

A tanú elhallgattatása és a történelem visszatérése

A kulturális traumaelmélet kudarca

Zombory Máté

zombory.mate@tk.mta.hu

Beérkezés: 2017. 05. 03.

Átdolgozott változat beérkezése: 2017. 07. 15.

Elfogadás: 2017. 08. 15.

Összefoglaló: A tanulmányban a kulturális traumaelméletnek nevezett irányzat kritikája révén azzal a diskurzus-, tágabban társadalomtörténeti átalakulással foglalkozom, amely során a trauma fogalma soha nem látott kulturális jelentőségre tett szert. Rendkívül kiterjedt, metaforikus használatának okát a klinikai jelentésváltozáson túl annak tulajdonítom, hogy a trauma fogalma a történelmi tapasztalat jelentését felvéve lehetőséget teremt múlt és jelen azonosságának emberi (kulturális) közvetítés nélküli kinyilatkoztatására, és ezáltal diskurzív megteremtésére. Empirikusan a traumaelmélet működését elemzem azon az eseten, ahogy Shoshana Felman a Ka-Tzetnik nevű tanú elélülését értelmezte az Eichmann-perben. Bemutatom, hogy a traumaértelmezés elhallgattatja a versengő olvasatokat, így teremtve meg azt a csendet, amelynek értelmét a gyógyításra szorult szubjektum helyett és nevében az elemző bontja ki. A traumaállítás spekulatív oktulajdonításként működik, amelyet sem igazolni, sem cáfolni nem lehet, és amely úgy interpellálja a szubjektumot, hogy megvonja cselekvőképességét.

Kulcsszavak: kulturális trauma, Shoshana Felman, Hannah Arendt, Ka-Tzetnik, diskurzív szubjektiváció

A kulturális traumaelméletet ért számos kritika közül (ld. Takács 2011) talán az a leggyakoribb, hogy az egyéni trauma pszichológiai fogalmát metaforikusan kiterjeszti, és ezzel tartalmilag kiüresíti (ld. Greenspan et al. 2014).¹ A trauma és az elbeszélhetőség, a reprezentáció, az elgondolhatóság között egyéni szinten megállapított összefüggéseket nem lehet, hangzik az érv, metafizikai szintre emelve az emberi létállapot alapjellemzőjévé tenni. Továbbá az egyéni lelki működésre vonatkozó elméleti magyarázat aligha érvényes általános kulturális szinten (Kansteiner 2005). E kritika sarkosabb változata azt rója fel a traumaelméletnek, hogy nem érdekelt a gyógyulási folyamatban, ezért a klinikai gyakorlatra vonatkozó kutatások tanulságait (elsősorban az értelmezés és a narratív integráció szerepére vonatkozó tudást) figyelmen kívül hagyja, ugyanakkor ösztönzi a trauma újraélését, sőt idealizálja a traumát annak kritikai potenciálja miatt (Kansteiner–Weilnböck 2008). A kulturális traumaelmélet

1 A tanulmány a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH – támogatásával a PD 115736 sz. kutatás keretében készült.

radikális kritikája szerint a trauma fogalmának metaforikussá válása nem csupán etikailag, de episztemológiailag is tarthatatlan (Rothe 2016).

A trauma fogalmának metaforikus használatára irányuló és pszichológiai megalapozottságát számon kérő kritika korlátait a klinikai gyakorlat és a kulturális kritika közötti normatív megkülönböztetés jelenti. A kritikának ez a kiindulópontja félrevezető, hiszen nem az történt, hogy egy már megalapozott, a klinikai gyakorlatban tökéletesre csiszolt fogalom elterjedt, és ezáltal elveszítette „eredeti” jelentését. Ennek megfelelően nem céлом, hogy klinikai-tudományos alapon bíráljam a traumafogalom metaforikus használatát, ütköztetve azt a trauma helyesnek ítélt elméletével. Ehelyett társadalomtörténeti szempontból kérdezek rá a traumafogalom kulturális, tudományos és politikai jelentőségénövekedésére. A traumafogalom társadalomtörténete párhuzamos a klinikai-tudományos diskurzusával. E „duális genealógia” az 1970-es években fonódik egybe, amikor az olyan társadalmi mozgalmak, mint a feminizmus vagy a vietnami veteránoké, a trauma fogalmában rejlő politikai potenciál révén közös érdekpozícióba kerülnek az amerikai pszichiátria belső, társadalmi hasznosságát növelni hivatott reformjának igényével (Fassin–Rechtman 2009). Ebben a szellemben vizsgálom meg, hogy a klinikumon kívüli traumaelmélet első iskolájává szerveződött társadalmi szereplők hogyan használják a trauma fogalmát a kulturális elemzésben. Azt kívánom bemutatni, hogy mit tesz a traumaelmélet a gyakorlatban, különös tekintettel a szubjektumra.

A kulturális traumaelmélet a pszichoanalízist a szövegelemzésben alkalmazó irodalomkritika és egy interjú mozgalom (és nem a pszichoterápia) ötvözeteként született meg. A helyszín az amerikai Yale Egyetem, ahol a hetvenes évek végétől a nyolcvanas évek közepéig az irodalomkritikai Yale Iskola fémjelezte posztstrukturalista dekonstrukció virágkorát élte (ld. *Helikon* 1994/1–2). 1970-től kötődött az egyetemhez Shoshana Felman irodalomkritikus, a kulturális traumaelmélet prominense, akire a francia posztstrukturalista irodalomelmélet volt döntő befolyással (doktori disszertációját Balzacról írta, ebben és a következő könyvében is az örület és az irodalom kapcsolata érdekelte). Cathy Caruth, a kulturális traumaelmélet másik jelentős figurája 1986-tól tanított a Yale-en, a filozófiai empirizmus és a fikció viszonyával foglalkozó doktoriját a Yale Iskola nagyjainak (Paul de Man, Geoffrey Hartman, J. Harris Miller, Harold Bloom) hatása alatt írta. A kulturális traumaelmélet harmadik kulcsszereplője, Dori Laub pszichiáter 1969-től dolgozott a Yale Egyetem pszichiátriai tanszékén. Laub egy újságíróval közösen 1979-től kezdett videointerjúkat készíteni holokauszt túlélőkkel. A projekt 1981-ben Hartman vezetése alatt a Yale-re került, ma Fortunoff Holokauszt Tanúságtételek Videóarchívuma néven működik. A kulturális traumaelmélet 1991-ben debütált. Az *American Imago* című folyóirat két, Caruth szerkesztette, *Pszichoanalízis, kultúra és trauma* című számában olyan klasszikusok írásai szerepelnek, mint Felman, Laub, Bloom, van der Kolk és van der Hart, vagy Claude Lanzmann (az anyag könyv alakban is megjelent: Caruth 1995).

A dekonstrukciós-pszichoanalitikus irodalomelmélet és a holokausztemlékezeti

interjú mozgalom kölcsönhatása révén a trauma fogalma kritikai potenciálra tett szert. Immár kevésbé valamilyen sorsfordító tragédiát jelent, sokkal inkább olyan törést a jelölőrendszerekben (a kultúrában), amely a totalitarizmus lehetőségét magukban rejtő normalizáló narratívák alóli felszabadulás lehetőségét nyújtja. Lényeges következménye az említett kölcsönhatásnak, hogy a traumadiskurzusban radikálisan megváltozik a szubjektum státusza. E változást rendkívül jól szemlélteti a Fortunoff Videóarchívum példája. A vállalkozás az *oral history* mozgalom egyéb eseteihez hasonlóan azzal legitimálta magát, hogy szót kíván adni azoknak, akiket a társadalom és a történelem csendre kárhoztatott. A mozgalom a hallgatás elleni küzdelemként morális felhangot kapott, a hangsúly a beszélő tanúra helyeződött, az interjúról felvételt készítő szerepe pedig homályban marad. Holott a tanúságtétel, ahogy immár az élettörténeti interjút nevezik, magán viseli azok nyomát, akik elkötelezték, illetve a megfelelően elrendezett környezetben és a kellő technológiával szóra bírták az interjú alanyát. A Fortunoff Videóarchívum interjúinak előállításához a „zavartalan körülményeket” a semleges stúdiókörnyezet, az álló kamera és a rendelkezésre álló korlátlan idő biztosítja. A lélektanilag képzett kérdező szerepe lehetőleg az empatikus hallgatásra korlátozódik, megszólalásával az emlékek felidézését segíti elő. A felvételek a kérdező nem látszik, a kép főszereplője a visszaemlékező arca, aki nekünk beszél. Ez a „mi” bárki lehet. A felvétel készítése előfeltételezi, hogy az interjúalany beszámolója mindenkit érint, nem csak a holokauszttörténelme iránt érdeklődőket. Bármit is mond a tanú, az lényeges. És fordítva: minden beszámoló ugyanannyira fontos, minden felvételt vágatlanul megőriznek. Ahogy Annette Wieviorka fogalmaz *A tanú kora* című könyvében (2006: 136): egy társadalmi imperatívusz prófétává avatja a tanút. Ez a társadalmi imperatívusz, az „emlékezés kötelessége”, a holokausztnak tulajdonított, univerzális jelentőségű morális tanulság átadására szólít fel (Novick 1999).

Első pillantásra úgy tűnik, hogy egy emancipációs folyamatnak lehetünk tanúi. Nem csupán szóhoz jutott a korábban hallgatásba burkolódzó tanú, hanem kitüntetett figyelmet és társadalmi elismerést is kapott. Azonban a videointerjúk előállításának körülményeiről nem a felszabadult beszéd jut eszünkbe, az archívum pedig hallgat azokról az esetekről, amikor visszautasították a felkínált elbeszélői pozíciót. Az áldozatok hangjának visszaadását ünneplő szólam elfedi, hogy a kanonikus holokausztemlékezetet megelőzően sem hallgattak a tanúk, hanem eltérően beszéltek (Cesarani–Sundquist 2012; Cesarani 2014). Ami megváltozott, az a társadalmi elvárás, amely megszólalásra készíti a tanút, és az a szerep, amelyet fel kell vennie ahhoz, hogy beszéde érdemesnek minősüljön a meghallgatásra. A hetvenes évek óta az elbeszélőnek a holokauszttörténelmi traumájáról kell tanúságot tennie. Akkor próféta a tanú, ha úgy beszél, ahogy elvárjuk tőle. Paradox módon ez az elvárás nem a tanú által átadott tudásra vonatkozik. Claude Lanzmannhoz hasonlóan, aki szerint a holokausztt megértésére tett bármilyen kísérlet obszcén (Lanzmann 1995), Dori Laub sem a tudás átadójaként, hanem a valóság emlékműveként tekint a tanúra (Greenspan et al. 2014: 208). Szerinte ugyanis a holokausztt traumáját lehetetlen szóvá tenni.

Nem azért nevezi tanú nélküli eseménynek a holokausztot, mert ne lennének, akik beszámolhatnának róla, hanem azért, mert az szerinte „traumatikus tapasztalatként” emberi ésszel felfoghatatlan, és így elbeszélhetetlen (Felman–Laub 1992: 75–93). Az emlékezés kötelessége ellenére a tanú hallgat, ez pedig az elhallgatott igazság körüli csendként értelmeződik, ami folyamatosan újratraumatizálja az egyént. Az interjúzást Laub kvázi-terápiaként tünteti fel, amely során a traumatizált egyén megszabadul a csend szorításától. Mindennek azonban nem a gyógyulás a tétje, hanem a morális tanulság, a trauma átadása.

Az elmondás kényszerének és lehetetlenségének együttes feltevéséből egyenesen következik a tanúságtétel krízisére vonatkozó állítás (Felman–Laub 1992: 57–75). Eszerint a trauma túlélőjének, aki tanúságot tesz, nincsen előzetes tudása, megértése, emlékezete arról, ami vele történt. Éppen a tanúságtétel révén jut önismerethez, ezáltal tudja meg, mi történt vele. E tudáshoz pedig azáltal jut, hogy meghallgatóra lel, azaz videointerjút ad az archívum munkatársainak. Az interjúer szerepe felértékelődik, az elbeszél „traumatikus tapasztalat” résztvevője, társtulajdonosa (*co-owner*) válik belőle, aki azáltal, hogy meghallgatja a tanút, meg is tapasztalja a traumát (Felman–Laub 1992: 57–75). Ezáltal pedig a trauma tanújának tanújává válik. Laub meggyőződése, hogy a pszichoanalitikus gyakorlat és a videointerjú tanúságtétel által beindított folyamat „lényegében azonos”: mindkettő a traumaismétlés csapdája elleni küzdelem módja. Kiderül tehát, hogy a tanú, aki a szándékok szerint visszakapta a hangját, saját traumájának tudatlan áldozata, akít a szakképzett, de terápiás eszközök nélküli hivatásos hallgatója képes csak megszabadítani a csend csapdájától. A jótékony felejtés, azaz az emlékezés helyett azonban csak azzal vigasztalódhat, hogy „elbeszélődött az elbeszélhetetlen”. Kérdés, mennyiben emancipatorikus, ha a „hallgatásba burkolózó áldozatból” a „valóság emlékműve” válik.

Ami „korábbi hallgatásként” értelmeződik a tanú megszólaltatásakor, az a diskurzus uralkodó normáinak ellenszegülő beszéd. Olyan beszéd, amelyet a traumaparadigma csendként szankcionál. A represszió hipotézisének foucault-i kritikájához (Foucault 1999) hasonlóan úgy gondolom, hogy a tanú beszéde nem felszabadult a korábbi elfojtás alól, hanem a diskurzus szabályszerűségei, a beszéd feltételei és lehetőségei változtak meg. A kulturális trauma elméletét a diszkurzív szubjektiváció új módjának tekintem, amely oly módon szólítja meg az egyént, hogy egyúttal megvonja tőle a cselekvőképességet. Hogy ez miképpen történik, azt Shoshana Felman értelmezésén mutatom be arról az esetről, amikor az Eichmann-per során, a trauma paradigmájává vált holokauszt emlékezetének kitüntetett történeti pillanatában, az egyik tanú elájult. Megvizsgálom, miként értelmezi újra Felman Hannah Arendt korabeli értelmezését. Ezzel nem csupán a traumaelmélet működését mutatom be, hanem a tanúság gyakorlatát is történeti távlatba helyezem. A felmani elemzési stratégiát, melyet az önkényes és szelektív szövegelemzés, illetve spekulatív oktulajdonítás jellemez, nem egyedül sajátosságának, hanem a trauma mint olvasási mód (Caruth 1996) jellegzetességének tartom. Felman ugyanazt teszi az Eichmann-per tanújával (és Arendttel),

mint amit Laub az interjúalanyokkal, vagy Lanzmann Ytzhak Zuckermannal, a var-sói gettófelkelés hőseivel (Kékesi 2011: 35–39). A retorikai munka, amely révén az „elmondhatatlan elmondásának” paradoxonja előáll, lényegi része a traumaolvasási módnak. Az elemzésben tehát a történelmi esemény elbeszélhetetlenségének kérdését külön kezeltem az arra vonatkozó kijelentéstől. Más szóval feltételezem, hogy az esemény inherensnek, időtlennek és állandónak tartott sajátosságai helyett az „elbeszélhetetlenség retorikája” vonja meg újra és újra a beszéd, a gondolat, a reprezentáció határait (Mandel 2006). Erre a munkára a trauma fogalma azért különösen alkalmas, mert lélektani jelentése éppen a tudatos és a tudattalan határával kapcsolatos. Az elemzés során igyekszem visszaadni a tanú hangját, amelyet a traumaelmélet elhallgattatott. Felman olvasatának rekonstrukcióját követően azt a hipotézist fogalmazom meg, hogy a trauma fogalmának általánossá válása a történelmi időtapasztalat megváltozására adott válasz, amelyet a fogalom időbelisége tesz lehetővé. A trauma-fogalom ugyanis az identikus ismétlődés tézise révén az időbeli azonosság lehetőségét hordozza magában egy olyan társadalmi kontextusban, amelyet a „prezentizmus”, a „jelen lévő múltak” történelmi időtapasztalata jellemez. A traumafogalmat az időbeli állandóság ígérete teszi csábítóvá.

A valós fizikai emlékeztetője

1961. június 7-én, az Eichmann-tárgyalás 68. ülésén a tanúként szólított auschwitz-i túlélő, Yehiel Dinur elájult, mielőtt érdemi kérdéseket tehetek volna fel neki. Felman a *Jogi tudattalan: tárgyalások és traumák a huszadik században* című könyvében külön tanulmányt szentel az esetnek (Felman 2002: 131–169), amelyet a tanúságtétel válságaként nem csak a perre nézve, hanem a jogtudomány számára is paradigmaticusnak tekint. Az esetről tett megállapításait az Eichmann-per egészére általánosítja, a pert pedig jogtörténelmi távlatokba helyezi. A nürnbergi perrel ellentételezi, azonban kizárólag aszerint, ahogy – szerinte – a két esetben a tanúhoz viszonyultak. Dekontextualizált érveléséből az derül ki, hogy Nürnbergben az írásos dokumentumokra hagyatkozva kizárták a tanúk esendőségének jogi jelentőségét a bizonyításból. Ezzel szemben az Eichmann-per, mely több kívánt lenni egyszerű bizonyításnál, éppen arra adott lehetőséget, véli, hogy az „elmondás lehetetlensége” artikulálódjon, és e narratív lehetetlenség jogi jelentéssé forduljon át. Az „elszalasztott találkozás” jog és trauma között végül hatással lesz a jogfejlődésére, amennyiben az Eichmann-pert precedens nélküli igazságszolgáltatási dimenzióval ruházza fel.

Felman olvasatának önkényességét mutatja, hogy az általa idézett szövegrészek (itt: a két per főügyseinek értelmezései) adott esetben szöges ellentétben vannak azzal, amire következtet belőlük. A nürnbergi per főügyésének szavai nem a Dinur-féle esetek (jogi hibák) megelőzéséről szólnak, hanem a per hitelességéről, arról, hogy a dokumentumot, a tanúval szemben, nem lehet megvádolni azzal, hogy rosszul emlékszik, érzelmileg felkavart vagy tudatosan torzít. Robert Jacksont a per hitelessége

érdekelte: azt igyekezett kivédeni, hogy a győztesek bosszújaként értelmeződjön azáltal, hogy kétségbe vonható a tanúk szavahihetősége. Gideon Hausner, az Eichmann-per főügyésze pedig éppen azzal érvel a Felman idézte szövegrészben, hogy a katasztrófa túlságosan absztrakt a hatmillió áldozat statisztikáján keresztül, ezért minél több személyes tanúságon keresztül konkréttá, azaz átélhetővé, és ezáltal felfoghatóvá kell tenni. Felman ráadásul hallgat az Eichmann-per tanúinak kiválasztásáról, hogy a két pert az „emberi” és a „nem emberi bizonyíték” állítólagos ellentéte szerint tudja szembeállítani. Valójában Hausner nem ellenezte a dokumentumok szerepét, hanem a szóbeliekkel kiegészítve azokat, kétpillérűvé akarta tenni az eljárást (az Eichmann-pernek szánt történelmi szerepnek megfelelően). Mivel Jacksonhoz hasonlóan aggasztotta az „emberi esendőségből” fakadó jogi hibák lehetősége, biztosra ment: elolvasott több száz beszámolót a Yad Vashem gyűjteményéből, majd az előszűrést követően személyesen interjúzott a tanúkkal, mielőtt eldöntötte, ki tanúskodhat. Az előszűrést és a gondos kiválasztást a jogi hibák elkerülésén kívül az indokolta, hogy Hausner óvatos volt az önként jelentkező tanúkkal, akiket szerinte túlságosan izgatott a tanúskodással járó nyilvánosság, illetve a több, mint száz tanúvallomás révén szociológiailag reprezentatív, „teljes” képet kívánt adni a holokausztról (Wieviorka 2006).

Ahogy Felman korábbi írásaiban a tanúságtétel válsága a nyelv határait feszegette, most a jog határaival teszi ezt. A trauma kiváltotta válság továbbra is pozitív felhangot kap: a jogi tanúságtétel lehetetlensége nem más, mint a holokausztról tett saját jogú jogi tanúságtétel lehetetlenségéről tett tanúság. Azaz a túlélő tanú törekvése, sebezhetősége, esendősége az, amely nem szóval, hanem a tudattalan test materialitásán keresztül tesz hiteles tanúságot a „tárgyalóteremben megnyíló kognitív szakadékról” (Felman 2002: 143), amely abból adódik, hogy a jog nem tud mit kezdeni a traumával. Az, hogy Felman a beszédet, illetve a beszélő emberi testet miért nem tekinti materiálisnak, nem derül ki. Mint írja, a tanú vallomásának „befejezetlenségbe fulladása – a tudattalanba és a csendbe – paradox módon a valós fizikai emlékeztetője volt; a valósnak, a tanú redukálhatatlan testi jelenlétének ez a tanúságtévő ereje némaságának pátoszában rejlik” (Felman 2002: 153). Felman egy ponton Lanzmann *Shoah* című filmjének kontextusában már a tanú „tanúságtételi művészetéről” ír, amely révén „paradox módon a per, akaratlanul, közvetítő erővel látta el a csendet, és sikerült átadnia a kollektív trauma jogi jelentését” (Felman 2002: 154). Íme, az „elbeszélhetetlenség elbeszélésének” retorikája. A holokausztról csak a tanú csendje képes tanúságot tenni.

Felman számára tehát egyetlen tanú elájulása hitelesebb tanúságtétel a holokausztról, mint a perben megszólaló százhat másik tanú szóbeli beszámolója. Jóllehet a nürnbergi per hiányosságaként tartja számon, hogy kizárólag a „nem emberi bizonyítékra” támaszkodott, és ezzel úgymond kizárta a tanúságtétel lehetőségét, saját érvelésében, mely az elbeszélésnél magasabbra értékeli a traumatikus újraélés igazságot közvetítő erejét, nem sok emberi marad a szemtanúból: tudattalan és néma test.

Az áldozatoknak tett eskü

Yehiel Dinur nem közönséges tanú volt. Az Eichmann-perben akár kulcsszerepe is lehetett volna, hiszen állítólag Katowicében (és nem Auschwitzban, ahogy azt Felman állítja) személyesen találkozott a vádlottal, amikor az szétépte hondurasi útlevelét (Segev 1993). Izrael államnak azonban hírességként volt rá szüksége a perben, olyasvalakiként, akinek tekintélye van. A férfi 1917-ben született Lengyelországban Feiner néven, amit a háború után Palesztinába érkezve változtatott Dinurra (jelentése: 'a tűzből'). Első könyve 1946-ban jelent meg, amelyen szerzőként Ka-Tzetnik 135633 van feltüntetve. A szöveget elmondása szerint mintegy két hét alatt írta 1945-ben egy olasz DP-táborban, ahova Auschwitzból került. Miután befejezte az írást, a *Salamandra* című kéziratot (az angol fordításban: Napfelkelte a pokol felett) egy katonának adta, hogy juttassa el Palesztinába. A katona szólta, hogy a kéziratra elfelejtette ráírni a nevét. Erre állítólag a következőt válaszolta: „Azok, akik a krematóriumba mentek, ők írták ezt a könyvet! Írja rá a nevüket: Ka-Tzetnik” (Segev 1993: 4). 1961-ig Ka-Tzetniknek négy könyve jelent meg abból a hatkötetes sorozatból, amelynek az *Egy zsidó család krónikája a huszadik században* címet adta. Könyvein egy egész generáció nőtt fel Izraelben, és fordításokon keresztül külföldön is ismerték a nevét. Ka-Tzetnik híres volt 1961-ben, de nem ismert. Kerülte a nyilvánosságot, visszautasította az interjúkat, arcképét, polgári nevét nem engedte feltüntetni a könyvein, még a tiszteletére alapított és róla elnevezett, két évente Izrael elnöke által átadott irodalmi díj ünnepségén sem jelent meg soha személyesen. Állítólag még a háború előtt megjelent verseskötetét is igyekezett eltüntetni a közkönyvtárakból (Segev 1993).

A bíróság Izrael és az egész világ nyilvánossága előtt leplezte le a szerzőt, amikor feltette a kérdést a Dinurként azonosított személynek, hogy ő írta-e Ka-Tzetnik könyveit. Az igenlő válasz utáni kérdés arra vonatkozott, hogy miért választotta ezt az írói álnevet. Ka-Tzetnik válaszolt: ez nem írói álnév, nem tartja magát írónak, aki irodalmat ír, ez Auschwitz bolygó krónikája, ahol két évet töltött. Elmondta, hogy ezen a bolygón más törvények uralkodtak, mint a Földön, ott az embereknek nem volt nevük, sem szüleik, sem gyermekeik; nem születtek és nem haltak meg; nem e világ törvényei szerint éltek; a nevük Ka-Tzetnik és egy szám volt. Ezután a ruházatukról mondott volna valamit, de az egyik bíró félbeszakította, és megmutattak neki bizonyítékként egy rabruhát. A tanú azonosította a tárgyat, majd így folytatta: „És szentül hiszem, hogy addig kell még viselnem ezt a nevet, amíg a világ rá nem ébred, hogy egy nemzetet keresztre feszítettek, hogy elűzze a gonoszt, ahogy az emberiség feleszmélt egy ember keresztre feszítését követően.”² Azzal folytatta, hogy Auschwitz, a hamvak bolygója befolyásolja a Földet. Ezután a következőket mondta: „Teljes szívvel hiszem, hogy azért vagyok képes ma itt állni önök előtt és elmondani e bolygó eseményeit, (...) ez amiatt van, hogy megesküdtem ott nekik. Ők adják nekem ezt az erőt. Ez az eskü volt a páncél, amellyel szert tettem arra a természetfeletti erőre, hogy képes legyek

2 A tanúvallomás átiratát ld.: <http://www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-068-01.html> (letöltve: 2017. 04. 13.).

az után – Auschwitz után – a két év után, amikor muzulmán³ voltam, úrrá lenni rajta. Mert elhagytak engem, mindig elhagytak, eltávoztak tőlem, és ez az eskü mindig ott volt a tekintetükben. Csaknem két éven keresztül haladtak el előttem, mindig maguk mögött hagytak. Látom őket, bámulnak engem, látom őket, látom, ahogy állnak a sorban...” Ekkor a főügyész félbeszakította, hogy engedje meg, hogy feltegyen néhány kérdést. A tanú folytatni akarta, „Emlékszem...”, de az ülést levezető bíró rendreutasította: „Dinur úr, kérem hallgasson arra, amit a főügyész mondani akar!” A tanú ekkor felállt, kilépett a tanúk padjáról, és ájultan esett össze.

Izrael bírái az SS-tiszt szerepében

Felman az ájult testet a holokauszt traumájának anyagi megismétlődéseként értelmezi. A tanú elájulását azzal magyarázza, hogy újratraumatizálódott. A jog megköveteli a történetek múlt idejű előadását, ám Ka-Tzetnik képtelen múltként tekinteni a holokausztra, „hanem újra kell élnie a jelenben, az el nem múló múlt végtelen traumatikus ismétlődésén keresztül” (Felman 2002: 151). Felman szerint amikor a bíró „autoriter pozícióból” a jogi diskurzusra inti a tanút, „Ka-Tzetnik súlyos traumatikus sokkot kap azáltal, hogy újra megtapasztalja ugyanazt a terrort és pánikot, amely miatt elakadt a szava minden egyes alkalommal, amikor fogolyként Auschwitz könyörtelen náci hatóságaival szembesült” (Felman 2002: 146). Ezt az állítást Felman egy lábjegyzettel támasztja alá, amelyben az emléketörés és a traumatikus ismétlés összefüggéseiről szóló, a Caruth szerkesztette kötetben szereplő tanulmányra utal. A tanúban lejátszódó lelki folyamatokat, konkrétan a múlt és a jelen tapasztalatának azonosságát a traumaelmélet törvényszerűségei támasztják alá. De Felman nem áll meg itt, hanem azt állítja, hogy a bírósági rendreutasítás „úgy hat fizikailag a tanúra, mint egy SS-tiszt általi invazív rendreutasítás”. Mint egykor a táborban, most is azzal fenyegeti „egy könyörtelen és hajthatatlan rendszabály ráerőszakolása”, hogy eltörli „emberi tanúként való lényegét” (Felman 2002: 146).

Honnan van ilyen mértékben részletes hozzáférése Felmannak egy személy negyvenegy évvel korábbi elméjéhez és érzéseihez? Egyszerűen fogja Ka-Tzetnik 1987-ben megjelent, *Shivitti* című, önéletrajzinak tartott könyvét, és kiválaszt három, az ájulás-hoz nem kapcsolódó idézetet belőle, amelyekből nem derül ki, milyen szöveggörnyezetből származnak. A dekonstrukciótól merőben szokatlan módon tehát egyszerűen azt tekinti 1961-ben valóságnak, amit a szerző húsz évvel később írt a negyven évvel korábbiakról. Hogy e kötet „önéletrajzibb”-e Ka-Tzetnik többi munkájánál, több mint vitatható. Az mindenesetre tény, hogy a korábbiaktól eltérő megszólalói stratégiával, viszont azokéval megegyező szerzői név alatt jelent meg.

3 Muzulmánként nevezték a koncentrációs tábori szlengben azokat az élet és halál között vergődő foglyokat, akik feladták a küzdelmet, de még nem haltak meg. A figuráról ld. Primo Levi (1990). A traumaparadigma filozófiájában, Giorgio Agambennél a muzulmán jelképezi a voltaképpeni tanút, aki megtestesíti a tanúságtétel paradoxonját: ő az, aki valójában megélte a holokauszt tapasztalatát, azonban nem tud beszámolni róla.

Felman ájulásra adott magyarázata tehát (a tanú retraumatizálódott) nélkülöz minden tapasztalati alapot. Olyan spekulatív attribúció, amely során a traumát a diskurzus szelektív és önkényes játékba hozása révén ráolvassa a szubjektumra. Felman olvasata szelektív, hiszen nem foglalkozik sem a tanú korábbi, a holokausztról szóló nyilvános megszólalásaival, sem az arról született elemzésekkel. Ezáltal pedig elhallgatja, hogy egy beszélő tanú ájult el. A beszéd nem meghíusult, hanem megakadt. Amikor pedig olvassa a tanú szavait (amelyeket a tárgyaláson mondott), azokból azt szűri le, hogy Ka-Tzetnik a „Szelekció rémületes pillanatát” igyekszik szavakba önteni, ám „ez a pillanat megragadhatatlan”. Értelmezése önkényes, mivel figyelmen kívül hagyja, hogy Ka-Tzetnik szerint éppen a halottaknak tett esküje teszi képessé a beszédre. Mivel Felman az „elbeszélhetetlenség elbeszélésének” retorikai előállításával van elfoglalva, nem számol azzal a kézenfekvő, mindenestre empirikusan alátámasztható olvasattal, hogy a tanú az áldozatok iránti hűségéről, az esküjéről beszél. Más szóval, Izrael állam bírósága, miután feleskette, az áldozatoknak tett hűségesküje megszegésére szólítja fel, amikor Yehiel Dinurként interpellálja.

Az elemzésbe tüzdelt szövegidézetekben mindennek ellenére felsejlik Ka-Tzetnik értelmezése. Kiderül például, hogy vonakodott, amikor a vád megkereste, hogy tanúskodjon, és könyörgött, oldozzák fel e kötelesség alól (Felman 2002: 144). Felman idézi a *Shivittiből* azt a részt, amelyben Ka-Tzetnik a *Salamandra* című könyv keletkezéséről ír: „Hogyan is magyarázhatnám el, hogy nem én írtam ezt a könyvet; azok írták, akik névtelenül mentek a krematóriumba, azok írták a könyvet! Ők, a névtelen elbeszélők... Két éven keresztül haladtak el előttem a krematórium felé, és hagytak maguk mögött.” „Mindegyikük bennem van eltemetve és bennem él tovább. Megesküdtem nekik, hogy én leszek a hangjuk” (Felman 2002: 148). Felman idézi azt a szövegrészt is, amelyben Ka-Tzetnik igyekszik magyarázatot adni az ájulásra: „De mit tudok tenni, ha elhallgattatnak?” – teszi fel a kérdést, majd arról ír, hogy nincsenek szavai Auschwitzra: „Szétszakadna a szívem, ha azt mondanám: »Auschwitzban élve égettek el embereket!«” A látszólagos ellentmondást, hogy Ka-Tzetnik egyszerre állítja, hogy elhallgattatták, és azt, hogy nincsenek szavai, szerzői stratégiájának ismeretében lehet feloldani. Felman azonban nem kíváncsi Ka-Tzetnik holokausztról szóló írásaira, miközben ájulása kapcsán „tanúságtételi művészetéről” értekezik.

Auschwitz krónikása

Az írói álnévre vonatkozó kérdést követően a tanú Ka-Tzetnikként beszél, és visszautasítja, hogy író lenne: Auschwitz krónikáját írja. Valóban, a magyarra talán 135633-as koncentrációtábor-lakóként fordítható név nem kitalált álnév, amely mögé elbújik az ismert szerző. Éppannyira valós név ez, mint a Dinur vagy a Feiner. Olyannyira valós, hogy a tanú ingujját felhúzza fel is mutatja a karjára tetovált számot.⁴

4 A tanúvallomásról készült felvételt ld. <https://www.youtube.com/watch?v=m3-tXyYhd5U> (letöltve: 2017. 04. 13.).

1946-ban, amikor Ka-Tzetnik Auschwitz-krónikájának első könyve megjelent, még nem stabilizálódott a holokausztról szóló elbeszélői kánon, amelyben a tulajdonnéven megszólaló szerző egyes szám első személyű beszámolója a norma (Popkin 2002). Számos holokausztelbeszélés jelent meg szerzőként kezdőbetűket vagy keresztnevet tüntetve fel. Ugyanakkor több holokausztfikciót is írtak. Az egyes szám harmadik személyben, tulajdonnév nélküli szerzőként megszólaló Ka-Tzetnik ötvözi a memoár és a regény műfaji elemeit. Megszólalási stratégiája a későbbi normatív holokausztelbeszéléssel szemben, amelyben a szerzői tulajdonnév a túlélés sikerének, és ezzel a náci népirtó program kudarcának a bizonyítéka, nem adja a gonosz feletti győzelem érzetét. Ehelyett azt hangsúlyozza, hogy nem egy egyedi túlélő, hanem az áldozatok mindegyike beszél. Ka-Tzetnik a halottak hangját szólaltatja meg, és e képviselőt a valós kollektív szerzői név hitelesíti. E szerzői név olyan tanúságtételt tesz lehetővé, ami eltörli fikció és memoár különbségeit. Más szóval anélkül képes az elbeszélő az igazat írni, hogy el lenne kötelezve rá, hogy személyes tapasztalataira szorítkozzon. E stratégia homályban hagyja a szerző, elbeszélő és szereplő közötti viszonyokat, ami lehetővé teszi, hogy bevonja az olvasót a holokauszt tapasztalatába anélkül, hogy saját elhelyezkedését jeleznie kéne a történetben (Popkin 2002). Mindez olyan szöveget eredményez, amely a Primo Levi (1990) által később szürke zónának nevezett morális tartomány legmélyebb zugaiba is bevonja az olvasót (Milner 2008).

Ka-Tzetnik könyvei tehát egyszerre önéletrajziak és fikciósak. A *Salamandra* főhőse konkrét személy, Harry Preleshnik, akinek a története kísértetiesen hasonlít Yehiel Feineréhez (a könyv a háború kitörésétől a hős felszabadulásáig játszódik). Az elbeszélő és a hős különbözősége meghiúsítja az önéletrajzi olvasatot, ugyanakkor a könyv bővelkedik a valós referenciákban, akár Preleshnik történetére, akár annak helyszíneire, mellékszereplőire nézve. Ka-Tzetnik későbbi kötetei Harry Preleshnik testvéreiről (*Babaház, Piepel*), illetve háború utáni életéről (*A szembesítés*) szólnak. Az 1987-ben megjelent *Shivitti* annyiban különbözik a korábbiaktól, hogy elhagyja az egyes szám harmadik személyű önéletrajzi tanúság irodalmi formáját: alapját az a pszichiátriai LSD-terápia adja, amelyen a szerző az 1970-es években Hollandiában részt vett. Az írás tétje ez utóbbi esetben minden bizonnyal a szerzői és a tulajdonnév összeegyeztetése volt, amely feltételezi a korábbi program feladását, miszerint Auschwitz másik bolygó. Hogy az új szerzői stratégia mennyiben bizonyult sikeresnek, vitatott (ld. Bartov 1997 és Popkin 2002).

Felman számára különösen tanulságos lehetett volna annak vizsgálata, ahogy Ka-Tzetnik több könyvében az általa választott szerzői stratégia miatt a szerzőre háruló morális teherről ír. Így például az eredetileg 1966-ban megjelent munkájában (*Főnix Galilea felett*) részletesen foglalkozik a problémával (ld. Popkin 2002: 350–52). Harry Preleshnik a háború után elmenekül Európából, és új életet kezd Izraelben. Auschwitz utáni hivatását abban találja meg, hogy megírja az áldozatok történetét, amely *Salamandra* címen jelenik meg. Megtagadja háború előtti életét, és könyvét Phoenix néven publikálja (e szerzői név pozitív kicsengésével, mely a hamuból történő újjászü-

letés szimbolikájából fakad, a Ka-Tzetnik név nem rendelkezik, de a Dinur igen; sőt a szalamandra is (Bartov 1997: 43–44). Ahogy Ka-Tzetnik életében, Preleshnikében is egy fiatal nőt annyira megindít a könyv, hogy megkeresi a szerzőt, és végül a felesége lesz. A kiadóvállalatba látogatva Preleshnik elviselhetetlennek tartja a gondolatot, hogy az ott dolgozók a könyv írójaként azonosítják. Többször felmerül benne, hogy feladja anonimitását, de képtelen dűlőre jutni, inkább elhessegeti a gondolatot. Ka-Tzetnik könyve az olyan, morálisan elfogadhatatlan helyzetekkel is foglalkozik, mint az író (Preleshnik) feleségének szenvedése a férj vívódása miatt a halottakhoz való hűség és a társadalmi integráció között; vagy az, hogy a könyve túl sikeresen beszél a halottak hangját, és ezzel elveszi a megszólalási lehetőséget másoktól. Preleshnik egy barátjának memoárját a *Salamandra* sikerére hivatkozva nem adják ki, ezért öngyilkos lesz. Mindez azt az ijesztő lehetőséget veti fel, hogy Ka-Tzetnik azzal, hogy sikeresen szólaltatja meg az összes áldozatot, elhallgattatja, és ezzel szimbolikusan megöli túlélő társait.

Persze nem tudhatjuk, a hős gondolatai és érzései a szerző lelkivilágát tükrözik-e. Mindenesetre Preleshnik azokkal a problémákkal küzd, amelyekkel Ka-Tzetnik is szembesült. Amikor a bíróság Yehiel Dinur íróként interpellálja és vallomásra szólítja a tanút, megvonja a szót Ka-Tzetniktől, és ezzel ellehetetleníti a megszólalási stratégiáját. Mivel Ka-Tzetniket elhallgattatták, Dinurnak mint egyedi túlélő kellett volna egyes szám első személyben elbeszélnie Auschwitzot, azaz irodalmat írnia róla. Ez nem volt lehetséges, de mint láttuk, ez korántsem jelenti, hogy a holokausztról szóló beszéd mint olyan lenne lehetetlen.

Hannah Arendt traumái

Hogy mennyire plauzibilis Felman spekulatív magyarázata, amely egyenlőségjelet tesz az Auschwitzba hurcolt fogolynak a név elvételén keresztüli embertelenné alacsonyítása és a bíróság előtt megjelent tanú maga választotta polgári nevén történő interpellációja közé, csak akkor derülne ki, ha összevetné azt egyéb, rendelkezésre álló magyarázatokkal. Felman Ka-Tzetnik hangját nem hallja meg, elemzését Hannah Arendtével, pontosabban az általa adott önkényes és szelektív Arendt-olvasattal szemben fogalmazza meg. Ebből megtudjuk, hogy Arendtet nem érdekelte sem a szociálpszichológia, sem a pszichoanalízis, ezért nem látta a trauma jelentőségét, és nem is értette a működését. Arendt „szarkasztikusan pozitivistá” nézetével és „túlegyszerűsítő pszichológiai szókészletével” szemben Felman saját, pszichoanalitikus terminológiát használó „jogi traumaelméletét” alkalmazza (itt a könyv korábbi fejezeteire és Caruth 1995-ös és 1996-os könyveire hivatkozik).

A gonosz banalitásáról szóló egykorú tudósításában Arendt többek között azzal kritizálta az Eichmann-pert, hogy az nem korlátozódott a vádlott tetteire, hanem a holokauszt tragédiáját vitte színre. A tanúk sem a vádlottal kapcsolatos történetüket mesélték el, hanem elszakadva az ügytől, attól független szenvedésüket adták elő.

Arendt a problémát úgy fogalmazza meg, hogy egyes tanúk nem rendelkeztek egy történet (egyszerű) elmondásának képességével, illetve azzal a „ritka képességgel”, hogy különbséget tudjanak tenni a múltbeli eseményről szerzett egykorú tapasztalatuk és a történekről szerzett későbbi tudásuk között. Persze ezen nem lehetett volna változtatni, ez már csak így van, teszi hozzá. A problémát abban látja, hogy az ügyészség meg sem próbálta mérsékelni a tanúvallomások elszakadását az ügytől, sőt rásegített a prominens tanúk iránti ragaszkodásával, akik egyszerűen elismételték, amit már számtalanszor előadtak nyilvánosan vagy megírtak könyvben. Arendt szerint az ügyészség azzal is az irreleváns tanúvallomásokat segítette elő, hogy önként jelentkezett tanúkat idézett a tárgyalásra, ami teret adott a szereplési vágnak (ebben tévedett). Ka-Tzetnik esetét Arendt az ügytől elszakadó tanúvallomások kirívó eseteként hozza fel. Idéz belőle néhány meghökkentő részletet, majd le is zárja az esetet azzal, hogy az elnöklő bíró kérdésére „válaszul az elkeseredett, valószínűleg mélységesen megsértett tanú elájult és nem válaszolt több kérdésre” (Arendt 1963: 205).

Felman azáltal torzítja el Arendt értelmezését, hogy úgy tesz, mintha az, hozzá hasonlóan, kizárólag Ka-Tzetnik esetén keresztül foglalkozna a tárgyalással, és önkényesen összefüggésbe hozza Arendt perrel szembeni kritikai meglátásait az ezektől a legtöbb esetben független, Ka-Tzetnikről tett megállapításával. Így például a per színházi jellegéről adott meglátásait, amelyeket Arendt a tárgyalás helyszínével és tételrendezésével, nem pedig Ka-Tzetnik ájulásával hoz kapcsolatba. Esetleg olyasmit ad Arendt szájába, amit az nem mondott, pl. azt, hogy a hivatásos író kifejezőképessége veszélyezteti a tanúság igazságát, mivel a tanúságtételt szónoklattá változtatja (Felman 2002: 141). Felman idézi, de nem olvassa azt a szövegrészt, amelyben Arendt azon kijelentése is szerepel, hogy éppen a tárgyalás színházi aspektusa vallott kudarcot a hajmeresztő rémtettek súlya alatt (Felman 2002: 141).

Arendt vélt érzéketlenségét az állítólagosan retraumatizált tanú iránt Felman azáltal magyarázza, hogy Arendt maga is traumatizált.⁵ Eszerint az *Eichmann Jeruzsálemben* sorai mögött Arendtnek barátja, Walter Benjamin elvesztése miatti traumája munkál. Ezt Felman arra alapozza, hogy Arendt a tanúságtételek kapcsán egy történet elmondásának képességéről ír, illetve Zyndel Grynszpan tanúvallomásával kapcsolatban arról, hogy mindenkinek kéne egy nap a tárgyaláson, csak hogy rájöjjön, milyen nehéz elmondani egy történetet. Ezeket a kijelentéseket Felman Benjamin *A mesemondó* című esszéjére tett utalásnak tartja. Könnyen lehet, hogy így van, ez akár alá is támasztható. Arra azonban, hogy mindez Arendtnek Benjamin elvesztése miatti gyászaként szövődik „tudattalanul” a szövegbe, nincsen bizonyíték. Felman szerint Arendt Németországból való emigrációja miatt is traumatizálódott, és ez „tükröződik vissza akaratlanul, öntudatlanul” a Grynszpan tanúságáról írt soraiban (Felman 2002: 238–239, 63. l.).

5 Vö. ahogy Caruth (1996) a Mózes-tanulmányt elemezve Freud emigrációja miatti traumáját fedezi fel.

Arendt traumája, ahogy K-Tzetniké is, spekulatív oktulajdonítás, amit sem igazolni, sem cáfolni nem lehet. Ellenben megvonja a cselekvőképességet a beszélő szubjektumtól. „Azt állítom, írja Felman, hogy Benjamin meg nem említett neve és felszín alatti jelenléte az *Eichmann Jeruzsálemben* egyfajta szándékolatlan és komplex mögöttes szövegeként egyszerre köthető az Arendtnek e könyvben tett tanúságtételéhez és csendjéhez; a csendhez, amely ugyanakkor nem csak Arendt diszkréciójához kapcsolódik, hanem beszédképtelenségéhez (*speechlessness*) is, azaz saját maga arra való képtelenségéhez, hogy elmondjon egy történetet” (Felman 2002: 158). Arendt tehát azért nem beszél a Benjaminhoz, illetve Németországhoz fűződő viszonyáról az Eichmann-perről szóló munkájában, mert nem képes rá. Ráadásul ez az „el nem mondott történet” lenne a kulcsa a tárgyalásról adott beszámolójának. Nem csak arról van szó, hogy Felman rekonstruál egy a szerző által ismeretlen olvasatot – ebben semmi rendkívüli nem lenne –, hanem arról, hogy az általa kibontott, alá nem támasztható értelem adná a szöveg tulajdonképpeni értelmét. Ezzel egyszerre vonja meg a szerzőtől az írásának tulajdonított jelentést, és tulajdonítja a saját, a szerző helyett kibontott spekulatív olvasatát a szerzőnek. E diszkurzív művelet megfosztja a szerzőt az értelmezés lehetőségétől és abszolutizálja a traumaolvasatot.

Felman szemére hányja Arendtnek, hogy makacsul ragaszkodni próbál a jog hagyományos, szűk értelmezéséhez, amely nem számol Ka-Tzetnik ájulásának, és ezáltal a tárgyalás egészének a drámaiságával. Arendt ezzel kapcsolatos „csendje” azonban nem állítólagos traumájából fakad, hanem Felman diszkurzív munkájának az eredménye. Utóbbi elhallgatja ugyanis, hogy mi volt Arendt számára a tanúvallomások drámai pillanata. Nem csak arról van tehát szó, hogy Arendt olvasatában Ka-Tzetnik ájulása nem kitüntetett jelentőségű, hanem arról, hogy Arendt másban ragadja meg a tanúvallomások váratlan drámaiságát, és ezt Felman nem szembesíti saját értelmezésével.

Grynszpan tanúvallomásáról adott beszámolóját követően Arendt a következőket írja: „Senki sem állíthatja, hogy Grynszpan vallomása valamiféle »drámai csúcspont« lett volna. Ilyesmi néhány héttel később, teljesen váratlanul következett be, éppen amikor Landau ismételten kétségbeesetten igyekezett az eljárást a normális perrendtartás kontrollja alá helyezni” (Arendt 2000: 255). A tanú Abba Kovner a tárgyaláson egyedülként tette szóvá a németek (konkrétan Anton Schmidt) zsidóknak nyújtott segítségét (a németek mentő tevékenységét ezen kívül egyetlen dokumentum idézte a tárgyalás folyamán). „Az alatt a néhány perc alatt, amíg Kovner a német őrmester segélynyújtásának történetét mesélte, csend ereszkedett a tárgyalóteremre; olybá tűnt, mint ha a közönség spontán módon úgy határozott volna, hogy a néma csend szokásos két percét Anton Schmidt emlékének tiszteletére áldozza. S ez alatt a két perc alatt, amely fénysugárként ragyogta be a sűrű, áthatolhatatlan homályt, egyetlen tiszta, megcáfolhatatlan gondolat körvonalai mutatkoztak: mennyire más lenne ma minden e tárgyalóteremben, Izraelben, Németországban, egész Európában s talán a világ összes országában, ha több ilyen történetet lehetne elmesélni” (Arendt 2000: 256–257).

E csend mögött Arendt nem valamilyen rejtett lényegét vél felfedezni, mégis jelentősnek tartja. Ahelyett, hogy ismétlődő traumaként fetisizálná a csendet, amely az „elbeszélhetetlenről beszél”, a tanúvallomás közvetítette tudásból von le következtetést. A csend nem a kulturális közvetítés krízise, hanem a figyelem és a tisztelet kifejeződése. Ez a csend az elbeszélő meghallgatása. A tanulsága Arendt számára pedig az, hogy a teljes megsemmisítés lehetetlen: „Egyvalaki mindig életben marad, hogy elmesélhesse a történetet” (Arendt 2000: 258). Az ellenállás e koncepciója gyökereken különbözik Felmanétól, aki szerint a trauma ismétlődése megakadályozza, hogy a kulturális közvetítés, az értelmezés normalizálja az abszolút gonoszt. Míg Arendt számára a tárgyalás drámai pillanatának csendje az ellenfeleit „néma anonimitásban” eltüntetni igyekvő náci program feletti győzelmet jelenti, Felmannál a tehetetlen néma áldozat testi tanúságának drámaisága az, ami e győzelmet lehetővé teszi. Arendt írása tagadhatatlanul humánusabb, amennyiben meghallgatja a beszélő szubjektumot ahelyett, hogy tudattalan áldozatnak tekintené, akinek az a szerepe, hogy a traumaként felfogott történelmi esemény élő emlékműveként szolgáljon. Míg Arendtnél a tanú tudást és tapasztalatot ad át, Felmannál traumát, amely „megfertőz” mindenkiket, aki kapcsolatba kerül vele: az ájulás „megakasztja a jogi folyamatot, és létrehoz egy pillanatot, amely jogilag traumatikus nem csak a tanú, hanem főleg a bíróság és a tárgyalás közönsége számára” (Felman 2002: 164).

A történelem önmagáért beszél

Felman mind Ka-Tzetnik, mind Arendt esetében úgy jár el, hogy – szelektív és önkényes olvasata révén – diszkurzíve előállítja a szubjektum csendjét, amit pszichoanalitikus alapon az értelem elnémulásának tekint, és abszolút értelemként mutat fel. Az elemzés ennek a rejtett értelemnek a feltárására vállalkozik. Kérdés, miért van szükség erre a traumafogalommal tett kerülőútra, ahonnan nincs többé visszatérés. Más szóval: miért olyan csábító a trauma mint olvasási mód?

Felman szerint a drámai, „jogilag traumatikus” pillanatban „a jogi keretek összeomlása révén előbukkan a tárgyalóteremben a történelem, és a tanú jogi teste révén tanúbizonyosságot tesz a bizonyíték szándékolatlanul drámai (nem diszkurzív) szabályairól. Éppen a jog tudatosságának e megakadása által jut szóhoz önkéntelenül, némán, de messze hangzóan, emlékezetesen a történelem” (Felman 2002: 164). Ezzel vélhetően azt akarja mondani, hogy a trauma ismétlődésével maga a történelem ismétlődik. A nagybetűs, objektív történelem, amelyet nem torzít el az emberi értelmezés. Trauma és történelem e paradigmátikus viszonyát Caruth fekteti le programadó könyvében. A „Gazdátlan tapasztalat: trauma és a történelem lehetősége” című első fejezetben a traumaelméletet a posztstrukturalista kritika keltette bizonytalanságra, elsősorban a referencialitás megrendülésére és a politikai és etikai ítéletek ebből adódó ellehetetlenülésére adott reakcióként helyezi el. A trauma fogalma azáltal teszi lehetővé a történelmi bizonyosságot, hogy működése kívül esik az embe-

ri tudaton. Kulturális jelentőségüvé emelve azzal az ígérettel szolgál a posztmodern hullám kellős közepén, hogy biztos, azaz megkérdőjelezhetetlen értelemforrásként szolgál, hiszen tudattalan mivolta a traumaelmélet történelemfilozófiájában az emberi beavatkozástól való mentességet jelenti. A traumaelmélet újpozitivizmusa szerint a trauma ismétlődésében maga a történelem beszél. Mint Caruth írja, „A traumának nem csak az ad történelmi erőt, hogy a tapasztalat megismétlődik, miután feledésbe merült, hanem az is, hogy csakis és kizárólag ebben az inherens felejtésben és általa tapasztalható meg egyáltalán” (Caruth 1996: 46).

A traumafogalom csábítását az episztemológiai bizonyosság helyreállításának ígérete révén az tette lehetővé, hogy az 1970-es években gyökeresen megváltozott a jelentése a klinikai diskurzusban. Fassin és Rechtman (2009) az esemény felszentelésének nevezik, hogy a traumadiagnózis alapját immár nem az eseményre adott lelki reakciók adják, hanem magának az eseménynek a természete. A „traumaneurózis” fogalma átadta a helyét a poszttraumatikus stresszszavarnak (PTSD), amely 1980-ban került be az Amerikai Pszichiátriai Társaság kézikönyvébe (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders). Ezzel végleg leáldozott a „gyanú paradigmájának”, amelyben a trauma locusa az egyén tudattalanja volt. A neurózisparadigma feladása azt jelentette, hogy az esemény vált a trauma kizárólagos ok-okozati tényezőjévé. Nem az egyént kell vizsgálni, hanem az eseményt, amelynek bizonyos típusa törvényszerűen traumatizálja az egyént. Ez teszi lehetővé, hogy a trauma fogalma a tapasztalat jelentését vegye fel. A traumaparadigmában e változás történelemfilozófiai jelentőségüvé válik. Történelem és trauma viszonya többé nem esetleges, az egyéntől függő oksági kapcsolatként merül fel, hanem törvényként. Ahogy a trauma ismétlődése is törvényszerű.

Az esemény státuszának átalakulása a történelmi időtapasztalat megváltozásával függ össze, amely ekkor, a hetvenes években ment végbe a nyugati világban (ld. Hartog 2006; Huyssen 2014). A múlt „leszakadt” a mindinkább felértékelődő jelenről, és az integratív történelem feloldódott a partikuláris és versengő csoportemlékezetek sokaságában. A múlt ekkor vált kitüntetett politikai problémává. Az időbeli állandóság, azaz a múlt és a jelen harmonikus kapcsolatának megkérdőjeleződése hatással volt számos fogalom temporalizációjára vagy időbeliségének megváltozására (míg pl. a tanúság térbeli fogalma időbeliesül, a felejtés az eltörlés jelentését veszi fel). Ezek közé tartozik a trauma fogalma is, amely azáltal válik általános társadalmi jelentőségüvé, hogy képes természetesként, azaz emberi beavatkozástól mentesként posztulálni múlt és jelen kapcsolatát. E kapcsolatot pedig azonossággként tételezi: ami kezdetben ismétlési kényszer volt a pszichoanalízisben, immár események közötti viszonyra vonatkozik a történelemben. Azt mondhatjuk tehát, hogy a traumafogalom morális jelentőségének növekedése nem csupán a referencia gyanúba keverésével jellemzett episztemológiai megrendülésre adott reakció, hanem arra a bizonytalanságra is, amely a „történelem elvesztéséből” fakad. Úgy tűnik, hogy a traumafogalom sikertörténete ennyiben párhuzamos az identitás vagy az emlékezet fogalmiáival. Mindegyik az időbeli azonosság ígéretét hordozza magában.

A múltbeli tapasztalat identikus ismétlődésének eszméje a traumaelmélet kognitív kudarcát jelenti. A történelem visszatérését ugyanis megállapítani nem, csak kinyilatkoztatni lehet, hiszen bármely megállapítás feltételezi a (történelem részeként értett) nyelvi-kulturális közvetítést. Felman Ka-Tzetnik ájulásáról, illetve Arendt Eichmann-perről írt munkájáról adott elemzése jól példázza, hogy a trauma kimondása, e „kulturális diagnózis” spekulatív oktulajdonítás, amelyet empirikusan sem igazolni, sem cáfolni nem lehet. Sokkal inkább hasonlít mágikus ráolvasásra, mint tapasztalati (szöveg)elemzésre. A trauma mint olvasási mód annyira csábító, hogy elhomályosítja az ellentmondó tényeket, így azokat az elemző figyelmen kívül hagyhatja. Hogy ezt tudatosan vagy tudattalanul teszi-e, lényegtelen. Ez csak a trauma-paradigmában kardinális kérdés, amely a priori magasabbra értékeli a tudattalant. A trauma szentsége, mással össze nem vethető természete abból fakad, hogy a versengő értelmezések kiiktatódnak, feltehetően nem is látszanak a traumaelmélet perspektívájából. Ezzel együtt ez a diskurzus az egyént öntudatlan és néma túlélő áldozatként szubjektíválja, miáltal megvonja cselekvőképességét. Ezt nevezhetjük a kulturális traumaelmélet morális kudarcának. A tanú elhallgattatása az ára annak, hogy szóhoz juthasson a Történelem.

Abstract: By the critique of cultural trauma-theory, the article deals with the social historical transformation through which the concept of trauma acquired unprecedented cultural significance. Beyond the changes in the clinical application of the term, I attribute the reasons for the extended and metaphorical usage of the concept of trauma to its capacities of articulating and thus discursively constructing the identity of past and present. Trauma is assumed to be the meaning of the historical experience directly linking the past and the present. The practice of trauma-discourse is empirically analyzed on the case of Shoshana Felman's interpretation of why the witness Ka-Tzetnik fainted during the Eichmann trial. It will be demonstrated how this interpretation of trauma silences other, challenging interpretations of the event, thus creating the silence whose meaning is unfolded by the analyst, in the name of the supposedly incapable and unconscious subject. The statement of trauma is a speculative attribution of reason, which cannot be justified or falsified; it interpellates the subject by denying his agency.

Keywords: cultural trauma, Shoshana Felman, Hannah Arendt, Ka-Tzetnik, discursive subjectification

Irodalom

- Alexander, J. C. (2014): Holokauszt és trauma: Morális univerzalizmus Nyugaton. In Szász A. – Zombory M. (szerk.): *Transznacionális politika és a holokauszt emlékezet-története*. Budapest: Befejezetlen Múlt Alapítvány, 66–148.
- Alexander, J. C. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser N. J. – Sztompka, P. (2004): *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- Arendt, H. (1963): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press. [Magyarul: *Eichmann Jeruzsálemben*. Budapest: Osiris, 2000].

- Bartov, O. (1997): Kitsch and Sadism in Ka-Tzetnik's Other Planet: Israeli Youth Imagine the Holocaust. *Jewish Social Studies*, 3(2): 42–76.
- Caruth, C. (ed.) (1995): *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C. (1996): *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Cesarani, D. (2014): A „hallgatás mítoszának” megkérdőjelezése. Háború utáni reakciók az európai zsidóság pusztulására. In Szász A. – Zombory M. (szerk.): *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*. Budapest: Befejezetlen Múlt Alapítvány, 261–288.
- Cesarani, D. – Sundquist, E. J. (eds.) (2012): *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*. London–New York: Routledge.
- Fassin, D. – Rechtman, R. (2009): *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Felman, Sh. (2002): *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 131–169.
- Felman, Sh. – Laub, D. (1992): *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1999): *A szexualitás története I.: A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz.
- Greenspan, H. – Horowitz, S. R. – Kovács, É. – Lang, B. – Laub, D. – Waltzer, K. – Wiewiorka, A. (2014): Engaging Survivors: Assessing ‘Testimony’ and ‘Trauma’ as Foundational Concepts. *Dapim: Studies on the Holocaust*, 28(3): 190–226. doi:10.1080/23256249.2014.951909.
- Hartog, F. (2006) *A történetiség rendjei: prezentizmus és időtapasztalat*. Budapest: L'Harmattan.
- Helikon* 1994/1–2. Az amerikai dekonstrukció.
- Huyssen, A. (2014): Jelenlévő múltak. Média, politika, amnézia. In Szász A. – Zombory M. (szerk.): *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*. Budapest: Befejezetlen Múlt Alapítvány, 34–51.
- Kansteiner, W. (2005): Egy fogalmi tévedés származástörténete. A kulturális trauma metaforájának kritikai eszmetörténete. *2000*, 1: 23–34.
- Kansteiner, W. – Weilnböck, H. (2008): Against the concept of cultural trauma or how I learned to love the suffering of others without the help of psychotherapy. In Erll, A. – Nuenning, A. (eds.): *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin/New York: de Gruyter, 229–40.
- Kékesi Z. (2011): *Haladék. Holokauszt-emlékezet a kortárs művészetben*. Budapest: Kijárat.
- Lanzmann, C. (1995): The obscenity of understanding: An evening with Claude Lanzmann. In Caruth, C. (ed.): *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 200–221.
- Levi, P. (1990): *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Budapest: Európa.

- Mandel, N. (2006): *Against the Unspeakable: Complicity, the Holocaust, and Slavery in America*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Milner, I. (2008): The 'Gray Zone' revisited: The concentrationary universe in Ka. Tzetnik's literary testimony. *Jewish Social Studies*, 14(2): 113–55.
- Novick, P. (1999): *The Holocaust in American Life*. Boston–New York: Houghton Mifflin Company.
- Popkin, J. D. (2002): Ka-Tzetnik 135633: The survivor as pseudonym. *New Literary History*, 33(2): 343–55.
- Rothe, A. (2016): Irresponsible nonsense: An epistemological and ethical critique of postmodern trauma theory. In Ataria, Y. – Gurevitz, D. – Pedaya, H. – Neria, Y. (eds.): *Interdisciplinary Handbook of Trauma and Culture*. New York, NY: Springer, 181–95.
- Segev, T. (1993): *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*. New York: Hill and Wang.
- Takács M. (2011): A kulturális trauma elmélete a bírások tükrében. *Studia Litteraria*, 50(3–4): 36–51.
- Wieviorka, A. (2006): *The Era of the Witness*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.