.*, 70.

komoly szellemi energiákat nem mozgósít többé, ugyanakkor büntudatot sem okoz immár a felejtés okán. Tudattalan éltető forrása marad azonban továbbra is az általa újraalkotott közösségi identitásnak, s ezzel átmentődik valami a kulturális traumában rejlő különleges mozgósító erőből. A jelenség normatív hatásait már az előtt vizsgálni kezdte Alexander, mielőtt részletesen kidolgozta volna a kulturális trauma elméletét. A következőkben ezekre a korábbi vizsgálódásokra irányítjuk a figyelmünket.

A morális egyetemesség eszméjének társadalmi konstrukciója

Az amerikai szociológus első alkalommal 2002-ben tette közzé – azóta több alkalommal is napvilágot látott, legutóbb egy vitakötet bevezető írásában olvasható – tanulmányát, amelynek a fő kérdésfelvetése így szól: hogyan lett a náci népirtás partikuláris történelmi eseményéből az emberi szenvedés és a morális bűn egyetemes szimbóluma, amely egyes államokat, szervezeteket és magánszemélyeket határozott jogi és politikai cselekvésekre készítet napjainkban?²⁷ A kulturális átalakulásként számon tartott fejlemény lényege, hogy az adott népcsoporttal valaha megtörtént, szélsőségesen traumatikus történelmi esemény az egész emberiség traumatikus tapasztalatára tart igényt. Hogyan konstruálták meg vajon e kulturális tény, és milyen hatást fejt ki a társadalmi és az erkölcsi életre?

A konstruálás folyamata elhúzódott az időben. 1945-ben, de még az azt követő években, sőt évtizedben sem tudtak a holokausztról, bár a zsidó népirtás tényei nyomban ismertté váltak, amikor az amerikai hadsereg 1945 áprilisában felszabadította a lengyelországi haláltáborokat. Később illették azt csupán a holokauszt, illetve a soá elnevezésekkel. A náci népirtás amerikai recepcióját elemezve Alexander kimutatja: a szóban forgó történelmi tények (helyesebben események) kezdetben egy „haladó elbeszélés” kereteibe illesztve foglalták el – akkor még – alárendelt helyüket a második világháború mesterelbeszélésében. Ez utóbbi arról szólt, hogy a nácizmus és a vele járó történelmi trauma immár végképp a múlté, mivel a szövetségesek diadalmaskodtak a történelmi rossz eme megnyilvánulása felett. A nácizmus tetteiben testet öltő traumatikus múlt, aminek a jó erők győzelme vetett véget, egy adott helyen és specifikus társadalmi, politikai és kulturális tényezők közreműködésével keletkezett és állt fenn, ezért nem is szolgál számunkra térben és időben kiterjeszhető tanulságokkal. A haladó elbeszélés sem tagadta persze, hogy „a nácizmus traumát idézett elő a modern történelemben, az viszont »az időn kívüli időbeliségnek« megfelelő liminális trauma volt, ahogyan Victor Turner érti a fogalmat. A trauma sötét és fenyegető, egyszersmind rendhagyó is azonban, elvileg pedig legalábbis időleges okok következménye. Ezért el lehetett és el is kel-

²⁷ Lásd Jeffrey C. ALEXANDER, *The Social Construction of Moral Universals* = J. C. A., *Remembering the Holocaust: A Debate*, with commentaries by Martin JAY, Bernhard GIESEN, Michael ROTHBERG, Robert MANNE, Nathan GLAZER, Elihu KATZ and Ruth KATZ, Oxford, Oxford University Press, 2009, 3–102.

lett távolítani a traumát az igazságos háború és a bölcs, valamint a megbocsátást ígérő béke által.²⁸ A haladó elbeszélés utólag teljes mértékben igazolta mindazt az iszonyú véráldozatot, amit a háború a győztesek oldalán megkövetelt, miközben megváltást ígért a legyűrt rosszra következő fényes jövő biztató reményével. A zsidók irtózatosszenvedésének amerikai eszmei feldolgozása azzal a nem várt eredménnyel járt még, hogy az Egyesült Államokban végérvényesen diszkreditálódott a háború után az antiszemitaizmus, ami korábban ott sem volt teljesen ismeretlen jelenség.

Gyökeres változáson esett át ily módon a történelmi gonosz címkéjével ellátott, ekként kódolt náci zsidó népiértés fogalma, miután megnőtt a tett megítélésének a súlya: ettől datálódik a holokauszt amerikai kultusza. „A zsidó tömeggyilkosságok szimbolizációja általános értelmet nyert és ekként is tárgyiasult; e folyamat során elválasztották egymástól a zsidókkal szemben elkövetett bűntetteket és a profán nácizmust mint olyant.”²⁹ A holokauszt vagy a soá elnevezésekkel címkézett népiértés a dekontextualizáció eredményeként megszerezte magának az ontológiai gonosz státuszát, miáltal az összehasonlíthatatlanság, a történelmi példa nélküliség, az emberi gonoszt illetően a felülmúlhatatlanság rangjára emelkedett. A holokauszt, midőn egyetemes történelmi jelentőségre tett szert, hegeli értelemben vett világtörténelmi eseményé vált, amelynek a megtörténte egyszeriben megváltoztatta az emberi világ folyását.

Émile Durkheimre hivatkozva Alexander úgy találja, a zsidó népiértés új, immár tragikus elbeszélése a szent és a gonosz közötti skálán jelölte ki a holokauszt helyét, mivel a legfőbb bűn nyilatkozott meg benne, ami így semmilyen más traumatikus rosszhoz és borzalomhoz sem fogható – s ez okból könyörtelenül ki kell űzni a világból. A holokauszt mint az „ontológiai gonosz” (Elie Wiesel kifejezése) megtestesülése a történelem olyan tragikus elbeszélésével szolgál, melynek középpontjában a „trauma-dráma” áll. Azért tér hozzá vissza újból és újból a „közönség”, hogy a trauma-dramában elbeszélte múlt maga soha ne térhessen vissza. A trauma-dráma, ez a mitikus holokauszt-történet a szent és a gonosz archetipusát teremti újjá, és azzal, hogy korunk domináns történelmi elbeszélésévé válik, aláássa a modernitás eddigi uralkodó önszemléletét és etikai alapprincípiumát. Azzal a ténnyel szembesít ugyanis bennünket, hogy egy olyan modernitásnak a keretei között vált (válhatott) valóra a náci genocídium, amely állítólag a haladásban, a folytonos tökéletesedésben, a humanizmus felé tartó szakadatlan mozgásban leledzik. A tragikus elbeszélés sugalmazása szerint a rossz (a gonosz) lehetősége messze nem az egyszeri történelmi esemény esetleges velejárója csupán, hanem túlnő a partikularitás szintjén. A trauma-dramához, korunknak ehhez a paradigmatisztikus történetéhez való folytonos visszatérés éppen arra szolgál tehát, hogy ismételtelen és szakadatlanul azonosulni tudjunk (és akarjunk) a valamikori szenvedőkkel, magunkévá téve az ő traumájukat. Ez a vágy pedig abból a bizonytalanságból, az

²⁸ *Uo.*, 15. Az újkori német (porosz) történelem értelmezését ez időben uraló Sonderweg-tézis a haladó narratíva német (nyugatnémet) pandanja volt – fűzhetjük hozzá.

²⁹ *Uo.*, 28.

önbizalomnak abból a hiányából fakad, hogy tudni véljük: újból megtörténhetnek velünk vagy körülöttünk bárki mással a múlt mindeme szörnyűségei.³⁰ Így lett az európai zsidók valamikori traumájából az egész emberiség ma is aktuális traumája.³¹

Zárójelben jegyzem meg, hogy a holokausztkultusz jelensége többeket is élénken foglalkoztat manapság, így azután több különféle magyarázat született már eddig is a dolog nyitját illetően. Ezúttal csupán Dominick LaCapra elméleti megközelítésére térek ki, mely szerint a trauma „transzcendentizációjának” ez az újabb fejleménye a *hiánynak* és a *veszteségnek*, a traumát kiváltó két külön entitásnak az összemosódásából adódik. A hiány(érzet), amely valamennyi társadalomban és kultúrában jelen van, eleve absztrakció, hiszen a végső emberi bizonyosság, az abszolútum birtoklásának a kínzó hiányára utal.³² A veszteség ezzel szemben a történelmi időben zajló konkrét események emberi következményeként áll elő, történelmi referencia tartozik hozzá. „A veszteségek természete az események és a rájuk adott válaszok jellegével együtt változik. Van olyan veszteség, amely traumát vált ki, más veszteségek viszont nem járnak ilyen következménnyel; a trauma intenzitása és pusztító hatása is felettébb változatos ugyanakkor. Természetes továbbá, hogy minden társadalomban és kultúrában, sőt minden egyes ember életében előfordulnak partikuláris veszteségek, ám az a mód, ahogyan konfrontálódnak velük, különbözik attól, ahogyan a hiányra válaszolnak.”³³ Amikor azonban úgy tartják, hogy mindannyian az erőszak áldozatai vagyunk, a közösségi trauma olyan fogalma kerül forgalomba, amely a hiány és a veszteség érzésének (tudatának) az egybeolvadásán nyugszik. „A hiány és a veszteség egybeolvadása elősegítheti egyes traumák olyanok általi kisajátítását, akik maguk nem tapasztalták meg a traumát, ez pedig az identitásképződésnek abban a jellegzetes folyamatában fordul elő, amikor a traumatikus események sorozatát ideológiai célból és bosszantóan fundamentális módon vagy szimbolikus tőke gyanánt használják.”³⁴ LaCapra tehát rosszallja azt, aminek Alexander csupán az előnyeit latolgatja.³⁵

Hogyan történt (az Egyesült Államokban) a holokauszt mint kulturális trauma megkonstruálása? Apránként állt elő abban a folyamatban, ahol – külső ösztönzőként – a vietnami háború játszotta a döntő szerepet, amely megmutatta: az embertelenség, beleértve a népirtást is, nem kizárólag a gonosz birodalmának, a náci Németországnak a ki-

³⁰ *Uo.*, 34.

³¹ *Uo.*, 37.

³² Dominick LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 2001, 50–51.

³³ *Uo.*, 64.

³⁴ *Uo.*, 65.

³⁵ Alexander kommentátorai közül Martin Jay hozza csupán szóba Alexander és LaCapra elgondolásainak egymásra vonatkozhatóságát, megállapítva: az allegorizációnak az a módja, amely Auschwitzot az emberi állapot, mindenesetre a modernitás metonímiájává avatja, nem azt a tanulságot szüli, hogy „soha újra”, hanem hogy „mindig már”, azaz: a rosszra való folytonos várakozás és felkészültség állapotát sejteti vagy sürgeti. Martin JAY, *Allegories of Evil: a Response to Jeffrey Alexander* = ALEXANDER, *The Social...*, i. m., 111.

váltsága, de felbukkanhat az emberiség üdve fölött nagyhatalomként őrökdő demokráciák világában is. Ezzel egyszeriben megdőlt az a hit vagy erős meggyőződés, mely szerint a modernitás eszményi világrendjétől idegenek a traumatikus események. A megváltástörténetként egyszer már bevált haladó elbeszélés ezzel a sülyesztőbe került, hogy helyet adjon a zömmel a tömegkultúra médiumai (a tévé és a mozi) által hatásosan terjesztett holokauszt-imázsnak. A korunk minden vélt vagy valós fenyegetettségét és borzalmát allegorikusan magába olvasztó holokauszt-metafora tette sokak (sokunk) számára lehetővé, hogy traumatizált állapotban lévőként éljük át az atomfenyegetést, a közelgő ökológiai katasztrófát, a terrorizmus rémét vagy az újra és újra ismétlődő genocídiumokat (Kambodzsa, Ruanda, Jugoszlávia). Mindeközben – visszafelé haladva az időben – hatni kezdett az új kulturális struktúra, melynek nyomán a korábban agyon-sulykolt francia ellenállási hőstörténettel szemben új megvilágításba került a Vichy-rendszer náci kollaborációja. Vagy más példát említve, ez okból kellett Ausztriának is új identitást találni a maga számára, feladva az első áldozat korábban magának vindikált mártír szerepét, amit az Anschluss tényével volt szokás igazolni. Nagyban hozzájárult ehhez, hogy Kurt Waldheimről, aki egy időben az ENSZ főtitkára, majd Ausztria kancellárja volt, egyszer csak kiderült, hűen kiszolgálta Hitler rendszerét (és talán még népirtásnak is tanúja volt katonatisztként a Balkánon).³⁶

A zsidó népirtás óriásira nőtt jelentősége és kiterjesztett (metaforikus) jelentése sokat merített a hatvanas évek eleji jeruzsálemi Eichmann-perből, amely ráirányította a világgözüelemény figyelmét a náci emberirtás tényére és rettenetes mechanizmusára, ugyanakkor ki is emelte a kérdést annak szűken német-, pontosabban nyugat-németországi kontextusából. A náciítlanítás és a nép elleni büntettek üldözése ugyanis addig jószerevel erre az egy országra korlátozódott, s alig vagy egyáltalán nem keltett érdeklődést, német belpolitikai és emlékezetpolitikai ügynek számított csupán.³⁷

Attól kezdve viszont, hogy a holokauszt a *hídalkotó metafora* (bridging metaphor) funkciójába került, a zsidók valamikori tömeges elpusztítása egyetemes morális probléma lett, aminek az eszmei és a gyakorlati alkalmazhatósága egyaránt szinte korlátlannak tetszett. Hatalmasra tágult azok tábora, akik már nem csupán akartak, de ténylegesen azonosultak is a szimbolikusan kiterjesztett traumatikus esemény akkori és min-

³⁶ Az osztrák identitásproblémákhoz és a holokauszttrauma osztrák feldolgozásának a folyamatához lásd Heidmarie UHL, *Transformations of Austrian Memory: Politics of History and Monument Culture in the Second Republic*, *Austrian History Yearbook*, XXXII, 2001, 149–167.

³⁷ A kérdés kiterjedt szakirodalmából néhány fontos munka: Claudia KOONZ, *Between Memory and Oblivion: Concentration Camps in German Memory = Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. John R. GILLIS, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, 258–280; Mary FULBROOK, *A német nemzeti identitás a holokauszt után*, ford. VALLÓ Zsuzsa, Bp., Helikon, 2001; Aleida ASSMANN, *Személyes visszaemlékezés és kollektív emlékezet Németországban 1945 után = Holokauszt... , i. m., 355–363.*; Bernhard GIESEN, *The Trauma of Perpetrators: The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity = ALEXANDER, Cultural Trauma... , i. m., 112–154.* Az utóbbi tanulmány szerzője Alexander kulturális traumaelméletét alkalmazva tárgyalja a kérdést.

den ilyen esemény újabb áldozatával. A trauma által kiváltott hatás univerzalizálódását a „gonosz falánkságának” (a gonosszal való telítődésnek – engorgement of evil) nevezi Alexander.³⁸ Ezen alapul szerinte, hogy a holokauszt eseménye a morális ítékezés normájaként szolgál újabban, lehetővé téve a jó és a gonosz szétválasztását és szembeállítását. Napjaink átható „poszt-holokauszt moralitása”, ez az új kulturális konstrukció ugyanakkor meghatározott szociológiai hatásmechanizmusoknak köszönheti mind létrejöttét, mind pedig rugalmas alkalmazásának a tágasságát. A hídalkotó holokauszt-metafora arra indítja ugyanis az elkövetőt vagy a csak szemlélődő tanút (bystander), hogy tegyen valamit a holokauszt jellegű történések megakadályozásáért, netán a megszüntetésükért. A tettekézség ez esetben mindannyiunk jól felfogott morális érdeke, hiszen a holokauszt (amely itt tisztán metafora) olyan emberiség elleni bűntett, amely ma is elevenen fenyeget bennünket. Minden áldozatot megér tehát, hogy erőnek erejével fellépjünk ellene.

A holokauszt – filozófiai megközelítésben – a radikális rossz megtestesülése, szociológiai tekintetben pedig a szent és a gonosz ellentétét példázza, aminek már a pusztta tudomásulvételére sincs bocsánat és mentség. A poszt-holokauszt világának moralitása felől tekintve akkor sem vonhatja ki magát az illető a holokausztban való mindenmű részvétel mint erkölcsi vétség ódioma alól, ha a metonimikus asszociáció (a fertőzöttség) révén kapcsolódott csupán a dologhoz. A jogi bűnösség elismerése (kimondása) sem ment fel ez alkalommal a bűn terhének a további viselése alól, erre ugyanis egyes-egyedül az erkölcsi megtisztulás rituális aktusa tesz bennünket képessé, ami a trauma-dráma tragédiájához történő folytonos visszatérést követeli meg. „Ha a traumát egyszer már úgy dramatizálták, mint az emberi történelem tragikus eseményét, a gonosszal való telítettség arra ösztönzi a kortársakat, hogy térjenek vissza az eredeti trauma-dramához, hogy újra és újra megítélhessenek minden egyes egyént és közösségi entitást, akinek akárcsak távoli köze volt vagy lehetett a gonoszsághoz.”³⁹

A náci bűnökkel történő metonimikus összekapcsolódás mellett, sőt nála is gyakrabban alkalmazzák a gonosszal való telítettség hídalkotó metaforáját az analógiás gondolkodás keretében. A kisebbségek ellen a régebbi múltban elkövetett atrocitások (népirtások) mind gyakoribb bevonása a holokauszt fogalmi körébe is erre utal. Ez történik, egyebek közt, az észak-amerikai indián őslakosok kiirtásának az eseménysorával, mely irtózatot tett a fehér gyarmatosítók követték el a kora újkor évszázadaiban. Így válhat a dekontextualizált holokauszt fogalma a múltban és a jelenben elkövetett emberellenes bűntettek szinonimájává.⁴⁰

A holokauszt trauma-dramája nem csupán a kognitív és a morális ítéletalkotást, de a jogi, különösen a nemzetközi jogi gyakorlatot is a befolyása alá kezdi vonni. Erre utal az egyetemes emberi jogok új szótára, amely minden újabb genocídiumra, történjék a vi-

³⁸ ALEXANDER, *The Social...*, i. m., 49.

³⁹ *Uo.*, 51.

⁴⁰ *Uo.*, 56.

lagon bárhol, bátran alkalmazza az emberi jogok sérthetlenségének az elvét és morális mércéjét, beleértve az egészséghez és az éhhalál elkerüléséhez fűződő emberi jogokat is. A folyamat Nürnbergben, a német háborús bűnösök nemzetközi törvényszék általi elítélésével vette kezdetét, amit számos nemzetközi jogi intézmény és szankció követett a későbbiekben. A nemzeti szuverenitás elve azonban sokáig felülírta a gonosz cselekedetek nemzetközi jogi elbírálását és szankcionálását, és csak újabban, a hágai Nemzetközi Bíróság ténykedésével látszik töretlenül érvényesülni a holokauszt trauma-dramájának hatása e tekintetben is.

Nyilvánvaló paradoxon, hogy a holokauszt, amelynek állítólagos egyedisége és összehasonlíthatatlansága eleve kizárja az esemény művészi és kivált tudományos (a racionális okfejtésre és magyarázatra épülő) megjelenítését,⁴¹ korunk új univerzális normarendjeként járul hozzá a gonosz megnyilvánulásának csalhatatlan felismeréséhez. Ezzel nyomban relativizálódik is a benne foglalt metafora mélyebb értelme. A *holokauszt ilyenformán egyszerre egyedi és nem egyedi entitás*.⁴² Mivel pedig folytonosan instrumentalizálják, a holokauszt éppúgy vonatkoztatható a második világháborús múltban történt *egyszeri* traumatikus eseményre, mint a fogalomhoz analogikusan hozzá kapcsolt traumák további hosszú sorára.⁴³

Kérdés persze, hogy a holokauszt trauma-dramájának ez a metaforikus kiterjesztése, jelentésének univerzalizálása globális vagy csupán nyugati fejlemény vajon? Alexander globális hatókörűnek tekinti az elv illetén alkalmazását, hiszen nem akad ma olyan diktátor a világban, akinek embertelen tetteit ne a holokauszt analógiája nyomán ítélnék meg a világ mértékadó, tehát a nyugati (és az északi) félteke hatalmai, és ne helyeznék őt – a gonosz újabb megtestesüléseként – a nemzetközi bíróság legalábbis elvi hatásköre alá (mint nemrégiben az azóta már meggyilkolt líbiai diktátor, Moammer Kadhafi esetében). Ugyanakkor nem, vagy alig akad ma őszinte híve a szóban forgó új kulturális konstrukciónak Európán és az északi félteke országain kívül, sőt a posztkommunista Európában sem szokás feltétlenül azonosulni vele.⁴⁴

Alexander kulturálistrauma-elmélete és egy sor további, ezzel összefüggő gondolatmenete, amely a holokauszt traumájára alapozott új morális univerzaliáról szól, meglehetősen friss szellemi fejlemény. Ennek ellenére igen élénk az elmélet eddigi fogadtatása, amit a 2009-ben megjelent vitakötet is visszaigazol; hét hozzászóló kommentálja itt Alexander felvetéseit. Nem célunk, nem feladatunk a kommentárok taglalása.

⁴¹ Mindeme kérdések máig tanulságos vitájához lásd *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, ed. Saul FRIEDLANDER, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992. A diskurzus újabb termése: Dan STONE, *Constructing the Holocaust: A Study in Historiography*, London, Valentine Mitchell, 2003.

⁴² ALEXANDER, *The Social...*, i. m., 59.

⁴³ *Uo.*, 61.

⁴⁴ A kulturális traumának mint tapasztalatnak a posztkommunista Kelet-Európában való jelenlétéről és a funkciójáról úttörő tanulmányban számol be Piotr SZTOMPKA, *The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies* = ALEXANDER, *Cultural Trauma...*, i. m., 155–195. Hasonlóan gondolatébresztő elemzés: Jirina ŠIKLOVÁ, *The Solidarity of the Culpable*, Social Research, 1991/4, 756–773.

Annyit azonban megjegyezhetünk velük kapcsolatban, hogy a trauma mint kulturális konstrukció fogalma és helye abban a szociológiai térben, ahová Alexander a jelenséget transzponálja, merész távlatokat nyit annak megértése során, hogy miként zajlik napjainkban a történelem instrumentalizálása és milyen társadalmi keretek szabnak irányt a kollektív emlékezet eme új gyakorlatának.

GÁBOR GYÁNI

Cultural Trauma: given or created?

Trauma, the key experience of twentieth-century Europe, has recently gained global importance. That is the reason behind the growing number of trauma theories. An important notion of Freudian trauma theory (Cathy Caruth) is that the traumatic event does not inevitably coincides with the emergence of traumatic state of mind (or consciousness). The concept of sociological trauma, coined by Jeffrey C. Alexander, suggests that it is the community that eventually decides which past event can be considered a traumatic experience. This is how traumatic experience is becoming today a decisive political doctrine that designates directly our moral and political attitude towards the events in the world.