



**T.C.  
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**BİREY VE TOPLUMUN ÖTESİNDE: KÜLTÜREL TRAVMAYA  
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM**

**AYŞE BURCU TUNCA KÖMÜRCÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN  
Doç. Dr. Fahri ATASOY**

**KIRIKKALE-2023**





**T.C.  
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**BİREY VE TOPLUMUN ÖTESİNDE: KÜLTÜREL TRAVMAYA  
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM**

**AYŞE BURCU TUNCA KÖMÜRCÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN  
Doç. Dr. Fahri ATASOY**

**KIRIKKALE-2023**

## KABUL ve ONAY

Ayşe Burcu TUNCA KÖMÜRCÜ tarafından hazırlanan “BİREY VE TOPLUMUN ÖTESİNDE: KÜLTÜREL TRAVMAYA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM” adlı tez çalışması, aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Dolunay ŞENOL

Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Kırıkkale Üniversitesi İmza:.....  
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

Danışman: Doç. Dr. Fahri ATASOY

Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı, Gazi Üniversitesi İmza:.....  
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

Üye: Prof. Dr. Erdal AKSOY

Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Hacı Bayram Üniversitesi İmza:.....  
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

Üye: Prof. Dr. Tevfik ERDEM

Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Hacı Bayram Üniversitesi İmza:.....  
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

Üye: Doç. Dr. Özge VERGİLİ

Fizyoterapi ve Rehabilitasyon Anabilim Dalı İmza:.....  
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

Tez Savunma Tarihi: 20/06/2023

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....

Doç. Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ  
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

## ETİK BEYANI

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Ayşe Burcu TUNCA KÖMÜRCÜ

20/06/2023

# ÖZET

## BİREY VE TOPLUMUN ÖTESİNDE: KÜLTÜREL TRAVMAYA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Kırıkkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi  
Danışman: Doç. Dr. Fahri ATASOY  
Haziran 2023, 249 sayfa

Bu çalışmada bireysel travmalara sosyokültürel perspektif geliştirilmiştir. Gündelik hayatta sıkça karşılaşılan travma kavramının kökenleri, travmanın tarihsel süreçlerinde aranabilir. On dokuzuncu yüzyılda tıbbi bir kavram olarak ortaya çıkan travma, günümüzde artık sosyal bilimlerin de çalışma konusu haline gelmiştir. Travmanın sosyolojik, sosyo-kültürel, tarihsel, ekonomik ve hukuki alanlara dahil oluşu, travmatik etkilerin salt psikolojik saiklerle açıklanamayacağının bir göstergesi niteliğindedir. Travmanın sosyokültürel yorumunu, yirminci yüzyılın savaş ve felaket deneyimleri aracılığıyla düşünmek gerekmektedir. Bu deneyimler, travmatik etkilerin daha önce görülmediği ölçüde kitleselleşmesine yol açmış ve bu kitlesel yıkımlar sosyal teorilerin yeni bir paradigma çerçevesinde ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Travmanın sorunsallaştırılması, yirminci yüzyılın modernizme içkin yıkıcı sonuçlarına yeni bir yorum getirmektedir. Travma artık bireyi ilgilendiren ve iyileşmenin ya da sağaltımın salt birey-odaklı ele alındığı bir olgu olmaktan çıkıp; sosyal, kültürel, politik, ekonomik sonuçlarıyla bir arada düşünülmesi gereken bir kavrama dönüşmüştür. Kültürel travma teorisi ise birey ile toplum arasındaki ilişkiye dair bir yol haritası çizmektedir. Bu teorik yaklaşım, travmaların toplumsal olanla dolayımını açıklama noktasında önemli bir yol kat etmiştir. Çalışmanın temel izleğini belirlemek için ne bireyi ne de toplumu önceleyen, her ikisi arasında dolayım bir ilişki kuran Lacancı perspektif kullanılmıştır. Bu perspektifte, birey ve toplum, karşılıklı etkileyen ve etkilenen kavramlar olarak değil birbirlerine içkin kavramlar olarak ele alınmıştır. Buradan hareketle bireysel travmaların sosyokültürel olana içkin olduğu ve iyileşmenin toplumsal dönüşümle mümkün olduğu iddia edilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Kültürel travma, bireysel travma, toplumsal dönüşüm, travma tarihi, modernizm, Lacancı teori.

## ABSTRACT

### BEYOND THE INDIVIDUAL AND SOCIETY: A CRITICAL APPROACH TO CULTURAL TRAUMA

Kırıkkale University  
Graduate School of Social Sciences  
Department of Sociology, PhD Thesis  
Supervisor: Asst. Prof. Dr. Fahri ATASOY  
June 2023, 249 pages

In this study, a sociocultural perspective on individual traumas has been developed. The origins of the concept of trauma, which is frequently encountered in daily life, can be sought in the historical processes of trauma. Trauma, which emerged as a medical concept in the nineteenth century, has now become a subject of study in social sciences. The involvement of trauma in sociological, socio-cultural, historical, economic and legal fields is an indication that traumatic effects cannot be explained solely by psychological reasons. The sociocultural interpretation of trauma should be considered through the war and disaster experiences of the twentieth century. These experiences have led to the unprecedented massification of traumatic effects and these mass destructions have necessitated a new paradigm in social theories. The problematisation of trauma brings a new interpretation to the destructive consequences of the twentieth century that are immanent to modernism. Trauma is no longer a phenomenon that concerns the individual and where recovery or healing is solely individual-oriented; it has turned into a concept that needs to be considered together with its social, cultural, political and economic consequences. Cultural trauma theory draws a road map for the relationship between the individual and society. This theoretical approach has gone a long way in explaining the mediation of traumas with the social. The Lacanian perspective, which neither prioritises the individual nor society, but establishes a mediated relationship between both, was used to determine the basic framework of the study. In this perspective, the individual and society are not considered as mutually influencing and influenced concepts, but as concepts immanent to each other. From this point of view, it will be argued that individual traumas are inherent in the sociocultural and that healing is possible through social transformation.

**Key Words:** Cultural trauma, individual trauma, social change, history of trauma, modernity, Lacanian theory.

# İÇİNDEKİLER

Sayfa

<b>ÖZET</b> .....	<b>iii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iv</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>v</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>vii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>1. TRAVMANIN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI</b> .....	<b>14</b>
1.1. Demiryolu Kazaları ve Travmatik Nevrozun Doğuşu .....	15
1.2. Demiryolu Kazalarının Tetiklediği Travmatik Nevroz Tartışmaları .....	19
1.3. Savaş Travması .....	22
1.4. Travmanın Psikolojikleştirilmesi .....	27
1.4.1. Charcot ve Travmatik Histeri .....	27
1.4.2. Pierre Janet ve Dissosiyasyon Kuramı .....	32
<b>2. FREUD: BİREYSEL TRAVMADAN UYGARLIK TRAVMASINA</b> .....	<b>39</b>
2.1. Travmatik Deneyimin Kökeni .....	40
2.2. Travmanın Psişik Belirlenimi: Baştan Çıkarma Teorisi .....	49
2.3. Kökensel Travma: <i>Haz İlkesinin Ötesinde</i> .....	58
2.4. Uygarlık Travması .....	73
<b>3. TRAVMA BAĞLAMINDA MODERNİTE TARTIŞMALARI</b> .....	<b>89</b>
3.1. Freud'un Uygarlık Teorisinin Sosyo-Tarihsel Yorumu: H. Marcuse .....	91



3.2. Aydınlanmanın Diyalektiği ve İstirap: Theodor W. Adorno .....	101
3.3. Modernite ve Holokost: Zygmunt Bauman .....	114
<b>4. SOSYOLOJİNİN KONUSU OLARAK TRAVMA .....</b>	<b>127</b>
4.1. Psikiyatrik Tanı Kategorisi Olarak Travma .....	128
4.2. Kültürel Travma Teorisi.....	136
4.2.1. Kültürel Travmanın Oluşumunu Belirleyen Faktörler .....	138
4.2.1.1. Anlatı .....	139
4.2.1.2. Taşıyıcı Gruplar .....	145
4.2.1.3. Fail/Mağdur İkiliğinin Kuruluşu .....	146
4.2.1.4. Kolektif Hafıza .....	149
4.3. Klasik Travma Teorisi .....	152
4.3.1. Temsil ve Deneyim .....	153
4.3.2. Tanıklık .....	160
<b>5. KÜLTÜREL TRAVMANIN ELEŞTİREL YORUMU .....</b>	<b>163</b>
5.1. Kültürel Travma: Eleştiriler ve Tartışmalar.....	163
5.1.1. Psikolojik Travma Eleştirileri .....	165
5.1.2. Kültürel Travmaya Yönelik Eleştiriler.....	174
5.1.3. Klasik Travmaya Yönelik Eleştiriler.....	179
5.2. Yapı ve Fail Kuramları Üzerine Tartışmalar .....	193
5.3. Kültürel Travma Teorisine Eleştirel Bir Yaklaşım .....	203
<b>SONUÇLAR .....</b>	<b>218</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>223</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>248</b>

## KISALTMALAR

<b>APA</b>	: Amerikan Psikoloji Derneği (American Psychological Association)
<b>BCT</b>	: Bilişsel Davranışçı Terapi (Behavioral and Cognitive Therapies)
<b>BEF</b>	: İngiliz Sefer Kuvvetleri (British Expeditionary Force)
<b>BM</b>	: Birleşmiş Milletler (United Nations)
<b>BMA</b>	: İngiliz Tabipler Birliği (British Medical Association)
<b>DSM</b>	: Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder)
<b>EMDR</b>	: Göz Hareketleriyle Duyarsızlaştırma ve Yeniden İşleme (Eye Movement Desensitization and Reprocessing)
<b>NAACP</b>	: Ulusal Siyahileri Destekleme Derneği (National Association for the Advancement of Colored People)
<b>RAMC</b>	: Kraliyet Ordusu Tıbbi Birlikleri (Royal Army Medical Corps)
<b>SIT</b>	: Stres Aşılama Terapisi (Stress Inoculation Training)
<b>TSSB</b>	: Travma Sonrası Stres Bozukluğu (Post-Traumatic Stress Disorder)

## GİRİŞ

Travma yaygın kullanımında; bireyin kavrayışının sınırlarını aşan bir olay gerçekleştiğinde, gösterdiği patolojik tepkiye işaret etmektedir. Travma yaşamış bireylerin zihinleri normal işleyişini yitirmekte ve geçmiş travmatik deneyim şimdiki âna müdahalede bulunmaktadır. Bireyler, yaşadıkları travmatik deneyimleri içsel dünyalarına entegre edememekte ve sonucunda psişede çatışma ortaya çıkmaktadır. Zihinsel kapasiteyi aşan, zihinsel işlevlerin işleyişini bozan olay meydana geldiğinde; bu durum psişede kaybolmuşluk ya da anlamsızlık hissi yaratmaktadır. Travmatik etki kendisini göstermeye başladığı ana dek, birey kendini bütün bir varlık olarak duyumsarken; travmatik etki sonrası bu bütünlüğünü yitirdiği hissine kapılabilir.

Birey, bu anlam kaybını deneyimlediğinde psikoloji ve psikiyatri disiplini; sağaltım odaklı çözüm arayışına girmektedir. Terapistler travmatik etkinin yol açtığı anlam kaybını onarmak için çeşitli terapi teknikleri geliştirmiştir. Terapistlerin ve psikiyatristlerin geliştirdikleri tedavi teknikleri, travmanın evrensel bir kategori olarak kodlanmasına zemin hazırlamıştır. Travma literatüründe, travmanın evrenselleştirilme tarihinin kökeni, on dokuzuncu yüzyıl sanayileşme toplumunun gelişimine dayanmaktadır. Sanayileşme süreci etkisi ile demiryolu kazalarında kitlesel ölüm ve yaralanma vakalarının artışı; travma terimini bilimsel tartışmaya açmıştır. Demiryolu kazalarından etkilenenler, kaza sonrası uzun süreli travmatik etkilere maruz kalmış ve bu travmatik etkilerden yola çıkarak fizyolojik veya psikolojik etiyojji fikri öne çıkmıştır. Demiryolu kazaları, travma tartışmalarının popüler hale gelmesini sağlamış ancak tartışmanın etkisi yirminci yüzyıl başlarında sönümlenmiştir. II. Dünya Savaşı'nın patlak verişiyle, travma tartışmaları yeniden tartışma konusu haline gelmiştir. Milyonlarca kişinin ölümü ve yaralanmasıyla sonuçlanan II. Dünya Savaşı'nın felaket sonuçları, demiryolu kazalarının etkilerinden daha şiddetli bir biçimde etkisini göstermiştir. Bunun sonucunda kitlesel travma vakalarının şiddeti, travmaya yeniden meşru bir tartışma zemini kazandırmıştır.

II. Dünya Savaşı sonucu travma kavramı, tıbbi paradigma ekseninde tartışılmaya başlanmıştır. Ancak her ne kadar travma, tıbbileştirilmiş bir kavram olarak tartışmalarda araştırma nesnesi olsa da; Holokost, Vietnam Savaşı ve benzeri yirminci yüzyıl deneyimlerinin etkisiyle sosyo-kültürel bağlamın sorunsallaştırılmasını da gerekli kılmıştır. Yirminci yüzyılın felaket deneyimleri; insan hakları, hayatta kalanların anlatıları, savaşa verilen tepkiler sosyo-politik ve sosyo-kültürel olguları tartışmaya açmıştır. Böylelikle travma, salt psişik ya da somatik açıklamaların kapsamına giren bir kavram olmaktan çıkmış; sosyo-kültürel, politik, ekonomik ve hukuki düzlemin alanına girmiştir. Travma, tüm bu paradigmalardan kavşak noktasında konumlanmıştır.

Travma kavramının psişik olandan sosyo-kültürel olana doğru genişlemesi, kavramın her yerde halihazırda bulunan bir kavram olarak kodlanmasıyla bağlantılıdır. Gündelik hayatta önemsiz sayılabilecek olaylar dahi travmayla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Travmanın gerçekliği, yaygın kullanımının gölgesi altında etkisini yitirir hale gelmiştir. Bireylerin yaşadıkları travmatik olaylar, salt bireylerin kendi deneyimlerine dair bir olguymuş gibi ele alınmıştır. Ancak bireysel travmaların etrafında örüldüğü sosyo-kültürel ağlar ve travmatik deneyimin bağlandığı sosyolojik analizi gerekli kılan sosyo-kültürel dinamikler her daim mevcuttur. Bu mekanizmaları ele almak için geçmiş travmatik deneyimlerin geleceğe uzanan toplumsal ve yapısal mekanizmalarını keşfetmek gerekir. Travma, travmatik deneyimden muzdarip bireylerin acılarını dindirmeye yönelik tıbbi tedavi çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve evrensel bir kategoriye dönüşmüştür. Ancak travma, evrensel bir kategori halini aldıktan sonra ahlaki bir yönelim göstermiştir. Travmanın yaygın kullanımı ahlaki söylemle iç içe geçmiştir.

Travmanın gündelik dile bu denli sirayet edişi; geçmişle olan deneyimin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Bu çalışmada; bireyin geçmişte yaşadığı travmatik deneyimin, gelecekteki hayatına yön vermesi ve bunun sonucunda bireyin, geçmişinin travmatik ağırlığı karşısında pasif alana konumlanması üzerinden tartışmanın başlangıç eksenini oluşturulacaktır. Bu çalışmanın iddiası, bireylerin geçmiş travmatik deneyimlerini özel alana yerleştirmenin ve travmayı kültürel ve sembolik dolayımından bağımsız bir olguymuş gibi ele almanın; bireyin sosyokültürel alanda iyileşme olanaklarını sınırlayacağı düşüncesidir. Travmatik deneyimlerinin tekrarlanmasının önüne geçmek için, salt bireyin psişik tarihi üzerine düşünmek yeterli

değildir. Aynı zamanda bu evrensel ve psişik tarihin, sosyo-kültürel ve yerleşik ağ mekanizmalarıyla birlikte yapısal çözümlenmesini sunmak gerekmektedir. Geçmiş travmatik deneyimin, bireyin gelecek yaşantısının belirleyeni olduğu ve bireyi kaçınılmaz yazgısına savurduğu anlayışı; bireyi pasif bir konuma sürükleme ve yapıp edeceklerinden mahrum bırakma riskini taşımaktadır.

Bireyin travmatik geçmişini sosyo-kültürel ve sembolik anlam dünyasıyla bütünleşik ele almak; travmatik etkilerin sağaltım sorununu salt bireysel formda ele almaktan çıkarıp, toplumsal dönüşümlerle birlikte düşünmeyi mümkün hale getirir. İyi olma hali, aynı zamanda bireyin dolayımlandığı sembolik anlam dünyasıyla iç içedir. Bireysel travmatik deneyim, kültürel ve sembolik anlam dünyasından bağımsız düşünülemez. Sembolik anlamın travmanın merkezi probleminde kapladığı yerin altını çizmek; bireysel travmaların sağaltım sorununda psikiyatri ve psikoloji disiplini ikinci plana atmak; bunun yerine toplumsalı yerleştirmek anlamına gelmez. Aksine toplumsal dönüşümün bireysel travmaların iyileştirilmesine yönelik kilit rolünün altını çizme ihtiyacı; psikoloji ve psikiyatriyi de toplumsal dönüşümün bir parçası olarak ele almaktan geçmektedir. Bu çalışma açısından, kendi kurmuş olduğu psikanaliz yöntemiyle çığır açan Freud'u anlamak önem taşımaktadır. Marcuse (1998, s. 27)'nin de ifade ettiği gibi; amaç Freud'u yeniden yorumlamak değil, Freud'un teorisinden sosyolojik çıkarım elde edebilmektir.

Bu çalışmanın sosyolojik çıkarımı; her ne kadar bu çalışmanın iddiasıyla örtüşmese de, Durkheim'ın yayımlanmasının üzerinden 128 yıl geçmesine rağmen etkisini hâlâ sürdüren *Sosyolojik Metodun Kuralları* metnine çok şey borçludur. Durkheim (1995, s. 15) toplumsal olguları şeyler gibi ele alırken, toplumsal olguların maddi şeyler olduklarını iddia etmez. Toplumsal olgular maddi şeyler kadar şeyseeldir, diğer bir deyişle toplumsal olguları ele almak onları belli bir kategorik anlayışla ele anlamına gelmemektedir, “onlar karşısında belirli bir zihinsel tavır almak” anlamına gelir. Psikoloji dışarıdan şeyler gibi incelenmekte ancak toplumsal olguların bizim kendi eserimiz oldukları için onları oluşturmada kendi bilincimizin payını sorgulamak gerekmektedir. Toplumsal hayat, bireysel bilinç halleriyle açıklanamaz. Toplumlar kendisini tasavvur ederken bireylerin doğasını değil; toplumların doğasını gerekli görür. Sosyoloji psikolojinin önermelerini olduğu şekliyle toplumsal olgulara uygulayamaz (Durkheim, 1995, ss. 17-25).

Durkheim'in kuramı günümüzde tartışılır olsa da, kuramının gücünden eksilmeyen şey, toplumsal olguları maddi şeylermiş gibi ele alma zorunluluğu vurgusudur. Durkheim toplumsala ve toplumu düşünme biçimine özerk bir alan atfetmiş ve bu alana sosyolojik ilkeler tahsis etmiştir. O halde toplumsal olanın bu özerk statüsünden yola çıkarak; toplumsal olguları, günümüz teorik dünyasından yeniden düşünmek zorunlu hale gelmektedir. Nasıl ki toplumsal olgular bizim kendi eserimizse; diğer bir deyişle toplumların kendi tasavvuruysa, o halde bireyin içinde yer aldığı toplumsal dünyayı yeniden formüle etmek de, toplumsal olguları yeniden gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır. Yirmi birinci yüzyılda birey ile toplumu ayrı iki olgu gibi ele almak, bireyin içinde bulunduğu toplumsal/sembolik dünyayı görünmez kılma riski taşımaktadır. Birey ve toplum ikiliğini, toplumsal tahayyülün bir parçası olarak görmek, aynı zamanda bireyi dışardanmış gibi görünen tüm olgulardan ve pasif konumundan kurtarıcı bir rol üstlenmektedir. Bu çalışmanın iddiası; bireysel travmanın sağaltımının bireyin heterojen biçimde iç içe geçtiği sosyokültürel dünyanın dönüşümü olmadan gerçekleşmesinin çıkmaza gireceğidir. Bireyin geçmiş travmasının yükünün izlerini hafifletmek, sembolik anlam dünyasının dönüşümüyle mümkündür.

Kültürel travma kavramı; bireysel travmanın sembolik anlamlandırmasına teorik bir çerçeve sunmaktadır. Toplumlar felaket bir olayı deneyimlediklerinde, olayın kendisi acı verici olsa da, travmatik unsuru yaratan şeyin kendisi; olay sonrası geliştirilen anlam çerçeveleridir. Kültürel travmanın kuruluşu salt olayın kendisini zorunlu kılmaz; olay sonrası geliştirilen anlam çerçevesi olmadan olayın kendisine retrospektif bir geri dönüş pek mümkün değildir. Bu çalışmada, on dokuzuncu yüzyıl bilimsel paradigmasına damgasını vuran travmatik nevroz tartışmaları ve Freud'un travmayı ele alış biçimini kavramak; çalışmanın sonlarında travmanın sosyo-kültürel çıkarımını geçerli ve güvenilir bir şekilde ortaya koyabilmek adına önemlidir. Travma kavramının, içine doğduğu paradigmadan itibaren izini sürmek, izlediği patika boyunca geldiği noktayı daha anlaşılır kılmaktadır.

Birinci bölüm, on dokuzuncu yüzyılda endüstri devriminin yükselişiyle, demiryolu kazalarının artışı ve bu artışın travma odaklı sonuçlarıyla başlamaktadır. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da sosyal, idari ve politik yapı değişikliğe uğramış; feodal düzen, yerini uzmanlaşmış iş gücüne ve makineleşmeye bırakmıştır. Sosyo-ekonomik alanda büyük çaptaki bu dönüşüm, hızlı bir sanayileşme hareketini başlatmış ancak

beraberinde toplumsal yaşam tarzını da dönüştürmüştür. Bu dönüşümün sonuçlarından biri, kitlesel bir felaket olan demiryolu kazaları olmuştur. Demiryolu kazalarında hayatını kaybedenlerin sayısı arttıkça; kazalar, kamusal bir meseleye dönüşmüştür. Demiryolu kazalarından sağ kurtulanlar, sonrasında travmatik nevroz semptomları göstermiştir. Semptomların kitlesel niteliği, travma tartışmalarına yeni bir boyut katmış ve travmaların kaynağının fiziksel mi yoksa psikolojik mi olduğu sorusunu gündeme getirmiştir.

Demiryolu tartışmalarından yaklaşık yarım yüzyıl sonra; I. Dünya Savaşı'nın yıkıcı sonuçları ortaya çıkmış ve travmatik nevroza benzer özellikler taşıyan mermi şoku semptomuyla karşılaşmıştır. Savaş travmalarının özel ve en yaygın türü olan mermi şoku, I. Dünya Savaşı'nda savaşan askerlerin; savaş sona erdikten sonra uzun yıllar boyunca kurtulamadıkları travma semptomlarıdır. On dokuzuncu yüzyıl bilim insanları, demiryolu kazalarındaki travmatik nevroz ile mermi şoku etkilerinin neredeyse birebir aynı olduğunu ancak mermi şoku sendromunun daha kitlesel nitelikte olduğunu iddia etmişlerdir. On binlerce askerde gözlenen bu travmatik etkiler, travmanın kitleselliği tartışmalarını da derinleştirmiştir. Hem demiryolu kazalarından hem de I. Dünya Savaşı'ndan sonra açığa çıkan bu semptomlarda belirsizliğini koruyan temel endişelerden biri, askerlerin rol yapma ihtimalidir. Demiryolu kazalarının yoğun olduğu dönemde, verilen en büyük mücadelelerden biri de hukuki alandadır ve tazminat almak için askerlerin strateji geliştirdiklerini ve rol yaptıklarını savunanlar olmuştur. Bu tartışmaların önemi, psikolojik travma anlayışını reddeden ve travmanın organik kaynaklı olduğunu iddia eden bilim düşüncesine karşı; travmanın psikolojik olduğu iddiasının temel argümanlarını ve kuramlarını karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesindedir. On dokuzuncu yüzyılın en ünlü nörologları Jean-Martin Charcot ve Pierre Janet'in travmatik nevroz üzerine çalışmaları, on dokuzuncu yüzyıla damgasını vurmuş ve travmanın psikolojik kaynaklı olduğunu ve bilimsel bir statüye sahip olduğu iddiasında bulunmuştur. Bu anlamda her iki psikiyatristin düşünceleri de travma tarihinde yeni bir kapı aralamıştır.

İkinci bölümde Freud'un bireysel psikolojiden kültür psikolojisine geçişi travma üzerinden ele alınmaktadır. Charcot'un histeriyi ve travmatik nevrozu kalıtımla ve sinirsel etiyolojiyle açıklamasına karşılık; Freud histerinin semptomlarını daha genel bir travmatik nedensellik ekseninde açıklamaya çalışmıştır. Travma, anatomik bir etiyolojiyi takip etmez, travmanın kendine özgü alanı vardır. Freud kalıtımın

travma üzerindeki rolünü kabul etmesine karşılık, nedenselliği tersine çevirmiş; travmatik olayın kökenini olayın kendisinden ziyade olayı hatırlayış sürecine yerleştirmiştir.

Anıların bu belirsizliği Freud'u çıkmaza sokmuş ancak sonrasında travmayı olaydan ziyade özneliliğin kökenine konumlandırmıştır. Freud, I. Dünya Savaşı sonrası birey psikolojisinden kitle psikolojisine geçiş olanaklarının izlerini takip etmiştir. Freud'un teorisinde artık birey psikolojisi, bireyin grupla kurduğu etkileşimin kendisidir. Freud insanın içgüdüleri ile toplum arasında bir karşıtlık değil; karşılıklı bağımlılık ilişkisi kurmaktadır. Öznenin dışında olan olguları tam da öznenin içine yerleştirmektedir. Uygarlık ile birey arasında benzerlikler kurmaktadır. Böylelikle psikanalizi toplumlara uygulamak mümkün hale gelmektedir. Travma, travmatik deneyimin kendisine içkin olan gecikmiş bir tepkidir. Bireyin yaşantısı, doğuştan getirdiği arkaik mirasa bağlıdır, bu arkaik miras birey ile toplum arasındaki farkı ortadan kaldırır.

Üçüncü bölüm, Marcuse' nin Freud'un gerçeklik ilkesi tezinin eleştirisiyle başlamaktadır. Marcuse, Freud'un psikanalitik teorisinin sosyolojik ve felsefi boyutlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Freud, insanlık tarihini insanlığın baskılanış tarihi olarak görürken; Marcuse tahakküm ve uygarlık ilişkisinin zorunlu ve kaçınılmaz olmadığını, sosyo-tarihsel olduğunu iddia etmektedir. İçgüdülerin doyumu, sosyo-tarihsel bir dünya tarafından şekillenmektedir. Marcuse, gerçeklik ilkesinin baskıcı gücünden kurtulmuş, baskıcı olmayan özgür bir toplum hayal etmektedir. Freud'un teorisindeki kavramların tarih dışı bir formda kaçınılmaz olarak gösterildiğini öne sürmekte ve baskıcı olmayan toplumun gerçekliğini bu kavramları sosyo-tarihsel bağlama oturtmakla mümkün olduğunu iddia etmektedir. Önemli olan ilkel toplumlardaki kayıp zamanın hatırlanması ve geçmişin kurtarılmasıdır.

Adorno ve Horkheimer ise aydınlanmaya içkin olan eleştiriler sunmaktadır. Aydınlanma, mitsel düşünceye üstün gelme çabası taşırken; üstesinden gelmeye çalıştığı bu mitsel güce dönüşmüştür. Aydınlanma düşüncesi, özdeş olmayı ve farklılığı ortadan kaldırmıştır. Bunun sonucunda aydınlanma ve tahakküm arasında zorunlu bir ilişki biçimi ortaya çıkmıştır. Adorno ve Horkheimer aydınlanma ve tahakküm arasındaki ilişkilerin iç içe geçtiği noktaların eleştirisini sunmaktadır. Adorno, evrenselci tarih anlayışına alternatif olarak ıstırap kavramını ileri sürmektedir. İstırap, tikel ile evrensel arasındaki ilişkiyi anlamının en etkili yoludur. İstırap; toplum



ile birey arasındaki diyalektik ilişkinin kendisidir. Toplumsal ıstırap ise toplumsal çelişkilerin hakikatini ortaya koymaktadır. Travmatik deneyimin kendisi ise münferit bir olay değil, öznenin kuruluşuna içkin evrensel bir deneyimdir ancak bu kurucu travma verili tarihsel ve toplumsal formun bir sonucudur.

Bauman, Holokost'u modern topluma içkin bir olasılık olarak görmekte ve buradan hareketle eleştirel modernite teorisi geliştirmektedir. Bauman, normal ile anormali zıt kutuplara bölmek yerine; nasıl bir arada var olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Yirminci yüzyılın en büyük kitlesel travmalarından olan Holokost'u düşünmek aynı zamanda ırkçılık üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Bauman, yirminci yüzyılın felaketlerinin sorumlularından birini de yabancı kategorisi olarak görmektedir. Yabancı, kategorilerin düzenini ve sınırlarını bozar. Holokost da benzer şekilde normal insan eyleminin bir ürünüdür.

Dördüncü bölümde, bireyin ontolojik güven duygusunu zedeleyen bir yaklaşım olarak klinik yaklaşım, kolektif travma ve kolektif hafıza arasındaki ayrılmaz bağı vurgulayan kültürel travma yaklaşımı ve travmanın temsil edilemezliğini vurgulayan klasik travma anlayışı ele alınmıştır. 1952 (DSM-I) ve 1968 (DSM-II)'de yayınlanan Amerikan Psikiyatri Derneği'nin el kitapçıklarında, travma bir tanı kategorisi olarak ele alınmamış ancak 1980'de yayınlanan (DSM-III, 1980) APA' nın el kitapçığında travma tanı kategorisine dönüşmüştür. Travmaya maruz kalan kişi abartılı irkilme, kabuslar, atak gibi semptomlar göstermektedir.

1980'den sonra travmanın klinik yaklaşımında, semptomlar açıkça dile getirilmiştir. Travmanın tanı kategorisi haline gelmesiyle birlikte, yeni bir tartışma ortaya atılmıştır: Travma modern bir olgu mudur? Kimi araştırmacılara göre travmatik etkiler, eski çağlardan beri kendini gösterir ve travmanın moderniteyle bağlantılı olarak ele alınması bu yönüyle şaşırtıcıdır. Kimi araştırmacılara göre ise travma tamamen moderniteyle bağlantılı bir kavramdır ve moderniteden ayrı düşünülemez. Travmanın moderniteyle bağlantılı olduğunu düşünen yazarlar, travmanın moderniteye içkin bir kavram olduğunu iddia etmektedir. Travma, yalnızca olağandışı deneyim olarak kodlanamaz. Travma olağanın kendisine içkin, gündelik hayatın ritmine işlemiş bir gerçekliktir. Kültürel travma yaklaşımı travmatik etkinin, travmatik olaydan ziyade olay sonrası oluşan sosyal süreçlere bağlı olduğunu iddia etmektedir. Travmatik olay tek başına travmayı oluşturamaz. Travma olay sonrası toplumda açığa çıkan toplumsal araçlarla, söylemle, kitle iletişim araçlarıyla inşa edilmektedir. Klasik

travma anlayışına göre ise travmatik olay bilişsel hafızayı parçalamakta ve travmatik olayın hatırlanması imkânsız hale gelmektedir. Travmatik olayı hatırlamak ya da travmatik temsil imkânsızdır.

Beşinci ve son bölümde; psikolojik travma yaklaşımı, kültürel travma anlayışı ve klasik travma paradigmasının eleştirilerine yer verilmiştir. Psikolojik yaklaşım travmayı sosyokültürel bağlamdan koparıp bireysel ve patolojik hale getirmekle, kültürel yaklaşım, travmatik olayı bağlamından soyutlamak ve kültüre ayrıcalık tanımakla ve son olarak klasik travma yaklaşımı ise temsil edilemezlik retoriği içerisinde sosyal bağlamdan kopup mağduriyet söylemi üretmekle eleştirilmiştir. Her üç yaklaşıma özgü eleştiriler kimi noktalarda benzerlik göstermektedir. Örneğin; travmayı evrenselleştirici bir yaklaşım olarak ele aldığı için hem psikolojik travma yaklaşımı hem de klasik travma teorisi eleştirilmiştir. Kültürel travma ile klasik travma teorisi ise olayın içinde bulunduğu sosyokültürel bağlamı gözardı etmekle eleştirilmiştir.

Travma yaklaşımlarına yönelik eleştiriler, travmanın ortaya çıkmasını mümkün kılan sosyal, kültürel, tarihsel ve politik yapıların ve bu yapılarla ilişkili özne konumlarını ortaya koyacak bir travma teorisini gerekli kılmaktadır. Bu teorinin hem özneyi sosyo-kültürel yapılara indirgemekten hem de sosyo-kültürel yapıları bireylerarası ilişkilere indirgemekten kaçınması gerekmektedir. Birey ve toplum arasındaki ayrımı aşmaya çalışan; çağdaş sosyoloji teorilerindeki yapısalcı kuramlar ve eylem kuramları indirgemeci yaklaşımın ötesine geçmekte yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi; öznenin toplumsal kuruluşunu ortaya koyarak geliştirmeye çalışan Lacancı teorisinin indirgemeci anlayışın ötesine geçmekte başarılı olduğu ileri sürülecektir. Teorinin ortaya koyduğu özne ve toplumsal yapı arasındaki ilişki; travmanın hem bireysel hem de sosyo-kültürel yapılara konumlandırılmasını mümkün kılacaktır. Ayrıca, bireysel travmaların sağaltımı sürecinde yalnızca bireye odaklanmak yerine travmaları ortaya çıkaran sosyo-kültürel yapıları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bireysel travmaların aynı zamanda sosyo-kültürel yapılara içkin travma olarak ele alınması; bireyin travmatik kopuşunun yalnızca yıkıcı değil aynı zamanda bireyin öznelliğini kuran sosyo-kültürel ve sosyo-politik yapıların değişimini de mümkün kılacak üretici bir yönü olduğunu ileri sürmektedir. Öznelliğin ve sosyo-kültürel yapının koşulu olan travmanın; bu anlamda

hem toplum ve kültürü mümkün kılan hem de toplum ve kültürü yerinden ederek yeni toplumsallıklar kurma olasılığı yaratan bir olgu olduğu ileri sürülecektir.

## **Tezin Konusu**

Temelde psişe ve dış dünyanın ontolojik ayrılığı üzerinde duran psikiyatri, bireysel travmaları da ontolojik ayrılık ekseninde ele alıp, tıbbi sağaltım modelini kullanmaktadır. Psikiyatrik model, farklı kültürel bağlamları evrenselleştirici yol ararken; kültürlerarası bu farklılıkları ve farklılıkların sağaltım eksenli gücünü görmezden gelme riskini taşır. Bireyleri, içinde buldukları sosyo-kültürel mekanizma ekseninde değerlendirmek; travma sonrası iyileşme ve iyi olma hali yolları üzerine pekiştirici bir görev üstlenir.

Kültürel travma, bireysel travmanın salt psişik yolla ele alınmasının riskleri üzerine çerçeve sunmaktadır. Kültürel travma, sosyal alanı dahil etme, gündelik hayata sirayet eden travmatik süreçleri görünür kılma, yaşanan acı deneyimleri kamusal alana taşıma ve acının üstesinden gelme gibi süreçlerin nasıl işlediğine dair bir yol haritası çizmektedir. Bireysel travmalar; olayın ortaya çıkışından olayın hatırlanışı arasındaki geçen sürede sosyo-kültürel yorumlara ve kültürel bağlama yerleşiktir. Daha da ötesi travmatik olayın kendisi dahi sosyo-kültürel dinamiklerin dışında özerk bir alana ait değildir.

## **Tezin Amacı**

Tezin amacı; bireysel travmaları, sosyo-kültürel bağlamda incelemek ve travma kavramından yola çıkıp; birey ile sosyokültürel yaklaşım arasındaki sosyal örüntüleri analiz etmektir. Farklı kültürel bağlamlar, acıyı farklı şekilde deneyimlemekte ve anlam yüklemektedir. Travmanın evrensel söylemi, farklı kültürel deneyim biçimlerini göz ardı etmekte, yas ve üstesinden gelme süreçlerine ket vurabilmektedir. Kültürel etkileşim halinde olan bireylerin travmayı deneyimleme süreci; kültürel bağlamdan bağımsız bir süreçmiş gibi ele alındığında, diğer bir deyişle birey sosyo-kültürel yapının bir parçası olarak değerlendirilmediğinde, bireylerin sosyal aktör olarak deneyimlerini değersizleşme riski taşır. Birey ve sosyo-kültürel yapının bir arada işleyiş biçimini ve kültürün bireyle, bireyin ise kültürle bütünleşik olduğu noktaları tespit etmek; bireysel ve kolektif acıların onarılmasında etkin bir rol oynamaktadır.

Bu çalışmanın amacı, bireylerin psişik dünyalarına yüklenen travmatik etkilerin sorumluluğunu; sosyo-kültürel bağlamda aramaya çalışmaktır. Sosyal aktör olarak birey, travmatik süreçlerin sosyo-kültürel mekanizmaların dışında konumlandırıldıklarında hem pasif aktör konumuna geçme hem de tam karşıtı olan sosyal eylemlerin sorumluluğunu üstlenmeme riski taşırlar. O halde bireysel travmaların nedenini salt psişik mekanizmaya yüklemek; hem mağduriyet söylemini üreterek bireyi pasifleştirme hem de geçmişin izlerini gelecekteki sosyal eylemlerin nedeni olarak belirleyip bireyi failliğinden sıyrabilmektedir. Bireysel sağaltımı ele alırken, ne salt psikolojik alana ne de salt sosyolojik alana indirgenen bir teorik yapının içine düşmek gerekir. Amaç, bireysel sağaltımı toplumsal dönüşüm ile bir arada düşünebilmektir.

## **Tezin Önemi**

Travmanın yaygın biçimde kullanılışı, korkunç felaketlerin kalıcı ve silinmez olarak kabul edilen etkilerinin kamusal alandaki karşılığına işaret etmektedir. Bu yaygın hale geliş, hem travmayı meşrulaştırıcı bir işlev görmekte hem de travmanın hakikatini zayıflaması ihtimalini içermektedir. Bireyler travma yaşadıklarında, tedavi sürecine dail olsalar bile, hayatları boyunca bu travmanın izlerini taşıyacakları görüşü hakimdir. Kültürel travmada bu anlayış toplumlara doğru genişletilmiştir. Toplumsal bir grup, acı bir felaketi deneyimlediğinde, bu deneyimin etkisi olarak kültürel travma ortaya çıkabilir ve bu felaket kalıcı bir şekilde kolektif hafızada kayıt altına alınabilir. Ancak hem bireysel hem de kültürel travma teorilerinin iddiaları, travmanın yaygın anlayışından farklıdır.

Bireysel travma teorileri, travmatik nevroz terimi altında on dokuzuncu yüzyılda başlamış ve yirminci yüzyılın başlarında Freud'un teorileriyle devam etmiştir. Freud sonrası psikiyatrist ve psikanalistler travma teorisini geliştirmişlerdir. Bireysel travma teorilerinin önemi, travmayı dışarıdan gelen bir darbe olarak yorumlamak yerine, bireyin psişesindeki iç ve dış mücadelenin bir sonucu olarak tartışmaya açmasında gizlidir. Bireyler, karşılaştıkları felaket sonrasında beklenmedik tepkiler geliştirebilir ve bu durum travmayı fizyolojik modelle açıklamaya çalışan argümanların yeniden gözden geçirilmesini gerektirir.

Kültürel travma teorileri, Freud'un temel psikanaliz kavramlarını toplumların içsel dinamiklerine uygulamaya çalışmışlardır. Toplumlar felaket deneyimiyle

karşılaştıklarında, bu felaketin kültürel travmaya dönüşmesi için belli başlı faktörleri içermesi gerekmektedir. Kültürel travmaya dönüşme süreci; fail/mağdur, öteki, temsil, tanıklık gibi aktörleri bünyesinde taşımaktadır. Bireysel travmadan farklı olarak kültürel travma, toplumlar ve sosyal gruplar belli başlı aktör ve eylem grupları arasındaki sosyal örgütlenme ağında oluşmaktadır. Kültürel travmaların sosyolojik yorumuna göre; kültürel travmanın oluşumu belli bir söylemi, anlatıyı ve kitlesel araçları zorunlu kılar ve bu faktörler toplumsal kimliği parçalayıcı güce sahiplerdir.

Bu çalışmanın önemi, hem bireyin hem de toplumun yaşadığı travmatik olay sonrasında; travmanın toplumsal alanda, yeni bir sosyo-kültürel sahada sağaltıcı yönlerin aranmasındadır. Diğer bir deyişle tıbbi ve psikiyatrik sağaltım desteklerine ve ölçeklerine karşılık; sosyo-kültürel bağlamda travmayı tekrar analiz edebilmektir.

### **Tezin Kapsam ve Sınırlılıkları**

Bu çalışmanın kapsamını, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren terminolojide yerini alan travmanın genel tarihi ve teorisi oluşturmaktadır. 1990'lı yıllardan sonra, özellikle akademik camiada ortaya çıkan beşerî bilim teorileri ise bu çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Hem psikolojiyi hem de beşerî bilimlere ilgilendiren travma teorisi ve travma tarihi oldukça geniş kapsamlıdır ve bu kapsamı sınırlandırmak için 1990'lardan sonra kültürel travma üzerine yapılan çalışmalar ele alınarak, yeni bir kültürel travma anlayışının teorik olanakları sorgulanmaktadır. Dördüncü bölüme kadar çalışmanın kapsamı olan travmanın tarihi ve teorik kökenine yer verilmiş, dördüncü bölümden itibaren çalışma sınırlandırılıp 1990'lardan sonra geliştirilen kültürel travma teorisi ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

### **Tezde Kullanılan Yöntem**

Bu çalışmada genelden özele doğru literatür taraması yapılmıştır. DergiPark, JSTOR, Academia, ResearchGate, SAGE Journals, YÖK Ulusal Tez Katoloğu, Wiley Online Library gibi veri tabanlarından “kültürel travma” kelimesi aratılmıştır. Çıkan sonuçlar sosyoloji, sosyal antropoloji, psikoloji, psikiyatri, edebiyat gibi disiplinlere ayrılmıştır. Her bir disiplinden atıf alma sırasına göre ilk 30 makale indirilmiş ve indirilen bu yayınlar ayrı klasöre aktarılmıştır. Öncelikle “kültürel travma” başlığını taşıyan yayınlar incelenmiş ve sonrasında daha spesifik kavramlar aracılığıyla literatür

taraması yapılmıştır. Diğer bir deyişle tüm literatür incelenmiş, ardından seçilen literatüre yoğunlaşmıştır.

Kültürel travmaların kökensel tarihinin analizine yönelik “demiryolu kazaları ve travma”; “savaş travması”; “mermi şoku”; “Charcot ve histeri” gibi anahtar kelimeler aynı veri tabanlarında aratılmıştır. Travmanın klinik ve tarihsel kökenleri üzerine ele alınmış bu makaleler için ayrı bir klasör oluşturulmuş ve travma kavramının tarihi üzerine yoğunlaşan tezin ilk bölümü, bu kaynaklar kullanılarak yazılmıştır. Travmanın klinik tarihinden psikiyatrik dönüşeme olan süreci anlatan bölüm ise Freud’un teorisi üzerine kurulmuştur. İkinci bölüm için “Freud ve travma” kelimesi aratılmış ve travmanın psikolojik paradigmaya yaklaşımına dair makaleler temel alınmıştır. Tezin ana gövdesini oluşturan bölümde; klinik ve psikiyatrik yaklaşımdan sosyal teoriye geçişte kilit rol oynayan Adorno, Horkheimer ve Bauman belirlenmiş ve bu üç düşünürün teorileri ana hatlarıyla aktarılmıştır. Dördüncü bölümde ise aynı veri tabanlarından “kültürel travma” anahtar kelimesi aratılıp, sosyoloji ve sosyal bilimler alanında kategorilenen ve atıf sırasına göre ilk 50’nin içinde olan yayınlar indirilmiştir. Dördüncü bölümde, yayınların tarihinin özellikle 1990-2022 arasında olmasına dikkat edilmiştir. Bu tarihsel aralık, kültürel travmaların akademik çalışmaların konusu haline geldiği 1990 sonrası dönemi kapsamaktadır. Bu yayınların son bölümün konusunu oluşturan kültürel travma eleştirilerini de kapsamından dolayı; dördüncü bölümü yazım sürecinde incelenen kaynaklarda eleştirel tutum alan teorisyenlerin metinleri, bu dördüncü bölümü yazma süreci içinde elde edilmiştir. Elde edilen bu makaleler ve kitaplar “kültürel travma eleştirileri” başlığı altında ayrı bir klasörde toplanmıştır.

Tezin sistematik incelemesi zamansal, metodolojik ve tematik olmak üzere üç yapı üzerine kurulmuştur (Torraca, 2016, s. 414). Dosyalanan yayınlar; zamansal kronolojiye, metodolojik benzerliklere ve inceleme konusunun ana kavramları etrafında üç farklı şekilde sistematik olarak klasörlenmiştir. Kronolojik sıralama, araştırma konusu olan “kültürel travma”nın zamansal seyrine; içerik ise bağlama göre oluşturulmuştur. Torraca (2005, s. 336)’nın ifadesiyle bütünleştirici bir gözden geçirme yöntemi uygulanmıştır. Çalışma; gözden geçirme ya da tanımlama üzerinden değil; teorik çerçevelerin ilerletilmesi yöntemiyle kurulmuştur. Tanımlayıcı ve tarihsel bir izlekten ziyade; yeni bir kavramsal çerçeve oluşturmanın yolları aranmıştır.

Bu çalışmanın metodolojisindeki en büyük zorluklardan ilki, birinci bölümde ele alınan on dokuzuncu yüzyıl tıbbi travma metinlerinin bir kısmına ulaşmanın imkânsız oluşu ve ulaşılan makalelerin terminolojisini anlamadaki güçlük olmuştur. Kaynaklara erişimdeki bu zorluk, 1860-1900 arasında travmatik nevroz ile ilgili yayınlanmış olan yayın isimlerinin listesini çıkarıp, literatür taraması sonucu önemli görülen isimlerin makaleleri üzerine yoğunlaşmak olmuştur. İkinci metodolojik zorluk ise, içerik ve zamansal yayınları ayırt etmekteki güçlüktür. Aynı kavramsal çerçevede analiz edilebilecek yayınlar arasında zamansal fark oluşmuştur. Bu zorluğun önüne geçebilmek için, öncelik içerikten yana kullanmıştır. İlk bölümde ele alınan “Demiryolu Kazaları ve Travmatik Nevrozun Doğuşu” bölümü ile “Savaş Travması” arasında zamansal fark mevcut olsa da; bu iki başlık, içerik ve kapsam bağlamında birbirinin devamı olarak ele alınmıştır.

Son olarak kültürel travma teorilerinin eleştirel yorumu yapılırken, karşılaştırmalı tarihsel sosyolojik yöntemin izlediği yol takip edilmiştir. Neuman (2014) tarihsel karşılaştırmalı araştırma yöntemiyle, birkaç tarihsel döneme odaklanılabilir ya da tarihsel dönemler karşılaştırılabildiğini ifade etmektedir. Tarihsel-karşılaştırmalı yöntemin sıra, benzerlik ve farklılık, durumsallık, kökenler ve sonuçlar, uyumsuz anlamlara karşı duyarlılık, sınırlı genelleme, ilişkilendirme, parça ve bütün, analogi ve sentez olmaz üzere on temel özelliği bulunmaktadır (Neuman, 2014, s. 376).

Tezin ilk bölümlerinde travmanın kavramsallaştırılması tarihsel sıralamayı takip ederken “sıralama”ya; özellikle son bölümde ele alınan bireysel travma durumunun sosyokültürel yapılara bağlı olduğunu vurgularken “durumsallığa”; travma kavramının klinik ve psikiyatrik kökenlerini incelerken “kökenler ve sonuçlara”; travmaların kültürden kültüre değişimini vurgularken “uyumsuz anlamlara karşı duyarlılığa”; psikiyatrik travma ile kültürel travma arasındaki benzer seyri izlerken “benzerlik ve farklılıklara”; sosyokültürel yapılarla bireyin travması arasında bağlantı kurarken “ilişkilendirmeye” ve tezin son kısmında literatürde var olan travma kuramları arasında makro ile mikro kuramlar arasında bir sentez kurarken de “senteze” başvurulmuştur. Bu çalışmada, kültürel travmaya yeni bir yorum geliştirilirken, tarihsel-karşılaştırma yöntemini oluşturan bu özellikler, tezin metodolojisini oluşturmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TRAVMANIN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI

Travma kelimesinin tıbbi kökeni sanayi teknolojileri ve endüstri devrimine dayanmaktadır. Sanayi teknolojilerinin yükselişiyle, yeni bir kaza türü olan demiryolu kazaları ortaya çıkmış ve kazazedeler üzerinde travmatik etkilere sebep olmuştur. Demiryolu kazalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan travma; hukuk ve psikiyatri disiplinlerinin kavşak noktasında yerleşmiştir. Demiryolu kazalarının travmatik etkilere yol açmasının en önemli sebepleri arasında, önceki tarihsel dönemlere göre yeni bir kaza türü olması ve Avrupa modernitesinin simgesi olarak görülmesi gelmektedir. Modernitenin diğer simgelerinden biri olan makineleşme sadece risk üretmekle kalmamış aynı zamanda ekonomik ve sosyokültürel çıkarların çatışmasına yol açmıştır. Bu çatışmaların en belirgin şekilde görüldüğü alan sigorta ve tazminat davaları olmuştur.

Sigorta ve tazminat davaları, kaza geçirmiş kişilerin rol yapabilecekleri yönündeki iddiaları gündeme getirmiştir. Travmatik nevroz tartışmaları travmanın tıbbi alanda meşrulaştırılma girişimlerinin de birer parçasıdır. Travmatik nevroz tartışmaları, demiryolu omurgası sendromu ve psişede meydana gelen bir yara olarak iki farklı görüş ekseninde tartışılmıştır. Demiryolu omurgası sendromunu savunanlar, travmanın omurilikte meydana gelen bir hasardan meydana geldiğini ileri sürerken; ikinci görüş fiziksel yara olmaksızın da travma oluşabileceğini ve bunun öznel semptomlarla gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir.

On dokuzuncu yüzyılda açığa çıkan travmatik nevroz tartışmaları yirminci yüzyılın başlarında sönmüldükten sonra, yirminci yüzyılın ortalarında büyük dünya savaşlarıyla birlikte yeniden tartışma konusu haline gelmiştir. Savaşan askerler arasında, zihinsel kapasitelerini yitirme ve gündelik rutinlerin bozulması gibi olağandışı durumlara rastlanmış ve bazı vakalarda buna gerekçe olacak hiçbir fiziksel



etki tespit edilememiştir. Demiryolu kazalarının özel bir semptomu olan demiryolu omurgası sendromunda olduğu gibi, savaş travmasına özgü yeni bir tür olan mermi şoku sendromu da kitlesel bir travma türü olarak ortaya çıkmıştır. Mermi şoku da demiryolu omurgasına benzer tıbbi kriterlerle açıklanmıştır.

Charcot, demiryolu kazalarının semptomlarını psikolojik temelli açıklayan ilk isim olmuş ve bu psikolojik temelli açıklama mermi şoku etiyojisi üzerine çalışmalara da sirayet etmiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında histeri üzerine çalışan Charcot, histeri ve travmayı aynı kategorik ekseninde ele almıştır. Yaralanmalar fiziksel olsa bile, kökenlerinin psişik olabileceği tespitinde bulunmuştur. Charcot, bu tespiti nörolojik ekseninde geliştirmiştir. Ancak her ne kadar travmayı psikolojik ekseninde alan ilk isim olsa da, organik açıklamaları terk etmemiştir.

Charcot'un öğrencisi olan Janet, histeri ve travma arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Janet, travmayı doğal yatkınlık olarak görmüş ve sağlıklı kişi olabilmenin şartını bellek sisteminin düzgün çalışabilme kapasitesine bağlamıştır. Sağlıklı olma halini, çevresiyle ve başka insanlarla bağ kurabilme olduğunu iddia etmiştir. Bu bağın sağlanamadığı durumda ise aşırı öfke ve korku gibi duygular açığa çıkmaktadır. Travma özünde yapısal değil, psikolojik kişilik kavramına dayanmaktadır (Erim, Erdoğan ve Doğangün, 2022, s. 96).

## **1.1. Demiryolu Kazaları ve Travmatik Nevrozun Doğuşu**

Travma, Yunancada yara anlamına gelen bir kelimedir ve İngilizcede ilk olarak on yedinci yüzyılda kullanılmıştır. Bu kullanımda travma dışardan gelen bir darbeye işaret etmektedir (Luckhurst, 2008, s. 27). Laplanche (1990s. 129)'a göre dışardan gelen darbe yaklaşımının; şiddetli bir şok, koruyucu tabakanın zedelenmesi ve organizmanın yıkıcı bir tepkisine yol açan bir yansıma fikri olmak üzere üç temel boyutu vardır. Laplanche ve Pontalis, travma kavramını şöyle açıklamaktadır:

[Travma] Öznenin yaşamındaki yoğunluğu, öznenin buna yeterince yanıt verememesi ve ruhsal organizasyonda meydana getirdiği altüst oluş ve uzun süreli etkiler tarafından tanımlanan bir olaydır. Ekonomik terimlerle, travma, öznenin psişik olarak uyarılmalara hakim olma ve onların üstesinden gelme toleransını ve kapasitesinin standartlarını aşan bir uyarılma akışı ile karakterize edilir. (1988, s. 465)

Travma kavramının tıbbi kökeni, endüstriyel kazaların yol açtığı yıkıma dayandırılır. On dokuzuncu yüzyılda gelişen sanayi teknolojileri ve endüstri devrimiyle yeni kaza türleri ortaya çıkmıştır. Luckhurst (2008, s.19) travmanın

modernizmle birlikte ortaya çıkan bir kavram olduğu bilgisine ek olarak, on dokuzuncu yüzyılda teknoloji ve istatistik toplumunun yükselişinin etkilerini de dikkate almak gerektiğini ileri sürer. 1870’li yıllardan II. Dünya Savaşı’na kadar travma çeşitli disiplinler arasında yaygınlık kazanmıştır. Böylelikle travma; hukuk, psikiyatri ve endüstrileşmiş savaş gibi alanlarda tartışılır hale gelmiştir.

Batı’nın travmaya ilgisi, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında gelişmeye başlamıştır. İç ve dış bozuklukları bir arada düşünen nörologlar, travmayı endüstriyel kazalar ve demiryolu felaketleri kapsamında ele almaya başlamışlardır (Bond, 2015, s. 18). Demiryolu, İngiliz modernitesinin simgesi olarak mühendislik dehası kabul edilmiştir. Zaman-mekân kavramı değişiklik göstermiş ancak demiryolu işletmesinin gelişimi sonucunda ölümlü kaza sayılarında artış yaşanmıştır (Luckhurst, 2008, s. 21). Demiryolu endüstrisinin gelişimiyle, tren yolcusunun zaman-mekân algısının maddi temeli ulaşım teknolojisidir. Buradaki zaman-mekân nicel bir zaman değil, sosyokültürel bir zamandır (Schivelbusch, 2014). Zaman-mekân deneyiminin farklılaşması, tarihin geçmiş dönemlerine göre daha hızlı ve akışkan hayat döngüsü, bireylerin yaşam deneyimlerini ve risklerini de gözle görülür biçimde değiştirmiştir. Demiryolunun gelişmesiyle, Avrupa’da tren kazaları artmış ve yolcuların kaza sonrası yaşadıkları travmalar tartışma konusu haline gelmiştir. Artan tren kazaları ve travma araştırmalarının yoğunlaşması eş zamanlı gerçekleşmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl bilim insanları için dönemin temel problemlerinden bir diğeri de, demiryolu kazaları ile önceki kazaların ayırım noktasıdır. Demiryolu kazaları ile herhangi sıradan bir kaza arasında nasıl bir fark vardır? Neden demiryolu kazalarıyla birlikte yeni sendromlardan ve semptomlardan bahsedilmeye başlanmıştır? Demiryolu kazaları neden on dokuzuncu yüzyıl Avrupa modernizminin simgesi haline gelmiş ve tarihin geçmiş dönemlerine nazaran daha dehşet verici hale gelmiştir? Schivelbusch (2014) demiryolu kazalarını, başka türde kazalardan ayıran en önemli faktörlerin başında, yolcuların hareket halindeki trene etki edememesi durumunun geldiğini ileri sürmektedir. Tren yolculukları ne kadar konforlu olursa olsun, insanların o dönemde kurtulamadıkları bir bunaltıyı da beraberinde getirmiştir. Tren yolculuklarındaki bu korku, yolcuların hızla hareket eden bir makineye etki edememelerinden ve bu makine içerisine hapsedilmişlik hissinden kaynaklanmaktadır. İzole edilmişlik duygusu, yolcuları pasif konuma getirmiş ve bu pasifize edilmişlik, tren yolculuklarına travmatik bir boyut katmıştır. Leese (2002, s. 15)’e göre I. Dünya Savaşı’ndan önce, savaşa en yakın deneyim demiryolu kazaları olmuştur. Hem savaşta

hem de tren vagonlarında insanlar savunmasızdır ve felaket dışarıdan gelmektedir. Başa gelen felaket önlenememekte sadece yaşanmaktadır.

Felaketin sebebi, makinistin kısacık bir anlık unutkanlığı ya da yanlış ölçümü olabilmekteydi. Yolcuların tren yolculuklarından paniğe kapılmaları, trenlerin felakete doğru sürüklenmesinin bu kadar kolay olmasıyla bağlantılıydı. Demiryolu kazalarının modern bir olgu olarak algılanmasında bu faktörler etkili olmuştur. Demiryolu kazaları, modernitenin koşulu teknolojik, endüstriyel, kentleşmiş özelliklerini somutlaştırma anlamında da modern bir olgu olarak görülmüştür (Harrington, 2001, s. 35). Artan makineleşme hızı bireylerin yaşamlarında kaotik sonuçlar doğurmuştur. Makineleşmenin bedeli salt bireylerin karşı karşıya kaldıkları risklerin çoğalmasından ibaret değildir. Makineleşme süreci; ekonomik ve sosyokültürel çıkarların çatıştığı, bireylerin ve kurumların çıkarlarını korumak için sosyal rollere büründüğü bir alanın temsil süreci haline gelmiştir. Bu sosyal çıkarların en belirgin olduğu alanlar ise sigorta ve tazminat davalarıydı. Bu davaların hukuki süreci, travma çalışmalarının tıbbi paradigmasıyla iç içe geçmiştir. Tazminat davalarını, kaza geçirmiş bireylerin travma yaşadıklarına dair deliller olmadan ele almak mümkün gözükmemektedir (Luckhurst, 2008).

Doktorlar kaza sonrasında yaşanan dehşetin, felç gibi fiziksel bir semptomaya yol açabileceğini kabul etmiş ve bu duygusal dehşeti tıbbi statüde düşünmüşlerdir. İşçi tazminat kurulları ve mahkemeler, korkuyu travmanın nedensellik zincirine dahil etmiş ve endüstriyel kazaların yarattığı sorunları çözmek için araç olarak kullanmışlardır. Hukuk ve tıp alanları arasındaki etkileşim hem kişisel hem de sosyokültürel etkileri olan bir düzene dönüşmüştür. Duygusal olarak etkilenme ve yaralanma, savaş ve barışta uygarlığın acımasızlığını protesto etmenin bir aracına dönüşmüştür (Brown, 1990, s. 422). Demiryolu kazası şeklinde, kendisini tek bir travmatik olayda kristalize eden bu durum; kazazedeleri teknoloji karşısında çaresiz bırakmıştır. Bu durum, doğrudan gündelik hayata sirayet eden, gündelik hayatın ritimlerine karışan kamusal bir olaydı. Keyfi, ani, insanlık dışı ve şiddetliydi ve kimin başına geleceği belli değildi. Hiyerarşi ya da sınıf dinlemiyordu. Kamuoyunda oluşan panik, demiryolu şirketlerine karşı bir nefret duygusuna dönüştü. Halk, demiryolu kazalarının önlenebilir olduğuna ancak demiryolu şirketlerinin bu önlem karşısında cimri davrandığına inanmıştı (Harrington, 2001, s. 36).

Demiryolu seyahatinin tehlikelerine dair kamuoyunda yaratılan endişe, tren operatörlerinin yolcularını koruyamadıklarına yönelik açılan davalarla ve medyanın etkisiyle tırmanışa geçmiştir. 1864'teki parlamento yasası İngiliz demiryolu şirketlerine müşterilerinin can güvenliğine karşı sorumlu olduklarını hatırlatmıştır. Bu hukuki bağlam aracılığıyla travmanın ilk açıklamaları ortaya çıkmıştır. Birleşik Krallık'taki demiryolu omurgası sendromu (*railway spine*) davalarında, davacılar iddialarını kanıtlamak için mücadele etmişlerdir. Sigortacılar görünmez yaraları kabul etmeye isteksizdir (Schivelbusch, 2014). Demiryolu kazalarında, fiziksel yaralanmanın etkileri dışında kendini gösteren belirtiler de olmuştur. Hiç yara almamış ya da görece küçük yaralar almış kişilerde bir süre sonra ruhsal ve fiziksel bozukluklar meydana gelmiştir. Önemli bir yasal ve tıbbi tartışma konusu olan bu durum, tıp mesleği açısından teşhis edilmesi zor bir hale gelmiştir. Demiryolu kazası mağdurları, kendilerinde meydana gelen hasarı kanıtlayabildikleri takdirde tazminat hakkı elde etmişlerdir. Fiziksel yara almış kişilerde tazminat meselesi sorunsuz bir şekilde işlerken, patolojik olarak kanıtlanması güç belirtiler gösteren kişilerin 1865-1885 yılları arasında görülen davalarında bu durum, tıbbi ve yasal bir sorun haline gelmiştir (Schivelbusch, 2014).

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Alman adli tıp uzmanları endüstriyel kazalarla ilgili tazminat davalarını kolaylaştırmak için travma lügatını geliştirmişlerdir. Kaza sigortası yasası karşıtları; çalışmaktan kaçan emeklilerde patolojik bir arzu uyandırarak aktif bir travmatik nevroz üretme riski taşıdığını iddia etmişlerdir. Bu iddiaya göre bu etki tembelliği ödüllendirerek, Alman ulusunun üretkenliğini baltalamaktadır. Tazminat davalarında hukuk ile psikiyatrik paradigma iç içe geçmiştir. Her iki kurumsal yapı, delillerle birbirlerini destekleyen garantör haline gelmiştir. On dokuzuncu yüzyılın bilim insanları ile yargı güçlerinin zaman zaman çatışması her iki kurumun da ayrı mekanizmalarla işlediği anlamına gelmemelidir. Travmanın etiyojisi bu bilimsel ve hukuki çatışmalardaki öznellik ve deneyim sorununu ele almaktadır. Bir sonraki bölümde bu bilimsel ve hukuki çatışmasının ortasında kalan bir kavram olan travmatik nevroz ele alınacaktır.

## 1.2. Demiryolu Kazalarının Tetiklediği Travmatik Nevroz Tartışmaları

Psikiyatrinin devreye girmesine kadar travmanın etiyojisi hakkında yoğun tartışmalar olmuştur. Travma olayın kendisi midir yoksa öznel yorumu mu? Travma önceden hali hazırda var olan zayıflıkların toplamı mıdır yoksa travmanın bizzat kendisi mi bu bozukluğa neden olur? Hastalar, hastalık numarası mı yapmaktadır yoksa bu durum ahlaki zayıflıktan mı kaynaklanır (van der Kolk, Weisaeth ve van der Hart, 1996, s. 48)? Luckhurst (2008, s. 24)'a göre sanayinin yükselişiyile, artan demiryolu kazaları, pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Kaza geçirmiş kişiler demiryolu şirketlerinden tazminat alabilmek için rol mü yapmaktadır? Kazazedeler için demiryolu kazaları çalışmamanın bir bahanesi midir? Kazazedelerin rol yapıp yapmadıkları tartışması, travmanın psikolojik kaynaklı olabileceği varsayımını ortaya atmıştır. Travmanın tıbbi boyutu; travmanın yasal ve hukuki düzlemiyle iç içe geçmiştir. Demiryolu omurgası sendromu (*railway spine*); beden ile makinenin, modern teknoloji ile insan failliğinin şiddetli bir birleşiminin adlandırması haline gelmiştir.

1865-1885 yılları arasındaki tıbbi açıklamalar iki farklı görüşe evrilmiştir: İlki, kazanın sebebiyet verdiği mekanik şokun hastalarda demiryolu omurgası sendromuna neden olduğu görüşüdür. Bu görüş, hastalıkların tamamının patolojik olduğuna yönelik geleneksel anlayışı desteklemekte ve tazminatın yalnızca fiziksel yaralanmaya maruz kalmış kişilere verilmesi gerektiğini doğrulamaktadır. İkinci görüş ise, 1880'lerin başlarında omurilik dokusunun zedelenmesi anlayışı, yerini psişedeki yara düşüncesine bırakmıştır. Bu psikopatolojik görüşün temel dayanağı mağdurun geçirdiği şok deneyimidir. Böylelikle demiryolu omurgası sendromu, bir benzeri olan travmatik nevroza dönüşmüştür (Schivelbusch, 2014).

On dokuzuncu yüzyılda travma kavramı ile demiryolu omurgası sendromu bir arada kullanılmıştır. Demiryolu omurgası sendromu 1866 yılında literatüre girmiş, 1880'lerde olgunluk dönemine ulaşmış, 1890'larda psişenin akışına dâhil edilmiş ve yirminci yüzyılın başlarında kavram terkedilmeye yüz tutmuştur (Caplan, 1995, s. 388). Yirminci yüzyıl başlarında İngiltere'de, demiryolu taşımacılığının artışıyla herhangi fiziksel yaralanma olmaksızın; somatik, duyusal ve bilişsel semptomlarda çarpışmadan dolayı vaka sıklığında artış gözlenmiştir. Bu artışa dair ilk nedensellik

teorisini geliştiren isim, dönemin önde gelen cerrahlarından Erichsen olmuştur (Gasquoine, 2020, s. 1). John Eric Erichsen, 1860'lı yıllarda demiryolu kazalarından korkan kişiler üzerine travma sendromu teorisini geliştirir ve bu teorisini omurga sarsıntısına bağlar. Erichsen, kanıtlanabilir hiçbir lezyon\* olmamasına rağmen, bir omurga sarsıntısından sonra meydana gelen sinirsel kaynaklı semptomların varlığını ileri sürmüştür. Erichsen, demiryolu omurgası sendromu hakkında kapsamlı ęalıřmalar yapan ilk bilim insanı olarak kabul edilir (Caplan, 1995, s. 390).

1860'ların sonlarında, demiryolu kazalarından muzdarip kişilerin semptomlarına dikkat ęeken Erichsen, demiryolu kazası kaynaklı omurilik yaralanmaları zerine *On Railway and Other Injuries of the Nervous System (Demiryolu ve Sinir Sisteminin Diğer Yaralanmaları zerine)* adlı metnini (1866) yayınlamıştır. Bu metninde demiryolu kazaları ile diğer kazalar arasında gördüğü tek fark, niceliksel farktır. Ancak 1882' de yayımladığı *On Concussion of the Spine, Nervous Shock, and Other Obscure Injuries of the Nervous System (Omurga Sarsıntısı, Sinir şoku ve Sinir Sisteminin Diğer Belirsiz Yaralanmaları zerine)* adlı metninde demiryolu kazalarının kendi doğasına özgü yeni bir özellik keşfetmiştir. Erichsen, demiryolu kazalarında insanların birkaç saniye içerisinde korkunę bir manzarayla karşılaşacağını, birkaç saniye içinde acı içerisinde ęıęlık atan insanların ortasında kalınabileceğini ifade eder. Ancak sıradan bir kazada, kaza anı öncesinde, bireylerin durumu kurtarmak için vakitleri olduğunu ve kendilerini kurtarmak için enerjilerini toplayabileceklerini belirtmektedir (Schivelbusch, 2014).

Erichsen'in ęalıřması demiryolu omurgası sendromuyla ilgili kitap boyutunda yazılmış ilk metindir. Erichsen'in metninin yayımlanmasından sonra bu semptomlar omuriliğin zedelenmesine bağlı organik bir hastalık olarak ele alınmış ve ağır yaralı hastaların semptomlarının, histerik semptomlarla karıştırılmaması uyarısında bulunulmuştur. Bu hastaların psikolojik sorunlarının kaynağı organiktir (van der Kolk vd., 1996, s. 48). Erichsen' in ęalıřmasına ilk ciddi eleştiri 1881'de Boston'lı cerrah Richard Manning Hodges tarafından gelmiştir. Hodges, Erichsen'in aksine; demiryolu kazalarının, sıraladığı birkaç semptomu ortaya ęıkaracak olaylardan yalnızca biri olduğunu iddia etmiştir. Hodges, demiryolu kazalarının ayrıcalıklı konumunu

---

\* lesion - lezyon / hasar: Beyin dokusunda ya da bir organın normal yapısında ve işlevinde hastalık ya da hasar sonucu oluşan, yeri tespit edilebilen anormal değişiklik ve bozukluk. Karakaş, S. (2017). Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı- [www.psikolojisozlugu.com](http://www.psikolojisozlugu.com) (sürüm: 5.2.0/2022).

sorgulamıştır. Demiryolu omurgası sendromunun ortaya çıkması sadece demiryolu kazalarına özgü değildir. Kusurlu otoyollar, kaldırımlardaki buzun temizlenmesi, at arabalarının çalıştırılması gibi faktörlerde kazaya neden olabilmekte ve aynı etkiyi yaratabilmektedir (Hodges, 1881, s. 361).

Hodges'un makalesinin yayınlanmasından kısa bir süre sonra Erichsen'in teorisine yapılan diğer kapsamlı eleştiri Herbert W. Page'ten gelmiştir. *Injuries of the Spine and Spinal Cord without Apparent Mechanical Lesion and Nervous Shock, in Their Surgical and Medico-Legal Aspects (Belirgin Mekanik Lezyon ve Sinir Şoku Olmadan Omurga ve Omurilik Yaralanmaları, Cerrahi ve Mediko-Hukuki Yönleri)* adlı makalesinde (1883) Page, hastanın fiziksel yara alıp almadığına bakılmaksızın, kendi içlerinde bu durumun kalıcı hasara yol açabileceğini iddia etmiştir. Bu devrim niteliğindeki iddia, travmatik nevrozların herhangi fiziksel etkiye bağlı olmaksızın gerçekleşebileceği fikrine öncülük etmiştir (Bond ve Craps, 2020, s. 15). Page; Hodges' un analizinden yola çıkarak, demiryolu kazalarının bir dizi öznel semptomla yol açabileceğini iddia etmiş ve bu semptomların bir kısmının salt ruhsal etkenlerle açıklanabileceğini ileri sürmüştür (Caplan, 1995, s. 395). Page; Hodges gibi korkuyu travmaya birincil neden olarak görmüş ve daha sonra analizini İngiliz cerrah James B. Paget analizi ile birleştirmiştir.

1873'te Paget verdiği bir konferansta, hastaların gerçek yapısal hastalıkları tekrar eden semptomlar geliştirdiğini ileri sürmüştür. Paget buna nöromimesis adını vermiştir. Bu görüşten yola çıkarak, korkunun kendisinin bu nöromimesis semptomları ortaya çıkarma kapasitesine sahip olduğunu iddia etmiştir. Ancak Paget'in bu iddiasında birtakım çelişkiler mevcuttur. Kuramın orijinalinde, Paget'in yaptığı sunumda, nöromimesis kurbanın istemsiz katılımını vurgular ancak Paget bilinçsiz faktörlerin oynadığı rolü Fransa'da bununla ilgili birçok çalışma yapılmış olsa da dikkate almaz. Paget'in çalışması daha önce cerrahların denetiminde olan demiryolu omurgası sendromu meselesini nörolojiye bağlar ve nörologlar da bu meseleye eğilmeye başlar. Artık bu konudaki fikir ayrılıklarının sahası nörolojiye aktarılır (Caplan, 1995, s. 396-397).

Hermann Oppenheim, demiryolu kazalarında yaralananların gösterdikleri travmatik semptomları, 1889'da yayımladığı *Die Traumatischen Neurosen (Travmatik Nevrozlar)* makalesinde demiryolu omurgası sendromu olarak ele alır. Oppenheim, travmatik sendromu histeriden ayırmış; farklı bir hastalık kategorisi oluşturduğunu

ileri sürerek ona özel statü vermiş ve bu sendromu travmatik nevroz olarak adlandırmıştır (Gomes, 2019, s. 36). Oppenheim bu makalesinde, travmatik nevrozların geniş anatomik veya mikroskopik gözleme dayanan bir temelini olmadığını ileri sürmüştür. Travmatik nevrozların nedeni beyinsel işlevsel bozukluklarda gözlenebilir ve bu bozukluklar nörolojik kökenlidir. Oppenheim organik temelli rahatsızlığı moleküler (*molecular*) kavramı ile desteklemeye çalışmıştır (Holdorff, 2011, s. 466). Ancak Oppenheim travmatik nevroz kavramını kullanmaz ve bu kavramın yerine korku nevrozu kavramını kullanmayı tercih eder (Schivelbusch, 2014).

İlerleyen bölümlerde değinileceği gibi, travmatik nevrozu histeriden ayıran Oppenheim ve diğer nörologları eleştiren Jean-Martin Charcot, travmatik nevroz ile histeriyi birbirinden ayırmaz ve her iki hastalığın kaynağının ortak hipnoid duruma bağlı olduğunu ileri sürer (Young, 1995, s. 20). Charcot, travmatik semptomları tamamen kazadan kaynaklanan organik bir hastalık olarak görmekten ziyade onların psikolojik kökenine dikkat çekmiştir.

### **1.3. Savaş Travması**

I. ve II. Dünya Savaşı yirminci yüzyılda patlak vermiştir. Artan nüfus ve dünya kaynaklarının aşırı tüketilmesi problemi, yirminci yüzyılın büyük dünya savaşlarına yol açmıştır. I. Dünya Savaşı'nda 13 milyon sivil hayatını kaybetmiştir (The Editors of Encyclopaedia Britannica, 2021a). II. Dünya Savaşı'nda hayatını kaybedenlerin sayısı çok daha yüksektir. İstatistiklere göre yaklaşık 40 ila 50 milyon arasında insan hayatını kaybetmiştir (The Editors of Encyclopaedia Britannica, 2021b).

Leese (2002, s. 2)'e göre savaş, gelişen teknolojiyle tarihin hiçbir döneminde ağırlığını yirminci yüzyılın ilk yarısında patlak veren dünya savaşlarında olduğu kadar hissettirmemiştir. Savaşan askerler arasında, eşi benzerine rastlanmamış semptomlar açığa çıkar. Bu semptomlar, on dokuzuncu yüzyıldaki histeriye benzetilir. Siperlerde aylarca savaşan askerler bir takım garip davranış bozuklukları sergiler ve zihin kapasitelerini, gündelik rutinlerini yitirirler. Savaşın başlarında, semptomlar sayıca az olduğu için dikkate alınmaz ancak savaşın sonlarına doğru askerler arasında salgın hastalık gibi yayılan bu tehlike, cephede ciddi endişe yaratır. Askerlerin savaşın



ağırlığı altında ezilip akıllarını yitirdikleri düşünülür ancak daha sonra akıl yitiminin ötesinde bir tanıya ihtiyaç duyulur.

I. Dünya Savaşı'nın sonuçları, on dokuzuncu yüzyıldaki demiryolu felaketlerinden çok daha ağır olmuştur. Askerlerde savaşın yoğun etkisinin uzantısı olarak gözlenen zihinsel bozuklukların, yirminci yüzyılın yeni histerisi olarak gün yüzüne çıktığı düşünülür. I. Dünya Savaşı'nın bir sonucu olarak patlak veren bu yeni histerinin adı "mermi şoku (*shell shock*)"\* dur. Smith ve Pear (1917, ss. 1-2), mermi şoku teriminin resmî belgelerde kullanımının yaygın olduğunu ancak savaş zorlantısı (*war strain*) teriminin daha uygun olduğunu ifade etmektedirler. Mermi şoku terimi belirsizliğini korumuştur ancak bu belirsizlik normaldir çünkü tarihte I. Dünya Savaşı kadar yıkıcı bir savaş örneği görülmemiştir.

Mermi şoku, savaş esnasındaki bombardımanın ardından, depresyon geliştiren bir askerin yaşadığı deneyimdir. Bu bombardımanı takip eden günlerde; asker yürüyememe, elden ayaktan kesilme gibi semptomlar göstermiştir. Asker, ilerleyen günlerde iyi olmasına rağmen aniden ölmüştür (Mott, 1917, s. 612). Mermi şoku tartışmaları Şubat 1915'te C. S. Myers'in *Lancet*'te yayınladığı makale üzerine başlamaktadır. Ancak tartışmaların yoğunlaştığı sıralarda İngiliz ordusunun öncelikleri farklıdır. Fransa'da yaralanan askerler için yeterli sayıda hastane açmak, bakteriyel enfeksiyonlar için önlem almak gibi sorunlar acil tıbbi öncelikler yaratır ve 1915'te tartışılmaya başlanan mermi şoku gündeme alınmaz. 1916 Somme saldırısından sonra mermi şoku ciddi bir problem olarak kabul edilmeye başlanmıştır (Jones, Fear ve Wessely, 2007, s. 1642). Somme' da gerçekleşen çatışma, askerlerin savaşın yoğunluğuna karşı geliştirdiği semptomların ciddiyetini ortaya koymuştur.

Mermi şokundan muzdarip askerlere karşı; ordu, halk ve kamuoyu tarafından kahramanlık, korkaklık, sempati ve acıma gibi farklı duygular geliştirilir. Stagner, I. Dünya Savaşı döneminde, Amerikalı yazarların gözünde mermi şokundan muzdarip askerin korkak değil kahraman olarak algılandığını ileri sürmektedir (s. 2014, s. 261). Mermi şokundan yaralananlar halkın sempatisini kazanmaktadır çünkü bu bireylerin rahatsızlığı, kısmen de olsa sosyal damgalamadan kaynaklanmaktadır (Leese, 2001, s. 206). İngiltere'de savaşın sonlarına doğru popüler basın ve gazeteler mermi şokundan

---

\* *Shell-shock* terimi Türkçeye *mermi şoku*, *kabuk şoku*, *şarapnel şoku* ve *savaş travması* olarak çevrilmiştir. *Kabuk şoku* orjinal dildeki anlamı karşılayamadığından; *şarapnel şoku* kullanımının nadir olmasından; *savaş travması*ın ise geniş kavram yelpazesine (mermi şoku, savaş nevrozu, anksiyete, depresyon vs.) sahip olmasından dolayı tercih edilmemiştir. Savaşın felaketini en iyi aktardığı düşünülen *mermi şoku*, bu çalışma için en uygun kavram olarak görülmüştür.

muzdarip askerlere sempatiyle yaklaşma eğilimindedir. Özellikle askerlerle kişisel bağ kuran halk arasında, askerlere yönelik sempati duygusu daha yaygındır. Ancak hükümet bakanları arasında durum farklıdır. Mermi şoku, hükümet bakanlarının gözünde küçümseyici bir tavır hak etmektedir (Kowalski, 2021, ss. 1-2). Bourke (2000, s. 69) da savaşın koşullarıyla başa çıkmakta zorlanan erkeklerin uzun süreli kabuslar yaşadığını ve onlar için en zor şeyin eve dönüş olduğunu ileri sürmektedir. Bu askerlerin sadakatleri alay konusu olmuş ve erkeklikleri şüpheli hale gelmiştir. Emeklilik Bakanlığı (*Ministry of Pension*) bürokratları ve yerel işverenler geri dönen askerlere karşı birlik olmuş gibi görünmektedir.

Kettle, *The Ways of War* metninde siperlerde sınırları geren birçok etken olduğu üzerinde durur ve bu durumu “Siperlerde her zaman görevlerin tonu aynıdır...Siperlerde ölüm rastgeledir, mantıksızdır, prensipten yoksundur. Görüşte değil, kör noktada vurulurlar. Sınırları kemirecek çok şey vardır” şeklinde ifade etmektedir (1917, s.171). I. Dünya savaşı öncesinde de askerler tükenmişlik sendromu yaşamakta ve büyük tehlikelerle karşı karşıya gelmektedir ancak teke tek savaşmanın tatmin ediciliği daha fazladır. I. Dünya Savaşı’yla askerler siperlerde, havasız sığınaklarda aylarca tehlike altında savaşmaktadır ve düşmanın hamleleri görünmeyen bir kaynaktan gelmektedir. Bu kişisel çeviklik ya da zekanın işe yaramadığı bir durumdur. Aylarca korkunç koşullara maruz kalsa da, misilleme yapma şansı bulamaz. Savaşa uyum sağlama gücü günden güne azalır ve çevresindeki ölüme ve dehşete karşı duyarlılığı artar (MacCurdy, 1918, s. 14).

Mermi şokuna uğrayan bir erkek genellikle erkeksilikten uzak görülmektedir. Kadınsılığın bir formu olarak algılanan şiddetten tikslenme davranışı, bireyin psikiyatrik çöküşe yatkın olduğunun da bir işareti sayılmaktadır (Bourke, 2000, s. 60). Showalter (1987, s. 171)’a göre mermi şoku, erkeklerden beklenen toplumsal rollerle ilişkilidir. Büyük savaş bir erkeklik krizidir ve Viktoryen dönemin erkeksi idealinin denemesidir. Savaşta askerler dayanması güç koşullar altında bırakılır, doğaya aykırı bir cesaret örneği göstermeleri beklenir ve sonucunda histeri belirtileri meydana gelir.

Mermi şokundan muzdarip askerlerin bir kısmı, top mermisinin bulunduğu alanlarda bile bulunmamıştır. Dışarıdan gelen herhangi sarsıcı bir darbenin olmaması ve buna rağmen travmatik semptomun ortaya çıkması, psikolojik temelli açıklamaları gündeme getirmiştir. Örneğin, beyin travması incelemeleri askeri tıbbın sınırında yer almaktadır. I. Dünya Savaşı’nda mermi şoku ve kafatası yaralanması arasında

doğrudan bir ilişki olduğu varsayılır ancak bu ilişki sonradan bulanıklaşmıştır. Mermi şoku terimi patlayan mühimmat bağlamında ortaya çıkar ancak patlamaların kalıcı hasarlarının belirgin bir organik lezyonla ilişkilendirilemediği durumları tanımlamak için kullanılır (Jones vd., 2007, s. 1642). Organik lezyonlarla bağlantının kurulamadığı noktalarda, psikolojik açıklamalara yönelim olmuştur.

Laplanche (1990, s. 129) mediko-cerrahi kökene sahip travma kavramının psikiyatriye evrilşinin izlerini sürmenin kolay olmadığını ifade etmektedir. Demiryolu tartışmalarında Charcot ve meslektaşları, psikolojik kaynaklı olabileceğini ileri sürdükleri vakaları bile kalıtsal ya da organik temele bağlama gerekliliği duyarken; yirminci yüzyılın mermi şoku tartışmalarında da, organik temelli mi yoksa psikolojik mi olduğu meselesi belirsizliğini korumuştur. Leys, ruhsal travma fikrinin 21. yüzyılda bile hâlâ cerrahi/tıbbi şok kavramına bağlı ele alındığını ifade etmektedir (2000, s. 19).

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonlarına kadar ruhsal bozukluklara artan ilgi, travma kavramındaki paradigma değişikliğiyle sonuçlanmıştır. Bu paradigma değişikliği, travma kavramını beyin ve omurilik sarsıntılarında kaynaklanan ve kişilerde kısa ve uzun vadeli etkilere yol açan fizyolojik darbeler olarak açıklayan nöro-anatomik ve fizyolojik bir modelden; psikodinamik bir yaklaşım olan psişik bir modele geçiş olarak tanımlanabilir. Fizyolojik travma modelinden psişik travma modeline geçişi, dıştan içe doğru 'bedendeki bir omurga' dan 'egonun koruyucu duvarındaki omurga' ya doğru bir hareket olarak tanımlanmıştır (Laplanche, 1990, s. 42).

Batı'da on dokuzuncu yüzyılda demiryolu kazalarının ortaya çıkışıyla, travmatik nevroz üzerine geliştirilen psikolojik temelli açıklamalar geniş tartışmalara yol açsa da; savaş öncesinin hâkim paradigmatik görüşü organik temelli kalmaya devam etmiştir. Bogacz (1989, s. 230)'a göre İngiliz tıp paradigmasında savaştan önce somatik görüş hakimdir. İrrasyonel zihinsel semptomlar görmezden gelinmiş ve doktorlar sadece fiziksel ve somatik süreçlerle ilgilenmişlerdir. Bu mekanik bakış açısının sonucu olarak doktorlar 1880-1914 yılları arası psikanaliz, hipnotizma gibi çeşitli bilinçdışı süreçlere dayalı terapileri yok saymışlardır. Hastanın kuruntuları ya da rüyaları önem taşımamaktadır. Psikoloğun görevi hastayı sosyal sorumluluklarının bilincinde, aklı başında bireylere dönüştürmektir.

Psikolojik temelli açıklamalara karşıtlık yirminci yüzyılın başlarına kadar hakimiyetini korumuştur. 1914'ten önce Freudyen teoriye karşıtlık had safhadadır. Bu karşıtlık öyle boyutlardadır ki Ernst Jones ve David Eder gibi dönemin ünlü psikanalitik tekniğini kullanan psikiyatristlerin, İngiliz Tabipler Birliği'nin (*British Medical Association [BMA]*) nöroloji bölümünde yapacakları konuşmaya başlamadan önce dinleyiciler salonu terk etmişlerdir (Stone, 2004, s. 243). Ancak savaşın sonunda durum değişmiştir. Liverpool yakınlarındaki askeri hastanede yaklaşık elli Kraliyet Ordusu Tıbbi Birlikleri'nden (*Royal Army Medical Corps [RAMC]*) oluşan ekip, psikoterapi üzerine üç aylık kurslar vermeye başlamıştır. Fransa'da İngiliz Yurt Dışı Sefer Kuvvetleri'yle (*British Expeditionary Force [BEF]*) çalışan danışman Fransa'da psikoterapi tekniğini yaymaya çalışmıştır. Mermi şoku sendromu, psikanalizin konusunun önemsiz olmadığını göstermiştir (Stone, 2004, ss. 243-244). Ernst Jones ve David Eder gibi dönemin ünlü psikiyatristleri, Freud'un psikanalitik tekniğinin savunucusudurlar. Psikanalitik tekniğin uygulandığı psikanaliz ile psikiyatriyi ayrı düşünmek gerekir ancak yirminci yüzyılın başlarında nasıl ki psikanalitik açıklamalar eleştiriye uğruyorsa, psikolojik temelli açıklamalar da organik dayanaklardan yoksun oldukları gerekçesiyle benzer eleştirilere maruz kalmışlardır.

1917 yılında Gallerli psikiyatrist Armstrong-Jones; Smith ve Pear'ı mermi şokunun fiziksel tedavisini görmezden geldikleri için eleştirmektedir. Armstrong-Jones (1917, s. 66)'a göre Smith ve Pear psişik çözümler üzerinde fazla durmaktadır. Kuramlarında yeteri kadar yorgunluk ve tükenmişlik türlerine yer vermedikleri ancak ruhsal travmaya yoğun bir biçimde ağırlık verdikleri için eleştirmektedir. Ayrıca Armstrong-Jones; Smith ve Pear'ın, mermi şokundan muzdarip askerlerin patolojik belirtiler gösteren üç kuşak ailelerinden bahsettikleri ancak klinik bir gözlemle incelemedikleri (ki bu zamansal olarak imkânsızdır), sadece bu üç kuşağa dair var olan bilgilere analizlerinde yer verdikleri ve buradan yola çıkarak ulaşılan kalıtsal faktörlerin belirleyiciliği sonucunun hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Mermi şokunun analizinde ruhsal travmaya tanınan ayrıcalığın eleştirisi, yapısal ya da kalıtsal açıklamaları savunanlar tarafından da gelmektedir.

Bir tıp tarihçisi olarak bilinen Frederick Walker Mott, mermi şokuna organik açıklamalar geliştirmiş ancak daha sonra kalıtsal faktörlerin etkilerinin belirleyiciliği tezine geri dönmüştür. Mott, I. Dünya Savaşı sırasında mermi şokunun en şiddetli biçimlerini analizine konu etmiştir. 1915'in sonlarında çalıştığı klinikte çok sayıda

hastayla iç içe oluşu, mermi şokunun farklı türleri arasında ayırım yapmasına yol açmıştır. Semptomları toksine veya sarsıntıya bağlanan mermi şoku vakaları, açıklanması en kolay olan vakalardır. Patlayan bir merminin saldığı karbonmonoksit sonucu askerler zehirlenebilmekte ve sonucunda beyin ve omurilikteki canlı dokular bu salınımdan zarar görmektedir. 1916 yılının başlarında Mott, düşüncesinde değişikliğe giderek mermi şoku vakalarının çoğunun sarsıntı veya toksinlerin doğrudan bir sonucu olmadığını, bu vakalarda daha çok kalıtım ve çevresel faktörlerin etkili olduğunu iddia etmiştir (Jones, 2014, s. 414).

Mott gibi Pearce Bailey de kalıtsal yatkınlık üzerinde durmuştur. ABD’de albay rütbesiyle görev yapan nörolog ve psikiyatrist Bailey; Wolfsohn (1918, s. 303-304)’un 1918’de savaş psikonevrozları hakkındaki makalesine giriş yazısı yazmıştır. Bu giriş yazısında, İngiltere ve İskoçya’da özel hastanelerde mermi şokundan muzdarip kişiler üzerinde yapılan araştırma sonuçlarının yorumlarına yer verilir. Wolfsohn (1918, s. 308), bu hastaların yapısal yatkınlığı üzerinde durmuştur. Bu tür hastalıkların kökeninde ailesel yatkınlık ve aile öykülerinde akıl hastalığı hikâyeleri vardır. 1918’de mermi şokundan muzdarip 100 hasta üzerine yapılan araştırmanın sonucunda %74’ünün aile geçmişinde, %72’sinde ise kendi kişisel tarihlerinde nevrotik ve psikotik belirtiler saptandığını ifade etmektedir.

Nöro-anatomik ve fizyolojik bir modelden psikolojik bir modele geçiş olarak tanımlanabilecek paradigma değişiminde temel rol oynayan isim Fransız nöropsikiyatrist Jean-Martin Charcot olmuştur. Travma kavramının psikolojikleştirilmesi, Charcot’nun histeri üzerine çalışmaları ve bu çalışmaları geliştiren öğrencileri Pierre Janet ve Sigmund Freud’un çalışmaları ile doruk noktasına ulaşmıştır. Bu nedenle öncelikle Charcot’nun; sonrasında Pierre Janet’nin çalışmalarına değinilecek ve ikinci bölümde travma çalışmalarının 20. ve 21. yüzyılda şekillenmesinde oldukça etkili olan Freud’un çalışmalarına yer verilecektir.

## **1.4. Travmanın Psikolojikleştirilmesi**

### **1.4.1. Charcot ve Travmatik Histeri**

Jean-Martin Charcot 1870’lerin sonlarından 1890’ların başlarındaki ani ölümüne kadar birçok histerik vaka öyküsü yazmıştır. Charcot çalışmalarını histerinin kaynağı üzerine yoğunlaştırmış, travmanın nedenlerini histeriye bağlayarak; histeri ve travmayı aynı hastalık kategorisi altında ele almış ve hastalıkların etiolojisini sinirsel

lezyonlarda aramıştır. Ancak Charcot, travmatik nevrozların ruhsal kaynaklı olduğu iddiasında bulunarak, kendini dönemin diğer bilimsel anlayışından ayırmıştır. Charcot'un ileri sürdüğü travma sonrası semptomlar, fiziksel kazaları içermekte ve en nihayetinde histeriye bağlanmaktadır. Bu fiziksel darbelerin şiddeti çeşitlilik göstermektedir. Nasıl ki demiryolu kazası travmayla sonuçlanıyorsa, parmaktaki küçük bir kesğin de aynı şekilde travmaya yol açabilme ihtimali vardır. Bu travmatik semptomlar ortaya çıktıktan birkaç saat sonra kaybolabileceği gibi, aylar hatta yıllar boyunca varlığını sürdürebilmektedir (Holdorff, 2008, s. 139). Travmatik semptomların kişiden kişiye farklılık göstermesi travmanın nedenlerinin fiziksel olduğu kadar psikolojik temelli de olabileceği problemini gündeme getirmiştir. Charcot, travma semptomlarını histeri kaynaklı semptomlarla aynı ölçekte değerlendirmiştir. Kaza sonrası hastalar hipnoid durum geliştirmişlerdir. Bu nedenle olayın şiddeti, travmanın şiddetini doğrudan belirleyen bir etken değildir. Kazanın ya da olayın şiddeti ile travmanın şiddeti arasında doğrudan paralellik kurulamaması; küçük ya da önemsiz olayların bireylerde nasıl travmatik semptomla yol açtığı tartışmasını gündeme getirmiştir.

Bond ve Craps (2020, s. 18)'in aktardığına göre, Charcot sinir hastalıklarının sınıflandırılması için döneme damgasını vuran bir sistem geliştirmiştir. 1878'den 1893'e kadar, görece küçük yaralanmaların nasıl ruhsal etkiler yaratabildiğini anlamak için travmatik nevrozları incelemeye başlamıştır. Bunun sonucunda yaralanmaların başlangıçta fiziksel olsa bile, kökenlerinin ruhsal olduğu tespitinde bulunmuştur. Bu histerik vakaları tanımlarken Charcot travma sonrası semptomatolojide tamamen yeni ve bağımsız bir tanı ve kategori olarak "travmatik histeri" kavramını ortaya koymuştur (Micale, 2001, s. 116). Travmatik histeri olarak tanımladığı vakalar her ne kadar fiziksel kazaların sonucu olarak ortaya çıkmış ve fiziksel semptomlarla kendini göstermiş olsa da, Charcot travmatik semptomların kökenlerinin fizyolojik olmaktan çok psişik olduğunu düşünmektedir. Travmatik semptomlar fiziksel yaralanmaların etkisiyle ortaya çıksa da, bu semptomları yaratanın doğrudan, başlı başına fiziksel darbe olmadığını; daha ziyade patojenik yükü taşıyanın ve semptomları yaratanın travmatik olaya eşlik eden düşünce ve duygunun; başka bir deyişle travmatik olayın zihinsel deneyimi olduğunu iddia etmektedir (Micale, 2001, ss. 122-123).

Charcot'un 1862-1893 yılları arasında Paris'teki ünlü Salpêtrière Hastanesi'nde yaptığı histeri üzerine çalışmalar, psikolojik travma çalışmalarının

başlangıcı kabul edilmektedir. Charcot'un amacı, histeriyi tamamen nörolojik bir varlık olarak ortaya koymaktır. Histerinin belirgin klinik semptomları olmasına rağmen, bu hastaların ölüm sonrası anatomik çalışmalarında histerinin semptomlarının sinir sisteminde belirgin bir şekilde lokalize edilmesi mümkün olmamıştır (Libbrecht ve Quackelbeen, 1995, s. 371). Histeri semptomlarına neden olan herhangi bir organik lezyon bulunamaması, Charcot'nun organik ve histerik felçler arasında ayırım yapmasına yol açmıştır. Buradan yola çıkarak, Charcot organik, anatomik bir lezyondan farklı olacak şekilde histerik semptomlara özgü lezyonları açıklamak için daha dinamik olan "işlevsel lezyon" fikrini ileri sürmüştür. İşlevsel lezyon, doğrudan fizyolojik olarak tespit edilemeyen, sinir sisteminin fizyolojik anormalliğine işaret etmektedir (Micale, 1990, s. 382).

Charcot işlevsel lezyonu, organik lezyonun histerik taklidi olarak görmektedir. Travma sonrası bir kolu felç olan üç hastayı 1884'te Salpêtrière' e kabul etmiş ve her üç hastaya da hipnoz tekniğini uygulamıştır. Bu yöntem sonrası hastalar histerik felç semptomu göstermiştir. Bu semptomlarla travma sonrası yaşadıkları semptomlar birebir aynıdır. Charcot daha sonra bu felçlerin telkin yoluyla kaybolmasını sağlamış ve travma sonrasında sinirsel sarsıntının hipnoid bir durum olduğunu ileri sürmüştür (Ellenberger, 2021, s. 105). Charcot, hastalarının travma sonrası felç geçirme durumlarının hipnoid olduğunu ileri sürmektedir. Travma sonrası yaşanan felç durumunun hastanın hipnoid durumunun bir sonucu olduğu iddiası, travmanın psikolojik kaynaklı olduğu hipotezine yol açmıştır. Hastalıkların nedenlerini organik lezyonlarda arayan on dokuzuncu yüzyıl bilim anlayışı çerçevesinde, Charcot'un travmanın psikolojik kaynaklı olduğu iddiası döneme damgasını vurmuştur. Ancak Charcot'un travmaların psikolojik olduğuna yönelik iddiası, organik kaynaklı açıklamaları terk ettiği anlamına gelmemektedir.

Hochmann (2013, s. 54)'a göre, Charcot psişik felci hayali bir rahatsızlık olarak değil; hayal gücünün bir rahatsızlığı olarak görmektedir. Kişi kaza sırasında kendi kendini hipnoid duruma alarak, bilinçsiz bir şekilde paralize olmaktadır. Charcot bu durumu organik lezyona bağlamaktadır ve aynı zamanda lezyonel (doku ve organ değişimi) felçleri psişik felçlerden ayırmaktadır. Lokalize olabilen işlevsel bir lezyon açısından histeri semptomlarını açıklamaya yönelik nörolojik proje, histerik semptomlara özgü lezyonların yerinin belirlenmesinin hiçbir zaman başarılabilmesi ile sonuçlanmıştır (Fletcher, 2013, s. 13). Charcot, histerik bozukluklarda histerinin

nedenini ya da bu tür patolojilerin kökeninde yattığına inandığı gizemli lezyonu kesin olarak tespit edemese de bu lezyonların yerinin tespit edilebileceği anlayışını hiçbir zaman terk etmemiştir (Bond ve Craps, 2020, s. 20-21). Charcot, nevrozların “patolojide, yaygın olanlardan başka fizyolojik yasalarla yönetilen ayrı bir sınıf oluşturmadığı” iddiasını sürdürmeye devam etmiştir (1991, s. 13). Her ne kadar hastalığın zihinsel etiyojisini kabul etmiş olsa da, Charcot hastalığın sebeplerini fizyolojiye bağlamaktan hiçbir zaman vazgeçmemiştir.

Charcot, nörolojik açıklamadan psikolojik açıklamaya yönelik geçişte önemli bir figür olmasına karşı, dönemin hâkim nörofizyolojik paradigması içinde kalmaya devam etmiştir. Charcot’nun formüle ettiği histero-travmatizmin nedensellik modeli, kendi döneminde hâkim olan kalıtsal anatomi ve biyolojiden radikal bir kopuş sağlayamamıştır. On dokuzuncu yüzyılda Charcot, incelediği vakaların etiyojik-kalıtsal bir yatkınlığın beklenmedik bir şokla karşı karşıya kaldığında ortaya çıkacağına inanmaktadır (Bond ve Craps, 2020, s. 20). Charcot’nun koşulsuz olarak kabul ettiği bu kalıtsal determinizm görüşüne göre, sinirsel ve nörolojik hastalıklar kalıtsal bir yatkınlık ile çevresel “kışkırtıcı ajanların” (*agent provocateur*) birleşik etkisinden kaynaklanmaktadır. Kalıtsal yatkınlık olarak sinir sisteminin kusuru ya da bozukluğu hastada gizli kalabilse de, sinir sisteminin bu gizli kusuru uygun çevresel koşullar altında etkinleştirilerek, histerik semptomlar (amnezi, halüsinasyonlar, duygusal rahatsızlık veya sanrılar) biçiminde açığa çıkmaktadır. Bu nedenle travma, sinirsel ya da nörolojik hastalıkların temel nedeni değil, kalıtsal temelli bir hastalığı açığa çıkaran, hastalığın tetikleyici mekanizması olarak ikincil bir işlev görmektedir (Micale, 2001, ss. 118-119).

Charcot, en ağır bedensel yaralanmaların genellikle hiçbir psikonevrotik reaksiyona yol açmadığını tespit ederek, travma kavramını görelileştirmiştir. Travma gerçek olayın kendisinden ziyade, kişiden kişiye değişen bir deneyimin öznel, psikolojik bir işlemin sonucu haline gelmiştir. Böylece Charcot her ne kadar travmanın öznel özünü keşfetmeye yaklaşmış olsa da, diğer bir deyişle travmanın kendi başına fiziksel veya duygusal bir olay olmadığını, ancak dış uyaranlara verilen bir tepki olarak bireyin içsel, psişik mekanizmasının sonucu olduğunu fark etmiş olsa da; bu özü kalıtsal yatkınlığa tabi kılmıştır. Bu gerekçeyle Charcot, herhangi bir histerik semptomunun nihayetinde biyolojik bir zayıflığın sonucu olduğunu ve bu zayıflığın kalıtsal olduğunu ileri sürerek, histeri semptomları ile aile öyküsü (sinirli bir baba,



astımlı bir anne, epileptik bir büyük amca vb.) arasında bağ kurmuştur. Charcot' un vaka öyküleri hastayı her zaman bir aile öyküsüne yerleştirmektedir. Örneğin, Charcot erkek travmatik histeri vakalarının yüzde yetmişinin annelerinin de histerik olduğunu; bu nedenle histerik annelerin oğullarının da benzer semptomlara sahip olacağını ileri sürmüştür (Luckhurst, 2008, s. 36).

Charcot histeri ile travma arasında bağlantı kurmak için hipnotizma yöntemini kullanmıştır. Histerideki doğal, kalıtsal yatkınlık teorisini deneysel olarak yeni geliştirilmiş hipnoz tekniğiyle, histerik semptomları yapay olarak tetikleyerek doğrulamaya, böylelikle hipnotik durumun ancak ve ancak uygun kalıtsal koşullar altında gelişeceğini kanıtlamaya çalışmıştır (Luckhurst, 2008, s. 38). Ünlü Salpêtrière Hastanesi'nde halka açık yaptığı bilim gösterilerinde, travmatik olarak uyarılan hastaların hipnozun yol açtığı benzer durumlara nasıl girebileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu hipnoid durum, Charcot açısından histero-travmatik “kendi kendine telkin” (*auto-suggestion*) durumunun gerekli bir koşuludur (van der Kolk ve McFarlane, 1996, s. 50). Hipnoid durum ile travmatik histeri arasındaki paralellik Charcot için ikna edici olmuştur. Hipnotizmanın etkili olması için histerik semptomlar olması gerekmektedir. Bu iddia, histerik olmayan kişileri hipnotize etmenin imkânsız olduğu anlamına gelmektedir (Caplan, 1995, s. 401).

Travmanın şiddeti ve değişkenliği sorunu, kazadan muzdarip hastanın hipnoid durumuna bağlı hale gelmekteydi. Charcot, psikolojik telkin edilebilirlik durumu olarak hipnotik bir durumda, daha sonrasında bireyin zihnine yerleşecek travmatik bir fikir olan travmayla ilişkili fiziksel duyumun, zihinsel bir temsil olarak bir şekilde yeniden üretildiğini varsaymaktaydı. Bu yeniden üretilen zihinsel sabit fikrini (*idée fixe*) Charcot, istem dışı olarak görmekteydi. Böylelikle Charcot, kalıtsal yatkınlık olarak histerinin aynı zamanda hipnotik duruma yatkınlık da olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Bu bakımdan, Charcot'nun travmatik nevrozun genel etiyolojik modeli, yapısal bir yatkınlığı içermektedir. Bu yapısal yatkınlık, sinirsel ve duygusal şok yaratan şiddetli fiziksel bir kazanın, ancak zayıf zihinsel kapasitenin hipnotik benzeri bir döneminden sonra patolojik semptomlar üretebildiği kalıtsal yatkınlığa işaret etmektedir (Micale, 2001, s. 125).

Hipnotizmanın uyurgezerlik döneminde ortaya çıkacak olan zihinsel durumun, bilincin bulanıklaşmasının, benliğin kolay dissosiyasyonunun (çözülmesinin) bir sonucu olarak, tek koşulu oluşturmadığı kesindir. Zihinde her türlü denetimden, her türlü karşıtlıktan kurtulmuş, tam da bu olguyla muazzam bir güç ve neredeyse sınırsız olan bir gerçekleşme gücü kazanan

özerk bir durumla gelişebilen bir fikir veya ilişkili fikirler grubunu uyandırmak mümkün olabilir. (Charcot, 1991, s. 383)

Charcot, burada bilinçsiz olan ve bilincin kontrolünün dışında var olan ve hareket eden bir dizi fikir olduğunu öne sürmektedir. Bu durum aslında psişik bir bilinçdışının, diğer bir deyişle fiziksel ve duygusal kazalar ile histerik semptomların ortaya çıkışı arasında psişik bir mekanizma olduğunu ileri sürmektir. Charcot'yu nöroloji ile psikoloji sınırına götüren şey kendi kendine telkin tezidir. Kendi kendine telkin tezi; hipnotik bir durumda çevresel bir etkiyle uyandırılan, öznenin denetimi altında olmayıp öznenin üzerinde nesnel bir güce sahip, öznel bir fikrin ya da ilişkili fikirler grubudur (Fletcher, 2013, s. 21). Böylelikle Charcot, uyarıcı fiziksel, bedensel kazalar ile semptomların ortaya çıkması arasındaki zaman gecikmesini keşfeder. Charcot bu gecikme olgusuna bir “dolayım dönemi” (*period of mediation*) ve hastanın psişesinde yaralanma fikrinin oluştuğu “bilinçdışı zihinsel detaylandırmanın bir tür kuluçka aşaması” olarak ele almıştır (1991, s. 387).

Histerik felçlerde psikolojinin rolünü etkili bir şekilde vurgulasa da, Charcot histerinin nedenini kesin olarak tespit edememiştir. Charcot'nun öğrencileri Pierre Janet ve Sigmund Freud'un çalışmaları histeri ve travma arasındaki ilişkiyi daha ileriye taşıyarak, travmanın psikolojikleştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

#### **1.4.2. Pierre Janet ve Dissosiyasyon Kuramı**

Charcot'nun öğrencisi olan Pierre Janet, Charcot'nun histerinin psikolojik travmanın sonucu olduğu görüşünü daha ileri taşıyarak, histeri ve travma arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmış ve bu ilişkinin temel mekanizmasının dissosiyasyon (*dissociation*)\* olduğunu savunmuştur. Janet'in çalışmalarının temel amacı, histerinin kökenini kavramak, histerik semptomlara ve bilincin bölünmesine yol açan dissosiyatif süreçlerin travmatik olayların sonucunda nasıl ortaya çıktığını keşfetmektir (Bond ve Craps, 2020, s. 22). Salpêtrière Hastanesi'nde çalıştığı süre boyunca travma kökenli histeri hastalarıyla çalışan Janet, çalışmalarında travmatik deneyimleri psikopatolojiye dönüştüren zihinsel süreçlere odaklanmıştır. Dissosiyasyonu, organizmanın aşırı travmatik deneyimlere tepki veren, bireyin

---

\* dissociation - dissosiyasyon / kopma / çözümlenme: stres ve sorun yaratan nesne ve olayların psişenin diğer kısmından ayrılmasıyla oluşan bilinçdışı savunma mekanizması. Bu savunma mekanizması şu durumlarda sonuçlanır: kişinin kendini bedeninden ve özünden kopuk hissettiği kişiliksizleşme; kişinin kendi çevresi ve dünya gerçekliğinden koptuğu gerçekdışılılaşma; ve kişinin zamansal ve mekânsal geçmişinden koptuğu otobiyografik süreksizlik.  
Karakaş, S. (2017). Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı - www.psikolojisosluglu.com (sürüm: 5.2.0/2022).

kendini korumasına ve yaşamını sürdürmesine izin veren uyarlanabilir psikolojik bir süreç olarak kavramlaştıran ilk kişidir (Putnam, 1989, s. 200).

Janet, travmatik deneyimlerden kaynaklanan zihin bozukluklarının her birinde mevcut olan iki temel özelliği sistematik olarak ortaya koymuştur: (1) bilinç daralması olarak adlandırılan kişisel bilinç alanlarının geri çekilmesi, başka bir deyişle eşzamanlı algılanabilen psikolojik fenomenlerin sayısında azalma (2) psikolojik fenomenlerin dissosiyasyonu olarak “kişiliğin bölünmesi” (*dédoublement de la personnalité*) (van der Hart, 2016, ss. 45-46). Travmanın yol açtığı bilinçteki bu değişimlerin hipnotik durumla benzerliğini kabul eden Janet, dissosiyasyon ya da hipnotik durum kapasitesini, psikolojik zayıflığın ve telkin edilebilirliğin temel sonucu olarak görmüştür. Çünkü Janet dissosiyatif semptomlarla sonuçlanan şeyin travmanın doğasından ziyade doğal yatkınlık olduğunu düşünmektedir (Herman, 2016, s. 15). Janet, dissosiyatif semptomları olan hastalarla ilgili çalışmalarından hareketle şekillendirdiği dissosiyasyon kuramını ve zihinsel modelini, ilk psikolojik eseri olan *L'automatisme Psychologique (Psikolojik Otomatizm)*' de ortaya koymuştur. Bu çalışmasının üç ana teması vardır: 1) duyuşsal algılar, zihinsel bütünleşme ve bellek, 2) dissosiyatif tepkiler ve 3) psikoterapötik müdahaleler (van der Kolk ve van der Hart, 1989, s. 1531).

Janet, insan zihninin etkinliğini en basit ve en ilkel biçimlerinde keşfetmeyi amaçlamıştır. Bir organizma ile çevresi arasındaki etkileşimin çoğu zaman bilinçsizce gerçekleştiğini düşünmektedir; sıradan koşullar altında insanlar olup bitenlere, bilinçsizce uygun eylemde bulunarak yeni bilgileri entegre ederler. Birçok deneyim, değer, alışkanlık ve beceri bilinçsiz bir şekilde otomatik olarak mevcut zihinsel şemalara entegre edilmektedir. Fikirler ve duyguları içeren bu eylemlerin mevcut bilişsel şemalara uyarlanmasını Janet, “otomatizm” olarak adlandırır (van der Kolk ve van der Hart, 1989, s. 1531). Bu nedenle bu temel uyarlama etkinliğinin, bir yandan düzenli ve önceden belirlenmiş olduğu için otomatik, öte yandan duyarlılık ve bir dereceye kadar bilinç eşlik ettiği için psikolojik olan psikolojik otomatizmi oluşturduğunu iddia etmiştir (van der Hart ve Friedman, 2019, s. 9).

Janet, kendi geliştirdiği zihin modelini sunarken, insan zihninin işlev gördüğü iki farklı faaliyet arasında ayırım yapmıştır: geçmişi koruyan ve yeniden üreten faaliyetler (yeniden etkinleştirilen travmatik anılar sırasında olduğu gibi) ile bütünleştirmeye (sentez) ve yaratmaya yönelik faaliyetler (diğer bir deyişle

entegrasyon). Normal düşünce, birbirine bağlı olan ve birbirini organize eden bu iki işlevin kombinasyonlarından oluşmaktadır (van der Hart, 2016, s. 46). Bütünleştirici ya da entegre edici faaliyet, organizmayı çevredeki değişikliklerle dengede tutmak için gerekli olan yeni kombinasyonları gerçekleştirerek; şimdiki zamanı düzenleme işlevi görür. Yeniden üretim ise yalnızca geçmişte yaratılmış entegrasyonların muhafaza edilip tekrar edilmesini sağlar.

Janet, kişinin çevresiyle etkileşimini düzenleyen ve yöneten zihinsel şemaları oluşturan, otomatik depolanan anıların toplamını tanımlamak için “bilinçaltı” (*subconscious*)\* kavramını kullanmıştır. Geçmiş deneyimlerin anılarının bütünleştirilmesi ve sınıflandırılması, insanların yaşamlarında karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmasında ve bu zorluklara uyum sağlamasında oldukça önemli olan anlam şemaları geliştirmelerine olanak sağlar (van der Kolk vd., 1996, s. 52). Bellek sisteminin temel işlevi, gelecekte karşılaşılabilecek olan iç ve dış uyaranlara karşı hazırlık olarak, algıların depolanması ve sınıflandırılmasıdır. Bellek sistemi dış çevreden gelen yeni bilgileri sürekli olarak sınıflandırarak ve organize ederek zihinsel işleyişin tutarlılığını korur ve böylece bugünü geçmişle ilişkilendirir. Bellek sisteminin iki temel işlevi vardır: 1) bireyin yaşamı boyunca karşılaştığı her yeni uyaranı işlemek ve depolamak; 2) dışardan gelen yeni uyaranları önceden entegre edilerek anılara dönüştürülmüş veriler ışığında organize etmek ve sınıflandırmak. Bu açıdan, her bireyi benzersiz kılan şey bellek sistemi ve mizacın etkileşimidir (van der Kolk ve van der Hart, 1989, ss. 1531-32).

Janet, sağlıklı kişiliği tanımlayan şeyin; bellek sisteminin, dışsal uyaranları uygun bir şekilde sınıflandırılması ve depolanması olarak, uyumlu çalışması olduğunu belirtir. Bu açıdan sağlıklı kişiliğin temel koşulu, çok sayıda psikolojik fenomeni bütünleştirme kapasitesine sahip olmaktır. Janet aslında, sağlıklı kişiliğin temel koşulunun bireyin çevresiyle ve başka insanlarla bağ kurabilme kapasitesine, başka bir deyişle assosiasyona bağlı olduğunu vurgulamıştır (Erim vd., 2022, s. 96). Janet, bireyin strese uygun şekilde tepki verip veremeyeceğini, bireyin yaşanan duruma dair doğru algılara sahip olmasının ve kendi geçmişiyle bağlantı halinde olmasının belirlediğine inanıyordu. Başka bir deyişle Janet, yaşanan deneyimin mevcut zihinsel yapılara entegre edilebilmesinin, yaşanan deneyimlerin tamamen öznel, bilişsel değerlendirmesine bağlı olduğunu düşünmektedir: aşırı, korkutucu,

---

\* Ellenberger’in altını çizdiği bu noktada Janet, *bilinçaltı* (*subconscious*) terimini öne süren ilk isim olmuştur (2021, s. 352).

alışılmadık ya da beklenmedik deneyimler mevcut bilişsel şemalara entegre edilmeye ve hatırlanmaya direnebilirken; tanıdık ve beklenebilir deneyimler, bilinçsizce otomatik olarak ayrıntılarına kadar mevcut bilişsel şemalara entegre edilir, özümseir ve hatırlanırlar (van der Kolk ve van der Hart, 1991, s. 427).

Janet, psikolojik otomatizmi en iyi şekilde, onu aşırı derecede sergileyen bireylerde, diğer türlü söyleyecek olursak histeri vakalarında incelenebileceğini düşünmektedir. Histeri vakalarında, bütünleştirici faaliyet önemli ölçüde azalmış, dolayısıyla geçmişi koruyup yeniden üretmeye yönelik eylemler biçiminde semptomlar gelişmiştir. Bu hastaların çoğunun, aynı zamanda parçalanmış travmatik anılardan muzdarip olduğunu keşfetmiştir (van der Hart ve Friedman, 2019, s. 9). Janet histerik vakaların, çevreleri ile uyumlu bir şekilde ilişkiye giremedikleri durumlarda aşırı korku ya da öfke gibi duygu biçimleri gözlemlendiğine dikkat çekmiştir. Janet bunu “zayıf öznenin kendi psikolojik fenomenlerini bir araya getirme, yoğunlaştırma ve onları kişiliğine özümseme gücünden yoksun olmasından oluşan özel bir ahlaki zayıflık” olarak görmüştür (1901, s. 502).

İnsanlar duygularını ya da hislerini şiddetli bir şekilde yaşadıklarında; zihinlerinin bu yaşantıyı mevcut bilişsel şemalarla eşleştirmekte başarısız olabileceğini öne sürmüştür. Sonuç olarak; deneyimin anılarının kişisel bilinçte entegre edilmesi imkânsız hale gelmektedir. Bunun yerine bu anılar bilinçten ve istemli kontrolden ayrılır ve daha sonra bu entegre edilemeyen anıların parçaları patolojik otomatizmler olarak ortaya çıkabilirler (van der Kolk vd., 1996, s. 52). Janet, travmatik deneyimlere dair travmatik anıları, bilinçlerinin bütünlüğüne entegre etmede başarısız olduklarında hastaların travmaya takılıp kaldıklarını ileri sürer (Freud bunu daha sonra “saplanıp kalma” (*fixated*) olarak adlandıracaktır). Janet, bu takılıp kalmayı şu şekilde ifade eder: “Travmatik anıları bütünleştiremediklerinden, diğer bir deyişle deneyimleri özümseme kapasitelerini de kaybetmiş görünmekte. Bu...sanki kişilikleri belli bir noktada takılıp kalmış ve yeni unsurların eklenmesi veya özümsemesiyle daha fazla genişleyemezmiş gibidir” (1976, s. 660). Bu nedenle travma geçirmiş birçok hasta, hayatlarının gelişimi bir engele takılı şekilde, kontrol ediliyormuş gibi görünür.

Janet için psikolojik zayıflık kavramlaştırması özünde yapısal, biyolojik bir kırılabilirlik ya da yaralanabilirlik olmaktan ziyade psikolojik kişilik kavramına dayanmaktadır. Kişilik Janet’e göre “insanlar tarafından ellerinde bulunan her türlü

araçla oluşturulan bir insan yapısıdır...kişilik, iyi ya da kötü, eksik ve kusurlu, insanlar tarafından inşa edilmiş bir sanat eseridir” (1929, s. 278). Tutarlı bir zamansal benlik deneyimi için hafızanın, bilinç akışının içine entegre edilmesi önemli bir rol oynamaktadır. Janet kendi geliştirdiği zihin modeline uygun olarak belleğin iki biçimini birbirinden ayırmaktadır: geçmiş deneyimlerin şimdiki zamanda meydana geliyormuş gibi yeniden yaşandığı “travmatik bellek” (*traumatic memory*) ve geçmiş deneyimleri kaydeden, koruyan ve sürekli olarak yeniden yapılandıran “anlatısal bellek” (*narrative memory*).

Bu iki bellek biçiminin her biri, farklı bir zaman deneyimine dayanmaktadır (Brown, MacMillan, Meares ve van der Hart, 1996, ss. 484-485). Anlatısal belleği, yaşanan deneyimlerin bilinçsizce otomatik entegrasyonu olan otomatik sentez ya da alışkanlık belleğinden ayırmıştır. Anlatısal bellek, kişilerin deneyimlerinden anlam çıkarmak için kullandıkları zihinsel yapılardan oluşan bir hikâye anlatma eylemi ve deneyimlerin mevcut anlam şemalarına entegre edilmesi, kişisel hikâyeye katılmasıdır. Anlatısal bellek, bireyin içsellik ve öz benlik duygusunu, başka bir deyişle bireyin kimliğini oluşturan şeydir. Histeri vakalarında ise deneyimin anıları kişisel bilince entegre edilemez, burada deneyimin anıları bellekte, belleğin erişemeyeceği şekilde depolanırlar. Histeri, bireyin anlatısal belleği olarak bilinç akışında ve dolayısıyla benlik deneyiminde bir rahatsızlık olarak kendini gösterir. Anlatısal bellek ile travmatik bellek arasındaki önemli farklardan biri travma geçirmiş histeri hastalarının hayatlarının hikâyelerini anlatma biçimlerinde bir düzensizlik olmasıdır. Travmadan muzdarip hastalar, benlik duygusu ve dolayısıyla bütünsel bir benlik deneyiminde başarısızdır (Brown vd., 1996, s. 485). Travmatik anılar, bütünleştirilemeyen, parçalı anılardır.

Kişisel bilinçten ayrılan, bütünleştirilememiş travmatik anılar; bilinçaltında daha da gelişebilen “sabit fikirler” (*idée fixe*) olarak varlığını sürdürür ve zaman zaman kendilerini rüyalarda, “geçmişe dönüşlerde” (*flashback*) ve diğer dissosiyatif bozukluklarda gösterirler (van der Hart ve Horst, 1989, s. 403). Bu durum travmatik deneyimlerin bilince entegrasyonunu (sentezini) engelleyen ve bu travmatik deneyimin parçalı anılarını bilinçten ayıran hafıza fobisi ile sonuçlanır. Janet bunu kişilerin “anlatısal bellek adımı verdiğimiz resitali yapamadıklarımızı ancak yine de zor durumla karşı karşıya kaldıklarımızı” belirtir (1976, s. 663). Travmatik anılar, kişisel bir anlatıya dönüştürülemediği sürece yok edilemeyen bilinçaltı sabit fikirler olarak kalır

ve korkunç algılar, saplantılı meşguliyetler ve kaygı tepkileri gibi deneyimler olarak yaşamın sıradan akışını kesintiye uğratmaya devam eder. Kişisel anlatsal belleğin dışında tutulan travmatik anılar, sabit fikirlerin en tipik örneğidir. Sabit fikirler kendi bellek zincirini ve çağrışımlarını toplayacak “yeni bir sistem ilkinden bağımsız bir kişilik” haline gelecektir (Janet, 1901, s. 492).

Janet, dissosiyasyonun, “bilinçaltı sabit fikirler” (*subconscious fixed ideas*) olarak adlandırdığı yeni bilinç alanlarının oluşumuyla sonuçlandığını ileri sürer. Bu sabit fikirler, anlatsal belleğin erişemediği bilişsel, duygusal ve içgüdüsel unsurlar olarak travmatik hafıza tarafından düzenlenir. Hipnoz altında erişilebilen, bilinçaltı sabit fikirler olmalarına rağmen bu fikirler mevcut algıları, duygu durumlarını ve davranışları etkilemeye devam ederler. Bilinçaltı sabit fikirlerin tamamen ayrı kimliklere dönüşerek mevcut davranışları etkilemesinin en uç örneği çoklu kişilik bozukluğunda görülür (van der Kolk ve van der Hart, 1989, s. 1532). Böylelikle Janet, dissosiyasyonu, travma geçirmiş hastaların stresle baş etmenin bir yolu olarak geliştirdiğini savunur. Janet’in modeli kısaca şu şekilde özetlenebilir: özellikle şok edici bir an ve olay, bilinç alanının daralmasına yönelik bir savunma tepkisi üretir. Bu tepki, bilinçli zihnin anlatsal belleğinin dışında tutulan bir sabit fikir haline gelir. Bu sabit fikir sonrasında diğer sabit fikirler ile kendi bellek zincirini ve çağrışımlarını oluşturacak şekilde farklı bilinç alanları yaratır (Luckhurst, 2008, s. 42). Janet, bu çoklu bilinç alanları deneyimini, bir dissosiyasyon biçimi olarak, bilincin iki veya daha fazla sisteme bölündüğü dissosiyatif kimlik bozukluğu olarak görür (Bond ve Craps, 2020, s. 22). Janet histeriyi, kişisel sentezin bir hastalığı; böylelikle kişiliğin dissosiyasyonunu da kişiliği bütünleştirmedeki başarısızlığın bir sonucu olarak görür. Bu nedenle bilinçaltı, Janet’ nin iddiasına göre yapısal değil travmatik histerinin özgül bir sonucudur.

Janet, hastaların geçmişleri anlaşılmadan uygun şekilde tedavi edilemeyeceğine inanır. Bu yüzden travmatik anıların zihinde yarattığı bölünmenin sonucunda gözlenen dissosiyasyon tedavisine yönelik hastanın hem geçmiş yaşamının, hem de şimdiki zamana ilişkin duygu, düşünce ve davranışlarının kapsamlı bir değerlendirmesini gerekli kılan psikolojik analiz yöntemini geliştirmiştir (Erim vd., 2022, s. 98). Janet, bilincin bölünmüş bölümlerinde bulunan hatıraları, fikirleri ve kişilikleri harekete geçirmenin ancak hipnoz yöntemiyle mümkün olduğunu düşünmektedir. Hipnoz, bölünmüş (dissosiyasyon olmuş) kişilerin bölünmüş bilinçlerini

telkin süreciyle yeniden bütünleştirmenin bir yolunu sağlar (Bond ve Craps, 2020, ss. 22-23). Psikolojik analizin temel özelliklerini şu üç aşamalı yaklaşımla karakterize etmek mümkündür: (1) Semptom odaklı tedavi, stabilizasyon ve travmatik anıların çözümlenmesi için hazırlık; (2) Travmatik anıların tedavisi; (3) Kişiliğin yeniden bütünleştirilmesi, rehabilitasyon ve nüksetmenin önlenmesi (van der Hart, Brown ve van der Kolk, 1989, s. 380).

Janet açısından yalnızca anıları ortaya çıkarmak yeterli değildir, anıların uygun bir anlatıya ya da etkisiz hale getirmek için nötr bir anlatıya dönüştürülmesi gerekmektedir. Janet belleği, deneyimlerin statik bir kaydı değil, bir yaratma eylemi, hikâye anlatma eylemi olarak görmektedir. Bu nedenle hipnozu yalnızca hastaların travmatik anılarını kurtarmanın bir yöntemi olarak değil, aynı zamanda bu anıların hastaların kişisel tarihlerinin bir parçasına dönüştürmek amacıyla da kullanır. Janet, travmatik anıları kurtarmak imkânsızsa ya da olumlu bir anlatıya dahil edilemiyorsa travmatik anılar yerine nötr ya da olumlu anıları ikame etmek için de hipnozu kullandı (van der Kolk ve van der Hart, 1989, s. 1535). Janet açısından travma, çağdaş psikiyatri diliyle, yalnızca kurtarılacak, dışa vurulacak, asimile edilecek, yası tutulacak bir durum değildir. Bunun yerine travmatik anılar manipüle edilerek nötr ya da olumlu başka anılara dönüştürülerek yeniden oluşturulmalı ya da sahte anılar ile değiştirilerek etkisiz hale gelecek şekilde tamamen ortadan kaldırılmalıdır (Luckhurst, 2008, s. 43).

Freud gibi Janet de, bastırma sürecine odaklanmıştır ancak bastırmayı dissosiyasyondan farklı bir süreç olarak tanımlamıştır. Janet bastırma sürecini histerinin nedeni olarak değil sonucu olarak görmüştür (Brown vd., 1996, s. 487). Janet telkin edilebilirliğe yatkınlığı, bilinç alanının daralmasına ve dissosiyasyona yatkınlığa bağlamıştır. Bilinç alanı daralmış ve bilincin entegre edici gücü zayıflamış hastaların zihinsel durumunu “psikolojik sefalet” kavramı ile tanımlamıştır. Bu açıdan bilince entegre edilemeyen bilinçaltı sabit fikirler, psikolojik sefaletin hem sonucu hem de nedeni olarak görülür (Ellenberger, 2021, s. 353). Janet, histerinin olmazsa olmaz bir koşulu olarak ‘organik dejenerasyon’u ileri süren hocası Charcot’un teorisini dönüştürerek ‘psikolojik dejenerasyon’u histerinin koşulu haline getirir. Böylece Charcot’un teorilerini nörolojik, fizyolojik düzeyden zihinsel, psikolojik düzeye taşıyarak akıl hocasının ötesine geçmiştir (Cassullo, 2019, s. 47).



## İKİNCİ BÖLÜM

### FREUD: BİREYSEL TRAVMADAN UYGARLIK TRAVMASINA

Freud tutarlı ve istikrarlı bir travma teorisi geliştirememiş olsa da, yazılarında travmanın kökenine ya da konumuna dair tartışma hem Freud'un kendi teorik gelişiminde hem de travmanın kavramsallaştırılmasında önemli rol oynamıştır. Freud'un histeri üzerine erken dönem çalışmalarında travma merkezi bir noktadadır. Freud her histerik semptomun; bastırılmış, dışa vurulmamış geçmişteki olayın anısını canlandıran, psişik bir travmadan kaynaklandığını iddia etmiştir. Freud ve Breuer (2001 [1893]), histeri semptomlarının ancak geçmişe dair anıların erken çocukluk döneminde yaşanan travmatik cinsel deneyimlere kadar takip edildiğinde anlaşılabilirliğini savunmuştur (Leys, 2000, s. 19-20). Freud "baştan çıkarma teorisi" olarak bilinen bu teorisinde, travmatik nevrozlar ve cinsellik arasında keşfettiği ilişkiyi temellendirmiş ve travmatik bir etkiye sahip olmanın cinselliğin doğasında olduğunu ileri sürmüştür. Freud açısından nevrozun kaynağı olarak travma, yalnızca erken cinsel istismarın meydana geldiği deneyimler söz konusu olduğunda mümkündür (Laplanche ve Pontalis, 2003, s. 112).

Freud ilerleyen yıllarda, geçmişte deneyimlenmiş ve dolayısıyla dışsal bir olaya dair anının gerçekliğinin sorgulaması sonucunda baştan çıkarma teorisini terk ederek, odağını fantezinin ve bilinçdışı arzunun içsel değişimlerine kaydırmıştır. İkinci teorisi ödipal teori olarak bilinen iç kaynaklı cinsel gelişimin çocuklukta çeşitli evrelerinin açıklamasının sunulduğu, bastırılmış cinsel arzuları çocuk gelişiminin evrensel bir yönü olarak konumlandıran bir teoridir (Grosz, 2021, s. 91). Freud bu dönüşümle, travmayı dışsal bir olaya verilen gecikmiş bir tepki olarak görmek yerine; çocuksu fantezilerin ve arzuların gecikmiş olarak yeniden etkinleştirilmesinde ortaya çıkabileceğini ileri sürerek travmayı içselleştirmiştir. Böylece Freud, on dokuzuncu

yüzyıl sonlarında Charcot'nun travma kavramının psikolojikleştirmesine yönelik çabasını daha ileriye taşımıştır. Freud, travma fikrini cinsellik ve bilinçdışı bastırma teorileriyle ilişkilendirerek ikincil etki statüsünden birincil neden statüsüne yükseltir ve bireyin geçmiş deneyimlerine konumlandırarak psikolojikleştirir (Micale, 1990, s. 390). I. Dünya savaşı sonrasında savaş travmasını yaşamış askerlerin, onları hasta eden olayı rüyalarında istemsizce tekrarlama eğilimi haz ilkesini temel alan çocuksu cinsel arzuların doyumu teorisi olarak ödipal teorinin yerinden edilmesiyle sonuçlanmıştır.

I. Dünya savaşının hemen ardından Freud (2016b), travmatize olmuş bireylerin semptomlarının, çocuksu fantezilerin gerçekleştirilmesi üzerine dayanan psikanalitik dileklerin doyumu teorisi ile açıklanamayacağını gözlemler. Başlangıçta travmayı psişedeki anormal, olağandışı bir yarılma olarak tanımlayan Freud; sonrasında travma kavramını, haz ilkesinin ötesinde daha ilksel ya da kökensel ölüm dürtüsünü formüle ederek yaşamın ve öznenin kökenine yerleştirir. Savaşın yarattığı kitlesel yıkımlar ve travmalar 1920'li yıllardan sonra Freud'un dikkatini, birey psikolojisinin ötesine geçirip grup psikolojisini açıklamaya yönlendirmiştir. Bu çalışmalarında Freud, nevrotik semptomlar modeli temelinde geliştirdiği bireyin gelişimi ile uygarlık ya da kültürün gelişimi arasında bir benzerlik ortaya koymaya çalışmıştır. Sonuç olarak Freud, son eserlerinde yalnızca bireysel gelişimin değil; uygarlaşma sürecinin ve kültürün de doğası gereği travmatik olduğunu öne sürer.

## **2.1.Travmatik Deneyimin Kökeni**

Viyana'da nöroloji eğitimi alan genç bir doktor olan Sigmund Freud, 1885'in sonunda Charcot' yu ziyaret eder. Freud'un eğitim aldığı Viyana okulunun tıbbi paradigması; tıp çalışmalarının nesnel yolunun, hastalıkların anatomik açıklaması olduğunu savunan anatomik-açıklayıcı paradigma anlayışıdır. Bu anlayış lokal tanı yoluyla klinik belirtilerin nedenini ortaya koymaya dayanan, aynı zamanda lokalizasyon olarak da bilinen anlayıştır. Lokalizasyon, semptomların anatomik lokalizasyonunda büyük bir başarı sağlamış olsa da; her hastalık iz bırakmadığı için anatomik veriler özellikle sinirsel hastalıkları açıklamakta yetersiz görülür. Histeri, beyinde lezyon gibi herhangi bir değişikliğe sebep olmadığından Viyana tıp paradigmasının krizini temsil eden sinirsel bir hastalıktır. Freud Paris'te Charcot'yu ziyaret ettiğinde, Charcot'nun klinik-betimsel tıp olarak bilinen yönteminden ve histeri üzerine çalışmalarından etkilenmiştir. Bu ziyaret Freud için bir dönüm noktası olur ve

paradigma değişimiyle sonuçlanır (Yılmaz, 2021, s. 893). Bu dönüşüm, Freud'un anatomik açıklamaya dayanan beynin anatomik yapısı ve merkezi sinir sistemi ile ilişkisine dayanan çalışmalarından uzaklaşmasına; çalışmalarını travmanın etkilerine ve hipnotizma yöntemine yoğunlaştırmasına yol açmıştır (Fletcher, 2013, s. 11).

Freud'un erken dönem metinlerinde geliştirdiği psişik travma kavramının, Charcot'nun histeri üzerine çalışmaları ve travmatik histeri kavramına borçlu olduğunu iddia etmek mümkündür (Libbrecht ve Quackelbeen, 1995, s. 378). Charcot'nun histerik vakaları Freud'a; fiziksel semptomların yalnızca psikolojik açıdan açıklamasının, diğer bir deyişle travmaya dair genel bir psikolojik teori ve konversiyon\* teorisi geliştirmesinin yolunu açmıştır (Micale, 2001, s. 129). Freud yalnızca, Charcot'nun travmatik histeri teorisini referans almakla kalmamış, Charcot'nun klinik-betimsel yönteminin dayandığı önermeleri ve analizleri değerlendirerek, çelişkilerini ve açmazlarını ortaya koymuştur. Charcot'nun travmatik histeri teorisindeki nörolojik açıklamadan kaynaklanan açmazları, psişik travma zeminine aktarmaya çalışmıştır. Böylece Freud, travmayı nörolojik açıklamadan tamamen kurtaracak salt psikolojik bir açıklamaya dayanan bir psikolojik histeri teorisi ve psikanalizi geliştirmek için Charcot'dan epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmiştir.

Freud'u psişik travmanın önemini keşfetmesine götüren şey, Charcot'nun travmatik histeri kavramıdır. Freud, fiziksel kazalardan kaynaklanan travmatik nevroz tartışmalarından türeyen travma teriminin kapsamını genişletmiştir (Luckhurst, 2008, s. 48). Travma ve travmatik nevroz kavramı, Freud'un Charcot'nun histeriye ilişkin nörolojik, fizyolojik açıklamasından tamamen kopuşunu gösteren, histerik semptomların üretilmesinin psişik mekanizmasını açıklamak amacıyla ortaya çıkan kavramlardır (Fletcher, 2013, s. 23). Freud ve Breuer, amaçlarının travmatik histeri kavramını genişletmek olduğunu ileri sürerler. Freud'un öncelikli amacı histerik semptomların psişik olarak nasıl belirlendiğini göstermektir. Diğer bir deyişle çoğu histerik belirtilerde yalnızca ruhsal travma olarak tanımlanabilecek, hastalığın işleyişinin nedenleri olarak başlatıcı nedenlerin varlığını ortaya koymaktır (Freud ve Breuer, 2001, s. 54).

---

\* conversion- konversiyon / dönüştürüm / dönüştürme: bilinçdışındaki sorunların bedensel semptomlara dönüştürülmesini içeren mekanizma histerik konversiyon olarak adlandırılır. Karakaş, S. (2017). Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı - www.psikolojisozlugu.com (sürüm: 5.2.0/2022).

Her ne kadar Freud kendi çalışmasının Charcot'nun histerik felçler üzerine çalışmalarının bir devamı olduğunu iddia etse de, aslında Charcot'nun çalışmasındaki temel unsurların yeniden değerlendirmesini sunar. Bu yeniden değerlendirme Freud'u, Charcot'nun temsil ettiği nörolojik gelenekten radikal bir kopuşa götüren genel bir histeri psikolojisi geliştirmesine yol açmaktadır (Fletcher, 2013, s. 23). Bu açıdan Freud yalnızca Charcot'yu takip etmekle kalmaz aynı zamanda onun histeriyi nörolojik, fizyolojik açıklamada ısrar eden teorisinin ötesine geçerek, histerinin salt psikolojik bir açıklamasını geliştirmeye çalışır.

Charcot'nun anlayışına göre travmatik histeri ve erkek histerisi özdeştir. Charcot travma sonrası durumları, daha önce yapısal ya da kalıtsal histeride tanımlanan alana dahil etmiştir. Breuer ve Freud ilk bakışta benzer teori ileri sürer ancak detaylı incelendiğinde bunun Charcot'nun anlayışının tam tersi olduğu görülür. Charcot'nun travma ve histeri arasında kurduğu, travmanın histerinin bir semptomu olarak konumlandığı ilişkiyi tersine çevirerek; histeriyi travmanın yalnızca bir semptomu olarak konumlandırırlar (Bond ve Craps, 2020, s. 24). Freud, fiziksel bir travmanın neden olduğu histeri belirtilerinin tamamen psişik bir travmanın neden olduğu belirtilerle aynı yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Ayrıca Freud, travmanın bu etiyolojik rolünü histeri vakasına genişleterek, her histerik vakanın travma tarafından belirlendiğini ileri sürer (Libbrecht ve Quackelbeen, 1995, s. 378). Freud, 1893'te Charcot' dan miras kalan travma ve histeri arasındaki nedensel paradigmayı tersine çevirmiş olur. Freud'un amacı, histerinin bütün semptomlarını daha genel travmatik bir nedenselliğin ürünleri olarak konumlandırmaktır. Böylece, genel ya da yapısal (kalıtsal) bütün histeri vakaları ancak travmatik model üzerinden anlaşılmalıdır (Fletcher, 2013, s. 36). Böylece Freud, travmayı histeri alanına değil; histeriyi travmanın alanına tabi kılarak histerinin bütün semptomlarının ruhsal travmanın semptomları olduğunu ortaya koymuş olur.

Bu örnekler... yaygın histeri fenomenlerinin güvenli bir şekilde travmatik histerininkilerle aynı yapıya sahip olarak kabul edilebileceğine ve buna göre her histerinin ruhsal bir travmayı ima etmesi anlamında travmatik histeri olarak görülebilir ve her histerik fenomen, travmanın doğası tarafından belirlenir. (Freud, 1981a, s. 34)

Freud (1981b) Villaret Tıp Ansiklopedisi'ndeki histeri başlığı altında yaptığı katkıda histerinin anatomi yasalarını takip etmediğini iddia eder. Histerik hasta anatomi yokmuş ya da ondan habersizmiş gibi davranır çünkü histerik semptom herhangi bir nörolojik ya da anatomik yasaya uygun davranmamaktadır. Freud daha

sonra organik ve histerik motor felçleri üzerine yazdığı karşılaştırmalı çalışması olan *Some Points For a Comparative Study of Organic and Hysterical Motor Paralyzes* metninde bu fikri daha da geliştirmiştir. Freud'un organik ve histerik felçlerin karşılaştırmalı çalışması; Charcot'nun iki felç türü üzerine, bu türlerin benzerlikleri ve farklılıklarını ortaya koyduğu çalışmayı devam ettiren nörolojik bir çalışmadır. İlk üç bölüm, Charcot'nun çalışmasında klinik-betimleyici yöntemi izleyerek ortaya koyduğu iki felç türü arasında anatomik ve işlevsel farklılıkların özetini sunar. Üçüncü bölüm Charcot'nun histerinin nörolojik, fizyolojik açıklamasının açmazının ele alınmasıyla sona erer. Bu açmaz, ölümden sonra yapılan anatomik çalışmalarda hiçbir iz bırakmayan dinamik veya işlevsel lezyon varsayımına dayanır (Fletcher, 2013, s. 27). Freud, Charcot'nun işlevsel lezyonu, hiçbir iz bırakmayan, kayda değer doku değişikliklerinin bulunmadığı bir lezyon olmasına rağmen organik lezyona benzeterek, lokalize etme girişimini açıkça eleştirir ve üçüncü bölümü şu sonuçla bitirir:

Gerçek olan tek bir beyin anatomisi olabileceğinden ve beyin felçlerinin klinik özelliklerinde ifadesini bulduğundan, bu anatominin histerik felçlerin ayırt edici özelliklerinin açıklaması olması kesinlikle imkânsızdır. Bu nedenle beyin anatomisi konusunda bu felçlerin semptomatolojisine dayalı sonuçlar çıkarmamalıyız.... Aksine, histerik felçlerdeki lezyonun sinir sisteminin anatomisinden tamamen bağımsız olması gerektiğini, çünkü felçlerinde ve diğer tezahürlerinde histerinin anatomi yokmuş ve ondan habersizmiş gibi davrandığını iddia ediyorum. (Freud, 1981c, ss. 167-169)

Freud, histeride anatomik lokalizasyonun mümkün olmadığını ifade eder. Organik felçler beyin yapısı tarafından belirlenirken; histerik felçler beyin anatomisi yokmuş gibi davranır. Freud (1981d, s. 248), histerik felçlerin altında yatan değişikliğin organik lezyonlarla hiçbir benzerliği olmadığını, bu değişikliğin zihinsel temsillerin erişilebilirliği düzleminde aranması gerektiğini ileri sürer. Freud, histerik felcin sinir sisteminin anatomisinden tamamen bağımsız kendi yasaları olduğunu ve bu nedenle beden ve organların anatomik yasalardaki işleyişlerine göre değil; dokunsal ve görsel algılarımıza dayanan günlük, popüler anlamıyla aldığını belirtir (Libbrecht ve Quackelbeen, 1995, s. 377). Dördüncü bölüm bu anatomik-nörolojik açmazı, onu ruhsal bir travma zeminine aktararak çözüm sunmaya çalışacaktır. Freud'un denemesinin dördüncü bölümü nörolojik açıklamayı terk ettiğinin açık beyanıdır: “Ben sadece psikolojik temele geçeceğim” (1981c, s. 170). Freud'un metni bu anlamda, histerik semptomların nörolojik açıklamasından salt psikolojik açıklamasına geçişi gösteren bir kopuş metni olarak görülebilir.

Freud açısından felç durumu, organik felçte olduğu gibi nöro-anatomik bir varlıkta meydana gelen bir felç durumu değil, psikolojik bir varlık olan egoyu oluşturan zihinsel temsiller arasındaki ilişkiler aracılığıyla meydana gelen bir felç durumudur (Fletcher, 2013, s. 29). Örneğin kol felci, anatomik olarak kolun değil, kol fikrinin, beden diğer fikirleriyle ilişkiye girememesinden kaynaklanır. Freud'un psişik temsil felcine dayanan histerik felç açıklamasını Charcot'nun açıklamasından ayıran en önemli şeylerden birisi, histerik semptomların oluşum mekanizmasında ve semptomların sürekliliğinde duygulanımın rolünü geliştirmesidir. Freud (1981c, ss. 171-172)'a göre, her olay ve her psişik izlenim, başka bir deyişle her zihinsel temsil belirli bir "duygu kotası" (*affektbetrag*) ile elde edilir. Freud psişik travmayı birikmiş, boşalmamış duygulanım açısından kavramaya çalışır. Ruhsal travma, travmatik olay tarafından kesintiye uğratılan psişik sistemin optimum dengesinin veya sabitlik durumunun yeniden geri kazanılmasını engelleyen boşaltılmamış duygu fazlalığı aracılığıyla meydana gelir. Ego bu fazlalıktan kurtulamıyorsa izlenimin anısı ya da fikri, bu durumda geliştirilen savunma süreçlerinin sonucu olarak bilinçdışına bastırılır. Diğer bir deyişle egonun diğer bilinçli fikirleriyle uyumsuz hale getirilip onlardan ayrılarak travma değeri kazanır ve kalıcı histerik semptomların nedeni olur.

O halde asıl zedelenme [travma] âni uyuşmazlığın kendini egoya dayattığı ve egonun da uyuşmaz fikri geri çevirmeye karar verdiği andır. Bu fikir bu tür bir geri çevirmeyle yok edilmez yalnızca bilinçdışına bastırılır. Bu süreç ilk kez oluştuğunda egodan ayrılan bir ruhsal grubun -çevresinde uyuşmaz fikrin kabulünü ima eden her şeyin sonradan biriktiği bir grubun- oluşması için bir çekirdek ve kristalleşme merkezi ortaya çıkar. (Freud ve Breuer, 2001, s. 172)

Freud'un perspektifine göre dışardan gelen tahammül edilemez bir fikir olarak travmatik fikir, egonun diğer bilinçli fikirleriyle bütünleşmeden, bir tür bilinç-öncesi alanda varlığını sürdürecektir şekilde kalmaya devam eder (Grosz, 2021, s. 92). Janet bilinçaltını, dissosiyasyonun başka bir deyişle travmatik deneyimin bir ürünü olarak konumlandırırken; Freud onu bilincin ayrılmaz, kalıcı bir unsuru olarak görecektir (Bond ve Craps, 2020, s. 25). Freud çalışmalarında her zaman kendi ruhsal çatışma ve bastırma modelini, Pierre Janet'nin dissosiyasyonun nedeni olarak gördüğü yapısal bir zayıflık olarak zihinsel zayıflık modelinden ayırmaya çalışmıştır. Freud açısından bilinçdışına bastırılan fikirler yapısal bir zayıflıktan kaynaklanmaz; ruhsal çatışma ve bastırmanın sonucu olarak bilinçli hale gelmekte başarısız olurlar.

Janet' nin dissosiyasyon kuramı, travmatik bir etkinin sonucu olarak, bütünsel ve tutarlı bir kişiliğin iki veya daha fazla parçaya bölündüğü, çoklu kişiliklerin tutarlı

kişilikten ayrı, travmatik parçalı hatıralar etrafında örgütlendiği “yatay” bir modele dayanır. Freud’un modeli ise, psişenin çoklu bilinçlere bölüldüğü değil, yapısal olarak bilinçli ve bilinçdışı sistemlere bölüldüğü “dikey” bir modele dayanır (Luckhurst, 2008, s. 48). Freud böylece, bir yandan bütünsel ve tutarlı kişilik modeline karşı çıkarken, aynı zamanda Janet’in çoklu kişilik kavramına da karşı çıkmaktadır. Travmatik nevroz Freud’a göre, önceden belirlenmiş yapısal bir kusurun ya da rahatsızlığın sonucu değil, doğası gereği travmatik olan ruhsal çatışmaların bir sonucudur.

Freud’un bu unsurları Charcot ve Janet’ den farklı bir şekilde ortaya koymasını sağlayan şey, histerik semptomların üretici koşulu olarak, etiyoloji sorunu ya da histerinin nedensellik teorisini oldukça farklı şekilde ele alması yatar. Charcot için etiyoloji sorunu sinirsel bir kalıtım sorunudur ve diğer tüm nedenler yalnızca ikincil, özgül nedenler olan araçlardır. Histerideki semptom oluşumunu açıklamak için psişik bir mekanizmanın işleyişini hesaba katmasına rağmen Charcot, kalıtımın birincil olduğu ve diğer tüm nedenlerin ikincil olduğu etiyoloji teorisini hiçbir zaman terk etmemiştir (Libbrecht, 2002, s. 135). Charcot’ un kalıtımın önceliğine dair etiyoloji teorisini başlangıçta kabul eden Freud, daha sonrasında histerinin tamamen sinirsel bir kalıtsal yatkınlığa dayanmayan, yalnızca özgül nedenlere bağlı olan “edinilmiş” sinir hastalığının önemini tartışmaya başlamıştır. Bu nedenle Freud, yapısal (kalıtsal) histeri ile edinilmiş histeri arasında ayırım yapmıştır (Fletcher, 2013, ss. 32-33).

Freud, Frau Emmy von N. vakasında kalıtsal yatkınlık olmasına rağmen yatkınlığın tek başına histeriyi açıklayamayacağını, patolojik tepkiden sorumlu görülemeyeceğini, histerinin ortaya çıkmasını sağlayan nedenlerin etiyolojik olarak özgül nitelikte olduğunu iddia eder (Freud ve Breuer, 2001, s. 151). Bu vakada Freud yalnızca kalıtsal yatkınlığın histeriyi açıklama konusundaki yetersizliğini değil ayrıca Pierre Janet’in ruhsal yetersizlik olarak tanımladığı ‘psikolojik dejenerasyon’ tezini de eleştirir. Freud, “Frau von N.nin öyküsünde Janet’ nin histerinin doğuşunu yüklediği ‘ruhsal yetersizliğin’ hiçbir göstergesini göremediğini ve Janet’in bu tezinde “histeriye bağlı bilinç değişikliklerinin art etkilerini, histerinin birincil belirleyicileri sırasına yükseltme hatası” yaptığını iddia etmiştir (Freud ve Breuer, 2001, s. 153). Freud açısından psişik bölünme olarak dissosiyasyonu, bütünlüklü ve özdeş bir bilinci bütünleştirmede doğuştan gelen yapısal, ruhsal bir yetersizliğe

atfetmek, travmanın yarattığı etkileri onun birincil, biyolojik nedeni olarak görmek anlamına gelmektedir (Luckhurst, 2008, s. 46).

Bir diğer vaka öyküsü olan Miss Lucy R. vakasında Freud, histerinin başlangıç anıyla ilgili sorunu ele alır. Bu vakada Freud'un ele aldığı histeri türü, herhangi bir kalıtsal yatkınlığın izinin olmadığı özel bir histeri türüdür. Bu histeri türünü Freud, "edinilmiş histeri" olarak tanımlamıştır (Freud ve Breuer, 2001, s. 171). Freud, Lucy R. örneğinde herhangi bir kalıtsal kusurun ya da nöropatik bir yatkınlığın izinin olmadığını ancak histeri edinme eğilimi olarak tanımlanan özel bir eğilimin olduğuna işaret eder. Bu eğilim, Freud'un edinilmiş histeri türü için de bir yatkınlık unsurunun gerekli olduğuna inandığını göstermektedir (Libbrecht, 2002, s. 141). Böylece Freud, yapısal histeri ile edinilmiş histeri arasında bir ayrım öne sürmesine rağmen, tüm histeri türleri için tesadüfi olmaktan çok yapısal bir doğaya sahip yatkınlık unsurunun gerekliliğini iddia etmiş olur.

Freud'un Charcot'nun histerinin temel belirleyeni olarak kalıtsal yatkınlığa dayanan teorisini reddetmesi, travmanın etiyojisini birçok kışkırtıcı ajandan birine indirgemekten kurtarmasını mümkün kılmıştır. Tüm histeri türlerini genel bir travmatik nedenselliğin egemenliği altında toplamak için Freud, tüm histeri türleri için tek bir özgül nedensel psişik mekanizması ileri sürer (Fletcher, 2013, s. 35). Freud, *Kalıtım ve Nevrozların Etiyolojisi* metninde, Charcot' nun sinirsel kalıtımın önceliğine dayanan nevroz üzerine etiyojik kuramını eleştirel bir değerlendirmesini sunar. Freud, Charcot'nun nevrozların belirlenmesinde kışkırtıcı ajanlar arasında gördüğü erken yaşanmış cinsellik deneyimini, nevroz vakalarında ve dolayısıyla histeri vakalarında özgül bir neden olarak görmektedir (Freud, 1996, ss. 16-17). Charcot' nun aksine Freud sinirsel kalıtımın tüm psikonevroz vakalarında zorunlu olmadığını iddia eder. Freud açısından nevrozda zorunlu olan tek unsur, tüm histeri vakalarında mevcut olan ve semptomları açıklayan, hâkim tıbbi görüşün tesadüfi olarak gördüğü cinsellik faktörüdür. Freud cinselliğin özgül bir neden olarak tek temel neden olduğunu, kalıtımın etkisini reddetmediğini ancak cinselliğin etiyojik nedeni olmadan kalıtsal faktörün devreye giremeyeceğini ileri sürer. O halde Freud, tüm nevroz türlerinde temel bir etiyojik rol oynayan cinselliğin, nevrozun türünü ve yönünü belirlediğini savunur (Libbrecht, 2002, ss. 138-139).

Freud psikonevroz vakalarında erken cinsel deneyimin etiyojik olarak, Charcot'nun etiyojik teorisindeki sinirsel kalıtımla aynı yeri işgal ettiğini öne sürer.



Böylelikle Freud, Charcot'nun genel nöropatik yapı nosyonunu cinsel yapı ile ikame etmiş olur (Libbrecht ve Quackelbeen, 1995, s. 377). Freud cinselliğin nevrozdaki rolünün başat bir faktör olduğunu öne sürerek, etiyolojik sorun olarak Charcot'nun ortaya koyduğu kalıtsal yapı sorununu, cinsel yapı açısından yeniden formüle etmiş olur. Böylece Freud cinsel yapıyı psişik mekanizmanın tek özgül nedeni olarak ortaya koymuş olur (Libbrecht, 2002, s. 143). Freud ikili etiyolojik model, yani yapısal ve tesadüfi etkenler arasında bir karşıtlık öne sürmemektedir. Her ikisinin de doğası gereği cinsel olduğunu; yapısal ve tesadüfi etkenlerin, gözlenen semptomları ortaya çıkarmak için birlikte işler halde olduğunu ileri sürmektedir (Freud, 1981j, s. 99). Bu iddialar doğrultusunda, Freud açısından insan cinselliğinin doğası gereği travmatik olduğunu ve nevrotik patolojinin tek nedeni olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir:

Çocuklukta baştan çıkarılmanın varsayılan sıklığının yanı sıra, yapısal ve kalıtsal etkenlerin önemini inkar etmesem de, hastalığın nedenselliğinin temel sorumluluğunu yüklemeye çalıştığım cinsellik üzerindeki rastlantıya bağlı etkileri abartılı bir şekilde vurgulamaktan da vazgeçtim....Deneyimin yarattığı bu tür kazara etkenler böylece arka cepheye çekildikten sonra yapısal ve kalıtsal etkenler zorunlu olarak tekrar öne çıktı; ama benim görüşümle diğer çevrelerde egemen olan görüşler arasında şöyle bir fark vardı; benim teorimde “cinsel yapı” onlardaki “genel nöropatik yatkınlığın” yerini almıştı. (Freud, 2018a, ss. 75-76)

Histerinin temelinde çocuklukta yaşanmış bazı olayların olduğu yönündeki iddia, Freud'un *Histerinin Etiyolojisi* metninde daha kesin olan, “her histeri vakasının temelinde bir veya daha fazla erken cinsel deneyim olayı olduğu” iddiasına dönüşmüştür (1981e, s. 203). Kalıtsal yatkınlığın yerine çocuklukta yaşanan erken cinsel deneyimin ileri sürmesinin sonucu olarak Freud, travmatik semptomları üreten bellek türleri ile daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Üzerinde çalıştığı sahneler bir hayli farklılık göstermektedir ancak her temel travmatik sahnenin altında gizlenmiş, bu temel sahneye eşlik eden, bir babanın ölüm döşeği, bir baba ile kız arasında tanık olunan uygunsuz bir sahne vardır (Freud ve Breuer, 2001, s. 167). Freud, histeri semptomlarının tek bir travmatik anı veya patojenik düşünceden ziyade, çeşitli yollardan çoklu belirlendiğine dikkat çeker. Histeri, tek bir travma yerine bir kışkırtıcı nedenler grubu oluşturan birden çok kısmi travmayla belirlenmiştir. Bu nedenle Freud, semptom odaklı dar ve kısıtlı bir perspektiften, kısmen birbirinden bağımsız kısmen de birbiriyle ilişkili semptomların “bellek dosyaları” biçiminde psişik bir yapı gibi organize edilme ve katmanlaşma biçimlerini incelemeye başlamıştır (Fletcher, 2013, s. 51).

Böylesi histeri olgularında ruhsal malzeme kendini en az üç farklı biçimde katmanlanmış çeşitli boyutlarda bir yapı olarak ortaya koyar... Her belli katmanın içeriği eşit derecede direnç tarafından belirlenmiştir ve bu derece, katmanların çekirdeğe yakın olmasıyla orantılı olarak artar. Böylece içinde eşit derecede bilinç değişikliği olan bölgeler vardır ve farklı temalar bu bölgelerden yayılır. En dış katmanlar farklı temalara ilişkin kolayca anımsanan ve her zaman açıkça bilinçli olan anılar (ya da dosyaları) içerir. Ne kadar derine gidersek ortaya çıkan anıların ayırt edilmesi o kadar zor hale gelir; çekirdeğin yakınında hastanın yeniden üretmeyi bile engellediği anılarla karşılaşırız. (Freud ve Breuer, 2001, s. 339)

Freud'un ortaya koyduğu ruhsal travma ile histerik semptom arasındaki nedensel ilişki, Charcot'da olduğu gibi travmanın bir kışkırtıcı ajan olarak davrandığı ve yalnızca belirli bir dönemden sonra bağımsız bir varoluş kazanan semptomu ortaya çıkaran bir ilişki değildir. Daha ziyade ruhsal travma ya da travmanın anısının "girişinden uzun süre sonra bile işleyen bir kışkırtıcı sayılması gereken bir yabancı cisim gibi davrandığını varsaymalıyız" (Freud ve Breuer, 2001, s. 54). Charcot'nun kışkırtıcı ajanına karşılık Freud, 'yabancı cisim' fikrini ortaya koyar. Yabancı cisim, mevcut olmayan bir tetikleyici neden olarak kışkırtıcı ajandan tamamen farklı etkililiğe ve mevcudiyete sahiptir. Yabancı cisim, kışkırtıcı ajanın yalnızca sonradan ortaya çıkan ikincil etkilerinden ziyade, mevcudiyetini koruyan ve işlevini sürdürmeye devam eden aktif bir kışkırtıcıdır. Bu yabancı cisim gibi davranan kışkırtıcı ajan, histerik semptomlarda bilinçsizce aktif olan fakat anı olarak reddedilen bir sahne, bir anıdır.

Freud, nedenselliği tersine çevirir, tetikleyici olay (bir demiryolu veya endüstriyel kaza gibi) ile sonraki travmatik semptomlar arasında doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi kurmak yerine; travmanın kökenlerini, olayların tetiklediği anıların hatırlanması sürecine yerleştirir. Bu, travmatik semptomların, geçmiş bir deneyime (erken bir cinsel karşılaşma) dair unutulmuş anının daha sonra gerçekleşen bir olay tarafından beklenmedik şekilde tetiklenmesi sonucu yeniden hatırlanmasından ortaya çıktığı anlamına gelir (Bond ve Craps, 2020, s. 25). Bu bakış açısında esas olan şey, öznenin geçmişte yaşadığı ve yeterince önemli görmediği ilk olayın, sonraki bir travmatik olay tarafından beklenmedik bir şekilde yeniden canlandırıldığında, travmatik hale gelmesi ve tüm patojenik gücünü elde etmesidir. Öznenin geçmişte deneyimlediği ve yeterince tepki vermediği bir olayın sonradan travmatik hale gelişi, Freud'a göre geçmişte deneyimlenen ilk olayın özünde ertelenmiş bir travmatik ve patojenik etkiye sahip olduğu anlamına gelir (Libbrecht ve Quackelbeen, 1995, s. 379). Freud travmatik olayın kökensel statüsünü, geçmişte yaşanan deneyimin kendisinin değil, bu deneyimin bireyin ruhsal gelişiminin sonraki aşamasında, birey

cinsel anlamı kavradıktan sonra travmatik bir karşılaşma tarafından bir anı olarak yeniden canlandırılmasına gecikmiş bir tepki olduğunu savunarak sorunsallaştırmıştır (Leys, 2000, s. 20). Böylece Freud travmayı, yaşanan olaylardan ziyade, olayların tetiklediği anıların hatırlanması sürecine konumlandırır.

## 2.2. Travmanın Psşik Belirlenimi: Baştan Çıkarma Teorisi

Freud'un hem klinik hem de teorik olarak karşılaştığı en temel sorun, hastalarının ya hatırlama ve çağrışım yoluyla ya da “eyleme dökme” (*acting out*)\* yoluyla yeniden canlandırdıkları anılar olmuştur. Bu anılar rahatsız edici, patolojik çağrışımlar olarak bireyin genellikle dışarıya karşı geliştirdiği normal ego savunmasını aşan; bireyin bilincine, egonun narsistik yapısına özümsemeye ve kişisel anlatılara, belleğin deposuna entegre edilmeye direnen ve bu nedenle patolojik anlamda savunmayı (bastırma) etkinleştiren sahnelerdir (Fletcher, 2013, ss. xiii-xiv). Bu anılar, geçmiş yaşantılara dair diğer anılar gibi kolay ulaşılabilir değildir. Tam tersine normal bir ruhsal durumda, bu anılar hastaların belleklerinden tamamen silinmiştir (Freud ve Breuer, 2001, ss. 57-58).

Başlı başına travmatik olmayan bastırılmış bu sahneler daha sonraki bir olay sayesinde hatırlanmaya, yeniden canlandırılmaya çalışılırken travmatik hale gelir. Aslında burada travmatik olan daha önce yaşanmış olayın kendisi değil, onun bir anı formunda gecikmiş hatırlanmasıdır; travmatik olan olay değil hafızadır (Laplanche, 1990, s. 42). Bu sahneler yukarıda belirtildiği gibi zorunlu olarak cinsellik alanıyla ilişkili olmalıdır, çünkü Freud'un düşüncesine göre patolojik savunma ya da bastırma doğası gereği cinsel olan bir anıya dayandığında ortaya çıkar. Bu sebeple Freud, psşik travmanın kökenini hastanın daha önce deneyimlediği bir olaya (erken yaşanmış cinsel *baştan çıkarma* ya da cinsel istismar deneyimine) ilişkin anısında konumlandırır. Freud, teorik olarak cinsellik, travma ve bastırma arasındaki bu bağlantıyı “baştan çıkarma teorisi” (*seduction theory*) adı verilen teoride ortaya koymaya çalışır. Bu teoriye göre yalnızca erken yaşta yaşanmış bir cinsel deneyim gecikmiş ve ertelenmiş travmatik bir etkiye sahiptir (Laplanche ve Pontalis, 2003, s. 112). Freud, cinsel baştan çıkarma, bastırma ve travma arasındaki ilişkiyi *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi (Project*

---

\* acting out - dışa vurma / eyleme dökme: kaygı yaratan duyguların ve arzuların ifade edilmek yerine; yarattıkları gerilimi azaltmak için bilinçsizce ve kontrolsüzce uygun olmayan eylemlerle (şiddet, tehdit vb.) dışa vurulması. Psikanalitik kuramda, dışa vurma geçmişteki olayların anlamaya ve değerlendirmeye tabi tutulmadan yeniden tekrar edilmesi şeklinde tanımlanır. Karakaş, S. (2017). Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı - www.psikolojisolugu.com (sürüm: 5.2.0/2022).

for a Scientific Psychology [1895])’ nde ele aldığı Emma vakasında detaylandırmaya çalışmıştır. Burada Freud, travmayı *Histeri Üzerine Çalışmalar* adlı eserinde Katharina vakasında geliştirdiği travmanın ikili zamansal yapısına vurgu yaptığı *nachträglichkeit*\* kavramı ile açıklamaya çalışmıştır.

Freud travmatik nedensellik modelini, travmanın doğrusal zamansallık anlayışının ötesinde olan travmatik zamansallığı, *nachträglichkeit* kavramıyla açıklamaya çalışır. Freud *nachträglichkeit* kavramını, Charcot tarafından formüle edilen, travmatik hafızanın, olaya daha sonraki travmatik etki ve patojenik gücünü veren bir süreç olarak bilinçdışı kuluçka veya psişik detaylandırmanın gecikme döneminden geçtiği fikrinden yola çıkarak geliştirmiştir (Roth, 1996, ss. 4-5). *Nachträglichkeit* kavramında temel mesele, yukarıda belirttiğimiz gibi öznenin yeterince tepki vermediği ilk travmatik olayın yalnızca ruhsal gelişimin sonraki aşamasındaki travmatik bir karşılaşma tarafından yeniden canlandırıldığında travmatik hale gelmesidir (Bistoën, Vanheule ve Craps, 2014, s. 672). Böylelikle travma; yalnızca aşırı şiddetli belirli tek bir olaya indirgenemez.

Travma, gerçekleştiği anda öznenin deneyimlenemeyeceği kadar şiddetli bir olaydan ve daha sonrasında özneyi ilk travmatik olaya geri götüren travmatik bir olaydan oluşan iki sahneyi keser. Daha da önemlisi, travmatik olay etkisini ancak gecikmiş olarak gösterir ve anlamını ancak “ertelenmiş eylemin” (*nachträglichkeit*) “gecikme döneminden” (*latency period*) sonra kazanır (Balaev, 2018, s. 361). Freud açısından travma tek bir olaya veya sahneye indirgenmek yerine, hiçbiri özünde travmatik olmayan yalnızca birlikte ele alındığında travmatik olan iki sahne ya da olay arasındaki dinamik bir etkileşime işaret eder. Ayrıca travma, geçmiş deneyimin yalnızca geriye dönük olarak ertelenmiş bir anlama ve yorumlama eylemiyle elde edilebileceği zamansal bir gecikme dönemini içeren travmatik zamansallığa işaret eder (Pedersen, 2019, ss. 26-35). Daha spesifik olarak travma, özünde travmatik olmayan iki olay ya da deneyim arasındaki ilişkiden oluşur: anlaşılacak ve özümsemek için çocuğun ruhsal gelişimi açısından çok erken meydana geldiği için özünde travmatik olmayan bir ilk olay ile özünde travmatik olmayan ancak karşılaşıldığında ilk olaya

---

\* *Nachträglichkeit* kavramı, Türkçeye sonradan anlamlandırma, sonradan etki olarak tercüme edilirken İngilizceye, Freud’un metinlerini İngilizceye çeviren Strachey tarafından *deferred action* (ertelenmiş eylem) olarak tercüme edilmiştir; Fransızcaya ise *après-coup* (geriye dönüklülük) olarak çevrilmiştir. *Nachträglichkeit*, geriye dönüklülük (retroactivity) olarak; şimdiki zamandaki olayların geçmiş zamandaki olayları sonradan (*a posteriori*) etkilemesine gönderme yapar, zira geçmiş anılar, şimdiki zamandaki olaylar ışığında devamlı olarak yeniden işlenir ve yorumlanır (Evans, 2019: 265).

dair anıyı çağrıştıran ve ona travmatik bir anlam veren ikinci bir olay (Leys, 2000, s. 20). Freud açısından insan cinselliği gelişiminin doğasında var olan zamansal gecikme nedeniyle *nachträglichkeit* fenomeninin zamansal yapısı için oldukça uygun bir örnektir.

Emma vakasıyla ilgili incelemesinde Freud, *nachträglichkeit* in kendine özgü zamansal yapısını, aralarında belirli bir etkileşim, çağrışımlar aracılığıyla simgesel oluşum bulunan, ikinci sahnenin ilk sahneye dair anıları beklenmedik bir şekilde yeniden canlandırdığı ve ikinci sahnenin geriye dönük eyleminin bir sonucu olarak ilk sahnenin histerik bir semptom biçiminde açığa çıktığı, iki sahne üzerinden örnekleme (Fletcher, 2013, s. 69). Burada Freud, iki sahneyi travmanın çift yönlü yapısını ortaya koyacak şekilde ele alır. Geçmişin özümsememiş olayının ikinci olay anına kadar mevcut olmayan anlamı, ikinci sahnenin geriye dönük gecikmiş bir yorumlaması ile elde edilir (Pedersen, 2019, s. 35). Freud'un incelediği Emma vakasında, Emma mağazalara yalnız başına girememek gibi bir fobiden muzdariptir. Emma, bu fobinin nedeni olarak, on iki yaşındayken meydana gelen bir olay olduğunu düşünür. “Bir şeyler almak için bir mağazaya gitmişti, (birisini hatırladığı) iki mağaza görevlisinin gülüşüğünü fark etmiş ve korku içinde dükkândan kaçmıştır.” Emma, “mağaza görevlilerinin onun elbiselerine güldüklerini ve bunlardan birini cinsel açıdan hoş bulduğunu” Freud'a itiraf etmiştir (Freud, 1981f, s. 353).

Freud'un I. sahne olarak nitelendirdiği bu olaydan beri Emma mağazalara yalnız başına girememek gibi bir zorlantıdan muzdariptir. Freud, fobisi için ilk açıklama olarak Emma'nın anlattığı bu sahnenin, ne tekrar zorlantısını ne de semptomun belirişini açıklayamadığı sonucuna varmaktadır. Bunun yanı sıra, Freud'un Emma'ya dair daha fazla araştırması, zamansal olarak I. sahneden önce gerçekleşmiş olan ancak Emma'nın I. sahne esnasında hatırında olduğunu reddettiği ikinci bir anıyı ortaya çıkarmıştır. Emma sekiz yaşında bir çocuk iken, şeker almak için bir dükkâna girmiş ve sırttan dükkân sahibi tarafından cinsel tacize maruz kalmıştır. Freud I. sahneden önce gerçekleşen bu olaya II. sahne adını verir. Emma, dükkâna ikinci kez gitmiş, sonrasında gitmeyi bırakmış ve “şimdi kendisini, sanki tacizi kışkırtmak istermiş gibi oraya ikinci kez gittiği için” kınamaktadır (Freud, 1981f, s. 354).

Emma I. sahnede, II. Sahne'nin aklında olduğunu reddetse de; daha sonra gerçekleşen I. sahnenin beklenmedik travmatik semptomlarını açıklayan şey, iki sahne

arasındaki çağrışımsal bağlantılardır. Bu sahneler arasındaki çağrışımsal bağlantılardan biri, mağaza görevlilerinin gülüşmeleri ile dükkân sahibinin cinsel tacizi gerçekleştirdiği esnadaki sırtışı; diğeri ise her iki durumun benzerliğinden yani Emma'nın her iki durumda da yalnız başına bir dükkânda olmasıyla ortaya çıkar. Ayrıca, her iki sahnede de elbiseler görünür: sahne I' de Emma, iki mağaza görevlisinin onun elbiselerine güldüklerini düşünür ve sahne II' de dükkân sahibi onu giysileri üzerinden taciz etmiştir. Freud, sahne II' den Emma'nın bilincine ulaşan ve hatırında kalan tek unsurun elbise olduğunu açıklar. Bunu göz önünde bulundurarak Emma, sahne I' deki mağaza görevlilerinin onun elbisesine güldüklerine yönelik algısı, Freud'a göre yanlış bir gözlemin sonucudur (Pedersen, 2019, s. 36). Freud bu patolojik simge oluşum sürecinin (önemli unsur olarak erken baştan çıkarma sahnesinin bastırılması ve onun yerine bu sahnenin yoğunlaştırılmış simgesi olarak elbisenin yerleştirilmesi) nedeni olarak, ergenliğin gelişimiyle mümkün kılınan ertelenmiş cinsel uyarılmanın yanlış bir şekilde mağaza görevlilerinden birine atfedilmesinde görmüştür (Fletcher, 2013, s. 71).

İki olay arasındaki çağrışımsal bağlantıları saptayan Freud için iki sahne arasındaki temel fark, Emma'nın sahne II' de henüz ergenliğe ulaşmamış olması ve olayı anlamlandırmak için cinsellik söyleminden yani cinsel deneyimi anlamlandırma kapasitesinden yoksun olmasıydı. Sahne I ise Emma ergenliğe girdikten ve daha önce meydana gelen unutulmuş ve bastırılmış ilk olayın anı izlerini anlamlandırmak için ilgili cinsel anlayışı edindikten sonra gerçekleşmiştir. Freud, bununla ilgili aşağıdaki yorumda bulunmaktadır:

Bu noktada elimizde, bir deneyim olarak ortaya çıkmayan bir duygulanımı uyandıran bir anı meselesi var zira geçen zaman içerisinde ergenliğin [getirdiği] değişikliği hatırlanan şeyin farklı bir biçimde anlaşılmasını mümkün kılmıştır. Şimdi, bu vaka histeride bastırma açısından tipiktir. Değişmez bir biçimde, bastırılmış bir anının ancak *ertelenmiş eylem* [*Nachträglichkeit*] aracılığıyla travma hâline geldiğini buluruz. Bu durumun nedeni bireyin gelişiminin geri kalanına kıyasla ergenliğin gecikmesidir. (Freud, 1981f, s. 356)

Freud burada bastırılmış ya da unutulmuş olduğundan kelimenin tam anlamıyla bir anı olarak düşünülemez II. sahnenin anısının psişik olarak işlendiği ve detaylandırıldığı I. sahnede gecikmeli olarak uyandırıldığını ve II. sahnede Emma'nın deneyimlemediği bir duygulanıma yol açtığını ileri sürer. Emma'nın I. sahneye aşırı tepkisi, korku içinde mağazadan kaçması, aslında deneyimlediği anda yeterince tepki vermediği II. sahneye, geriye dönük, gecikmiş bir tepkidir. Freud'un buradaki en önemli keşfi, II. sahnenin unutulmuş ve bastırılmış anısının Emma'nın bilinçdışına

ancak I. sahne ile girmiş olması ve yaşandığı anda travmatik bir etki yaratmayan II. sahnenin patolojik gücünü I. sahnenin etkisiyle sonradan anlamlandırılması (*Nachträglichkeit*) ile elde etmiş ve travmatik hale gelmiş olmasıdır (Bistoën vd., 2014, s. 674).

Freud açısından daha da önemli olan her iki sahne kendi başlarına travmatik değildir. Emma'nın travması tek başına ne zamansal olarak daha önce meydana gelen olayda ne de zamansal olarak daha sonra meydana gelen olayda konumlandırılmaz. Aslında II. Sahne, I. sahne gerçekleşene kadar, anı olarak psişik sisteme kaydedilmemiştir. Önceki sahnenin anılarının “hatırlanan şeyin farklı bir biçimde anlaşılmasını mümkün kılan” (Freud, 1981f, s. 356); ergenliğin devreye girmesiyle geriye dönük olarak dönüştürülmesi ve yeniden yorumlanması, böylece yeni bir anlam kazanmasıyla birlikte, önceki sahnenin etkisi ancak sonraki sahneyle anlaşılır hale gelir. Böylece Freud Emma vakasında *nachträglichkeit*' in ikili zamansal boyutuyla travmanın yorumlayıcı boyutunu da ortaya koymuştur: geçmiş (II. sahne), şimdiki zaman (I. sahne) üzerinde gecikmiş ve ertelenmiş bir etkide bulunurken; şimdiki zaman, geçmişi geriye dönük olarak değiştirir ve yorumlar (Pedersen, 2019, s. 38). *Nachträglichkeit* kavramı yaşanan olayın ve kişinin nesnel özelliklerinin ötesinde, travmanın etiolojisinde öznel yorumun, geçmişi geriye dönük yorumlayıcı eyleminin önemini açığa çıkararak, travmanın zamansallığının doğrusal zamansallık ve nedensellik modeliyle anlaşılamayacağını ortaya koymaktadır (Bistoën vd., 2014, s. 674).

Freud psişik travmanın kökenini hastanın erken çocukluk döneminde yaşadığı bir olayın anısında konumlandığı ilk araştırmalarında, hastanın erken çocukluk dönemiyle ilgili anıları geriye doğru doğrusal determinist bir şekilde izleyerek, bu anılar ve orijinal olayla nedensel bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Fakat Freud, Emma vakasında olduğu gibi, anıların sabit olmadığını ve sürekli değişime tabi olduğunu fark etmeye başlamıştır (Shinebourne, 2006, s. 335). 06 Aralık 1896' da Fliess' e yazdığı mektupta bu durumu şöyle dile getirir: "Psişik mekanizmamızın bir katmanlaşma süreciyle var olduğu varsayımı üzerinde çalışıyorum: bellek izleri biçiminde mevcut olan malzeme zaman zaman yeni koşullara uygun olarak bir yeniden düzenlemeye, yeniden transkripsiyona maruz kalmaktadır" (Masson, 1985, s. 207). Burada Freud, orijinal anıların geriye doğru doğrusal bir şekilde sıradan bir hatırlama süreciyle ortaya çıkarılmadığını, bu sahnelerin ya da anıların şimdiki durum içinden yeniden inşa

edildiğini ve bu nedenle orijinal olayı doğrusal determinist bir tarzda geriye doğru izlemenin imkânsız olduğunu fark etmiştir (Fletcher, 2013, s. 86).

Travmanın ikili zamansallıklarına ilişkin kuramlaştırmalar travmayı ya bireyin geçmişinde gerçekleşmiş ve tarihlenebilir bir olaya (ilerlemeci yorum) ya da geçmişteki olayın geriye dönük nedeni olarak şimdiki travmatik semptomları yorumlama eylemi olarak şimdinin içsel bir kurgusuna (retroaktif yorum) indirger. *Nachträglichkeit*' in bu aşırı basitleştirilmiş her iki yorumu, birinin diğerini dışladığı bir yoruma dayanır. Pedersen (2019, s. 30) *nachträglichkeit*' in ilerlemeci ve retroaktif (geriye dönük) yorumlarının, terimin zorunlu olarak hem dışsal hem de içsel, hem geçmiş hem de şimdikiyi ima ettiği gerçeğini gözden kaçıran, içsel ve dışsal ile geçmiş ve şimdi arasında birbirini dışlayan yanlış bir ikiliğe dayandığını iddia etmektedir. Travmanın zamansallığının ancak geçmişin ve şimdinin, içeri ve dışarının karmaşık iç içe geçmişliğiyle anlaşılabilir ve bu nedenle birbirini dışlayan iki yorumun ötesine geçilmelidir. Travmanın ne geçmişe ne de şimdikiye indirgenebilen, hem geçmişin dışsal bir olayı hem de şimdinin bakış açısından içsel bir yeniden yapılanma anını gerektirdiğini öne sürmektedir.

Psikanaliz ve tarihyazımının zamana dair iki farklı strateji kullandığını söyleyen Certeau (2017)'ya göre, tarihyazımı geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki ilişkiyi birini ötekini yanına yerleştirerek, doğrusal bir zaman kavrayışı içinden ele alırken; psikanaliz geçmiş ve şimdiki zamanı birbirinde ayrılmaz bir şekilde iç içe ele alır. Dolayısıyla psikanaliz geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki ilişkiyi bir biniştirme (birinin yerine ötekini koymak), yineleme (biri diğerini başka biçimde yineler), ikirciklilik (birinin diğerinin yerine konulduğunun belli olmadığı, maskeler, değişimler) şeklinde ele almaktadır. Tarihyazımı ise ikisi arasındaki ilişkiyi birinin diğerini takip ettiği ardışıklık, yakınlıklar (bağlılaşım), birbiri üzerindeki etkiler ve birbirlerinde ayrı olmaları açısından ele almaktadır (Certeau, 2017, s. 31).

Laplanche (1999, ss. 264-269) geçmişte yaşanmış olay ile onun sonradan yeniden inşası arasındaki ilişkiyi tanımlamak için İngilizceye sıklıkla “ertelenmiş eylem” (*deferred action*) olarak çevrilen *nachträglichkeit* terimini, travmanın ikili zamansallığını ortaya koymak amacıyla “sonradanlık” (*afterwardness*) olarak tercüme etmiştir. Freud'un *nachträglichkeit* kavramını yeniden formüle etme girişiminde travmanın zamansallığının birbirini dışlayan ilerlemeci ve retroaktif (geriye dönük) yorumlarının ötesine geçmeye çalışır. Bununla birlikte “sonradanlığı” (*afterwardness*)



ilerlemeci ve retroaktif yorumların basit bir bileşimi olarak görülemeyeceğini iddia eder. Ona göre geçmişte yaşanmış orijinal olay hiçbir zaman tam olarak bilinemeyeceğinden dolayı, şimdinin bakış açısından sürekli olarak yeniden tercümelere, yeniden yorumlamalara açık kalır ve hiçbir zaman mutlak olarak yorumlanamaz (Shinebourne, 2006, s. 336). Ancak Freud'un kendisi *nachträglichkeit* teriminin ilerlemeci ve retroaktif anlamları arasındaki çatışmayı uzlaştırmada başarısız olmuştur. Geçmiş ile şimdi, dışarı ve içerisi arasında ortaya çıkan gerilimi aşmak için hiçbir yol önermemiştir.

Freud, anıların sabit olmadığını ve değişikliklere maruz kalabileceğini keşfetmiştir. Fliess'e 21 Eylül 1897'de yazdığı mektupta Freud (1981g, s. 260), bilinç dışında anıların gerçekliğini sorgulayacak hiçbir doğruluk ölçüsü olmadığını bu nedenle analizde hastanın anlattığı sahnenin gerçek mi yoksa duygu yüklü kurgu (fantezi) mu olduğunu ayırt edemediğini ifade etmektedir. Bu nedenle, Freud bu mektubunda hastaları tarafından kendisine anlatılan anıların gerçekte meydana gelip gelmediğini veya hayal edilen baştan çıkarma sahnelerinin kurgular olup olmadığını ayırt etmenin imkânsız olduğunu fark ettiği için baştan çıkarma teorisini terk ettiğini itiraf etmiştir. Mektupta bu teoriden vazgeçişinin sebeplerini özetle şöyle sıralamıştır: Analizin gerçek bir sonuca ulaşamamasının getirdiği hayal kırıklığı, baştan çıkarmanın genelde atfedildiği sapkınlığının bu derece sık olduğunu kabul etmenin imkânsızlığı, hastanın anlattıkları anıların gerçekliğini sorgulayacak hiçbir doğruluk ölçüsü olmaması nedeniyle analizde keşfedilen sahnenin gerçek mi yoksa fantezi mi olduğunun ayırt edilmesinin imkânsızlığı, cinsel baştan çıkarmayı doğrulayacak olan çocukluktaki bilinç dışı anılara doğrudan erişimin imkânsızlığı (Freud, 1981g, ss. 259-260). Freud gerçek ile fantezi arasındaki belirsiz ilişkiye dair şunları dile getirmiştir:

Ancak, en sonunda bu baştan çıkarma sahnelerinin hiçbir zaman gerçekleşmediğini ve yalnızca hastalarımın uydurduğu ya da belki benim onlara dayattığım fanteziler olduğunu anladığımda bir süre ne yapacağımı bilemedim...Kendimi toparladığımda, buluşumdan doğru sonuçları ortaya koyabildim: şöyle ki nevrozik semptomlar doğrudan gerçek olaylarla değil ancak arzuların toplandığı fantezilerle ilişkiliydi ve nevroz söz konusu olduğunda ruhsal gerçeklik maddesel gerçeklikten daha önemliydi...Daha sonra çok önemli olduğu anlaşılacak olan, ancak o zamana dek fantezi maskesi altında fark etmediğim Oidipus kompleksini, aslında ilk olarak tesadüfen buldum. Buna ek olarak, nevrozların etiolojisinde çocukluktaki baştan çıkarılmanın belli bir payı -ancak çok etkili olmayan bir payı- olduğu ile ilgili düşüncem devam etti. (Freud, 2016a, ss. 40-41)

Freud geçmişte gerçekleşmiş belirli, kesin bir olayda, travmanın köklerini tespit etmekte başarısız olmuştur. Odağını travmatik semptomlar için nedensel bir paradigma olarak, travmanın çocuklukta bir yetişkin tarafından cinsel olarak baştan

çıkartılmanın ve dolayısıyla dışsal bir olayın sonucu olduğunu vurgulayan baştan çıkarma teorisinden, ödipal teori olarak bilinen ebeveynlere yönelik ödipal fantezinin ve bilinçdışı arzusunun içsel değişimlerine kaydırır (Fletcher, 2013, s. 7). Böylece Freud, travmatik semptomların erken yaşanmış cinsel deneyimlerin gecikmiş travmatik etkisinden ziyade, çocukların bastırılmış gizli fantezilerinin yeniden etkinleştirilmesinde gecikmiş olarak ortaya çıktığını ileri süren bir model ortaya koyar (Bond ve Craps, 2020, ss. 25-26).

Bu modelde Freud masum, edilgen çocuğa yetişkinin dışarıdan dayattığı bir cinselliğin yarattığı travma kavramını reddetmektedir. Bunun yerine çocuğun baştan çıkartılma arzusunu ya da fantezisini çocuğun cinsel dürtülerinde ve arzusunda konumlandırarak travmayı içsel bir olgu haline getirir. Öyle ki çocuğun baştan çıkartılması olarak dışsal travma, gücünü ve etkinliğini tamamen çocuğun daha önceki cinsel arzuları, fantezileri ve çatışmaları tarafından şekillendirilen içsel psişik süreçlerden alır ve böylece çocuksu içsel dürtüler ve fanteziler tamamen etiyolojik hale gelir (Leys, 2000, s. 21). Freud bu dönüşümle psişik travmayı dışarıdan gelen bir olay olmaktan çıkartarak, fantezinin içsel değişimlerinin bir sonucu olarak içerden geldiğini savunacaktır.

Freud'un travmanın kökenlerini bireyin geçmişinde meydana gelen dışsal bir olaydan içsel fantezi dünyasına konumlandırın teorik dönüşümü, bazı eleştirmenler tarafından Freud'un hastalarının maruz kaldığı travmatik gerçeklikleri inkâr etmesi ve onları fanteziye dayanan yanılsamalardan ibaret görmesi olarak yorumlanmıştır. Bu eleştirmenler Freud'u gerçek olayı fanteziyle değiştirmekle, dışsal travmaların önemini inkâr etmekle ve hastalarının maruz kaldığı gerçek hayattaki korkutucu deneyimlerin gerçekliğini göz ardı etmekle suçlarlar. Dahası Freud'un, içsel psişik gerçekliğe ve öznel deneyime odaklanarak geliştirdiği psikanaliz teorisinin tam da onun bu teorik dönüşümüyle ortaya çıktığını iddia ederler (Herman 2016; Masson 1985; van der Kolk ve van der Hart 1991). Leys (2000, s. 19)'e göre Freud'un baştan çıkarma teorisi hiçbir zaman van der Kolk, Herman, Masson ve başka diğer çağdaş eleştirmenlerin tasvir ettiği, travmatik olayın özneye dışardan geldiği (başka bir deyişle içeri ve dışarının birbirinden ayrıldığı) doğrudan nedensel bir travma teorisi olmamıştır.

Masson' un (1985) Freud'un dışsal gerçekliği içsel fantezi dünyası lehine terk ettiği yönündeki eleştirisine hâkim olan basit içsel ve dışsal şemanın Freudyen-

feminist bir eleştirisini yapan Rose (2010)'a göre psikanaliz olayın gerçekliği gibi bir kategoriye başvurmayı mümkün kılan ikilikleri (içerisi-dışarı, gerçek olay-fantezi) sorunsallaştırmıştır. Luckhurst da benzer biçimde (2008, s. 47) Freud'un asla gerçek olayı fanteziyle ikame etmediğini, bunun ya/ya da durumu olmadığını, daha ziyade Freud'un teorisinde gerçek ve fantezinin iç içe geçişinin bir sonucu olarak ikisini birbirinden ayırt etmenin imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Freud'un çalışmalarında gerçeklik ve fantezi arasındaki gerilimin izini sürmeye çalışan yazarlar, birçok eleştirmenin iddia ettiği gibi, Freud'un baştan çıkarma teorisinin terk etmesinin onun gerçeklikten fanteziye, travmanın dışsal gerçekliğinden fantezinin içsel dünyasına geçişin net bir kopuşunu temsil etmediğini savunurlar (Torok ve Rand, 1997; Laplanche ve Pontalis, 2003; Fletcher, 2005, 2013).

Bu düşünürler Freud'un sonraki çalışmalarında terkedilmiş baştan çıkarma teorisinin temel unsurlarının terkedilmediğine ve dışsal gerçeklik ile fantezi arasındaki devam eden gerilime işaret etmişlerdir. Freud'u savunan düşünürler, yapılan bu eleştirilerin onun düşüncesinin temel bir yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklandığını öne sürerler. Teorisyenler, eleştirilerin psikanalitik fantezi kavramının, gerçeklik ve fantezi arasında birbirini dışlayan, karşıt bir ilişki olduğu fikrine dayanan, yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını iddia etmektedirler (Leys 2000; Fletcher, 2005; Luckhurst 2008; Rose, 2010; Evans, 2019). Örneğin Evans, Freud'un çalışmalarında fantezinin nasıl konumlandığını şu şekilde açıklar:

Fantezi kavramı Freud'un çalışmalarında merkezi bir yer tutar. Nitekim psikanalizin doğuşu 1897 yılında Freud'un baştan çıkarılma anılarının kimi zaman gerçek bir cinsel istismarın izlerinden ziyade birer fantezi olduklarını fark etmesiyle ilgilidir. Freud'un düşüncesindeki bir dönüm noktası (genelde basitleştirilerek "baştan çıkarılma teorisinin terkedilmesi" diye anılır) fantezinin gerçeğe aykırı olduğu, gerçekliğin doğru bir şekilde algılanmasının önünde duran hayal ürünü saf bir illüzyon olarak kıldığı ima ediyor gibidir. Ancak böyle bir fantezi görüşü psikanalitik kuramda tutunamaz, çünkü gerçeklik kendisini algılamamın nesnel tek bir yolunun olduğu, sorunsuz önceden verili bir şey değil, daha çok söylemsel olarak inşa edilen bir şey olarak görülür. Bu yüzden Freud'un 1897'deki fikir değişikliği her cinsel istismar hatırasının doğruluğunu reddetmiş olmasını değil, belleğin temel söylemsel ve imgesel doğasını keşfetmiş olmasını ima eder. Geçmişte yaşanmış olaylar bilinçdışı arzular doğrultusunda tekrar tekrar şekillendirilir, öyle ki semptomlar kaynağını herhangi bir varsayımsal "nesnel olguda" değil içerisinde fantezinin hayati bir rol oynadığı karmaşık bir diyalektik süreçte bulurlar. (Evans, 2019, ss. 111-112)

Bununla birlikte Fletcher (2013), Laplanche'ı takip ederek, bu durumun yalnızca eleştirmenlerin gerçeklik ve fantezi arasındaki ilişkinin basitleştirilmiş yanlış yorumlanmasından kaynaklanmadığını, bu yanlış yorumlamadan Freud'un kendisinin sorumlu olduğunu ileri sürmüştür. Freud, Fliess'le mektuplaşmalarında ve kendi

otobiyografisinde, travmatik zamansallık modeline dair tereddütler yaşar; fantezi ile gerçek olay arasında, geçmiş ve şimdiki zaman arasında karşılıklı olarak dışlayıcı bir karşıtlık sunmaya meyillidir (Fletcher, 2013, s. 7). Freud'un kendisi ne *nachträglichkeit* kavramının ilerlemeci ve retroaktif (geriye dönük) anlamları arasındaki çatışmayı uzlaştırmayı, ne de fantezi ve gerçeklik arasındaki karşılıklı dışlamanın ötesine geçmeyi başarmıştır.\* Yine de, Freud 1897'de baştan çıkarma teorisinin terk edilmesinden sonra bile, *Fare Adam* ile *Kurt Adam* vakalarında ve daha sonraki 1939'da kaleme aldığı *Musa ve Tektanrıcılık* çalışmasında *nachträglichkeit* kavramını kullanmaya devam etmiştir.

Leys (2000)'e göre baştan çıkarma teorisinin terk edilmesinden sonra Kurt Adam vakasında Freud'un psişik travmaların yapısıyla işleyen kökensele ya da ilksel sahnelerde fantezinin rolüne dair sorgulamasında *nachträglichkeit* kavramını kullanması, bu kavramın Freudyan düşünceyi rahatsız etmeye devam ettiğinin işareti olarak görülmelidir. Freud baştan çıkarma teorisini terk ederek odağını gelişimsel bir çocuk cinselliği teorisi olarak ödipal teori ve buna dayalı psikanalizi geliştirmeye, diğer bir deyişle odağını semptomdan öznelliğe, psikopatolojiden psişik yapıya, travmatik modelden gelişimsel bir modele kaydırmış olsa da bu model bastırılmış olarak travmanın geri dönüşüyle kesintiye uğrar. Haz ilkesini temel alan "arzunun tatmini/dileklerin doyumu" (*wish-fulfilment*) kavramına dayanan çocuksu cinsel arzuların doyumu teorisi olarak ödipal teori, Freud'un I. Dünya savaşı sonrası, özellikle savaş travması yaşamış bireylerde, libidinal doyuma ulaşma olarak haz ilkesi teorisiyle açıklanması zor olan, acı verici olayları istemsizce tekrarlama eğilimlerinin gözlemlenmesi ile yerinden edilir. Bunun sonucunda Freud, haz ilkesinin ötesinde daha ilksel ya da kökensele bir şey olarak ölüm dürtüsünü formüle eder.

### **2.3. Kökensele Travma: *Haz İlkesinin Ötesinde***

I. Dünya savaşının hemen ardından 1920'de yazdığı *Haz İlkesinin Ötesinde* metninde Freud, savaştan dönen travma geçirmiş askerlerin maruz kaldığı durumları, tekrarlayan rüyaları, geri dönüşleri ve yeniden canlandırmaları içeren semptomları ele alır. Bu incelemesinde Freud'u şaşırtan bulgu, travmatize olmuş bireylerin rüyalarında acı veren deneyimleri tekrarlama eğilimlerinin, psikanalitik dileklerin doyumu (başka

---

\* Gerçeklik ve fantezi arasındaki dışlamayı sorunsallaştıran, gerçeğin zorunlu olarak fanteziyi içerdiğini, fantezi tarafından oluşturulduğunu ileri sürerek bu ikiliğin ötesine geçmeye çalışan Lacancı psikanalizin beşinci bölümünde ele alacağız.

bir deyişle haz ilkesi) kavramıyla açıklanamamasıdır. Bu hastalar, hastalıklarına neden olan olayları istemsizce tekrarlarlar. Freud'un "yineleme zorlantısı" (*repetition compulsion*) olarak adlandırdığı bu durum, hastayı meydana geldiği anda kavranamayacak kadar aşırı bir olaya geriye dönük kontrol altına almak amacıyla, travmanın meydana geldiği duruma tekrar geri getirerek haz ilkesini geçersiz kılan bir durumdur. Bununla birlikte Freud, yineleme zorlantısını olağandışı deneyim olarak, savaştan dönen travma geçirmiş bireylerde gözlemlenmenin yanı sıra, özellikle çocuk oyunları gibi en olağan deneyimlerde de yineleme zorlantısını gözlemler.

Bu gözlem, Freud'un metnindeki ilk önemli dönüşümdür (Pedersen, 2017, s. 169). Bu dönüşüm sonucu travma kavramı, olağan deneyimin sınırlarının dışında kalan olağandışı, istisnai bir olaydan; olağan deneyime içkin bir fenomene dönüşür. Başlangıçta travmayı psişedeki olağandışı bir yarılma, sonrasında olağan deneyime içkin bir fenomene olarak tanımlayan Freud, çalışmasının sonlarına doğru travmayı yaşamın ve öznenin ortaya çıktığı ilksel ya da kökensel sahneye konumlandıracak kadar ileri gitmiştir. Bu ikinci önemli dönüşümle travmayı, verili bir öznenin başına gelen bir olay olmaktan çıkararak; özneliliğin kökenine, yaşamın ortaya çıkışına konumlandırmış olur (Caruth, 2013, s. 95). Psişedeki olağandışı bir yarılma olarak travma kavramı ile yaşamın, özneliliğin kökensel ya da ilksel koşulu olarak travma kavramı arasındaki gerilim Freud'un metninde çözül(e)memiş olarak kalır. Bu bölümde Freud'un bu iki önemli dönüşümünü ve bu dönüşümlerin travmanın konumlandırılışındaki önemi ele alınacaktır.

Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* metninin girişinde psikanalitik kuramın merkezinde yer alan ruhsal süreçlere ilişkin ekonomik görüşünü özetleyerek başlar. Bu görüşe göre, psikanalitik kuramın temelinde ruhsal süreçlerin haz ilkesinin egemenliği altında işlediği tezi yatar. Bu nedenle ruhsal süreçler onlarda hoşnutsuzluk ve gerilim yaratan uyaranlardan kaçınarak, hoşnutsuzluk ve gerilimi azaltmaya ve haz üretmeye çalışırlar (Freud, 2016b, s. 21). Freud, haz ve hoşnutsuzluğu psişedeki "bağlı olmayan" (*unbounding*) uyarılmaların niceliğine göre ayırır. Nicelikteki azalışı haz; artışı ise hoşnutsuzluk olarak adlandırır. Freud, haz ilkesinin psişik yaşamdaki egemenliğini, psişik aygıtın uyarılma miktarının olabildiğince az, sabit tutma çabası olduğu varsayımında, başka bir deyişle sabitlik ilkesinde temellendirir. Bu ilkeye göre haz ilkesi ruhsal dengenin-istikrarının hazla, ruhsal istikrarsızlığın ise hoşnutsuzlukla ilişkilendirildiği sabitlik ilkesine göre işler. Psişik aygıt istikrar eğilimi olarak haz

ilkesi tarafından yönetilir ancak ruhsal süreçlerin bir eğilimi olarak istikrar eğilimi ya da kendini koruma eğilimi ruhsal süreçlerin içsel süreçleri için uygun iken, organizmanın dış dünyadaki güçlüklerle baş edebilmesi açısından hiç de uygun değildir. Bu nedenle Freud, haz ilkesinin yönettiği psişik süreçlerin bir eğilimi olarak istikrar eğiliminin sürekli başka güçler ya da ilişkilerle çatışmakta olduğunu ve sonucun her zaman haz ilkesine uygun olmayabileceğini öne sürer (Freud, 2016b, s. 23).

Psişenin hazza yönelik eğilimi ile dış dünyanın güçlüklerini uzlaştırmak için Freud, gerçeklik ilkesi kavramını ortaya koyar. Freud bilinçdışı bir süreç olması anlamında haz ilkesini birincil süreç, bilinç alanına ait gerçeklik ilkesini ise ikincil süreç olarak tanımlar (Bocock, 1991, s. 160). Dışsal dünyanın gerçekliğiyle karşılaşan haz ilkesi kendisini sınırlandırmak zorunda kalır. Böylece haz ilkesi gerçeklik ilkesi ile yer değiştirir. Gerçeklik ilkesi; sınırsız ve dolaysız doyuma dayanan haz ilkesinden vazgeçiş, doyumun ertelenmesini gerektirir. Bu vazgeçiş ve erteleme hoşnutsuzluk yaratır. Gerçeklik ilkesinin haz ilkesinin yerini alması haz ilkesinin terk edildiği anlamına gelmez. Gerçeklik ilkesi yine de haz ilkesinin egemenliği altında işlemeye devam eder. Haz yalnızca gelecekte tatmin edilecek daha uzun süreli, daha güvenli ancak daha uzun ve dolambaçlı yollardan elde edilen bir haz uğruna ertelenir. Çünkü dolaysız doyumun ertelenmesinin yarattığı hoşnutsuzluğa, hazza giden uzun ve dolaylı yolda sadece bir adım olarak katlanılır (Oçay, 2009, s. 15). Freud, I. Dünya Savaşı sonrasında, tren kazalarında ve ölüm tehlikesiyle bağlantılı başka kazalardan sonra gelişen durumları tanımlamak için geliştirilen travmatik nevroz vakalarındaki büyük artışta, travmadan muzdarip bireylerin, psikanalitik haz ilkesi ile açıklanamayacak bir dizi hoşnutsuz semptom yaşadığını gözlemler.

Travmatize olmuş bireylerin muzdarip olduğu, onları yeniden travmaya yol açan olaya geri götüren rüyalar, Freud'un rüyaların doğasının arzu doyurucu olduğuna dair inancını yerinden eder (Freud, 2016b, s. 26). Travmada ortaya çıkan ve hastayı travmaya yol açan duruma geri götüren rüyalar haz ilkesine değil, daha çok yineleme zorlantısına uygundur. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* metninde, başlangıçta travmayı bilincin koruyucu kalkanındaki bir yarılma olarak konumlandırır. Bu sayede Freud, travmadan muzdarip bireylerin maruz kaldığı tekrarlayan travmatik rüyaların, gerçekleştiği anda psişik olarak bağlanamamış bir olayı geriye dönük olarak bağlama girişimi olarak, bilincin ihlaline, koruyucu kalkanında bir yarılmaya yol açan koşulları

yeniden canlandırdığını ileri sürecektir (Pedersen, 2017, s. 171). Freud, bilincin doğuşu üzerine oldukça spekülative bir açıklama geliştirir. Freud, canlı organizmayı en basit haliyle uyarılabilir maddeden şekillenen bir kesecik ve dış dünyaya dönük yüzeyinin onu çevreleyen düşmanca ortamdan koruyan koruyucu kalkan olarak ele alır. Canlı organizma kendini dış dünyanın güçlü enerjileri ve uyarılarından korumak amacıyla bir kalkan edinmiştir. Freud, canlı organizmanın koruyucu kalkanını, dış katmanın ölümü ile inorganik hale gelerek elde ettiğini ve böylece dış dünyanın aşırı enerjilerinin alttaki canlı iç katmanlara küçük bir yoğunlukta geçmesine izin verecek şekilde bir filtre oluşturduğunu ifade eder (Freud, 2016b, s. 39). Dış katmanın ölümü şiddetli dış uyarıların psişeye girişini engelleyerek iç katmanların hayatta kalmasını sağlar.

Fletcher (2013, s. 296), Freud'un bu açıklamasındaki yaşam ve ölüm diyalektiğine dikkat çeker; burada dış katmanın ölümü, iç katmanların yaşamının koşuludur. Brassier (2007, s. 237)' e göre organik bireyselleşmenin doğuşuna dair bu spekülasyonda Freud, canlı organizmanın koruyucu bir kalkan oluşturmak amacıyla bir parçasını feda ederek, dışarıdan gelen ve ölümcül olabilecek uyarıyı filtreleyebilecek hale geldiğini, böylelikle organik içsellik ile inorganik dışsallık arasında keskin bir ayrım yaptığını iddia eder. Organik içsellik ve inorganik dışsallık arasındaki ayrım, organizmanın kendisinin bir kısmının ölümü pahasına kazanılır ve dışsal uyarılma akışlarını filtreleyen koruyucu kalkanın ortaya çıkmasına neden olan şey tam da bu ölümdür. Böylece, bireyselleştirilmiş organik yaşam, organizmanın kendisini ilk olarak inorganik dışsallıktan ayırma yeteneğine sahip olduğu bu kökensel ölüm pahasına elde edilmektedir.

Freud bu koruyucu dış kabuk olmasaydı, canlı keseciğin dış dünyadan gelen uyarı etkileri tarafından öldürülebileceğini öne sürer. Bilincin en önemli işlevi uyarıların alınmasından ziyade uyarıyı dışarıda tutmak, uyarıdan korumaktır (Freud, 2016b, s. 39). Bilincin koruyucu kalkanı dışarıdan uyarı almak ve bu uyarıyı filtreleme işlevi görmektedir. Böylece Freud uyarı kalkanını delege kadar güçlü olan dış uyarıların travmatik olduğunu, travmanın da koruyucu kalkandaki yarılmanın sonucu olduğunu iddia eder.

Sanırım travma kavramı, başka zamanlarda etkili olan bir uyarı kalkanı ile şöyle bir ilişki içinde bulunmalıdır: Dış travma gibi bir olgu kuşkusuz organizmanın enerji işlevlerinde büyük bir bozulmaya yol açacak ve bütün savunma araçlarını harekete geçirecektir. Ama bu arada haz ilkesi o an için devre dışı bırakılmıştır. Ruhsal aygıtın büyük miktarda uyarının baskınına

uğraması artık engellenemez; uyararla başa çıkmak, büyük miktardaki uyarıyı ruhsal olarak bağlayabilmek ve daha sonra da bunlardan kurtulmak başka bir sorun olarak ortaya çıkar. (Freud, 2016b, s. 41)

Freud'a göre travma, bilincin koruyucu kalkanında, ruhsal aygıtın aşırı miktarda uyarıya maruz kalması sonucunda gerçekleşen aşırı bir yıkımın sonucu ve haz ilkesinin geçici olarak askıya alındığı normal olmayan bir yarılmadan kaynaklanır. Ancak Freud travmayı yalnızca koruyucu kalkanın uyarıların aşırı miktarıyla başa çıkma ve uyarıyı bağlamaya yönelik girişimlerin başarısızlığının sonucu olduğunu değil aynı zamanda ruhsal aygıtın aşırı miktardaki dış uyarıyı almaya hazırlıksız olma durumunu ifade eden dehşetin bir sonucu olduğunu belirtir (Leys, 2000, s. 24). Freud, bu bağlamda "dehşet"; "korku" ve "kaygı"dan ayırır.

Freud, ne kaygının ne de korkunun travmatik semptomlar üretmediğine, dahası kaygının bireyi dehşetten, dolayısıyla travmadan koruduğuna inanmaktadır çünkü kaygı bireyleri yaklaşan tehlikeye hazırlamaktadır. Oysa dehşet, kaygıya tümüyle hazırlıksız olmaktan kaynaklanan travmanın başlamasına neden olur. Dehşet, Freud'a göre travma geçirmiş bireylerde meydana gelen tekrarlayan rüyaların temel karakteristik özelliğidir. Travmadan muzdarip hastaların rüyaları onları kaza durumuna geri götürerek her seferinde yeni bir dehşetle uyanmalarına yol açar (Freud, 2016b, s. 26). Travma geçirmiş bireylerde tekrarlayan rüyalar, hastayı düzenli bir biçimde travmatik semptomlara neden olan travmanın meydana geldiği kaza duruma geri götürdüğü ölçüde, haz ilkesiyle çelişir. Psikanalizde rüyaların özgün işlevinin, haz ilkesinin egemenliği altında, uykunun bölünmesine yol açan rahatsız edici çelişkili itkilerin dileklerini doyurarak etkisizleştirilmesi olduğuna inanılıyordu (Freud, 2016b, s. 43).

Rüyalar, psikanalizde her zaman hazzın artırılması ve hoşnutsuzluğun azaltılması için çabalayan haz ilkesine uygun olarak dileklerin fantazmatik doyurulması olarak düşünülmüştür (Caruth, 2013, s. 3). Ancak Freud, travmatik nevrozdan muzdarip kişilerin rüyalarının, rüyaların işlevinin fantazmatik dileklerin doyumu olduğunu ileri süren psikanalitik anlayışı kesintiye uğrattığını ve artık bu rüyaların haz ilkesine hizmet eden bir olgu olduğu şeklinde yorumlanamayacağını gözlemler. Bu nedenle Freud (2016b, s. 43)'a göre, travmatik nevrozdan muzdarip hastaların rüyalarına ya da çocukluk döneminden yaşanan travmaları ortaya çıkaran rüyalara psikanalitik dileklerin doyumu açısından bakılamaz. Rüyaların, haz ilkesi egemenliği altında, dileklerin doyumu işlevine hizmet etmesi gerekirken; haz ilkesi



travmatik rüyaların neden bireyi düzenli bir şekilde ve istemsiz olarak travmaya yol açan hoşnutsuz bir olaya, travmanın meydana geldiği orijinal sahneye geri götürdüğünü açıklayamaz. Travmatik rüyalar, Freud (2016b, s. 43) açısından rüyaların haz ilkesi altında işledikleri ve dileklerin doyumunu olduklarına dair önermesine istisna teşkil eder.

Travmatik rüyalarda ruhsal aygıt, haz ilkesinin egemenliği altında işlemek yerine, aşırı şiddetli ve yüksek miktardaki bağlı olmayan uyarılarla başa çıkmak için, bu uyarıları psişeye bağlayabilmek ve onlardan kurtulmak görevini üstlenir. Travmadan muzdarip hastaların maruz kaldığı yinelenen rüyalar, hastalığa neden olan koruyucu kalkandaki yarılmaya neden olan uyarılarla geriye dönük olarak başa çıkmaya çalışır. Bu nedenle, travmatik nevrozda meydana gelen tekrarlayan rüyalar, dileklerin doyumunu ya da haz ilkesinin egemenliği altında işlev görmek yerine yineleme zorlantısının egemenliği altında tekrar eden zorlantılar biçimindeki rüyalar olarak ortaya çıkar (Freud, 2016b, s. 43). Ruhsal aygıt bu yineleme yoluyla koruyucu kalkanında açılan travmatik yarılmayla serbest bırakılan uyarım fazlasının başarılı bir şekilde bağlanması için gereken kaygıyı geriye dönük olarak geliştirmeye çalışır (Brassier, 2007, s. 234). Haz ilkesinin yeniden egemen olduğu normal koşulların geri kazanılması amacıyla, travmaya geriye dönük tepki olarak kendini gösteren uyarım fazlasını bağlama işlevi, haz ilkesinin hem ötesinde hem de öncesinde var olan bir işlevdir. Freud'a göre tekrarlayan travmatik rüyalarda uyarım fazlasını bağlama işlevi, kendini yineleme zorlantısında gösterir (Fletcher, 2013, s. 303).

Freud, travmatik nevrozlarda, travmatize bireylerin maruz kaldığı yinelenen rüyaları ele almaya başlamışken, birden travmatik nevrozlar konusunu bırakıp tartışmayı ruhsal aygıtın çalışma yöntemini, en erken olağan deneyimlerden biri olan çocukların oyunları üzerinden incelemeye geçer (2016b, s. 26). Daha öncesinde yineleme zorlantısını olağandışı durumlarda gözlemleyen Freud, bu incelemesinde yineleme zorlantısını en olağan durumlarda, çocuğun durmadan yinelenen oyununda gözlemler. Gözlemlediği eylem çocuğun eline geçirdiği şeyleri kendisinden çok uzağa, odanın bir köşesine ya da yatağın altına fırlatması ve bu eylemi sırasında hoşnutlukla yüksek sesle o-o-o-o demesiydi. Freud daha sonra çocuğun benzer bir oyunu bu sefer makaraya bağlı ip ile oynadığını gözlemler:

Günlerden bir gün bu görüşümü destekleyen bir gözlemim oldu. Çocuğun üzerine iplik sanlı tahta bir makarası vardı. Bunu arkasından sürükleyerek çekmek, böylece arabacılık oynamak

hiç aklına gelmiyor, ipliğe bağlı makarayı büyük bir ustalıklarla perdelerle çevrili yatağın kenarından içeri doğru fırlatıyor, makara gözden kaybolunca o anlamlı o-o-o'yu söylüyor ve sonra ipinden makarayı gene dışarı çekiyor ama bu kez makaranın ortaya çıkışını sevinçli bir "Da" -işte, orada- ile selamliyordu. (Freud, 2016b, s. 27)

Freud çocuğun makara gözden kaybolduğunda çıkardığı "o-o-o-o" ve makaranın ortaya çıkışında attığı sevinç çığlığı olarak "a-a-a-a" sesini, Almanca "gitti" ve "burada" anlamına gelen *fort* ve *da* anlamında yorumlar. Çocuk bu oyunu, annesi onu saatlerce yalnız bıraktığı sıralarda oynamaya başlamıştır. Freud, çocuğun oyununu, annesinin gidiş ve dönüşünün yeniden canlandırılması; gözden kaybolmak ve yeniden gelmek olarak yorumlar. Çocuğun oyununa dair bu ilk yorumlama biçimi, annenin geri dönüşünü kaybolan nesnenin geri dönüşünün temsil ettiğini iddia eder. Burada çocuğun oyununun asıl amacı haz veren ikinci hareket olan dönüş hareketi ise bu oyun haz ilkesiyle tutarlıdır (Pedersen, 2017, s. 178). Ancak Freud, bu ilk yorumu geçersiz kılan bir gözlemde bulunur; küçük çocuk, oyunun ilk sahnesini (kaybolma eylemini), her zaman haz veren sona ulaşan ikinci dönüş sahnesinden çok daha sık tekrarlamaktadır (2016b, s. 28). Bu hikâyede Freud'u şaşırtan şey, çocuğun oynadığı gidiş ve dönüş oyununda çocuğun, haz ilkesine aykırı olan ilk sahneyi daha sık tekrar etmesi ve bu oyunun açıklanamaz bir şekilde acı verici bir gidişin, kayboluşun tekrarını canlandırıyor oluşudur (Caruth, 1996, s. 66). Burada, çocuğun annesinin dönüşünü, bu oyunda nesnenin geri dönüşüyle yeniden canlandırması haz ilkesiyle tutarlı görünse de, çocuğun ilk kaybolma eylemini ikinci geri dönüş eyleminden daha sık gerçekleştirmesi, bu oyunda haz ilkesinin ötesinde yatan bir şeye işaret etmektedir:

O halde kendisi için üzücü olan bu yaşantıyı oyun olarak yinelemesi haz ilkesine nasıl uyabiliyordu? Belki, uzaklaşmanın, sevinç veren yeniden kavuşmanın ön koşulu olarak oynadığı, oyunun asıl amacının bu ikincisi olduğu şeklinde bir yanıt verilebilir. Ama bu, oyunun birinci sahnesinin, gidip yok olmanın tek başına oyun olarak sahnelendiği ve bunun haz veren sona ulaşan sahneden çok daha sık olarak oynadığı şeklindeki gözleme aykırı olacaktır. (Freud, 2016b, s. 28)

Freud çocuğun haz vermeyen hoşnutsuz bir deneyim olarak annesinin gidişini neden tekrarladığı sorusunu ele alır. Çocuğun oyunu Freud açısından, yineleme zorlantısının bir örneği olarak görülür. I. Dünya Savaşından sonra savaş travması geçiren askerlerin tekrarlayan rüyaları gibi, çocuğun oynadığı *fort/da* oyunun da tekrar edilen kaybolma sahnesi tam olarak kavranamayan annesinin acılı gidişini yeniden canlandırır. Caruth (2013, s. 7), Freud'un travmatik nevrozdan muzdarip askerlerle ilgili tartışmalardan çocuğun olağan oyununa geçişini onun bilincin koruyucu kalkanındaki bir yarıma olarak tanımladığı bilince dayalı travma teorisinin ötesine

geçmesini sağladığını ileri sürmektedir. Ayrıca, I. Dünya Savaşı'nın ardından travmada meydana gelen büyük artış, Freud'u haz ilkesinin üzerine kurduğu ve çocuk cinselliğini merkezine aldığı psikanalitik anlayışını kesintiye uğratmıştır. Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* metninde *fort-da* oyununda sembolize edilen gidiş ve dönüş modeli, aslında daha geniş bir tarihsel deneyim anlayışını öne çıkararak, “psikanalitik düşüncenin merkezini, çocukluğun ödipal çatışmalarına sahip bireysel mücadeleden tarihin dışsal, kolektif etkinliklerine kaydırır ve çocukluğu daha karanlık ve acı verici karşılaşmanın bir yansıması haline getirir” (Caruth, 2013, s. 7). Böylece Freud, haz ilkesine göre işleyen çocuğun cinsel gelişim teorisi yerine tarihsel bir travma teorisini koyar. Caruth (1996, s. 66)'a göre, gidiş ve geri dönüşün tarihsel bir modeli olarak *fort-da* oyununda ve savaş travması örneğinde örtük olan gerçeklik şudur; travmanın, bireysel sınırları ve bireyin kavrayışını aşan tarihsel bir deneyim olduğu gerçeği\*.

Travma yaşamış bireyler, onları travmalarına neden olan olaya geri döndüren semptomlar yaşarken, çocuğun oynadığı *fort-da* oyunu, annesinin acılı gidişinin tekrarını yeniden canlandırır. Sıradan olmayan, olağandışı travma olayına tepki olarak yaşanan tekrarlayan rüyalar ile çocukların oynadığı sıradan oyunlar arasındaki ortak özellik, her ikisinin de hazzın artırılması ve hoşnutsuzluğun azaltılmasını hedefleyen haz ilkesinin ötesinde bir olgu olması ve haz ilkesinin egemenliği altında işlemeyen bir yineleme zorlantısına sahip olmalarıdır (Pedersen, 2017, s. 180). Freud'u burada ilgilendiren şey, öznenin hiçbir payının olmadığı, kontrol ve isteklerinin dışında, bir tür aynı kaderin yinelenişiyle karşılaştığı, edilgin bir deneyim yaşıyormuş gibi olduğu durumlardır (Zupančič, 2018a, s. 157). Fletcher (2013, s. 293)'e göre bu durum, kader nevrozu veya kader zorlantısı olarak, aynı veya benzer acı verici geçmiş deneyimlerin istemsiz bir şekilde tekrarlanması ile karakterize edilir. Travmatik, hoşnutsuzluk yaratan durumları yineleme zorlantısı yaşayan bireyler, bir tür kötü kader tarafından ele geçirilmiş, yaşamlarında şeytani bir güç varmış gibi görünürler. Freud, nevrotik hastaların dışında yineleme zorlantısına dair normal hayattan bir dizi örnek verir.

“Üç kez art arda, evlendiklerinden hemen sonra hastalanan ve ölüncüye kadar kendisi tarafından bakılması gereken erkeklerle evlenen kadının öyküsü”; “nankörlüğün acılarını tatmak kaderleriymiş gibi tamahkârlıkla terk edilen iyilikseverler”; “her dostlukları dostlarının kendilerine ihanetiyle sonuçlanan adamlar”; yaşamları boyunca sayısız kez bir kimseyi kendileri üzerinde ya da kamu için bir otorite konumuna yücelten ama belli bir süre sonra

---

\* Caruth, *fort-da* modelinin yani ayrılış ve geri dönüş modelinin tarihsel deneyimin yapısını tarif ettiğini ileri sürer. Caruth, bir sonraki uygarlık travması bölümünde göreceğimiz gibi bireysel psişenin sınırlarının ötesine geçen bu tarihsel modelin kültür tarihi ile ayrılmaz bir ilişki içinde olduğunu ve nihai olarak tarihin, bir travmanın tarihi olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer (1996).

onları, yerlerine başkasını getirmek için deviren kişiler”; “kadınlarla her ilişkileri aynı aşamalardan geçip aynı şekilde sonlanan âşıklar”. (Freud, 2016b, s. 34)

Yineleme zorlantısına örnek teşkil eden tüm bu durumlar, öznelere kontrolünün ve istemlerinin tamamen dışında pasif bir şekilde deneyimledikleri haz ilkesini devre dışı bırakan yineleme zorlantısına boyun eğmiş, yinelenen acı verici olaylardır. Yineleme zorlantısı Freud tarafından ilk kez *Hatırlama, Tekrarlama ve Derinlemesine Çalışma (Remembering, Repeating and Working-Through)* adlı makalesinde ele alınır. Burada Freud, yineleme zorlantısının, bilinç yolunu yaran bastırılmış bilinçdışı malzemelerin aktarım biçimindeki tezahürü olduğunu ileri sürer (1981h, s. 151). Freud, bastırılmış anıların geçmişte meydana gelen bir şey olarak hatırlanmak yerine şimdiki zamanda yaşanan bir deneyim olarak tekrarlandığını savunur (2016b, s. 31). Freud (1981h, s. 151)’a göre aktarımda ortaya çıkan yineleme zorlantısı hastanın bastırılmış bilinçdışı malzemeleri eyleme dökme (*acting out*) aracıdır. Başka bir deyişle yineleme zorlantısı hastanın hatırlama biçimidir, hasta bastırılmış olanı hatırlamak yerine bilinçsizce tekrarlar.

Freud hasta ile ilgili, "unuttuğu ve bastırıldığı şeylerin hiçbirini hatırlamaz, ancak onu eyleme döker. Bunu bir anı olarak değil, bir eylem olarak yeniden üretir; onu elbette tekrar ettiğinin farkında olmadan tekrarlar" ifadesini kullanmaktadır (1981h, s. 151). Yineleme zorlantısı, hatırlama zorlantısına baskın gelir ve onun yerini alır. Hastalar, geçmişe ait bilinçdışı unutulmuş materyalleri hatıralara dönüştürmek yerine pasif bir şekilde tekrar eder. Yineleme zorlantısının egemen olduğu hastanın, hatırlamak yerine pasif bir şekilde tekrarlanarak eyleme döktüğü bu türden yinelemeler haz ilkesi altında açıklanamaz, çünkü bu durumlar kaçınılmaz olarak acı vericidir. Freud, haz ilkesinin egemen olmadığı yineleme zorlantısını “baskın çıktığı haz ilkesinden daha eski, daha kökten ve dürtüsel” olarak görür (2016b, s. 35). Freud, haz ilkesine baskın çıkan ve bireylerin acı verici ve hoşnutsuz deneyimleri tekrarlamasına neden olan yineleme zorlantısına ilişkin bir açıklama geliştirmesi sırasında, ölüm dürtüsü olarak adlandırdığı (ölüm içgüdüğü olarak da bilinen) bir teori geliştirir. Bu teoride Freud yineleme zorlantısının kökensel kaynağı olarak daha ilksel, daha temel ve daha içgüdüsel olan ölüm içgüdüünü ileri sürer.

*Haz İlkesinin Ötesinde* metninin IV. Bölümü, canlı organizma ile dış dünyadaki şiddetli uyaranlar arasındaki ilişki üzerine iken V. Bölüm, organizmanın içindeki içsel dürtülerinden gelen iç uyaranlara ve bu uyaranların yol açtığı travmatik

nevrozlara benzer ekonomik rahatsızlıklara odaklanır (Freud, 2016b, s. 45). Freud, koruyucu bilinç kalkanını hem dışardan gelen uyarıların algıları hem de ruhsal aygıtın içeriden gelen uyarıların arasında konumlandırır. Bilinçlilik dışarıyla içerinin sınırında bulunur ve içeriyle dışarıyı ilişkiye sokar. İç ve dış kuvvetlerin eşliğinde konumlandırılan uyarılara karşı bilincin koruyucu kalkanı dış dünyadan gelen uyarıları alma işlevinin yanı sıra ruhsal aygıtın içerisinden gelen uyarıları da almaya duyarlıdır. Ancak ruhsal aygıtın her iki tarafı farklı etkileniş koşullarına sahiptir. Dış dünyadan gelen uyarıların etkisi, bilinç kalkanı vasıtasıyla düşük seviyelere düşürülebiliyorken, ruhsal aygıtın içinden gelen uyarıları filtreleyebilecek bir kalkan mevcut değildir. İçten gelen uyarılar, genellikle psişenin işleyişine dışarıdan gelenlere göre daha uygundur. Ancak, içsel uyarıların miktarı çok yüksek olduğunda, psişik aygıt dışsal uyarılara dönük olan normal savunma mekanizmalarını kullanamaz hale gelir (Laplanche ve Pontalis, 2003, s. 113).

Psişik aygıt bu durumda, normalde dışsal uyarılara dönük olan bilincin koruyucu kalkanının savunma araçlarını içsel uyarılara karşı kullanabilmek için, bu uyarıları sanki içeriden değil de dışarıdan geliyormuş gibi ele alır. Freud, bu patolojik savunma sürecini “yansıtma” olarak adlandırır (Freud, 2016b, s. 41). İçeriden gelen uyarıları Freud, içgüdüler veya dürtüler olarak adlandırır. Freud, bilinçdışı psişik işleyişe birincil süreçler, normal bilince dair süreçlere ikincil süreçler adını verir. İkincil süreçler, psişik aygıt tarafından “bağlanmış” (*bound*) uyarıları alırken, birincil süreçlerde bulunan uyarılar “bağlanmamış” (*unbound*) halde bulunur.

Pedersen (2014, s. 87), Freud’a göre haz ilkesinin ötesinde olan şeyin, hazzın ilke haline gelmesinden önce gerçekleşen, psişik aygıtın içsel uyarılma akışını bağlaması olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle Freud, içsel organizma ve dışsal inorganik ayrımından önce, organizmanın inorganikten farklılaşma sürecinin geldiğini ileri sürer. Organizmanın bu farklılaşma sürecini, psişik aygıtın yineleme zorlantısına bağladığı daha temel, ilkel bir işlevi olan ölüm dürtüsünü keşfeder. Freud, ölüm dürtüsünün ortaya çıkışının, cansızdan (inorganik) canlı maddeye (organik) geçiş olarak yaşamın kökenlerine konumlandırır. Yaşamın ve bilincin ortaya çıkış süreci olan, cansız maddeden canlı maddeye farklılaşma süreci, cansız olan inorganik sistem içindeki bir gerilimin sonucudur. Bu nedenle inorganik sistem içindeki bu gerilimi ortadan kaldırmaya dönük çaba, başka bir deyişle cansız olana geri dönüş çabası ortaya çıkan ilk dürtüdür (Freud, 2016b, s. 48). Organik yaşam inorganik yaşamın içindeki

gerilimin bir sonucudur. Bu açıdan Fong (2016, ss. 32-33)'a göre Freud'un yansıtma anlayışında, dışarı yansıtılan travmanın kökeninde yalnızca organik bir içeriğin inorganik bir dışarıya aktarımı söz konusu değildir. Daha ziyade, içerisi olarak organizma ve dışarısı olarak inorganik madde arasındaki karşıtlık ve ayırım inorganik sistem içindeki gerilimin sonucunda oluşur. Başka bir deyişle dışsal organik (içsel) ve inorganik (dışsal) sistem arasındaki gerilim, inorganik sistemin içindeki gerilimin sonucudur. Bu nedenle, yansıtma yalnızca içeriğin dışarıya yansıtılması olarak okunamaz, yansıtma hem içeriğin hem de dışarının eşzamanlı icadı olarak anlaşılmalıdır.

Freud, dürtüyü alışkın olduğumuz değişim ve gelişime zorlayan bir itki olarak değil; tam tersine yaşayan canlıdaki muhafazakâr olanın ifadesi olarak ele alır. Freud'a göre "dürtü, canlı/organik olanın zararlı dış etkilerle bırakmak zorunda kaldığı eski bir durumu yeniden oluşturmak için duyduğu içkin itkidir, bir tür organik esneklik ya da organik yaşamda içkin olan ataletin dışavurumudur" (2016b, s. 47). Ölüm dürtüsü; yaşamın, atalet durumundaki inorganik cansız maddeden ortaya çıkışının doğurduğu gerilimi azaltma arayışından ortaya çıkan ilk dürtüdür. Ölüm dürtüsü; yaşamın, ortaya çıktığı önceki cansız olma durumuna geri dönme çabasıdır (Zupančič, 2018a, s. 145). Freud'un ölüm dürtüsü kavramı yaşamın değişim, gelişme ve ilerleme için çabaladığı fikrine meydan okur. Yaşam; yanıltıcı bir şekilde değişim, gelişim ve ilerleme yönündeki bir itki gibi görünse de, gerçekte bu yönde bir dürtü yoktur. Yaşam gerçekte ortaya çıktığı cansız duruma yineleyen bir performansla geriye dönmeye çabalar. Freud, tüm yaşamın amacının ölüm olduğuna dair radikal bir iddiada bulunur: "Bütün yaşayanların içsel nedenlerle öldüğünü, inorganik olana geri döndüğünü hiç istisnası olmayan bir deneyim olarak kabul edersek, sadece şunu söyleyebiliriz: 'Tüm yaşamın hedefi ölümdür'. Bunu tersinden alırsak da şunu söyleyebiliriz: 'Cansız varlıklar, canlılardan önce vardı" (Freud, 2016b, s. 48).

Yaşamın amacının kendini koruma dürtüsü olduğu yönündeki yaygın görüşün aksine Freud, yaşamın amacının ölüm olduğunu iddia eder. Cansız maddenin canlı maddeden önce var olduğu ileri süren Freud, daha önceki cansız atalet durumu olarak ölümün yaşamın hem kökeni hem de amacı olduğunu ifade eder (Pedersen, 2017, ss. 188-189). Bunun ışığında yaşam, "ölüme giden dolambaçlı bir yol" olarak anlaşılır (Freud, 2016b, s. 49). Yaşam cansızlığın karşıtı değil, cansızlıkta meydana gelen bir kesinti, rahatsızlıktır, cansız olanın başına gelen bir kazadır. Yaşam ölüme giden

dolambaçlı bir yoldur ve yaşam kuvvetleri olarak görülen şeylerin tutucu içgüdülerden ayırt edilmeleri mümkün değildir, bu kuvvetler adına yaşam denen kazanın yinelenme sürecinde oluşmuş güdülerdir (Zupančič, 2018a, ss. 143-144). Freud'a göre, yaşam ile ölüm birbirine karşıt değildir, yaşam olarak yaşam ölümün başka yollardan devamıdır. Bu nedenle Zupančič (2018a, s. 157)'e göre ölüm dürtüsünden başka dürtü yoktur ve kendini koruma içgüdüleri yaşamın temel hedefi olan ölüme yalnızca bir zamansallık katar. Bu zamansallık yaşam yollarının yinelenmesi olarak, inorganik varoluşa geri dönüşte ölüm dürtüsünün organizmanın kendisine için yollara alternatif yollar oluşturmasıdır.

Freud *Haz İlkesinin Ötesinde* metninin sonlarına doğru, “yaşam dürtüsü” (*Eros*) ile “ölüm dürtüsü” (*Thanatos*) arasında bir karşıtlık ileri sürer. Laplanche ve Pontalis (1988, s. 52), yaşam ve ölüm dürtülerinin Freud'un düşüncesinin temeli olan ve bütün çalışmalarında ortaya çıkan karşıt kavramlar eğiliminin bir örneği olduğunu ileri sürerler. Yaşam dürtüsünün amacı, büyük birlikler kurmak ve onları birbirine bağlayarak korumak iken; ölüm dürtüsünün amacı, bu bütünlüğün ve birliğin bağlarını çözümlenerek yok etmektir. Evans (2019, s. 200)'a göre yaşam ve ölüm dürtüleri esasen karşıt olmalarına rağmen, asla saf hallerinde bulunmazlar, her zaman birlikte kaynaşmış halde bulunurlar. Ölüm dürtüsünün haz ilkesinin başka bir adı olduğunu söyleyen Zupančič (2018a, ss. 143-144)'e göre yaşam içgüdüleri ile ölüm içgüdüleri arasında herhangi bir karşıtlık yoktur. Ortada birbirleriyle mücadele halinde olan birbirinden bağımsız iki ilke, iki kuvvet yoktur. Yaşam içgüdüleri birincil olan ölüm içgüdülerinden oluşmuş ikincil güdülerdir. Yaşam içgüdüleri ile ölüm içgüdülerinin birbirlerinden ayırt edilmeleri mümkün değildir. Yaşam dürtüsü *Eros* ile *Thanatos* arasındaki ilişkinin düalist olmayan bir yorumunu sunmaya çalışan Kli (2018, s. 68)'ye göre her iki dürtü libido olarak tanımlanabilecek dinamik bir enerjinin farklı tezahürleri olarak yorumlanabilir.

Yaşam ve ölüm dürtüleri kavramları Freud'un çalışmalarındaki en tartışmalı ve en çok eleştirilen kavramlarıdır. Örneğin ölüm dürtüsü kavramı, Freud'un daha sonraki birçok takipçisi tarafından reddedilmiştir. Freud, ölüm dürtüsünü cansızdan canlı maddeye geçiş yoluyla yaşamın ortaya çıkışına ilişkin açıklamasında biyolojik olarak temellendirmeye çalışır.\* Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri* (*New*

---

\* Freud'un açıklamasında ölüm dürtüsü biyolojik bir açıklama içerirken Lacan, dürtüleri simgesel düzene yeniden konumlandırarak Freud'un ölüm dürtüsünü doğal, biyoloji yerine kültürle, simgesel düzene ilişkilendirir. Bu yeniden konumlandırmayı beşinci bölümde ele alacağız.

*Introductory Lectures on Psycho-Analysis*) metninde içgüdüler teorisinin mitolojik bütünlükler olduğunu ve çalışmalarında vazgeçilmez olduğunu ileri sürmüştür (2018b, s. 136). Laub ve Susanna Lee (2002, s. 435), Freud'un ölüm içgüdüsünü hem mitolojik hem de biyolojik bir güç olarak tanımladığını ifade etmişlerdir. LaCapra (2014, s. 143) ise, ölüm dürtüsünün biyolojik ve mitolojik gizemli bir güç dışında bir anlamı varsa, bunun travmatik şiddet sahnelerinin yıkıcı ve öz-yıkıcı bir şekilde yineleme eğilimi olduğunu belirtir.

Freud, travma ile ölüm dürtüsünün her ikisinin de kaynağının yineleme zorlantısı olduğunu iddia etmesine rağmen, ikisi arasındaki bağlantıyı açıklamakta başarısız olur. Freud'un yineleme zorlantısı ve travma arasındaki ilişkiye dair düşüncesi, yineleme zorlantısının işlevinin aşırı miktardaki dış uyaranları bağlama girişimi ile ilişkilendirirken; Freud'un yineleme zorlantısı ile ölüm dürtüsü arasındaki ilişkiye dair daha sonraki düşünceleri, yineleme zorlantısını bağların çözülmesiyle ilişkilendirir. Yineleme zorlantısı, dış uyaranlara karşı bilincin koruyucu kalkanda meydana gelen aşırı yarılmayı bağlamaya mı atfedilmelidir yoksa organizmayı inorganik duruma döndürmeye çalışan ölüm dürtüsünün bağları çözücü işlevine mi atfedilmelidir? (Pedersen, 2017, s. 191). Bu soru aynı zamanda sıklıkla ortaya çıkan, travmanın kaynağının aşırı miktardaki dış uyaranlar mı olduğu yoksa tam tersine, içsel uyarılmaların mı olduğuna dair soruyu yankılar (Laplanche ve Pontalis, 2003, s. 113).

Freud'un kendisi bu sorunu çözmede başarısız olsa da Laub ve Lee (2002, s. 437), travmatik deneyimin, Freud tarafından tanımlanan ölüm içgüdüsünün iki yönünü birleştirdiğini ya da uzlaştırdığını iddia eder. Bağlanmayı kendisini insanlar arası empatik bir deneyimde gösteren libidinal bir bağ, libidinal nesne yatırımı olarak okuyan yazarlar, travmanın hem içgüdüsel bir ayrışma hem de libidinal yatırımdan yoksun kalma durumu yaratarak ölüm içgüdüsünü serbest bıraktığını iddia ederler. Travma durumlarının ölüm dürtüsünü serbest bıraktığını ve ölüm dürtüsünün travmatik deneyimin karakteristik özelliği olduğunu öne süren yazarlar, travmatik deneyimin “empatik bağın çözülmesi, deneyimi psişik temsil ve yapıya özümsemeye başarısızlık, travmatik deneyimi tekrar etme eğilimi ve hatırlamaya ve bilmeye karşı direnç gibi özelliklerinin” kökensel travma kaynaklı ölüm dürtüsünün türevleri olduğunu iddia ederler (Laub ve Lee, 2002, s. 433).

Aynı şekilde travmayı bağlanma-bağların çözülmesi kavramlarıyla okuyan Leys (2000, ss. 33-34), her ikisinin de travmatik tepkinin kurucu unsurları olduğunu



ileri sürer. Travmatik deneyim, bir yandan ölüm dürtüsünün egonun birliğini ya da özdeşliğin parçalayan bağların çözülmesi durumu iken, öte yandan aynı anda geriye dönük bir girişim olarak bağların bağlanmasının veya yeniden bağlanmasını içerir. Bu sorunu yansıtma ilişkisi içinden yorumlayan Fong (2016, s. 33)' a göre, içsel olan yıkıcılığın (ölüm dürtüsü) dış tehdit olarak yansıtılarak dışsallaştırılması ile içsel olan ölüm dürtüsü (bağları çözücü ölüm dürtüsü) koruyucu kalkanın güçlendiricisi olan ölüm dürtüsüne (bilincin koruyucu kalkanda meydana gelen aşırı yarılmayı bağlamaya) dönüşür.

Freud'un dönüşümünü Caruth (1996, s. 104), bilinç merkezli, bilinci kesintiye uğratan, dışarıdan gelen olağandışı travmadan; yalnızca bilincin değil tüm yaşamın kökeni olarak travmaya yönelik bir dönüşüm olarak okur. Caruth, travmayı olağan ya da olağandışı travmaya indirgemek yerine; olağandışı, olağan ve kökensel arasındaki sınırdaki konumlandırır (Pedersen, 2017). Caruth (1996, s. 62)'a göre, Freud'un inorganik cansız maddeden organik canlı maddeye geçiş olarak yaşamın kökenlerine ilişkin açıklaması, yaşamın ölümden kökensel bir travmatik uyanışına işaret etmektedir. Travmayı doğrudan ölüm dürtüsüne bağlayan Caruth, yaşamın kökeninde, kökensel bir travma olduğunu iddia etmektedir. Böylece canlı organizmanın cansız inorganik durumuna döndürmeye amaçlayan ölüm dürtüsü, yineleme zorlantısı olarak, yaşamın ölümden travmatik uyanışı olarak travmanın kurucu anının tekrarına bağlanmaktadır. Yaşamın ölümden travmatik uyanışı, travmatik kabusta durmadan yinelenen uyanışın temelini oluşturan travmanın orijinal olayıyla kaçırılan karşılaşmayla paralellik göstermektedir. Benzer şekilde yaşamı cansız olanın başına gelen kaza olarak gören Zupančić (2018a, s. 145) de; canlı yaşamı cansız yaşamın gördüğü bir kâbus olarak nitelendirir.

Travma geçirmiş bireylerin muzdarip olduğu tekrarlayan rüyalar, meydana geldiği anda deneyimlenemeyecek ve kavranamayacak kadar sarsıcı bir olaya geriye dönük hâkim olma girişimini oluşturur. Benzer şekilde, ölüm dürtüsüne bağlı olarak yineleme zorlantısı, canlı organizmayı eski cansız durumuna geri döndürmeye çalışarak, yaşamın kökenindeki kökensel travmatik sahneyi tekrarlar. Bir yandan yaşamın ya da özneliğin ortaya çıkmasından önce meydana gelen kökensel travma bilinçten önce geldiği için öte yandan tarihsel travma ise bilinci kesintiye uğrattığı ve psişik süreçleri bozduğu için kavranamaz ve özümsememez deneyimlerdir. Her iki girişim de, deneyimlendiği anda kavranamayan ve özümsememeyen travmatik olaya

gecikmiş bir tepki olarak ortaya çıkan yineleme girişimi olarak başarısızlıkla sonuçlanır. İster bilincin koruyucu kalkanındaki olağandışı bir yarıma olarak tarihsel düzeyde, isterse öznelğin veya yaşamın kurucu koşulu olarak kökensele düzeyde gerçekleşsin, her iki durumda da travma, hatırlanamayan, özümsemeyen ve kavranamayan bir kökenin onun aracılığıyla tekrarlanmaya yazgılı olduğu gecikmiş etkisidir (Pedersen, 2017, ss. 193-194).

Brassier (2007), yineleme zorlantısında yinelenen şeyin bilincin daha önce deneyimlediği bir şey değil; deneyimlenmesi ya da bilinç düzeyinde kavranması mümkün olmayan, bilincin bir işlev bozukluğu ya da bilinçteki bir kesinti olarak kaydedilen bu işlev bozukluğu ve kesinti olduğunu iddia eder. Bu kesintiyi organik bireyleşmenin ya da bilincin doğuşuna işaret eden organik içsellik ve inorganik dışsallık arasındaki ayrımın ortaya çıkmasına neden olan kökensele ölüme bağlanmaktadır. Bu kökensele ölüm organizmadan önce gelmekle kalmaz, organizmanın hem yaşamının hem de ölümünün koşuludur (2007, ss. 236-238). Başka bir deyişle yaşam-ölüm (canlı-cansız, organik-inorganik) ayrımının ön koşulu olan bir ölüm vardır. Bu ölüm hem yaşam hem ölüm bakımından belirli bir yeri olmayan üçüncü bir unsur olarak ölüm dürtüsüdür (Zupančič, 2018a, ss. 161-162). Yineleme zorlantısı olarak ölüm dürtüsünün organik yaşamı inorganik yaşama geri dönmeye neden olan kökensele güç olmasının nedeni yinelenen şeyin organik bireyleşmeye ilişkin, herhangi bir deneyimden önce gelen bu kökensele travmanın izi olmasıdır.

Organik (yaşam) ve inorganik (ölüm) arasındaki bölünmeyi sağlayan bu kökensele travmatik ölüm organizmanın psişik ekonomisine entegre edilmesi imkânsız olan yani organizmanın deneyimlemesi mümkün olmayan bir ölümdür. Organizma, yaşam ve ölüm arasındaki bölünmenin koşulu olan ve bu bölünmeyi yaratan ölümlü yaşayamaz. Bu nedenle Brassier (2007, s. 238)'e göre, organik ile inorganik arasındaki bu bölünmenin izi olarak ölüm dürtüsü bağlanmamış uyarım fazlasıdır. Ampirik (tarihsel) bir travmatik deneyimde yineleme zorlantısı ölüm içgüdüsünün serbest bıraktığı bağlanmamış fazlalık olarak bu uyarım fazlasına geriye dönük hâkim olma ve bağlama girişimidir. Fakat organizmanın bu girişimi her zaman başarısızlıkla sonuçlanmaya yazgılıdır çünkü ölüm dürtüsü başarıyla bağlanması asla mümkün olmayan bir bölünmenin izi olarak kalır. Burada ortaya konulan yorumlar ışığında, Freud'un ölüm dürtüsü varsayımının bir sonraki bölümde üzerinde durulacağı gibi yalnızca tarihsel olarak yaşanan, dışsal travmatik şiddetin gerçekliğini ortaya

koyuşunu değil; aynı zamanda tarihin şiddetinin önceki, hatırlanmayan kökensel travmatik şiddetin sonsuz tekrarı olarak görülebileceğini de ortaya koymaktadır.

## 2.4. Uygarlık Travması

I. Dünya Savaşının yarattığı kitlesel yıkımlar, 1920’li yıllardan sonra Freud’un çalışmalarının yönünü bireysel psikolojiden toplum psikolojisine kaydırmasına neden olmuştur. Freud, önceki çalışmalarında örtük olan ve özellikle 1912 tarihli *Totem ve Tabu* metninde nevrotik semptomlar modeli temelinde geliştirmeye çalıştığı ilkel toplumlar ve kültürler ile uygarlığın kökenlerinin ortak temellerine ilişkin teorisini daha ileriye taşımaya çalışır (Babaoğlu, 2011, s. 10). Freud’un buradaki metodolojisi; bireysel psikolojide rüyalar ve nevrozlar üzerinden geliştirdiği kavramların toplumu ve kültürü kapsayacak şekilde daha geniş bir alana, kitlelerin psikolojisi alanına uygulanmasından oluşmaktadır (Smadja, 2015, s. xii). Freud bireyin gelişimi ile uygarlığın gelişimi arasında paralellik öne sürmeye çalışır ve sosyolojik bir yorum katarak, travmayı uygarlaşmanın (kültürün) ve tarihin kökenine konumlandırmış olur.\*

Freud, *Grup psikolojisi ve Ego Analizi* metnine bireysel psikoloji ile sosyal veya grup psikolojisi arasındaki ayrımı reddederek, bireysel ile sosyal olan arasındaki sınırın gerçekte var olmadığını ve en nihayetinde bireysel psikolojinin aynı zamanda bir sosyal psikoloji olduğu iddiası ile başlar:

Bireysel psikoloji ile sosyal ve grup psikolojisi arasındaki ilk bakışta anlamlı gözüken karşıtlık, daha yakından incelendiği zaman keskinliğinden epeyce şey kaybeder. Bireysel psikolojinin bireysel insanı ele aldığı ve onun kendi içgüdüsel dürtülerine doyum yolları aradığı doğrudur; ama bireysel psikoloji ancak ender ve istisna koşullarında bu bireyin başkalarıyla ilişkilerini göz ardı edecek bir konuma gelir. Bireyin ruhsal yaşamında bir model, nesne, yardımcı, rakip olarak değişmez bir biçimde bir başkası olacaktır; dolayısıyla ta başından itibaren bireysel psikoloji, kelimenin genişletilmiş ve doğru anlamıyla aynı zamanda bir sosyal psikolojidir de. (Freud, 1997a, s. 95)

Bu metninde Freud hem psikanalitik sosyolojinin hem de sosyal psikolojinin temel unsuru olan gruplar kavramı ve onların psikolojilerini ele alır. Freud (1997a, s. 96)’a göre grup psikolojisi bireyleri belirli bir ırkın, ulusun, kastın, mesleğin, kurumun bir parçası olarak ya da belli bir amaçla bir araya gelerek örgütlenen insanlar topluluğunun bir parçası olarak ele almaktır. Bu nedenle Freud burada başlı başına bir varlık olarak grubu değil, bireyin parçası olduğu grupla olan ilişkilerini ele alır. Birey

---

\* Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* (1927) metninin hemen girişinde uygarlık ile kültür arasındaki ayrımı reddettiğini ileri sürer: “insan uygarlığı ki bununla insan yaşamının hayvan statüsünden çıkmasını ve yabanilerin yaşamından farklı olmasını sağlayan bütün özelliklerini kastediyorum ve kültürle uygarlık arasında ayrım yapmayı reddediyorum” (Freud, 1997b: 186). Bu nedenle bu çalışmada uygarlık ve kültür aynı anlamda kullanılacaktır.

ancak ötekilerle kurduğu ilişkiler ağı içinde anlaşılır ve öteki her zaman toplumsaldır. Bu nedenle toplumsallık bireyde en başından beri mevcuttur. Bu nedenle grup psikolojisi ve ego analizi birbirini gerektirir (Dolar, 2008, s. 17). Freud bu çalışmasında Le Bon, MacDougall ve Trotter'in kuramlarını ele alır. Kitle içindeki bireyin psikolojisi Le Bon'un *Kitle Psikolojisi* metninde ortaya koyduğu gibi nevrotiğin, çocuğun ya da ilkel insanların psikolojisiyle benzerlikler taşımasına rağmen; Le Bon'un kitle psikolojisi kuramı kitlenin önderinin gücünün gizini açıklamakta başarısız olmaktadır (Quinodoz, 2020, s. 215).

Freud, grup psikolojisini açıklamak için, psikonevrozların psikolojisinden türetilen libido kavramına başvurmayı önerir ve grup ruhunun özünde sevgi ilişkilerine, diğer bir deyişle duygusal bağlara dayandığını öne sürer (1997a, s. 118). Freud, rüyalar ve nevrotik semptomlar modelini tüm kültürel temsilleri kapsayacak biçimde genişletmeye çalışır. Freud (1997a, s. 129)'a göre bir gruba belirgin özelliklerinin kazandıran şey libidinal bağlardır. Bu teorisini örneklendirmek amacıyla Freud, kilise ve ordu gibi yapay grupları ele alır. Her iki grupta ele alınan bireyler iki başa sahiptir; her birey libidinal olarak bir taraftan lidere diğer taraftan da grubun diğer üyelerine bağlıdır. Bu libidinal bağ bireyleri gerçekte birbirine bağlayan daha temel imrenme ve saldırganlık duygularının üzerini örtmektedir (Babaoğlu, 2011, s. 13). Freud grubun özünün libidinal bağlara dayandığı yönündeki teorisinin en iyi şekilde askeri gruplardaki panik olgusunda gözlemlendiğini ileri sürer. Panik durumunda ya da kitlesel korku durumunda grubun libidinal bağları çözülür. Freud nevrotik kaygının kökeni ile paralellik kurarak bu bağları çözenin tehlike karşısındaki korku olmaktan ziyade, tam tersine bu korkunun duygusal bağların ortadan kalkmasıyla ortaya çıktığını yani paniğin duygusal bağların (libidinal bağların) askıya alınması sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer (Freud, 1997a, s. 125). Leys (2000, s. 34)'e göre panik, özneyi ötekine ya da kitleye bağlayan mimetik özdeşleşmelerinin sonlandırır ve kitleyi birbirine bağlayan bireyler arasındaki bağların kitlenin düzensiz kalabalıklara dönüşecek şekilde çözülmesidir.

Freud, grubun üyelerini birbirine bağlayan libidinal bağın doğasına yönelik araştırmasında bireyin, grubun diğer üyeleri yararına kendi narsisizmini sınırlandırmasının diğer insanlarla kurulan libidinal bir bağla mümkün olduğunu ve bu bağın psikanalizde başkasıyla kurulan duygusal bir bağın ilk ifadesi olarak bilinen özdeşleşme mekanizması olduğunu ileri sürer (1997a, s. 131). Freud, bir grubun

üyeleri arasındaki bağları, cinsel içgüdünün nesnesi olmayan başka bir insanla kurulan özdeşim türüne örnek olarak gösterir (1997a, s. 144). Freud lidere sahip bir grubun libidinal yapısını, egoyu ego idealinden ayırarak açıklamaya çalışır ve bunu yaparak ikili bağ türünü yani özdeşleşme ve nesnenin ego idealinin yerine yerleştirilmesini mümkün kılmış olur. Bu tür grupları oluşturan bireyler, kendi ego idealleri yerine bir ve aynı nesneyi (lider) koymuş ve dolayısıyla egolarında birbirleriyle özdeşleşmiş bireylerdir (Smadja, 2015, s. 22).

Freud, ego ve ego ideali arasındaki ayrımı açıklamak için nevrotik modeli kullanır. Ancak bireysel nevrotik modelin daha kitlesel olana böylesi bir aktarımı ya da uygulaması aynı zamanda Freud'un daha önce öne sürdüğü psişik modelinde bir dönüşümü de gerekli kılmıştır. Freud, ruhsallığın topografik bölünmesi olarak psikanalizde birinci yerbetim olarak adlandırılan ve daha çok bireysel psikoloji temelinde bilinçdışı, bilinçöncesi, bilinç ayırımına ve ilk içgüdü teorisine (kendini koruyan ego içgüdüleri ve libidinal içgüdüler) dayanan modeli dışarıya doğru genişletmeye çalışır. Freud, ruhsallığın topografik bölünmesi olarak ikinci yerbetim olarak adlandırılan ben, id, üstben ayırımına dayanan yeni yerbetimine geçiş yapar. Bu teorinin geliştirilmesi Freud'u bireysel psikolojinin dayandığı içgüdülerin intrapsişik teorisinden kopmasına ve toplumsal ilişkileri hesaba katan inter-psişik bir teoriyi geliştirmesine yol açar.\* Böylece Freud'un düşünceleri içsel ve kapalı bireysel psişe modelinin ötesinde dışarıya doğru kültür, toplum ve uygarlık alanına yani biyolojik alandan kültürel alana genişlemiş olur (Cavaletto, 2007, s. 34). Freud dikkatini her insanın insanlaşmasını belirleyen ve toplumsallaşmasını koşullandıran (id, ben, üstben şeklinde) farklılaşmış psişik aygıtın oluşumunda, kendi meta-psikolojisinde dışsal gerçeklik olarak formüle ettiği bireyin dışında olan bu öteki olarak, toplumun ve kültürün oynadığı role çevirmiştir (Smadja, 2015, s. xiii). Bundan sonra Ben'in id'den farklılaşarak üstbeni oluşturmasında dışsal gerçeklik olarak kültür ve toplumun rolü Freud açısından temel sorun haline gelecektir.

Freud Ben'in üstbenden ya da benlik idealinden ayrışmasının bir rastlantı değil hem bireyin hem de türün gelişiminin en temel özelliği olduğunu ileri sürer (2016b, s. 94). Freud burada her şeyden kesin bir biçimde ayrılmış bir bütünlük olarak görünen benliğin bilinçdışı kalan "İd"den (altbenlik) yani bastırılmış olandan keskin sınırlarla

---

\* İntrapsişikü psişe-içi, bireysel psişe olarak ben'in kendi içindeki çatışmalar; inter-psişik ben, id, üstben arasındaki ilişkiler ve çatışmalar anlamına gelmektedir.

ayrılmayacağını, İd'le benliğin birbiriyle kaynaşmış olduğunu ileri sürer. Ben'in İd'den farklılaşması dış dünyanın etkilerinin kaçınılmaz sonucudur ve İd'den farklılaşan Ben, İd açısından dış dünyayı temsil eder. Ben büyük ölçüde İd' in daha önceki nesne yatırımlarının yerini alan özdeşleşmelerden oluşur ve bu özdeşleşmeler Ben'den ayrı davranan, Ben'e karşıt ve ona egemen olmaya çalışan üstbeni oluşturur (Freud, 2016b, s. 96). Benliğin kendi içindeki ben ve üstben arasındaki bölünme ve çatışma nihai olarak dışsal gerçeklik olan dış dünya ile ruhsal olan iç dünya arasındaki karşıtlıkları yansıtır (Freud, 2016b, s. 94). Freud (1997a, s. 163)'a göre üstben benliğin itaat etmek zorunda olduğu kısıtlamalardan oluşur. Üstbenin oluşumunu Freud iki ana unsura bağlar: birincisi çocuklukta uzun çaresizlik dönemi ve bağımlılık dönemi olarak biyolojik unsur; ikincisi ise tarihsel bir unsur olarak Ödipus Kompleksi. İd'in terk ettiği nesne yatırımlarından türeyen üstben, Ödipus Kompleksi'nin mirasçısı olarak ortaya çıkar ve babanın karakterini üstlenir. Üstben olarak din, ahlaki kısıtlamalar ve toplumsal yapıların kökeni Ödipus kompleksine, babayla özdeşleşmeye dayanır (2016b, s. 94).

Üstben ya da ben ideali baba rolünü oynayan diğer toplumsal ya da kültürel otorite figürlerinin buyruk ve yasalarının içselleştirilmesinin yani ideal bende varlığını sürdürmesinin bir sonucudur. Toplumsal duygular Freud (2016b, s. 94)'a göre aynı benlik idealine sahip olan başkalarıyla özdeşleşmeler temeline dayanır. Freud, Ben'in içinde benliğe karşıt olarak davranan, eleştirel bir kurum olarak, rüyaların sansür edilmesinde ve bastırmada temel bir rol oynayan üstbeni vicdan; ben ile üstben arasındaki çatışmayı ise suçluluk duygusu olarak tanımlar (1997a, s. 138). Üstben kendini genellikle suçluluk biçiminde açığa çıkarır. Üstbenin arkaik kökenini ve daha sonraki kuşaklar boyunca belirişini araştırmak için Freud, temel olarak her toplumun ortak suça iştirak üzerine kurulduğunu; dinin “suçluluk duygusuna ve buna bağlı pişmanlığa” dayalı olarak ve ahlâkın ise “kısmen bu toplumun ihtiyaçlarına, kısmen de suçluluk duygusunun yarattığı kefarete [günahtan arınma] duygusuna” dayalı olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür (1999a, s. 212). Freud, üstbenin Ben'e karşı İd'in temsilcisi olduğunu ve üstbenin İd'in türoluşsal (filogenetik) mirasıyla ilişkili olduğunu ortaya koyarak, kuşaktan kuşağa aktarılan üstben olarak, bilinçdışı kalan suçluluk duygusunun benlik düzeyinde değil id düzeyinde iletildiğini öne sürer.

Freud (2016b, s. 86)'a göre Ben (Ego) basitçe biyolojik bir bedenle sınırlı değildir. Ego organizmanın dışsal gerçeklikle karşılaşmasıyla İd'den farklılaşma

sürecinde ortaya çıkar. Dış dünyanın etkilerinin İd ve onun sınırsız olan içgüdülerine dayatmaya çalışan, dış dünyanın temsilcisi olan Ben, içgüdülere egemen olan haz ilkesi yerine gerçeklik ilkesini geçirmeye çalışır. Bu süreç aynı zamanda Ben'in içsel ve dışsal uyaranlar, benlik ve ötekilik, özne ve nesne gibi ayrımları kurmasını sağlayan bir süreçtir. Ben (ego) hem ruhsal yapıların iç yüzeyi hem de bedenın dış yüzeyi olarak iki yüzeyden oluşur. Bu nedenle Ben (Ego) basitçe biyolojik ya da doğal bir düzenin sonucu değil, bireyin doğal gelişimine psikososyal müdahalenin bir sonucudur. Bu açıdan İd ile dışsal gerçeklik olarak sosyokültürel müdahalelerin birbirinden ayrılmasıyla oluşan Ben (ego) daha baştan beden ile toplum ve kültürün kesişiminin bir sonucudur (Grosz, 2020, ss. 70-72).

Birinci yerbetim bireysel bir libidoya dayanan dürtü ekonomisine dayanıyorken şimdi artık libido kendinden başka bir şeye, kendini kültürel üstben (ego ideali) olarak ortaya koyan psikolojik olmayan libido dışı bir etmene tabidir (Freud, 2011, s. 99). Burada arzu artık yalnız değildir. Arzunun her zaman kendi ötekisi ve dışarıısı olan bir bastıranı vardır ve bu bastırın unsurlar bireye dışsal olan ve daha sonrasında içselleştirilerek içerdeki öteki, yabancı rolünü oynayacak olan aile, görenekler, gelenek, eğitim, din ve genel olarak toplumsal ve kültürel yaptırımlardır (Ricoeur, 2007, s. 162). Bundan sonra Freud dikkatini üstben (süperego) oluşumuyla bağlantılı olarak benin dışında olan otoritenin, dışsal kısıtlamaların içsel duruma gelmesi yani içselleştirilmesi süreci olarak tasavvur edilen psişenin toplumsal belirlenimine çevirecektir.

Freud, *Ben ve İd* metninde gerçekleştirdiği teorik dönüşümünden sonra toplum ve uygarlığa dair bakışında da önemli dönüşümler ortaya çıkar. Freud toplum ve uygarlık üzerine yazdığı *Bir Yanılsamanın Geleceği* ve *Uygarlığın Huzursuzluğu* metinlerinde, toplumsal dünya ile psişe arasındaki ilişkiye dair iki farklı görüş sunar. Freud önceleri ilk yerbetimini sosyolojik bir alana uyguladığı, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde kültürü, içgüdüsel arzuları ve zevkleri bastırın, yücelten ve dağıtan bir toplumsal olgu, insan içgüdüleri ile toplumsal dünya (birey ve toplum) arasında birbirini dışlayan radikal bir karşıtlık görür (Cavaletto, 2007, s. 10). Kültür ya da uygarlığın iki amacı vardır: doğaya hükmetmek ve insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek. Her uygarlık içgüdülerin bastırılması ve sınırsız doyumundan vazgeçiş üzerine kuruludur. Ayrıca her birey doğası gereği uygarlık düşmanıdır. Uygarlığın düzenlemeleri, kurumları ve kuralları ile bireylere karşı savunulması

zorunludur (Freud, 1997b, ss. 186-187). Bu kavramsallaştırmada toplumsal alan içgüdüsel dürtülere tamamen karşıt olan baskıcı bir rol üstlenir. Bu görüş uygarlığın, psişe üzerindeki baskısının bir tezahürü olarak toplumsal baskının içselleştirilmiş üstben biçiminde psişeye yasaklarını, kurallarını ve normlarını dışsal olarak dayattığının tasavvur edildiği bir tür toplumsallaşma teorisiyle sonuçlanır (Cavaletto, 2007, s. 10).

Dışsal zorlamanın giderek içselleşmesi insan gelişiminin seyriyle paralellik gösterir; çünkü insandaki özel bir ruhsal kurum, yani süperego dış zorlamanın yerini alır ve bunu kendi işlevlerinin arasında katar. Her çocuk bu dönüşüm sürecini sergiler; ancak bu yolla ahlaki ve toplumsal bir varlık olur. Ruhsal alanda süperegonun bu şekilde güçlenmesi en değerli kültürel varlıktır. (Freud, 1997b, s. 192)

Sosyoloji literatürüne sosyal normların içselleştirilmesi olarak giren bu düşünce Parsons'ın toplum teorisinde önemli bir rol oynar. Parsons'un kalıplaşmış eylemi iki düzeyde meydana gelmektedir: davranışların ortaya çıkması veya kişisel içselleştirme. Freudyen perspektifte toplumsallaşma olarak da adlandırılabilir kişisel içselleştirme, toplumsal dünyayla karşılaşan bireyin bu sürece nasıl uyum sağladığı sorunsalını ortaya koyar. Bireylerin toplumsal dünyaya uyum sağlayabildiği ya da sağlayamadığı meselesinden ziyade bireyde yaşanan değişim önem arz etmektedir. Bu toplumsal dünyayla psişenin karşılaşmasıdır ve üstben tam olarak bu karşılaşmalarla şekillenir (Allan, 2020, s. 44). Parsons'un bireyin topluma uyum sağlaması dediği şey, Freudyen perspektife göre bireyin kültürü ya da toplumu içselleştirme sürecidir.

Freud uygarlığa dair daha sonraki metni olan *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda ise, tam tersine insan içgüdüleri ile toplumsal dünya arasında radikal bir karşıtlık yerine, karşılıklı bir ilişki ortaya koyarak toplumsal etkileşim içinde kurulan psişe görüşünü öne sürer (Cavaletto, 2007, s. 10). Toplumsal düzenleme sorunu artık psişeye dışsal ve onun üzerindeki müdahalesiyle değil, psişenin ve içgüdülerin oluşumundaki rolü itibarıyla ele alınmaya çalışılır (Butler, 2005, s. 77). Freud'un amacı, öznenin dışında olan yabancı toplumsal ve kültürel olguları tam da öznenin içine yerleştirmektir. Böylece ötekiyi özneye dışsal olan bir öteki olmaktan çıkararak öznenin psişesindeki içsel ötekiye dönüştürerek Freud, bireysel ve kolektif, psişik ve sosyo-kültürel alan arasındaki karşılıklı bağımlılık ve iç içe geçme ilişkilerini formüle etmeye çalışır. Freud, uygarlığı: "İnsanları doğadan korumak ve insanlar arasındaki ilişkileri



düzenlemek gibi iki amaca hizmet eden eylem ve düzenlemelerin toplamı” olarak tanımlar (2011, s. 48).

Freud’un *Bir Yanılsamanın Geleceği* metninde ortaya konduğu gibi, uygarlık temel olarak bireyin uygarlığa karşı düşmanlığının temel nedeni olan içgüdüsel cinsel ve saldırgan dürtülerden bir vazgeçiş temeline dayanır ve bu kültürel vazgeçiş aynı zamanda insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri de düzenler (Quinodoz, 2020, s. 260). Ancak birey ve toplum arasında radikal bir karşıtlık ortaya koyan, birinci yerbetime (bilinçdışı, bilinçöncesi, bilinç) ve ilk içgüdü teorisine (kendini koruyan ego içgüdüleri ve libidinal içgüdüler) dayanan model üzerinden *Bir Yanılsamanın Geleceği* metninde geliştirilen uygarlık teorisinde; bastırılmış olandan, içgüdülerden bastırıcı güçlere, Ben’e doğru ilerledikçe bir değişiklik yapılması zorunlu görünür (Freud, 2011, s. 72).

Bu ilk teoride nevroz kendini koruma içgüdüleri ile libidinal talepler arasındaki mücadelenin ve toplumun bireye dayattığı kısıtlamalar ve yasakların çekilmez hale gelmesinin sonucu olarak görünmektedir. Freud (2011, s. 76), içgüdünün yalnızca bastırılmadığının aynı zamanda saldırganlık ve yıkıcılık içgüdüleri olarak dış dünyaya yönelmesinin teoride bir değişimi gerekli kıldığı tespitinde bulunur. Böylece Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* metninde daha önce gördüğümüz üzere, canlılığın varlığını koruma ve yeni bağlarla daha büyük bütünlükler kurma içgüdüleri olan *Eros*’un yanısıra bu bütünlüklerin bağlarını çözerek ve yok ederek canlılığın başlangıçtaki cansız duruma geri döndürmeye çabalayan karşıt bir içgüdünün, bir ölüm içgüdüünün olduğunu ve yaşamın görüngülerinin bu iki içgüdünün ilişki ve çatışmalarıyla açıklanabileceğini ileri sürer (2011, s. 76).

İlk yerbetimi ve içgüdü teorisinin yerine Freud ikinci yer betimi –ben, üstben, id- ve iki dürtüyü –eros ve ölüm- bir araya getirerek ortaya koyduğu yeni teorisine dayalı olarak uygarlığı yeniden yorumlamaya çalışır. Freud uygarlığı, *Eros*’un hizmetinde bir süreç olarak birbirinden ayrı bireyleri, ardından aileleri, sonrasında boyları, halkları, ulusları bir araya getirerek insanlığın birliğini kurmak amacına sahip bir süreç olduğunu ileri sürer. Buna karşın ölüm dürtüsünün ana temsilcisi ve türevi olan, insanda var olan doğal saldırganlık içgüdüünün, kökensel, bağımsız bir içgüdü olarak uygarlık karşıtı bir içgüdü olarak ele alır (Freud, 2011, s. 78). Böylece, *Haz İlkesinin Ötesinde* metninde biyolojik spekülasyon olarak ele alınan dürtüler –*Eros* ve *Thanatos*- *Ben* ve *İd* metninde ortaya konulan –ben, id, üstben- birlikte ele alınarak kültürel bir yoruma olanak sağlamıştır.

Sanırım şimdi uygarlığın evriminin anlamı aydınlığa kavuşuyor. Evrim, insan türü üzerinde süren, Eros ve Ölüm, yaşam içgüdüğü ile yıkım içgüdüğü arasındaki savaşı göstermelidir. Yaşamın asıl içeriği işte budur ve bu yüzden de uygarlığın evrimi, kısaca insan türünün yaşam kavgası olarak betimlenebilir. Ve devlerin bu çatışmasını dadılarımız "semadan ninniler" söyleyerek yatıştırmak ister! (Freud, 2011, s. 79)

Böylece kültürün ya da uygarlığın kendisi de yaşam içgüdüğü ile ölüm içgüdüğü arasındaki savaşın sahnesine taşınmış olur. Ölüm dürtüsü kuramı kültürden önce yoktur, ölüm kendini ayıramadığı ve her zaman değişen, son derece farklı oranlarda bir arada buldukları yaşam içgüdüğü ile kendini gösterdiğinden dolayı, ölümü salt biyolojik nedenlerle açıklamaya çalışmak spekülasyondan ibaret kalmaktadır. Ölüm dürtüsü, kültürün yeniden yorumlanmasını içerir, suskun dürtü kendi türevi ve ana temsilcisinde dile gelerek, "tarihin yaygarası" na kültür düzeyinde ulaşmaktadır (Ricoeur, 2007, s. 266).

Kültürel düzlem içinden yorumlanan ölüm dürtüsü, biyolojik düzlemde ve yalnızca İd'le ilgili iken *Ben ve İd* metninde İd, ben, üstbenin farklılaşmasının kökenine yerleştirilerek kültürel bir yorum kazanır. Daha önce gördüğümüz gibi Freud, üstbenin bene karşı İd' in temsilcisi, İd'in türoluşsal (filogenetik) mirasıyla ilişkili olduğunu ve kendini esas olarak suçluluk duygusu biçiminde gösterdiğini ileri sürmüştü. Dolayısıyla İd'e egemen olan ölüm dürtüsü, aynı zamanda İd'in temsilcisi olan üstbene egemen olan kültürdür (Freud, 2016b, s. 111). Bu nedenle Freud (2011), temel amacının "suçluluk duygusunu uygarlığın gelişiminin en önemli sorunu olarak ortaya koymak ve uygarlığın ilerlemesinin bedelinin suçluluk duygusunun artması nedeniyle mutluluğun azalması olduğunu göstermek" olduğunu iddia etmektedir (s. 91).

Uygarlığın kendisine karşıt olan saldırganlık ve yıkıcılık dürtüleri tarafından tehdit edildiğini söyleyen Freud, uygarlığın bu dürtüleri baskılamak ve hatta ortadan kaldırmak için elinde bulundurduğu en etkili aracın bireyden kaynaklanan dışa yönelik saldırganlığın, Ben'in kendi kendine yönelterek içselleştirilmesi olduğunu ileri sürer. Bu içselleştirme, Ben'e karşıt olan ve vicdan biçimini alarak, saldırganlık eğilimini Ben'in kendisine karşı yöneltecek üstbenlik tarafından üstlenilir (Freud, 2011, s. 80-81). Üstben tarafından devralınan içselleştirilmiş saldırganlığın benliğe yönelmesinin sonucu olan, benlik ve üstbenlik arasındaki gerilim suçluluk duygusu olarak tanımlanır ve cezalandırılma gereksinimi şeklinde açığa çıkar. Freud'a göre "Yani uygarlık, bireyin tehlikeli saldırganlık arzusunun üstesinden, bireyi zayıf düşürerek,

silahsızlandırarak ve bireyin, tıpkı ele geçirilmiş bir şehirdeki işgal kuvvetleri gibi, bir iç merci tarafından gözetlenmesini sağlayarak gelir” (2011, s. 81). Böylece uygarlık kendisine karşı olan ölüm içgüdüsünü *Eros*’un hizmetine sokmak için kendisine karşı döndürerek, dışsallaştırılmış şiddete karşı içselleştirilmiş şiddeti kullanır (Ricoeur, 2007, s. 269).

Freud, suçluluk duygusunun iki kökeni olduğunu söyler: dışsal bir otorite karşısında duyulan korku ve üstbene karşı duyulan korku. İçgüdülerin yadsınması başlangıçta dışsal otoriteden kaynaklanan korkunun sonucudur fakat dışsal otoritenin üstbenlik tarafından içselleştirilmesi sonucu içsel otoritenin kurulması, dolayısıyla üstbenden duyulan korku nedeniyle içgüdünün yadsınması bir suçluluk duygusu (vicdan korkusu) yaratır. Bastırmanın kökensel olduğunu düşünen Freud açısından cezalandırılma gereksinimi ve vicdan ile toplumsal tabiiyetin oluşumu arasındaki ilişkinin bir sonucu olan içgüdünün kendini yadsınmasının bu ikincil durumu dışsal otoritenin içselleştirilmesinin, içgüdünün bastırılmasının basit bir sonucu olmaktan ziyade; içgüdünün kendi tabiiyetinin, kendi kendini yadsınmasının bir aracı haline gelmesinin sonucudur. İçgüdünün bastırılmasına neden olan otorite artık dışsal değildir, aksine bu otorite ancak bastırma içgüdüsel bir etkinlik olduğu ölçüde içgüdüyü bastırabilir. Bu anlamda içgüdüden vazgeçiş tam da vazgeçilen içgüdü tarafından gerçekleştirilir, yani içgüdüden mutlak olarak vazgeçilmez içgüdü bu vazgeçiş içinden kendini mümkün kılar (Butler, 2005, ss. 78-79).

İçgüdünün yadsınması olarak içgüdünün kendisi üzerine bu geri dönüşlülüğü, vicdanı oluşturan etkinliktir: vicdan; içgüdünün yadsınmasının hem sonucu, hem de nedenidir. Başlangıçta bize dışarıdan dayatılan içgüdünün yadsınmasının sonucu olarak oluşan vicdan daha sonra yadsımanın dinamik bir kaynağı haline gelerek bizden sürekli olarak başka içgüdü yadsımaları talep eder (Freud, 2011, s. 85). Vicdanın bu geri dönüşlü yapısı aynı zamanda Ben’in ortaya çıkışını sağlayan geri dönüşlü yapısıyla paralellik gösterir. Paradoksal olarak Ben (ego) içgüdünün kendi üzerine geri dönen bu dönüşlülük yapısının tortulaşmış bir sonucu olarak gerçekleşir. Üstbenliğin benliğe uyguladığı saldırganlık yani benliğin kendi içindeki çatışma, dışsal gerçeklik (baba, kültür, uygarlık, toplum) ve benlik arasındaki çatışmanın yansıtılmış geri dönüşüdür; üstben tarafından üstlenilen tatmininden vazgeçilmiş her saldırganlık üstbenin Ben’e karşı saldırganlığının artmasına neden olur (Freud, 2011, s. 86).

Üstben ile ben arasındaki ilişki, henüz bölünmemiş ben ile bir dış nesne arasındaki gerçek ilişkilerin, arzu tarafından çarpıtılmış geri dönüşüdür. Bu da alışıldık bir olgudur. Ancak aradaki asıl fark, üstbenin kökensel sertliğinin, tamamen (ya da bir bölümüyle) insanın ondan [babadan] gördüğü ya da beklediği sertlik olmayıp, kişinin kendisinin ona karşı duyduğu saldırganlığı temsil etmesidir. Eğer bu doğru ise, vicdanın başlangıçta saldırgan bir içgüdünün bastırılması ile oluştuğu ve daha sonra da buna benzer yeni bastırmalarla güçlendiği gerçekten de iddia edilebilir. (Freud, 2011, s. 86)

Suçluluk duygusu olarak açığa çıkan üstbenin oluşumuna yönelik bir yandan onun yalnızca dışsal otoritenin cezalandırma ihtiyacından diğer yandan ise insanın otoriteye karşı yönelttiği uygulamaya geçmemiş kendi saldırganlığından kaynaklandığına dair iki açıklama arasındaki uzlaşmaz olarak görünen karşıtlık, Freud (2011, s. 95)'a göre, bireysel tarihten (ontogenez) türoluşsal gelişime (filogenez) geçtiğimizde ortadan kalkar. Filogenetik unsuru hesaba katan Freud insanlığın suçluluk duygusunun Ödipus kompleksinden kaynaklandığını ve suçluluk duygusunun çift değerliliğinin yol açtığı çatışmanın daha önce uygarlığın ebedi savaşı olarak gördüğü *Eros* ile ölüm içgüdüleri arasındaki çift değerlilik çatışmasının bir ifadesi olduğunu ileri sürer:

Uygarlık, insanların birbirine sıkı sıkıya bağlı bir kitle halinde bir araya gelmesine yol açan içsel, erotik bir itkiye boyun eğdiği için hedefine ancak suçluluk duygusunun sürekli olarak artırılması yoluyla ulaşabilir. Babayla ilişki içinde başlayan şey, kitleyle ilişki içinde tamamlanır. Eğer uygarlık aileden insanlığa uzanan zorunlu gelişim süreci ise, çift değerliliğin yol açtığı doğuştan çatışma, sevgi ve ölüm çabası arasındaki ebedi kavga'nın bir sonucu olarak suçluluk duygusuyla çözülmez bir bağ içindedir; bu suçluluk duygusu, bireyin tahammül edemeyeceği bir noktaya ulaşabilir. (Freud, 2011, s. 89)

Freud, bireysel psişenin gelişiminde kitlelerin psişesinin rolünü anlaşılır kılmak için bireyin çocukluktan erişkinliğe uzanan gelişim süreci [ontogenez] ile insan türünün başlangıcından günümüze kadar geçirdiği evrimsel süreci [filogenez] ilişkilendirmeye çalışır. İnsanlığın uygarlaşma süreci ile bireyin gelişim süreci arasında paralellik olduğunu ileri süren Freud, iki sürecin doğalarının, farklı düzeylerde gelişen aynı süreç olduğunu iddia eder (2011, s. 96). Ontojeni yani bireyoluş filojeniye yani türoluşu özetler. Bu nedenle bireysel arzusunun ve bastıran otorite olarak toplumun tarihi arasında bir eşgüdüm sağlamaya çalışan bir uygarlaşma teorisi geliştirmeye çalışır. Uygarlığın gelişiminde her toplumun bir üstben geliştirdiğini ve her uygarlık döneminin üstbeninin, bireyin üstbenine benzer bir kökene sahip olduğunu ileri sürer (Freud, 2011, s. 98).

Bu köken hem bireyin gelişimi hem de uygarlığın gelişiminin kökenindeki suçluluk duygusudur. Kökensel suçluluk duygusu, üstbenin bilinçli Ben'den ziyade bilinçdışı İd'le olan derin ilişkisinden dolayı bilinçdışı olarak kalır. Freud bu durumu

“İşte bu yüzden uygarlık tarafından oluşturulan suçluluk bilincinin de gerçek kimliğiyle tanınmayıp büyük ölçüde bilinçdışı kaldığı ya da temelinde başka güdülenmelerin arandığı bir huzursuzluk, bir tatminsizlik olarak ortaya çıktığı pekâlâ düşünülebilir” şeklinde ifade etmektedir (2011, s. 93). Uygarlığın huzursuzluğu aslında uygarlığın kökenindeki bilinçdışı suçluluk duygusunun, bireyde bilinçdışı kalan, kendini cezalandırma ve suçlamalarla ortaya koyan ve kültürel üstbenle aynı olan üstbenin sesidir. Bu noktada, her iki süreç kitlenin kültürel gelişim süreci ile bireyin gelişim süreci arasında kopmaz bir bağ vardır (Freud, 2011, s. 98).

Bireyin üstbeni ile kültürel üstbenin birbirinden ayrı olmadığını ortaya koyan Freud, böylece daha önce ileri sürmüş olduğu birey ile kültür ya da toplum arasındaki karşıtlığın yerine bireyin öteki olarak sosyo-kültürel ideallerden bağımsız olmadığını, bu ideallerin bireye dışsal bir nesne değil, bireyin ruhsallığındaki ötekisi, dışarısı olduğunu tespit eder (Erşen, 2006, s. 92). Dahası bireyin gelişimini, bireyin dışındaki değil kendi içindeki bu ötekiyle ilişkisinin bir sonucu olduğunu ileri sürmüş olur. Bireyin yaşadığı içsel çatışmalar, sosyo-kültürel yaşamdan bağımsız değildir. Elias (2004, s. 64)’a göre insanın psikojenezi (psiko-oluşum) uygarlık sürecinin sosyojenezi (sosyo-oluşum) özetler; başka bir deyişle bireyin psikolojik oluşumu kendi toplumunun tarihsel gelişimi boyunca yaşadığı süreçleri tekrar eder. Elias, Freud’un bireyin psişik yapısında öne sürdüğü ben ve üstben arasındaki bölünmenin, uygarlaşma sürecinin zorunlu kıldığı insan yaşamının özel alan ve kamusal alan olarak bölünmesinin bir sonucu olduğunu ileri sürer (2004, s. 306).

Uygarlığın gelişiminin görüngülerinde üstbenin oynadığı rolü saptamaya çalışan bir düşünce çizgisinin yeni şeyler keşfedeceğine inanıyorum. Sonuca varmak için acele ediyorum. Ama bir soruyu göz ardı edemem. Uygarlığın gelişimi bireyin gelişimi ile bu denli benzerlik gösteriyor ve aynı araçları kullanıyorsa, kimi uygarlıklara, ya da uygarlık dönemlerine -muhtemelen tüm insanlığa- uygarca itkilerin etkisi yüzünden "nevrotik" oldukları teşhisini koymaya hakkımız olamaz mı? (Freud, 2011, s. 100)

Uygarlığa değer biçmekten kaçınan Freud, kültürler ile nevroz arasında bir paralellik kurmaya çalıştığı ve kültürün kendisinin nevrotik olarak ele alınıp alınamayacağını sorduğu yukarıdaki pasajda, bireysel nevrozların teşhisinde normal olarak kabul edilebilecek bir kültür mümkün iken böylesi bir normalin kültür ya da toplum söz konusu iken tanımlanmasının zor olduğunu ifade etmektedir. Ancak Freud yine de böylesi bir kültürel topluluklar patolojisi ortaya koymakta ve psikanalizi kültürel topluluklara aktarma çabasının mümkün olduğunu iddia etmektedir (Freud, 2011, s. 100). Brown (1996, s. 20)’a göre Freudyen bakış açısından, eğer insanın

insanlaşması yani toplumsal ve kültürel bir varlığa dönüşme süreci olarak uygarlaşma tarihi bastırmaya dayanıyorsa, bastırma da insan türünün evrensel bir nevrozuna neden oluyorsa, sonuç olarak uygarlaşma süreci ile nevroz arasında içsel bir bağlantı vardır. Nevroz, uygarlığın ve kültürün temel bir sonucudur. Bu nedenle uygarlaşma tarihi, bastırılan ve bastırılan faktörler arasındaki sürekli gerilim ve çatışma olarak nevrozun tarihi olacaktır. Dolayısıyla nevroz teorisi ile tarih teorisi arasında bir bağ kurmaya çalışan Freud, yalnızca insanlık tarihinin bir nevroz olarak anlaşılabilirliğini değil aynı zamanda insanlık tarihinin özeti olan bireylerin nevrozlarının da ancak nevrotik bir süreç olan uygarlaşma bağlamında anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür (Brown, 1996, ss. 20-22). *Totem ve Tabu* metninde geliştirilmeye başlanan nevroz teorisi ile tarih teorisi arasındaki bağ en iyi şekilde ölümünden sonra yayınlanan *Musa ve Tektanrıcılık* metninde ortaya konulur.

Freud, *Musa ve Tektanrıcılık* metninde yukarıda bahsedilen bireysel ve kolektif tarih arasındaki benzerliğe ilişkin, daha doğrusu nevrotik modele dayanan bireysel psikoloji kavramlarını grup psikolojisine aktarılmasına ilişkin zor görevi kültürel bir bağlama oturttuğu din teorisi içinden yerine getirmeye çalışır. Freud burada, *Totem ve Tabu* metninde ortaya koyduğu dinin oluşumu ile nevroz arasındaki benzerliği ve daha öncesinde nevrozu bireysel bir din olarak tanımlayan teorisini ileri götürmeye çalışır (1999b, s. 40). Freud “dini olguların ancak ve ancak bildiğimiz bireysel nevrotik semptomlar yapısı temelinde... anlaşılabilirliği, zorlayıcı yapılarını bu kökene borçlu oldukları, buna uygun olarak içeriklerindeki tarihsel gerçekliğin zoruyla insanlarda etkili oldukları konusunda hiç kuşku duymadığımı” dile getirmektedir (1999c, s. 303).

Freud’un buradaki amacı nevrozlarının dinindeki bireysellik ile dindeki nevrotikliğin evrenselliği arasındaki benzerliği, bireysel nevroz ile Yahudi tektanrıcılığı arasında kuracağı benzerlik üzerinden ortaya koyarak, bireysel nevroz ile grup nevrozu arasındaki farkı ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Freud, nevrozların etiolojisine dair önceden geliştirdiği bireysel nevrozların köken açısından cinsel olması gerektiği ve cinselliğin doğası gereği nevrotik olduğu görüşünü grup psikolojisine aktararak kültürel bir olgu olarak dinin de ve en nihayetinde kültürün de doğası gereği nevrotik olduğunu iddia etmektedir.

Tektanrıcılık, Yahudi tarihinde geleneksel olarak etkindir ve Freud bu geleneğin oluşumunun Musa’nın travmatik ölümüyle ilişkilendirir. Freud Yahudilerin travmatik tarihini, Musa’nın öldürülmesinin bastırılmasının ve kendini Yahudi

tektanrıcılığı biçiminde geri dönüşüyle açığa çıkardığını ileri sürmektedir (Caruth, 1996, s. 71).

Freud, her iki olayda, yani bireysel nevrozla Yahudi Tektanrıcılığı, gizlilik (gecikmişlik) olarak adlandırabilecek ortak bir özellik olduğunu ileri sürer. Önceki bölümlerde açıklanan *nachträglichkeit* kavramı, burada Yahudi tarihinin anlaşılmasında kullanılır. Bu kavrayışa göre ertelenmiş ve özünde patojenik olan ilk travmatik olay yalnızca ruhsal gelişimin sonraki bir aşamasında birey cinsel anlamı kavradıktan sonra patojenik etkiye sahip olur. Freud açısından nasıl ki çocuk cinselliği zamansal gelişiminin kendine özgü eşitsizliği ve travmatik doğası nedeniyle *nachträglichkeit* fenomeni için uygun bir alan sağlıyorsa, Yahudi tarihi de, travmatik doğası itibariyle bu gecikmişlik fenomeni için uygun bir alandır. Bu gecikmişlik, nevrozlarda ortaya çıkan ve travma olarak adlandırılan, eskiden yaşanan ve daha sonra unutilan, bilinçdışında bastırılan malzeme olarak kalan, geçmişe ait bellek izlenimlerinin geri dönüşüdür. Bastırılanın geri dönüşü hatırlama biçiminde değil, kılık değiştirerek eyleme dökme biçiminde, pozitif tepki olarak unutilan yaşantıyı hatırlama ve tekrar etkinleştirme çabası olarak takıntı ve yineleme zorlantısı biçiminde ya da negatif tepki (savunma tepkileri) olarak kendini ketlemelere ve fobilere dönüşebilen kaçınmalar biçiminde ortaya çıkarır (Freud, 1999c, ss. 323-324).

Travma deneyimindeki gecikmişlik olgusu, tam olarak kavranması ve özümsemesi mümkün olmayan bir gerçekliğin unutulmasından ziyade; travmatik deneyimin kendisine içkin olan gecikmiş bir tepkiden oluşur. Travmanın tarihsel gücü ya da tarihin gecikmişlik olarak travmatik gücü, tam da travmanın unutilan ilk travmatik deneyimin daha sonrasında tekrarlayan bir deneyim olmasında değil; travmanın, ilk travmatik deneyimin yalnızca ona içkin olan unutma içinden ve aracılığıyla gerçekleşen bir deneyim olmasında yatar (Caruth, 1996, s. 71). Freud halkların yaşamında etkili olan gelenek ile bireyin yaşamında erken çocukluk döneminde etkili olan cinsel deneyim arasında bu açıdan benzerlik olduğunu, grupta da bireyde olduğu gibi geçmişe ait izlenimlerin ve anıların bilinçdışı bellekte saklı olduğunu öne sürmektedir (1999c, s. 344). Travmatik olgulardaki tipik özellikleri, geçmiş travma, savunma, gizlilik [gecikmişlik], nevrotik hastalığın aniden ortaya çıkışı, bastırılanın kısmi geri dönüşü olarak sıralayan Freud, insan ırkının tarihi (filojeni) ile bireyin yaşantısı (ontojeni) arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmektedir:

Bu noktada okurdan, insan ırkının yaşamında olan şeylerin bireylerin yaşamında da baş gösterdiğini, yani, burada da kalıcı sonuçlar doğuran saldırganca cinsel yapıda olayların baş gösterdiğini, ancak çoğunlukla engellenip unutulduğunu ve uzun bir gizlilik döneminden sonra yapı ve amaçtaki semptomlara benzer olgular yarattığını varsaymasını rica ediyoruz. (Freud, 1999c, s. 329)

Freud bireylerin nevrozlarının kökeninde yalnızca bireyin ruhsal yaşamında etkili olan daha önce yaşadığı erken cinsel deneyimin bilinçdışı bastırılmış izlerinin değil, aynı zamanda Yahudi tektanrıcılığının gösterdiği gibi, arkaik mirasta, “bireysel durumda yersiz gözükken ve ancak filogenetik -eski kuşakların yaşantısıyla bağlantılı- olarak anlaşılır” olan eski kuşakların yaşantılarının bellek izlerinin de yattığını fark etmeye başlamıştır (1999c, ss. 347-348). Bireyin yaşamı yalnızca kendi yaşantısından değil, aynı zamanda doğuştan getirdiği filogenetik kökenli unsurlardan yani arkaik mirastan da etkilenir. Daha önce ele aldığımız gibi Freud, üstbenin İd’in filogenetik mirasıyla ilişkili olduğunu, kuşaktan kuşağa aktarılan üstbenin benlik düzeyinde değil İd düzeyinde iletildiğini öne sürmüştür. Freud, arkaik miras olan eski kuşakların yaşantılarının bellek izlerinin kalıtımının; deneyimle, eğitimle, iletişimle aktarılmadığını ileri sürer. Bu arkaik mirasın, filogenetik unsurun, Freud, yalnızca yatkinlikleri değil aynı zamanda içerikleri de barındırdığını iddia edecek kadar ileri gitmektedir (1999c, ss. 348-349).

Filogenetik unsuru bireydeki yapısal unsur olarak gören Freud, bütün insanların aynı arkaik mirasa sahip olduğundan dolayı bu yaşantılara filogenetik kazanım olarak açıklanabilecek bir tarzda benzer tepkiler verdiğini ileri sürer. Freud argümanını desteklemek için iki örnek verir: birincisi farklı dillere sahip olmalarına rağmen bütün halklarda aynı olan dilin simgeselliğinin evrensel niteliği, ikincisi Ödipus ve iğdiş kompleksindeki nevrotik çocukların ebeveynlerine yönelik tepkileri. Böylece Freud nevrozu doğuran bilinçdışının bireysel bir bilinçdışı değil, kolektif bir bilinçdışı olduğunu, bilinçdışının içeriğinin insanlığın ortak, evrensel özelliği olduğunu öne sürmüş olur (1999c, s. 387). Bu bellek izlerinin arkaik mirası varsayımı birey ve grup psikolojisi arasındaki farkı ortadan kaldırır ve böylece “halkları da bireysel bir nevrotik gibi ele alabiliriz” (Freud, 1999c, s. 349).

Freud, nevrozun iki etkeni; çocukluğun erken yaşta yaşadığı deneyimlerin izleri (yaşantı) ve eski dönemlere ait arkaik mirası (yapı veya kalıtım) birleştirmiş olur. Her ikisinin de kökeninde travmatik olarak adlandırılacak olaylar olduğunu ve her iki etkenin de kökensel olarak ele alındığında birbirine yaklaşan tümleyen dizi olduğunu ileri sürer (1999c, s. 321). Çocukluk deneyimi olarak cinselliği arkaik



mirasla ilişkilendirerek Freud, hem bireyin gelişimi olarak cinsellik, hem de türün gelişimi olarak kültürün kökeninde travmatik olduğunu öne sürmüştür. Normal'in kültür ya da toplum söz konusu iken belirlenmesinin ve kültürün patolojik olarak tanımlanmasının zor olduğunu ifade eden Freud, hem bireyin oluşumunun hem de kültürün oluşumunun kökenine travmayı konumlandırarak, patolojik ve normal arasındaki sınırı belirsiz hale getirmiştir.

Ruhsal yaşam üzerindeki analitik incelemeler sayesinde bildiklerimize benzer çok sayıda süreç vardır. Bunlardan bazıları patolojik olarak tanımlanırken, diğerleri normal olayların çeşitliliği arasında sayılır. Ama bu pek önemli değil, çünkü ikisi arasındaki sınır çok da keskin değildir, mekanizmaları büyük ölçüde aynıdır ve söz konusu değişimlerin egonun kendisinde mi gerçekleştiği yoksa egoya yabancı mı geldiği -ki bu durumda semptom olarak tanımlanır- çok daha önemlidir. (Freud, 1999c, s. 379)

Freud, normal ve patolojik arasında nitel değil nicel bir fark olduğunu ifade etmektedir. Kökensel olarak bütün insanların ve kültürlerin nevrotik olduğunu, sorunun daha çok nevrozla normal yollarla başa çıkma meselesi olduğunu ileri sürer. Brown (1996, s. 16)'a göre, Freudyan bakış açısından nevrotik ile normal arasındaki fark yalnızca normalin toplumsal bakımdan başa çıkılan yani alışıldık bir nevroz biçimi olmasında yatmaktadır.

Normal, daha önce bireyin patolojisini belirleyen norm olarak ele alınan kültürde olduğu gibi içgüdülerin bastırılmasına dayanıyorsa, o halde normal olan patolojik olanın bastırılması ile oluşur. Bununla birlikte, baskıya bağlı olarak, normal olarak kültürün ya da tarihin gelişimi, bastırılanın geri dönüşüyle periyodik kesintiye uğrayacaktır. Bastırılmış patolojik içgüdülerle oluşan normal her zaman içindeki yabancı bir cisim olarak patolojik olanı taşıyacaktır. Bu nedenle bastırılanın geri dönüşü olarak bastırılmış travmatize edici şiddet, insanlık tarihinin kilit noktalarında tarihin ve kültürün akışını değiştirir (Ginsburg, 2006, s. 88).

Freud, bireylerden topluma travmatik nevroz teşhisini genişletmiş ve kolektif travma olarak adlandırılacak alanın teorik temellerini oluşturmuştur. 1980'li yıllardan itibaren çeşitli disiplinlerden akademisyenler, psikanalizin kavramlarını sosyal ve beşerî bilimlere uygulamaya çalışmıştır. Yirminci yüzyılda gerçekleşen bir dizi olay, travmanın farklı alanlarda kuramsallaştırılma ihtiyacını doğurmuştur. Bu tartışmalar travmayı, disiplinler arası araç haline getirmiştir. Travma, hiçbir disipline ait değildir (Baquero, 2021, s. 1). Bir sonraki bölümde, modernite bağlamında tartışılan travmanın kavramsal süreci, 1980'li yıllardaki disiplinler arası bu yaklaşımın teorik temellerini

oluşturmaktadır. Modernite tartişmalarıyla başlayan bu sũreęte travma kũltũrel alana doğru geğiş yapmıştır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TRAVMA BAĞLAMINDA MODERNİTE TARTIŞMALARI

Modernite ve travma arasındaki ilişkinin ele alınacağı bu bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. *Freud'un Uygarlık Teorisinin Sosyo-Tarihsel Yorumu: Herbert Marcuse* başlığını taşıyan birinci kısımda, Freud'un uygarlığa dair tezlerini sosyo-tarihsel bir yorumla yeniden ele alan Herbert Marcuse'nin eleştirileri ele alınacaktır. Marcuse, uygarlığı içgüdülerin baskılanışı ile özdeşleştiren ve bu süreci kaçınılmaz olarak gören, tahakküm ve uygarlık arasında zorunlu bir ilişki olduğu görüşünü ortaya koyan Freud'un uygarlık tezinin tarih dışı olduğunu iddia eder. Bir önceki bölümde aktarıldığı üzere Freud, uygarlığın kökeninde içgüdülerin travmatik baskılanışının yattığını, bu nedenle uygarlığın ilerlemesinin bu kökensel baskılanışın tekrarına dayandığını ileri sürer. Marcuse, uygarlığın kökenindeki bu travmatik baskılanışın kökensel değil sosyo-tarihsel bir olgu olduğunu; bu nedenle kaçınılmaz değil olumsal, tarihsel bir olgu olduğunu ileri sürer. Uygarlık ve tahakküm arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığını ileri süren Marcuse; Freud'un içgüdüler ve uygarlık arasındaki çatışmaya dair analizini tarihselleştirerek, baskııcı olmayan, dolayısıyla travmatik olmayan başka bir uygarlık biçiminin tarihsel olarak mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır.

*Aydınlanmanın Diyalektiği ve İstirap: Theodor W. Adorno* başlığını taşıyan ikinci kısım, Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'ın aydınlanmanın tahakkümle olan ilişkisini ortaya koydukları *Aydınlanmanın Diyalektiği* metnindeki modernite eleştirisiyle başlamaktadır. Bu eleştiriye göre, aydınlanmaya hâkim olan araçsal akıl, aydınlanmanın kendi kendini yok etmesine yol açmıştır. İlerleme anlayışına dayanan aydınlanmanın barbarlığa gerileyişinin, aydınlanmadan bir sapma değil; aydınlanmaya içkin bir olasılık olduğunu ileri süren yazarlar, Auschwitz'i aydınlanmanın barbarlığa

gerileme olasılığının örnek olayı olarak ele alırlar. Auschwitz'in; evrensel, pozitif ve ilerlemeci tarih anlatısını kesintiye uğrattığını ileri süren Adorno, pozitif evrensel bir anlatı yerine negatif bir anlatı yöntemini kullanır. Evrensel, soyut ve ilerleme anlayışına dayanan kavramlar yerine somut, tikel ve negatif ıstıraplara dayanan negatif diyalektik anlayışı; bireylerin ıstıraplarını görünmez kılmaya ve onları pozitif bir şekilde açıklamaya çalışan evrensel anlatı yerine tikel ve evrensel arasındaki ilişkiyi kavramanın bir yolu olarak görür. Adorno'ya göre ıstırap hem nesnel/toplumsal hem de öznel/bireysel bileşenler içermektedir. Olumsuz bir deneyim olarak ıstırapı düşüncenin temeli haline getiren Adorno, topluma dair bilginin ancak ıstırapa dair toplumsal ve öznel bileşenin açığa çıkarılmasıyla mümkün olduğunu ileri sürer. Bu nedenle Adorno, ıstırapın ve dolayısıyla travmanın, öznenin kuruluşuna içkin öznel yönü olduğunu kabul etmesine rağmen bu öznel yönü ortaya çıkaran koşulun tarihsel ve toplumsal olduğunu ileri sürer. İstırap ve travmayı merkezine alan, toplumsal ıstırapın öznel ve nesnel yönleri arasındaki karşılıklı diyalektik ilişkinin bilgisi üzerine kurulacak bir eleştirel teori geliştirmeye çalışan Adorno açısından travma, hem sosyolojinin hem de psikolojinin sınırını ortaya koyan sınır nesnesi olarak bütünleştiremediği unsurdur. Bu bağlamda bu bölüm, travmanın Adorno'nun her iki disipline yönelttiği eleştirinin merkezinde olduğunu ortaya koyacaktır. Son olarak, Adorno'nun Auschwitz'in tekrarının önlenmesine dair ileri sürdüğü görüşler incelenecektir.

*Modernite ve Holokost: Zygmunt Bauman* başlığını taşıyan son bölümde, Zygmunt Bauman'ın Holokost üzerinden geliştirdiği modernite eleştirisi ele alınacaktır. Bauman için Holokost moderniteden bir sapma, modernleşmeyi kesintiye uğratan istisnai bir olay değil, modern topluma ve uygarlaşma sürecine içkin bir olasılıktır. Bauman, Holokost'un uygarlık ve modernite teorisi açısından sosyoloji için oldukça önemli dersler içerdiğini ancak bu derslerin Holokost'u Yahudi sorununa ve Almanya tarihine indirgeyerek moderniteyi aklamaya çalışan ortodoks sosyoloji tarafından önemsizleştirildiğini iddia eder. Bu önemsizleştirme aynı zamanda Holokost sonrası Yahudilerin yaşadığı travmaları, Yahudilere özel, tikel bir travmaya indirgeyerek travmanın modern toplumların norm ve kurumlarının içkin bir sonucu değil modernleşmenin bir patolojisi olduğunu ileri sürerek, travmayı önemsizleştirerek, marjinalleştirir. Buna karşılık Bauman, Holokost'u kişisel eğilimlere, psikolojik yatkınlıklara ya da Almanya'nın tarihine indirgemek yerine; onu

ortaya çıkaran modern toplumsal yapılara ve modernleşme sürecinin rolüne odaklanmıştır. Bu bağlamda istisna, benzersiz ve tekil bir olay olarak görülen Holokost'un; normal olarak görülen modern toplumların ve uygarlaşmış, normal, sıradan insanların eylemlerin sonucu olarak nasıl ortaya çıktığına dair çözümlemesi ortaya konacaktır. Bu çözümlemede Bauman'ın sıradan, normal insanların eylemlerinin insanlıkdışı sonuçlar yaratmasına neden olarak gördüğü araçsal akıl ve bu aklın kurumsallaşması olan modern bürokrasi kültürüne dair çözümlemesi ele alınacaktır. Ayrıca Bauman'ın moderniteyi uygarlaşma ya da rasyonelleşme süreci ve bu görüşe dayanarak toplumu insanileştiren ahlaki bir aygıt olarak gören klasik sosyolojiye dair eleştirilerine yer verilecektir. Son olarak, Bauman'ın klasik sosyolojiye hâkim olan toplumsal normlara ve yasalara uyma kapasitesine indirgenen yasa ve norm temelli modern ahlak anlayışına karşı ortaya koyduğu, ötekinin önceliğine dayanan ahlaki yakınlık ve sorumluluğa dayanan ahlak görüşü ele alınacaktır.

### **3.1. Freud'un Uygarlık Teorisinin Sosyo-Tarihsel Yorumu: H. Marcuse**

Herbert Marcuse (1998, s. 27) *Eros ve Uygarlık* metninin girişinde amacının psikanaliz felsefesine katkıda bulunmak olduğunu ve bu bağlamda birincil amacının Freud'un kavramlarının bir yorumu değil, bu kavramların felsefi ve sosyolojik çıkarımlarını ortaya koymak olduğunu ileri sürer. Marcuse' nin metninin temelini, Freud'un uygarlığa dair tezlerinin yorumuna dayanan, Horkheimer ve Adorno'nun 1944'te yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirdikleri modernitenin bütünleştirici teşhisinin eleştirisi oluşturur. Marcuse'nin; Adorno ve Horkheimer' a yönelttiği temel eleştiri, uygarlığa ilişkin bütünleştirici açıklamalarının uygarlığın yeraltı tarihinde, bilinçdışında varlığını sürdüren gizli olanakları görünmez kılmasıdır (Hammer, 2008, ss. 1072-1073). *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Freudcu kavramlar ve psikanaliz yalnızca aydınlanma eleştirisini geliştirmek amacıyla kullanılan ikincil bir konumdayken, *Eros ve Uygarlık*' ta incelemenin temel nesnesi haline gelir (Cho, 2006, s. 19). Marcuse, Freud'un metapsikolojik ve uygarlığa dair teorisinin içkin bir eleştirisini geliştirmeye çalışarak, bu teorinin içinde gizli olarak kalmış olanakları açığa çıkarmaya çalışır. Freud'un uygarlığı içgüdülerin bastırılışı ile özdeşleştirmesine ve bu sürecin kaçınılmazlığına, dolayısıyla uygarlığın doğasında var

olan hoşnutsuzluk durumuna dair iddiasını sorgulayan Marcuse, baskıcı olmayan başka bir uygarlık biçiminin teorik ve tarihsel olasılığını keşfetmeye çalışır.

Marcuse (1998, s. 25), Freud'un uygarlık teorisinin, uygarlığı içgüdülerin bastırılışı ile tanımladığını ileri sürer. Freud açısından içgüdülerin doğrudan ve bütünsel doyumunu uygar toplum ile bağdaşmaz, içgüdülerin bastırılması ve bütünsel doyumunun ertelenmesi hem uygarlığın ortaya çıkışının hem de uygarlığın ilerlemesinin önkoşullarıdır. Dolayısıyla, Freud insanlık tarihini insanın baskılanışının tarihinden başka bir şey olarak görmemektedir (Marcuse, 1998, s. 31). Freud'un uygarlık teorisine göre, uygarlığın ilerlemesi paradoksal olarak bağımlılığın ve tahakkümün artmasını gerektirir ve iki süreç arasında kaçınılmaz ve tersinmez bir ilişki vardır. Bu anlamda tahakküm ve bağımlılık uygarlığın gelişiminin içsel mantığını yansıtır (Allen, 2016a, s. 3). Freud'un insan içgüdüleri ve uygarlık arasındaki çatışmaya ilişkin analizini tarihselleştiren Marcuse, Freud'un uygarlık ve tahakkümü özdeşleştirerek, aralarındaki ilişkinin kaçınılmaz ve tersinmez olduğu iddiasını sorgular. Marcuse, bu sorgulamasında uygarlığın ilerlemesi ve tahakküm arasındaki karşılıklı ilişkinin uygarlığa içkin, zorunlu ve kaçınılmaz bir ilişki olmadığını, daha ziyade "insan varoluşunun belirli bir tarihsel örgütlenmesinden" ortaya çıkan olumsal bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir (1998, s. 26).

Marcuse; Freud'un, uygarlığı haz ilkesinin gerçeklik ilkesine dönüşümü olarak tanımladığını iddia eder. Bilinçdışı içgüdüler haz ilkesi tarafından yönetilir ve tek amacı haz kazanmaktır. Sonunda acı verecek ya da hoşnutsuzluk yaratacak herhangi bir durumdan kaçmaktadır. İçgüdüler, kökenleri ve temel yönleri bakımından biyolojik olsa da, amaçları ve tezahürleri bakımından değişime tabidir. Sınırsız haz ilkesi yalnızca doğal çevre değil, aynı zamanda sosyal çevre olan dışsal gerçeklik ile bir çatışmaya girer. Böylece hayvan-insanın içgüdüleri dışsal gerçekliğin etkisi altında temel bir dönüşüm geçirerek insan içgüdülerine dönüştürülür. İçgüdülerin bu dönüşümü aynı zamanda ruhsal aygıtın uygarlığın gelişimi içindeki dönüşüm süreciyle paralellik gösterir (Marcuse, 1998, ss. 31-32). Marcuse' nin düşüncesine göre, kökeni bakımından biyolojik olan içgüdülerin insan içgüdülerine dönüşümü sosyo-tarihseldir. İçgüdülerin gereksinim ve doyumları her zaman sosyo-tarihsel bir dünya tarafından şekillenir ve yönlendirilir (Winters, 2013, s. 157). Birey böylelikle, içgüdüsel gereksinimlerinin bütünsel doyumunun olanaksız oluşunun travmatik kavrayışına

varır. Böylece haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesi devreye girer ve uygarlık tam da gereksinimlerin bütünsel doyumundan vazgeçildiğinde başlar.

Freud açısından haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesinin geçmesi uygarlık için zorunlu ve kaçınılmazdır. İçgüdülerin dolaysız ve bütünsel tatmininin bastırılmasının zorunlu kılındığı bir süreç olarak toplumsallaşma; içgüdülerin bastırılmasının hem nedeni, hem de sonucudur (Kli, 2018, s. 77). Fakat gerçeklik ilkesinin haz ilkesi üzerindeki zaferi mutlak değildir. Haz ilkesi tamamen terkedilmez, yalnızca gelecekte tatmin edilecek bir haz uğruna ertelenir. Gerçeklik ilkesi haz ilkesini korur ve onu tamamen olumsuzlamak yerine dönüştürür; insan geçici, sınırsız ve yıkıcı hazdan; ertelenmiş, sınırlı, fakat güvence altına alınmış bir haz için vazgeçer (Marcuse, 1998, s. 32). Gerçeklik ilkesi bu nedenle haz ilkesine karşıt değildir, aksine gerçeklik ilkesi haz ilkesinden, içgüdülerin toplumsal olarak örgütlenmesi ve yararlı biçimlere yönlendirilmesi sonucu bastırılması ve dönüştürülmesinden ortaya çıkar. Bu nedenle uygarlığın ön koşulu olan içgüdülerin mutlak doyumunun ertelenmesi aynı zamanda içgüdülerin bütünsel doyumunu gerçekleştirme çabasının da bir sonucudur (Buckland, 2011, s. 53). Haz ilkesi uygarlık tarafından mutlak olarak bastırılmadığından dolayı uygarlığın içinde yalnızca bilinçdışı değil, aynı zamanda gerçeklik ilkesini sürekli olarak dönüştürecek şekilde varlığını sürdürmeye devam eder.

Gerçeklik ilkesinin haz ilkesi üzerindeki zaferinin hiçbir zaman tamamlanmamış olması, içgüdülerin gerçeklik ilkesi tarafından sürekli olarak yeniden bastırılmasını gerektirir. Gerçeklik ilkesi bu nedenle ebedi ve değişmez değildir, içgüdülerin bastırılması ve yönlendirilmesi amacıyla uygarlığın gelişimi boyunca sürekli olarak yeniden üretilmesi gereken tarihsel bir olgudur. Marcuse, gerçeklik ilkesinin mutlak olarak nesnel ve değişmez bir kategori olmadığını, her zaman toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak yaratılan sosyo-tarihsel bir olgu olduğunu ve dolayısıyla bastırmanın sosyo-tarihsel bir olgu olduğunu ileri sürer (Kli, 2018, ss. 81-82). İçgüdülerin baskıcı denetimi olarak uygarlığın tarihi, sürekli olarak yeniden üretilen baskı biçimlerinin tarihidir. Baskıcı ruhsal aygıtın gelişimi birbirine bağlı iki düzeyde gerçekleşir: bireyin çocukluktan bilinçli toplumsal varoluşa doğru gelişim süreci olarak ontogenetik (bireyin öz gelişimi) düzeyde ve insanlığın ilksel sürüden uygar devlete doğru gelişimi olarak filogenetik (soygelişim) düzeyde. Bu nedenle Marcuse (1998, ss. 33-35)'ye göre Freud'un bireysel ruhsal bilimi, doğası gereği toplumsal ruhsal bilimdir.

Gerçeklik ilkesinin haz ilkesinin yerine geçmesi hem ontogenetik hem de filogenetik düzeylerde, hem bireyin hem de insanlığın gelişimindeki büyük travmatik olaydır. Haz ilkesinin gerçeklik ilkesine tabi kılınışı, geçmişte gerçekleşmiş, olmuş bitmiş bir olay değildir; aksine hem bireysel düzeyde hem de türsel düzeyde sürekli olarak yeniden üretilir. Freud'un baskılanmışın geri dönüşü kavramında açıkladığı gibi, tarihsel olarak insan türünün gelişiminde yaşanmış travmatik olaylar bireyin tarihi boyunca yinelenir. Bu nedenle, uygarlığın kökeninde yatan bireyin içgüdülerinin travmatik baskılanışı uygarlığın ilerlemesi boyunca, bireyin kendini baskılaması olarak yeniden üretilir. Uygarlığın gelişiminin diyalektiği, dışsal olan toplumsal baskının bireyin kendini baskılaması olarak içsel bir öz-baskıya dönüşerek toplumsal baskıyı yeniden üretir. Böylelikle her iki baskı, birbirini pekiştiren ve güçlendiren bir döngüde kendini açığa çıkarır. Dolayısıyla baskılanmışın geri dönüşü olarak uygarlığın tarihini açığa çıkarmak sadece bireyin değil aynı zamanda uygarlığın gizli kalmış yönünü de açığa çıkarmaktır (Marcuse, 1998, s. 34). Freud açısından uygarlığın diyalektik gelişimine içkin olan içgüdülerin doyumsuz tatmini ile uygarlık, birey ile toplum arasındaki çatışma, Marcuse'ye göre insanın sosyo-tarihsel örgütlenmesinin bir ürünüdür ve bu nedenle kaçınılmaz değildir (Oçay, 2009, s. 17). Böylece Marcuse, uygarlığın diyalektiği olarak gerçeklik ilkesi ve haz ilkesi arasındaki diyalektiği tersine çevirerek, gerçeklik ilkesinin egemenliğinden kurtulmuş baskıcı olmayan bir toplumun mümkün olduğunu savunmaya çalışır.

Freud'un uygarlığın gelişiminde kaçınılmaz olarak gördüğü, haz ilkesinin gerçeklik ilkesinin altındaki baskıcı değişimini rasyonelleştirmek için öne sürdüğü iki argüman vardır: Birincisi, toplumsallaşmanın önünde engel oluşturan içgüdülerin doğasında var olan yıkıcı eğilimlere dair biyolojik argümandır. İkincisi, içgüdülerin sınırsız doyumunun önünde engel oluşturan, bu nedenle içgüdülerden vazgeçiş ve doyumun ertelenmesini zorunlu kılan kaynakların kıtlığına dayanan, *Ananke* ya da kıtlık (*Lebensnot*) olgusuna dair ekonomik argümandır (Kalik, 2013). Marcuse, her ikisinin de dışsal etmenler tarafından sosyo-tarihsel olarak oluşturulmuş olduğunu, Freud'un metapsikolojisindeki bu rasyonelleştirmenin gerçekte kıtlığın "belirli bir örgütlenişinin ve bu örgütleniş tarafından dayatılan belirli bir varoluşsal tutumun sonucu" olduğunu iddia etmektedir (1998, ss. 45-46)

Freud'un gerçeklik ilkesini ve tahakkümü rasyonelleştirmek için öne sürdüğü *Ananke* ya da kıtlık (*Lebensnot*) olgusu, doğal ve ebedi değildir. Baskının



zorunluluğunu haklı çıkarmak için öne sürülen gerçeklik ilkesinin uygarlığın belirli bir tarihsel biçimi olduğunu öne süren Marcuse, böylece gerçeklik ilkesinin tarihsel olarak inşa edilmiş bir olgu olduğunu ileri sürerek, gerçeklik ilkesini tarihselleştirmiş olur (Renaud, 2008, ss. 61-62). Marcuse, uygarlığın gelişiminde Freud'un kaçınılmaz olarak gördüğü içgüdülerden vazgeçiş ve doyumun ertelenmesinin doğal ve ebedi bir gerçeklik değil, sosyo-tarihsel ilişkilerle oluşturulan tahakküm ilişkilerinin rasyonelleştirilmesi olduğunu ortaya koyar (Cho, 2006, s. 22). Marcuse, Freud'un teorisinin temelini oluşturan baskıcı olmayan bir uygarlığın imkânsız olduğuna dair iddiasının dayandığı, haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın ve haz ilkesinin gerçeklik ilkesi tarafından baskılanmasının sonsuza dek sürecek bir kökensel çatışma olduğu iddiasının tarih dışı olduğunu ileri sürer.

Freud'un teorisinin, içgüdülerin sosyo-tarihsel değişimlerini göz ardı ettiğini ve dolayısıyla yeterince tarihsel olmadığını ileri süren Marcuse, Freud'un gerçeklik ilkesinin tarihsel olumsuzluğunu meşru olmayan bir şekilde biyolojik zorunluluk olarak öne sürmesini eleştirir (Hammer, 2008, s. 1077). İnsan organizmasını şekillendiren dışsal dünya, tarihsel bir dünyadır ve bu dışsal dünya her zaman gerçekliğin belirli bir sosyo-tarihsel örgütlenişinin sonucudur. Freud'un teorisi, içgüdülerin gerçeklik ilkesi tarafından baskılanmasının belirli bir tarihsel biçimini tamamen kendinde gerçeklik ilkesi olarak genelleştirmiştir (Marcuse, 1998, s. 44). Freud'un şimdiye kadar uygarlığın örgütlü tahakküm olarak ilerlemesini, başka bir deyişle gerçeklik ilkesinin uygarlık sürecindeki tüm tarihsel biçimlerinin temelinde içgüdülerin baskılanmasının yattığını iddia etmesini sağlayan şey, gerçekten de tahakkümün tarihsel bir gerçeklik olmasıdır (Cho, 2006, s. 22). Her ne kadar bu genelleme tarihsel olarak geçerli olsa da, böylesi bir tahakkümün tarihsel olarak zorunlu ve kaçınılmaz olduğu sonucunu vermez. Tam aksine, uygarlık örgütlü bir tahakküm olduğu içindir ki tarihsel gelişim evrensel bir biyolojik gelişim olarak kendini gösterir (Allen, 2016a, s. 4). Dolayısıyla, tarihsel olan bir gerçekliği evrensel hale getiren Freud'un teorisindeki kavramlar, tarihsel süreçleri tarih dışı bir formda doğal ve kaçınılmaz süreçler olarak gösterir.

Bununla birlikte, Marcuse, Freud'un yaşam ve ölüm dürtülerine ilişkin çalışmalarının uygarlığın tarihsel yapısına yönelik en somut iç görüşleri ortaya koyduğunu, Freud'un teorisinin, yalnızca ilerleme ve tahakküm arasındaki bağlantının zorunluluğunu ortaya koymakla kalmadığını, aynı zamanda bu bağlantının sorgulanmasını da sağlayan yönler içerdiğini de ileri sürer. Marcuse (1998, s. 36)' ye

göre, Freud'un teorisi baskıcı olmayan bir uygarlık olasılığını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda uygarlığın tarihsel koşullarının baskıcı olmayan bir uygarlık olasılığı için gerekli önkoşulları yarattığını göstermek için olanaklar sunar. Freud'un teorisinde gizli kalmış bu olanağı ortaya çıkarmak için Marcuse, "psikanalizdeki gizli eğilim" dediği şeyi ortaya çıkarmayı amaçlar (1998, s. 36). Psikanalizdeki bu gizli eğilimi ortaya çıkarmak için Marcuse' nin kullandığı strateji, Freud'un kavramlarını sosyo-tarihsel bir yoruma açmaktır. Bu bağlamda Marcuse, öncelikle revizyonist yeni-Freudcu okulların bir eleştirisini sunar.

Revizyonistler, toplumu bireyin karşısında olan verili bir çevre olarak ele alarak, toplumsal ilişkileri içgüdülerdeki köklerinden koparır ve toplumsal ilişkileri gizemleştirirler. Bu nedenle, revizyonist eleştiriler toplumsal ilişkilerin kökenini sorgulamaksızın kurulu düzeni yeniden üretirler (Marcuse, 1998, ss. 26-27). Bireysel rahatsızlıkların doğrudan toplumsal rahatsızlığı yansıttığını düşünen Marcuse açısından sorun, toplumun ruhbilimsel bir çözümlemesini sunmak değil, ruhbilimsel kavramların bizzat kendilerinin tarihsel ve sosyolojik özlerini ortaya koymaktır. Marcuse, revizyonistlerin aksine Freud'un teorisinin özünde sosyolojik ve tarihsel unsurlar içerdiğini ve bu unsurların bu teoriye dışarıdan eklenmek yerine, açığa çıkarılması ve kurtarılması gerektiğini ileri sürer (Cho, 2006, s. 21).

Marcuse, hayvan-insanın doğa ile savaşındaki gelişimi olarak filogenetik-biyolojik düzlem ile bireylerin ve grupların kendi aralarında ve çevreleri arasındaki mücadelede gelişimi olarak sosyolojik düzlem arasında bir ayrım yapılması gerektiğini ve bu ayrımın Freud'un teorisinde yeterince yapılmadığını iddia eder (Bocock, 1991, ss. 162-163). Freud'un teorisindeki kavramların sosyo-tarihsel özlerini yeniden ortaya çıkarmak için Marcuse, içgüdülerin biyolojik ve sosyo-tarihsel değişimleri arasında bir ayrım yaparak, bu kavramların sosyo-tarihsel bileşenini ortaya koyacak uygun terimlerle yeniden yorumlamaya çalışır. Bu amaçla Marcuse, Freud'un kavramlarının sosyo-tarihsel içeriğini ortaya koyacak iki kavram ileri sürer: artık baskı ve performans ilkesi.

Marcuse bu kavramları iki ayrımı ortaya koymak amacıyla sunar: temel baskı ile artık baskı arasında ve temel gerçeklik ilkesi ile performans ilkesi arasında. Marcuse'nin, insanlığın uygarlık içinde yaşamını sürdürmesi için gerekli olan temel baskıdan ayırt etmek için tanımladığı artık baskı, toplumsal tahakküm yapılarının sürdürülmesi için zorunlu kılınan baskıyı ifade eder. Performans ilkesi ise, gerçeklik

ilkesinin hâkim tarihsel biçimini ifade eder (Marcuse, 1998, s. 45). Marcuse, bireyin toplumsal yaşam içinde hayatta kalması için içgüdülerin belirli düzeyde baskılanmasının gerekli olduğuna inanır. Bu bastırma insanın doğa ile savaşındaki gelişimi olarak insan varlığının filogenetik-biyolojik boyutuyla ilgili olan temel gerçeklik ilkesinin gerektirdiği, içgüdülerin bastırılma miktarını ifade eder. Ancak bu temel baskı düzeyinin ötesinde, modernite ve özellikle geç kapitalizme özgü toplumsal tahakküm yapılarının devamını sağlamak için, bu yapılar tarafından artık baskı olarak, ek denetimler ve kısıtlamalar talep edilir. Marcuse'nin temel ve artık baskı ayrımı, Marx'ın toplumsal olarak gerekli emek ile artık-emek arasındaki ayrım modelinden esinlenmiştir (Oçay, 2009, s. 19).

Gerçeklik ilkesinin hâkim tarihsel biçimini ifade eden performans ilkesi, temel gerçeklik ilkesinin ötesinde, kapitalist düzenin sürdürülmesi için gerekli olan içgüdülerin tatminini ertelemek amacıyla kapitalist rekabetin geliştirilmesi ve bireyin üretkenliğinin yabancılaşmış emek sürecine dâhil edilmesiyle oluşturulur (Renaud, 2008, s. 61). Artık-baskı bu nedenle bireyleri rekabetçi ekonomik performanslarına göre katmanlaştıran ve bu katmanlaşmanın sürdürülmesini sağlayan, gerçeklik ilkesinin hâkim toplumsal örgütlenme biçimi olarak kapitalist modernitenin oluşturduğu tarihsel baskı biçimidir.

Marcuse; insanlarda travma yaratan, haz ilkesinin gerçeklik ilkesi tarafından baskılanmasının, insanlığın hayatta kalma mücadelesine içkin olmadığını, daha ziyade içgüdülere dışardan dayatılan kapitalist tahakküm sisteminin sürdürülmesinden kaynaklanan artık-baskı ve performans ilkesinin kurumsallaştırılmasının sonucu olduğunu ileri sürer (Whitebook, 2002, ss. 63-64). Başka bir deyişle, Marcuse (1998, ss. 79-80)' ye göre Freud'un doğallaştırdığı ve evrenselleştirdiği gerçeklik ilkesi, aslında sosyo-tarihsel olarak modernite ve özellikle geç kapitalizmde hâkim olan performans ilkesinin gerçeklik ilkesi olarak genelleştirilmesidir. Baskının rasyonelleştirilmesi amacıyla öne sürülen *Ananke* ya da kıtlık olgusunun modern kapitalist düzende doğal ve kaçınılmaz olmadığını ileri süren Marcuse, bilim ve teknolojinin geliştiği aşırı üretim çağındaki yoksulluğun, kaynakların dağıtım ve kullanım yollarının, başka bir deyişle kıtlığın örgütlenmesinin sonucu olduğunu belirtir. Bu nedenle Marcuse, baskı için öne sürülen doğal koşul olarak *Ananke*'nin ve dolayısıyla artık-baskının irrasyonel hale geldiğini ileri sürer. Uygarlığın ilerlemesi ve tahakküm arasında kaçınılmaz ve tersinmez bir ilişki gören Freud'un aksine,

Marcuse paradoksal olarak, uygarlığın ilerlemesinin baskıcı olmayan bir uygarlık olasılığı için gerekli toplumsal ve tarihsel önkoşulları yarattığını düşünür.

Hâkim gerçeklik ilkesinin ve tahakküm ilişkilerinin üstesinden gelecek olan şey Marcuse'ye göre, gerçeklik ilkesinin tamamen ortadan kaldıramadığı ve insanların belleğinde bastırılmış şekilde kendini korumaya devam eden içgüdülerin bütünsel ve dolaysız doyumuna dair hatıradır. Marcuse'nin baskıcı olmayan toplum anlayışı uygarlığın ve dolayısıyla baskının ortaya çıkmasından önce var olan bolluk ve sınırsız doyuma işaret eden *kayıp zamanın* hatırlanması ve geri kazanılması üzerine kuruludur (Winters, 2013, s. 159). Bütünsel doyumun anısının gerçekliği, Marcuse (1998, s. 112)'ye göre uygarlığa ve düşünceye musallat olan bir hayalet olarak uygarlığın yeraltı tarihinde ve bilinçdışı düşlemede (fantezilerde) varlığını sürdürür. Hâkim gerçeklik ilkesiyle uzlaşmayan, zorunluluk ve özgürlüğün dolaysız özdeş olduğu başka bir gerçeklik ilkesine işaret eden düşlem, kendisini baskılanmışın geri dönüşünün en açık biçimde açığa çıkardığı sanatsal yaratımda ortaya koyar. Geçmişin kurtarılmasına dair bu arkaik dürtü, geçmişe bir gerileme değil geleceğe yönelik bir eğilim taşır. Geçmişin kurtarılması, şimdiki zamanla uzlaşmayı değil tabulaştırılmış eleştiri gücünü harekete geçirerek ve şimdiki zamana karşı eleştirel bir işlev görerek kendisini geleceğe yöneltir, dolayısıyla ilerici bir işlev kazanır (Allen, 2016a, s. 6). Marcuse, uygarlığın yönünün tersinmez ve kaçınılmaz bir yön olduğunu düşünen Freud'un aksine, uygarlığın diyalektiğini tersine çevirecek, dolayısıyla sosyo-tarihsel tahakküm ilişkilerinin sonucu olan antagonizmaları ortadan kaldıracak olan şeyin geleceğe yönelik bu ütöpik proje olduğuna inanıyordu.

Marcuse, *Eros* ve *Thanatos* arasındaki diyalektiğin Freud tarafından ortaya konulan, yaşamın ölümden ortaya çıkışı şeklindeki formülünü tarihselleştirerek tersine çevirmeye çalışır. Freud'un teorisinde, Nirvana ilkesine (hiçbir gerilimin olmadığı inorganik bir duruma dönüş olarak) tabi olan ölüm içgüdüsünü, *Eros*' un hizmetine tabi kılmaya çalışır. Böylece yaşamı ölüme tabi olmaktan kurtarır, tam tersine ölüme yaşama tabi kılarak, Nirvana ilkesini yaşamın (*Eros*) amacı haline getirmeye çalışır (Lewis, 2013, ss. 241-242). Marcuse' nin yaşam ve ölüm dürtüleri arasındaki uzlaşmaz çatışmayı *Eros*' un ve ilerlemenin lehine uzlaştırma çabası bazı Freud yorumcuları tarafından eleştirilmiştir.

Allen (2016a)' a göre bu eleştiri Marcuse' nin maddi yoksunluğun veya kıtlığın ortadan kaldırıldığı bir toplumda ölüm dürtüsünün yıkıcı tezahürlerinin tamamen

ortadan kalkacağı ve Nirvana ilkesi altında işleyen ölüm dürtüsünün haz ilkesinin egemenliğinin altına gireceği varsayımına dayanır. Ölüm dürtüsünü tarihselleştiren ve Freud'un *Ananke* (zorunluluk ya da gerçeklik) kavramını kaynakların kıtlığı ile özdeşleştiren Marcuse'yi eleştiren Whitebook (2004, s. 88)'a göre *Ananke*, maddi kıtlığın ötesinde insanlığın var oluşuna içkin olan ve mutlak olarak yok edilmesi asla mümkün olmayan gerilim olarak ölüm içgüdüsüne işaret eder. Dolayısıyla, hangi düzeyde bir bolluğa ulaşırsa ulaşılsın, insanlar yine de kaçınılmaz olan ölüm ile karşı karşıya kalacaktır. Marcuse'nin bilinçdışıdaki düşlemin her zaman sosyo-tarihsel tahakküm ilişkileri ekseninde kurulduğunu görmezden geldiğini iddia eden Elliot, bilinçdışının her zaman insanlar, cinsiyetler ve ideolojiler arasında mevcut olan çatışmalar ile şekillendiğini iddia eder (2014, ss. 68-69). Nitekim geç kapitalizmde ortaya çıkan refah toplumunda *Eros*'un baskıcı gerçeklik ilkesinden özgürleşmesi, yaşam içgüdülerinin ne baskıdan ne de ölüme tabi kılınmasından kurtulmasına olanak sağladı. Refah toplumunun gelişimi, özgürleştirilmiş içgüdülerin baskıcı olmayan yüceltmesi yerine Marcuse' nin daha sonrasında 1964' te yayımlanan *Tek-Boyutlu İnsan* metninde baskıcı desüblimasyon (bayağılaştırma) olarak tanımladığı, içgüdülerin bastırılması yerine serbest bırakılarak, üretken bir yolda manipüle edilmesi ve denetlenmesi ile sistemin hizmetine sunulmasına yol açmıştır (1990, ss. 70-71).

Marcuse toplumsal yaşamın üretici güçlerinin savaflara, toplama kamplarına ve sömürüye tabi kılınmasını reddederek, *Thanatos*' a karşı *Eros*' u savunma girişimi olarak *Eros ve Uygarlık* metninin sonuçlarını yeniden gözden geçirerek yazdığı 1966 tarihli *Politik Önsöz*'de, hem temel toplumsal sorunsalın değiştiğini hem de toplumsal denetim biçimlerinin güçlendiğini göz ardı ettiğini itiraf etmiştir (1998, s. 11). Marcuse, geç kapitalizmde *Eros* ve *Thanatos* arasındaki diyalektiğin hâlihazırda tersine çevrildiğini, ölümün veya *Thanatos*'un artık toplumun hizmetinde olmaktan çıktığını, onun yerine *Eros*'un kapitalist toplumun hizmetine sunulduğunu ileri sürer.

Marcuse, tahakkümden özgürleşmiş toplumun üretici güçlerinin özgür bir toplum yaratmak yerine sistemin gelişen denetim biçimleri tarafından nasıl kapsandığını, sistemin sürekliliğini sağlayacak ve tek boyutlu bir toplum yaratacak şekilde nasıl düzenlendiğini ortaya koyacaktır (Renaud, 2013, s. 88). II. Dünya savaşı sonrasında gelişen geç kapitalizmle birlikte ortaya çıkan refah toplumu, içgüdülerden vazgeçiş ve erteleme mantığı olarak *Thanatos*'un değil, tüketim ve içgüdülerin doyumu olarak *Eros*'un mantığını yansıtır (Cho, 2006, s. 23). Geç kapitalizmin refah

toplumunda *Eros*, dolayısıyla tüketmek ve haz almak gerçeklik ilkesi ile örtüştüğünden, herhangi bir gerilimden yoksun Nirvana ilkesi, tam da refah toplumundaki metaların ve hazların aşırı üretimi ve tüketiminden kaynaklanır. Bu nedenle gelişmiş endüstriyel kapitalizmin refah toplumunda, Freud'un yaşam ve ölüm diyalektiği olarak öne sürdüğü yaşamın ölümden ortaya çıktığı formülü tersine çevrilir, ölüm artık yaşamın mantığıdır ve ondan ortaya çıkar. *Thanatos*'tan serbest kalan yaşam içgüdülerin aşırı üretkenliği diyalektik olarak artan yoksulluğun, yıkımın ve savaşların da kaynağıdır. Paradoksal olarak refah toplumundaki hazlar ve libidinal özgürlük, küresel ölçekte diyalektik olarak sürekli ölüme dönüşür (Lewis, 2013, s. 244).

Marcuse (1998, s. 12), libidinal özgürlüğün ve içgüdülerin doyumunun yeryüzünü cehenneme dönüştürmekte olduğunu, şimdilik cehennemin uzak yerlerde, “Vietnam, Kongo, Güney Afrika’da, ve ‘göçmen toplumu’ nun gettolarında: Mississippi ve Alabama’ da, Harlem’ de” yoğunlaştığını, fakat bu cehenneme dönüştürme mantığının giderek yaşamın egemen mantığı haline geldiğini ileri sürer. Marcuse, *Eros ve Uygarlık* metninde, sonradan göreceğimiz Adorno ve Horkheimer 'in modernite eleştirisine benzer şekilde, toplama kampları, kitlesel kısımları, dünya savaşları ve atom bombalarının uygarlığın ilerlemesi yönünden bir sapma, geçici bir gerileme, barbarlığa geri dönüş değil; aksine çağdaş bilimin, teknolojinin ve tahakkümün sonucu olduğunu ileri sürer (1998, s. 25). Başka bir deyişle toplama kamplarının dünya savaşlarının moderniteye istisna teşkil etmediğini, modern kapitalizmin gelişme mantığının içkin sonucu olduğunu belirtmiş olur.

Uygarlığın travmatik kuruluşunun kökensel ve zorunlu değil, olumsal ve tarihsel olduğunu düşünen Marcuse, geç kapitalizmle birlikte ölüm ve yaşam arasındaki diyalektiğin ortadan kalktığını değil tersine çevrilerek, ölümün yaşamın tüm yönlerine nüfuz ettiğini ortaya koyacaktır. Freud'un aksine, Marcuse açısından artık sorun yaşamın ölümden travmatik olarak ortaya çıkışı değil; ölümün, yaşamın kendi içsel mantığı haline gelmesi biçiminde yaşamın tüm yönleriyle travmatik hale gelişidir. İstisna hali ve dehşet olarak sunulan toplama kamplarının, tek boyutlu toplum biçiminde toplumun kurucu normuna dönüştürülmesidir.

### 3.2. Aydınlanmanın Diyalektiği ve İstirap: Theodor W. Adorno

Frankfurt okulunun önde gelen teorisyenlerinden Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer tarafından 1944 yılında kaleme alınan *Aydınlanmanın Diyalektiği* metni, insanları mitter ve korkudan arındırmak ve kurucu özerk özne konumuna getirmeyi amaçlayan ilerlemeci bir düşünce olarak aydınlanmanın, neden yeni bir tür barbarlığa gerilediğini kavramaya dair bir çalışmadır. Bu çalışmada, aydınlanmanın içkin bir eleştirisini ortaya koyarlar. Aydınlanmanın kendi rasyonel ideallerinden, bu idealleri araştırmaya nasıl saptığını ve bu araştırmış rasyonalite anlayışının hem doğa hem de insan üzerinde sürekli artan bir tahakkümle nasıl sonuçlandığını ortaya koymaktadırlar. Adorno ve Horkheimer (2014, s. 12), savaşın ve Holokost\* dehşetinin kaynağı olarak gördükleri aydınlanmanın kendi kendini yok etmesi ve barbarlığa gerilemesini yalnızca aydınlanmanın somut tarihsel biçimleri ile iç içe geçtiği toplumsal yapıların sonucu olarak görmemektedirler. Aydınlanmanın bütünleştirici ve totaliterleştirici mantığına içkin olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle bu gerileme ve tahakküm, aydınlanmadan bir sapma değil; aydınlanmanın kökeninde yatan gerileme nüvesinin ve bütünsel tahakküm mantığının içkin bir sonucudur. Başka bir deyişle bütünsel tahakküm, modern akla içkin bir patolojidir (Villa, 2007, s. 5). Aydınlanma rasyonalitesinin kökeninde yatan bütünsel bir hakikate ulaşma çabası olarak özdeşlik felsefesi, bütünsel bir tahakkümle sonuçlanmıştır.

İnsanları mitsel düşünceden kurtarma amacı taşıyan aydınlanma, tam tersi bir durumla sonuçlanmış ve aydınlanmış aklın kendisi, üstesinden gelmeye çalıştığı mitsel karaktere bürünmüştür. Aydınlanma; Horkheimer ve Adorno'nun ifadesiyle, “kök salmış söylencesel korkudur” (2014, s. 34). Horkheimer ve Adorno (2014, s. 16) 'ya göre, aydınlanmanın rasyonelleştirici aklına hâkim olan bütünleştirici ve totaliterleştirici evrensellik söylemi, hiçbir dışarının olmadığı saf içkinlik olarak özdeşliğin baskıcı mantığını yansıtır. Bütüncül bir yaklaşımı benimseyerek bütüne uymayan her şeyi ortadan kaldırmaya çalışan aydınlanmanın kendisi, kaçınılmaz olarak mite dönüşür. *Aydınlanmanın Diyalektiği* modernleşme sürecini, Hegel'in bütün çelişkilerin uzlaştırıldığı ve ikiliklerin ortadan kaldırıldığı, özdeşlik üzerine kurulu pozitif bir diyalektik süreç olarak ele alır. Aydınlanma; bir metalaştırma,

---

\* Holokost: Nazilerin Yahudilere uyguladığı kitle halinde öldürme olayı.

nesneleştirme ve şeyleştirme süreci olarak tüm farklılıkları aynı kılmaya çalışan bir süreçtir (Sundaram, 1992, s. 464).

İnsanlığı mitten ve korkudan arındırma, efendi konumuna getirme; doğaya hükmetme ile başlamış ve giderek insanın yabancı ve farklı olan her şeyin bütünsel tahakkümüne, aynılaştırılmasına yol açmıştır. Aydınlanmanın akıl ve doğa arasındaki uzlaşma vaadi, doğa üzerine mutlak bir hâkimiyete sahip araçsallaşmış akla dönüşmüştür. Araçsallaşmış aklın doğayı tahakküm altına alma çabası, başka bir deyişle nesnelere üzerindeki tahakkümü, giderek özneler üzerindeki tahakküme evrilmiştir. Böylece, yalnızca doğa değil; bütüncül bir yaklaşımla ele alınan ve yönetilen toplumda, insan doğası da yönetim nesnesine dönüşür. İnsanın dışındaki doğanın tahakküm altına alınmaya çalışılması, giderek insanın kendi içindeki doğaya ve bütün toplumsal yaşamın tahakkümüyle sonuçlanmıştır (Jay, 2001, s. 41). Ayrıca, araçsallaşmış akıl, niteliksel olarak farklı ve özdeş olmayana şeyleştirerek, bireyleri değişebilir ve ölçülebilir nicel bir özdeşliğe indirgemıştır. Böylece insanın özerkliği söylemi üzerine kurulu aydınlanma, öznenin özerkliğinin yitirilmesine yol açmıştır. Aydınlanmanın araçsal aklının aracı olan soyutlama ile insanlar, farklılıkları tasfiye edilerek “düzenli birlikler” (*Trupp*) haline dönüştürülür (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 31). Özdeşlik felsefesi olarak aydınlanma; başkalığın, farklılığın ve özdeş olmayanın ortadan kaldırıldığı mutlak bütünleşme ile sonuçlanmıştır. Auschwitz’i, evrensel olanın tikel olanı ortadan kaldırmasının, mutlak bütünleşmenin bir örneği olarak gören Adorno’ya göre, “Auschwitz, saf özdeşliğin ölüme eş olduğunu savlayan felsefi önermenin ispatıdır” (2016, s. 328).

*Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin özünde, aydınlanma düşüncesi ile tahakkümün nasıl iç içe geçtiği fikri yatar. Sundaram (1992) ve Villa (2007)’ya göre, aydınlanmaya dair bütüncül bir eleştiri geliştirmeye çalışan Adorno ve Horkheimer, aydınlanma ile tahakküm arasında zorunlu bir ilişki ortaya koyar. Adorno ve Horkheimer’in, Holokost’u yalnızca araçsal aklın bir sonucu olarak ele almak yerine, genel olarak evrensel insanlık durumunun, insanlığa içkin ıstırabın, sürekli genişleyen teknik ve bilimsel ilerleme ile cehenneme doğru ilerleyişinin bir göstergesi olarak gördüklerini ileri sürerler. Adorno ve Horkheimer’in, Walter Benjamin’in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*’inde ileri sürdüğü, tekrarlayan felaket olarak ilerleme anlayışını takip ettiğini ileri süren yazarlar, Adorno ve Horkheimer’in Auschwitz’i, sonsuz bir felaket



sürekliliği olarak gördükleri tarihin bir parçası olarak değerlendirdiklerini iddia ederler (Sundaram, 1992, s. 464; Villa, 2007, s. 29).

Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, aydınlanma ve tahakküm arasındaki ilişkinin hem zorunlu hem de tarihsel, dolayısıyla olumsal bir ilişki olduğunu ortaya koyduklarını iddia eden Allen (2016b, s. 171)'a göre ise, aydınlanma kavramı kendi olumsuzluğu olarak gerileme, şeyleşme ve tahakküm nüvesini kendi içinde taşır, ancak bu ilişkinin Batı tarihinde ortaya çıkması, belirli tarihsel ve toplumsal koşulların, başka bir deyişle tarihsel ve olumsal bir sürecin sonucudur. Rothberg (2000, s. 35)'e göre, barbarlığın simgesi olarak Holokost, modernitenin mirası olan araçsal akıl ve kültürden ayrı düşünülemez. Adorno için, Holokost tek başına bir olay değil, tarihsel bir sürecin parçasıdır. Bu tarihsel süreç, şeyleştirici ve bireyin özerkliğini ortadan kaldıran nesneleştirici bir toplumsal süreç olarak kapitalist modernite ve aydınlanmadır.

Traverso (2009, s. 71) da benzer şekilde, Adorno ve Horkheimer'in Holokost'u uygarlığın bağrından doğmuş olan totalitarizmin ve on dokuzuncu yüzyıldan beri Batı'da gelişen sömürgecilik, ırkçılık ve modern anti-semitizm gibi birçok tarihsel ve toplumsal eğilimin yoğunlaşmasının bir sonucu olarak gördüklerini ileri sürer. Aydınlanmanın problemi, uygarlığın parçası olan Holokost'un uygarlık süreciyle ilişkisine dairdir. Holokost, uygarlık sürecinde toplumun güçsüzleştirilmesi ile sonuçlanan devlet tekelindeki şiddeti ve aynı zamanda modern uygarlığı oluşturan teknik, endüstri, bürokratik idare gibi toplumsal yapıları gerektirmektedir (Traverso, 2009, s. 72).

Allen, Rothberg ve Traverso (2016b; 2000; 2009)'ya göre Adorno ve Horkheimer'in aydınlanma eleştirisi, aydınlanma modernitesini bütünsel bir şekilde eleştirmeye ve olumsuzlamaya yönelik değil; aydınlanma rasyonalitesi ile tahakküm arasındaki ilişkileri analiz ederek onun iç içe geçtiği tahakkümden kurtararak, aydınlanmanın olumlu yanlarını ortaya çıkarmaya yönelik bir girişimdir. Bu yoruma göre, aydınlanma kavramı özünde totaliter değildir, bir yandan olumsuz yanları (totaliter, gerici, şeyleştirici) diğer yandan olumlu yanları (öz-düşünümsel, ilerici, özgürleştirici) olan diyalektik bir kavramdır.

Tarihi, diyalektik bir şekilde ele alan Adorno ve Horkheimer açısından, tarih hem ilerlemeyi hem de gerilemeyi kendi içinde barındıran bir harekettir. Dolayısıyla,

*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin amacı, yalnızca Max Weber'i izleyerek rasyonelleşme paradoksunu; başka bir deyişle bir yandan aydınlanma rasyonelitesinin doğanın ve toplumsal yaşamın bütünsel tahakkümüne dayandığını, öte yandan aydınlanmanın bütünsel tahakkümün kendisini rasyonelleştirmeye dayandığını ortaya koymak değil, aynı zamanda bu paradoksu eleştirel teorinin nesnesi haline getirmektir (Allen, 2016b, s. 169). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, tam da aydınlanmanın rasyonelitesine içkin, özgürlük ve tahakküm, gerileme ve ilerleme arasındaki çelişki üzerine düşünmeyi amaçlar. Bu nedenle Aydınlanma, kendi kaderini belirlemek, tamamen barbarlığa gerilememek için kendi bünyesinde taşıdığı gerileme nüvesi üzerine düşünmelidir (Adorno ve Horkheimer, 2014, ss. 12-13). Adorno ve Horkheimer, aydınlanmanın sınırlarını bizzat aydınlanmanın kendi diyalektiğine içkin olan çelişkili hakikati üzerine düşünerek aşmaya çalışmaktadır. Bu sınır, hâlâ içinde yaşadığımız uygarlığın kökenindeki şiddetin ve barbarlığın olasılık sınırı olarak Holokost'un çizdiği sınırdır.

Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve *Minima Moralia* gibi erken dönem metnilerindeki tarih anlayışı; tarihin evrensel değerlerinin ve normlarının kendi karşıtlarına dönüştüğü bir tür negatif anlatı olarak, aydınlanmanın totalitarizme doğru gerilemesine dayanır (Burdman, 2021, s. 817). O'Connor (2014, s. 180)'a göre, Adorno'nun aydınlanmanın mite dönüşmesiyle ilgili fikirleri, Holokost'a dair düşünceleriyle birlikte yeniden şekillenmiştir. Artık Adorno, evrensel bir tarih anlatısından ziyade, bu evrensel anlatıyı kesintiye uğratan tarihteki süreksizlik sorunuyla ilgilenmiştir. Rothberg de benzer şekilde, Adorno'nun Holokost üzerine düşüncelerinin, erken dönem tarih anlayışının dönüşümü ve bu tarih anlayışını eleştirel bir şekilde yeniden formüle etmesi ile sonuçlandığını ileri sürmüştür (2000, s. 23).

Adorno, modernitenin ilerici ve gerici okumasına dayanarak ortaya koyduğu negatif bir teleoloji anlatısı yerine, moderniteyi artık süreklilik ve süreksizliğin birlikteliği olarak görür. Adorno açısından Holokost, evrensel ve bütünleştirici tarih anlayışını geçersiz kılmıştır. Holokost'u haklılaştıracak, varoluşun pozitifliğine dair herhangi bir ilerlemeci evrensel tarih anlatısı imkânsızdır. Metafizik ve tarih arasındaki ilişkiyi ele aldığı, *Negatif Diyalektik* metninin *Auschwitz' den sonra* başlığını taşıyan son bölümünde Adorno, *Auschwitz' de yaşanan ıstırap ve ölümlere herhangi bir açıklama getirme ya da anlamlandırma girişiminin riyakârca olduğunu ve kurbanlara haksızlık etmek olacağını ileri sürer* (2016, s. 327).

Bu anlamda Adorno'ya göre Holokost, evrensel normatif ve bilişsel kategorilere dayanan evrensel bir tarih anlatısıyla uzlaştırılmayan, bu anlatıyı kesintiye uğratan, tarihsel bir zamana işaret eder. Holokost, kavramsal düşünceye ve anlamaya tümüyle direnen, hiçbir aşkın kategori ile kavranamayan saf içkin bir deneyim olarak kalır (Burdman, 2021, s. 819). Holokost'u kavrayacak aşkın kategorilere dayanan herhangi bir evrensel tarih anlayışı imkânsızdır. Tersine evrensel tarih ancak Auschwitz'in aracılığı ile kavranabilir ve modernite ancak *Auschwitz'den sonra* geriye dönük olarak yeniden anlamlandırılabilir (Rothberg, 2000, s. 53). Adorno, tarihsel ilerleme anlayışının tarih dışı, metafizik bir yanılsama olduğunu ve bu nedenle eleştirel felsefenin kavramlarının mutlak olmak yerine, tarihsel şimdimizi kavramak amacıyla ortaya çıkan tamamen tarihselleştirilmiş kavramlar olması gerektiğini ileri sürer (Allen, 2016b, s. 164). Modernitenin kendisine içkin olan Auschwitz'in tekrarı olasılığı nedeniyle, Auschwitz' i mümkün kılan modern düşünce ve toplumsal kategorilerin sürekli olarak eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Auschwitz'e olumlu bir anlam yüklemek imkânsız olduğundan, Auschwitz' den sonrasını düşünmek ancak bu imkânsızlık içinde, düşüncenin kendine karşı dönmesiyle mümkündür. Aydınlanmanın yol açtığı sorunların çözümüne dair, belirli somut bir proje, pozitif bir reçete sunmayı reddeden Adorno; bu sorunların ortaya çıkmasına engel olacak şekilde eleştirel bir öz-düşünmeye yönelik bir çabanın ancak negatif diyalektik ile mümkün olduğunu iddia eder (2016, s. 330). Negatif bir düşünce ile dolayımlanmış pozitif bir ilerleme anlayışı olarak Adorno'nun ilerleme anlayışı, tahakkümle iç içe geçmiş olan aklın, kendisini mutlak olarak olumsuzlaması değil kendi üzerine öz-düşünümsel bir faaliyetle kendi içkin sınırı üzerine düşünmesidir (Allen, 2016b, s. 176). Bu öz-düşünüm, yaşanan acıları ve ölümleri, onlara yol açan aydınlanmanın normatif değerleri ve kategorileriyle anlamlandırılması yerine, bizzat bu kategorilerin eleştirisi üzerine kuruludur (Burdman, 2021, s. 821).

Negatif diyalektik, bütün çelişkilerin ve karşıtlıkların (özne ile nesnenin, tikel ile evrenselin, birey ve toplumun, tarih ve doğanın) uzlaştırıldığı özdeşlik felsefesi yerine; herhangi bir pozitif uzlaşmayı içermeyen, çelişkilerin inkârını ya da ortadan kaldırılmasını değil aşılmasını ifade eden, özdeşliğe karşı özdeş olmayanın ve dolayımın korunmasına dayanır (Adorno, 2016, s. 17). Negatif diyalektik bu anlamda, çelişkiler veya ikiliklerin ne tamamen birbirinden ayrı ne de birinin diğerini yok ettiği

bir bütünlük anlayışı önerir. Bu çelişkiler birbirine indirgenmek yerine her biri diğeriyle sürekli bir ilişki içindedir. Her kavram kendi kurucu ötekisi olarak kavramsal olmayan unsur ile örülmüştür ve bu nedenle bir anlam birliği ve bütünlüğü olarak kavramın kendinde varlığı imkânsızdır (Adorno, 2016, s. 23). Kendinde özdeş bir kavrama dayanan mutlak bir bilgi imkânsızdır, hakikat sadece ikilikler arasındaki çözülemez çelişkide kendini açığa çıkaran tarihsel bir hakikattir (Lunn, 2010, s. 303). Bu bağlamda, hakikat, yalnızca kavramın kendisine içkin olan ve sürekli olarak değişen çelişkisi üzerine düşünmenin süregiden faaliyetidir.

Aydınlanmanın somut duyuşsal tikelleri ihmal eden soyut, genelleştirilmiş evrensel ilerleme ve rasyonalite kavramları tahakkümle, ıstırapla sonuçlanmıştır. Batı merkezli evrensel tarihin bütünselleştirici tarihi, ürettiği içsel dışlama ile doğası gereği bazı sesleri ve perspektifleri dışlar ancak bu evrensel tarih her zaman dışladığı ve susturduğu bu sesler tarafından kesintiye uğratılır. Bu nedenle bu susturulan sesler, geçmiş anlatmanın yeni yollarını icat etme çağrısında bulunan sessiz bir çığlıktır (Burdman, 2021, s. 816). Adorno'nun negatif diyalektiği bu bağlamda evrensel kavramlar altında aynılaştırılmayan tikelliği, özdeş olmayana korumaya ve ilerleme anlayışının görmezden geldiği ıstırapları, sesleri duymaya yönelik bir girişimdir. İlerlemenin ve evrensel ideallerin olumsuz sonuçlarını deneyimleyenler sessizlik içinde ıstırap çeken bireylerdir (Schick, 2009, s. 147). Somut, tikel ıstıraplara dayanan negatif diyalektik, tamamlanmamış da olsa bütünün bilgisine ulaşmanın tek yolu olarak görülür. Aşkın, soyut, evrensel modern ilerleme anlayışına karşı, modernitenin yol açtığı tikel ıstırapların ve acıların somut gerçekliğine ses verilmesi gerektiğini savunan Adorno'ya göre "ıstırapa ses verme ihtiyacı, bütün hakikatlerin önkoşuludur" (2016, s. 28).

Istırap ve olumsuzluğu diyalektik düşüncenin temeli haline getiren Adorno, travmayı basitçe konumlandırmak, temsil etmek yerine onu modern düşüncenin zorunlu bir ilkesi haline getirir. Adorno, modern tarihi aydınlanmanın eleştirel bir şekilde yeniden formüle edilmesine yol açan travmatik bir şok olarak okur (Rothberg, 2000, ss. 29-30). Adorno'nun, daha sonra bu çalışmada bahsedilecek olan, geçmiş yeniden işlemek olarak adlandırdığı bu süreç, doğrusal bir anlatıya yol açacak, ilerlemeci ve uzlaşmanın hüküm sürdüğü bütünselleştirici bir süreç olmaktan ziyade, hiçbir zaman tamamlanmayacak, mutlak bir uzlaşımın olmayacağı geçmişle sürekli yüzleşmeyi gerektiren bir süreçtir.

Adorno, deneyimlenen anlamsız her tikel acı ve ıstırapı görünmez hale getirmeye çalışan özdeşlik felsefesini eleştirir (2016, s. 188). İstırap ve acı, Adorno açısından, yalnızca bireysel ıstırapı değil tikel ile evrensel arasındaki ilişkiyi kavramanın da bir yoludur. Adorno, evrensellik ve tikellik, özel ve kamusal, özdeş ve farklı, bireysel ve toplumsal gibi kavramların birbirinden ayrı olamadığını her birinin diğeri tarafından dolayımlandığını anlamaya çalışan diyalektik bir düşünce ortaya koymaya çalışır (Schick, 2009, s. 139). Adorno'nun perspektifi; yaşamda neyin yanlış gittiğini anlamanın koşulunu, toplumsal ıstırapların ele alınmasına bağlar. İstırap kavramı; toplum ve bireyin özdeşleşmesinden ziyade, toplum ve birey arasındaki diyalektiğin ifadesidir.

İstırap, toplumsal nesnellik ile bireysel öznellik arasındaki diyalektik ilişkinin sonucudur (Alirangues, 2022, s. 138). Adorno (2016, s. 28)'nin diyalektik anlayışına göre, öznel olan daima nesnel olanla ve nesnel olan daima öznel olanla dolayımlanmış ve ıstırap ne yalnızca öznedir ne de nesnedir. Öznel ıstırap nesnel ıstırapın öznel ifadesidir. Öznel olan ıstırap her zaman nesnel olan toplumsal ıstırapla iç içedir. Toplumsal ıstırap hem nesnel/toplumsal hem de öznel/psişik bileşen içerir. Bu nedenle ıstırapın öznel bileşeninin bilgisi onun toplumsal bileşenini, toplumsal bileşeninin bilgisi onun öznel bileşeninin bilgisini gerektirir. Her iki bileşen birbirinden ayrılmaz ve her biri diğerrinin dolayımıyla var olmaktadır. Olumsuz deneyim olarak toplumsal ıstırapın öznel ve nesnel bileşenlerinin arasındaki karşılıklı diyalektik ilişki topluma dair bilginin, toplumda doğru olmayan şeyin bilgisinin önkoşuludur (Renault, 2010, s. 227). Diyalektik bilgi bu nedenle ideal, nesnel bir toplumsal bilgi değil; nesnel ve öznel olana dair, öznenin de dâhil olduğu bilgidir. Bu açıdan toplumsal eleştirel teorinin nesnesi olan toplumsal ıstırap, bir bütünlük olarak toplumun mutlak bilgisini değil toplumsal bütünlüğün çelişkili hakikatini ortaya çıkarır.

Alirangues (2022, s. 135), Adorno'nun ıstırap kavramının hem yapısal (kurucu) travma ve yıkıcı (olay temelli) travmalar arasındaki, hem de bireysel ve kolektif travma arasındaki ilişkiye diyalektik bir bakış açısı sunduğunu ileri sürer. Adorno, bireyin travmatik deneyiminin münferit bir ıstıraptan ziyade, toplumsal ilişkilerle nasıl şekillendiğini anlamaya çalışmıştır. Bu nedenle parçalanmış ve süreksiz deneyim olarak travmatik deneyim, öznenin bütünlüğünü tahrip eden istisnai bir olaydan ziyade; öznenin kuruluşuna içkin bir norm, evrensel bir deneyimdir (Koch,

2021, s. 214). Dolayısıyla, Adorno “*a priori* sakatlanmış” (*a priori damaged*) yaşam tezi ile Freud’un öznelliğin kuruluşundaki kurucu travma tezini kabul eder fakat bu kurucu travmanın kendisinin verili bir tarihsel ve toplumsal formun ürünü olduğunu ileri sürer.

Belirli toplumsal biçimlerin bireylerde yarattığı travmalar ya da yaralanmalar, kurucu yaralanma (evrensel) ve yıkıcı yaralanma (tarihsel ve toplumsal) arasındaki diyalektiğin sonucudur. Bu diyalektik travma modelinde, dolayısıyla kurucu ve yıkıcı travma birbirine dışsal ve karşıt değil, her birinin diğeriyle dolayımlandığı bir ilişki içindedir. Adorno, toplumsallaşmanın kendisinin ıstırap verici olduğunu, başka bir deyişle ıstırapın her toplumsallaşma deneyiminin kurucu unsuru olduğunu ve bundan dolayı evrensel olduğunu, ancak bu kurucu, evrensel ıstırapın kendisini bireylerde ifade etme koşullarının, tarihsel ve toplumsal koşullar olduğunu ileri sürer (Alirangues, 2022, ss. 136-137). Bu ıstıraplar yalnızca öznenin bütünlüğünü tahrip eden anormal ya da istisnai olaylar değildir. Öznenin kuruluşuna içkin olan evrensel bir deneyim olarak ıstırapın olanaklılık koşulu, tarihsel ve toplumsaldır. Dolayısıyla bu ıstıraplara yol açan olaylar çoğu zaman normal olarak kabul edilen tarihsel ve toplumsal süreçlerin yapısal bir sonucudur.

İstırap ve olumsuzluğu diyalektik düşüncenin temeli haline getiren Adorno’nun geliştirmeye çalıştığı toplumsal eleştirel teori, negatif bir unsur olarak toplumsal ıstırapı topluma dair eleştirel bir teori geliştirmenin en doğru yolu olarak görür. Adorno (2016, s. 188)’ya göre topluma dair bu diyalektik düşünce, toplumsal olguları salt olgular olarak değil fiziksel ve bedensel unsurların dâhil olduğu bir dolayım kavrar. Bu nedenle kavramlar, içkin olarak kavramsal olmayan fiziksel uğrağı kendi içinde barındırır. Bu teori Renault’un ifadesiyle “olumsuz toplumsal deneyimlerin fenomenolojisine” dayanan bir toplumsal eleştiridir (2010, s. 230). Toplumsal ıstırapı merkezine alan eleştirel teori aynı zamanda sosyal bilimlerin teorik ve politik sınırlarını açığa çıkarmak ve bu sınırların içkin bir eleştirisini geliştirerek, toplumsal ıstırapın psişik ve toplumsal koşullarının açığa çıkarılması ve eleştirisi için araçlar sağlar. Adorno açısından, ıstırapın ortadan kaldırılması üzerine kurulu saf rasyonel ve idealist bir toplum teorisi, bireysel unsuru yadsıyan bir toplum olur. Fiziksel ve psişik uğrağı hakikatin koşulu olarak gören Adorno, bu koşulu şöyle ifade eder: “Fiziksel uğrak, ıstırapın olmaması, her şeyin başka türlü olması gerektiğini bilgimize sunar. ‘Acı der ki: yok ol!’” (2016, ss. 188-189).

Bu nedenle, bu teörinin amacı yalnızca ıstırap deneyimlerine toplumsal bir çerçeve çizmek değil aynı zamanda bu deneyimlere içkin olan toplumsal normatif bileşenin ortaya çıkarılması ve sorunsallaştırması anlamına gelir. İstırap, olumsuzluk unsuru olarak toplumun içkin bir eleştirisini geliştirmenin merkezinde yer alır. Eleştirel bir toplum teorisinin merkezine, ıstırap çeken bireylerin deneyimindeki bu nesnel toplumsal normatif bileşenin açığa çıkarılmasının yerleştirilmesi, toplumu dönüştürme olasılığını da beraberinde getirir (Alirangues, 2022, s. 142). Eleştirel bir toplum teorisini yalnızca bireysel ve tikel ıstırapların toplumsal ve tarihsel koşullarını açığa çıkarmakla kalmaz; aynı zamanda bu koşulların nasıl dönüştürüleceğini de ortaya koyar. Wilkinson, sosyolojinin yeryüzünün hakikatini dile getirme ve dönüştürmeye dair bir teori ortaya koyma koşulunu, eleştirel ıstırap sosyolojisinin önemli bir bileşeni olma gerekliliğine bağlamaktadır (2005, s. 164).

Renault (2010, ss. 222-223)' ya göre, toplumsal ıstırap her bir disiplin için kendi başına çözemeyecekleri bir sınırı ortaya koyar. Örneğin sosyoloji, bireysel bir deneyim olarak ıstırapı açıklamakta; psikoloji, bireysel ıstırap deneyimine içkin olan toplumsal süreçleri ve kültürel bağlamları göz önünde bulundurmakta başarısızlığa uğramaktadır. Toplumsal ıstırapın eleştirel bir teorisinin disiplinler arası bir tarzda bütünleştirilmesi, disiplinlerin kendi teorik sınırlarını ortaya koymayı ve bu sınırlara müdahaleyi gerektirir. Ancak bu durumda toplumsal deneyimin psişik, sosyal ve kültürel boyutlarının bütünleştirilmesini sağlayan bir toplumsal eleştiri teorisinin geliştirilmesi sağlanabilir. Bu yalnızca ıstırapın toplumsal açıdan yorumlanması değil, ıstırapın hem nesnel, toplumsal hem de psişik, öznel bileşenlerinin yorumlanmasına da aittir. Bu nedenle toplumsal eleştiri teorisini farklı disiplinler arasındaki, karşılıklı etkileşimi göz önünde alan diyalektik bir bütünleştirme teorisini ortaya koymalıdır (Renault, 2010, ss. 222-223).

Bu bağlamda travma kavramı, Adorno'nun sosyal bilimlerdeki bütünleştirme çabalarının sınırlarını ortaya koymaya çalıştığı çalışmalarında, bir sınır nesnesi olarak ortaya çıkar. Travma tam da psikanalitik ve sosyolojik bakış açılarını bütünleştirmeye çalışan sosyal bilimlerin başaramadığı unsurdur (Koch, 2021, s. 215). Bu nedenle, Adorno'nun her iki disipline dair eleştirilerin temelinde, sağlıklı kişiliği toplumsal normlarla uyumlu olmakla eşitlemeleri, böylece bireyi güçsüzleştirmeye ve toplumsal statükoyu sürdürmeye hizmet etmeleri yatar. Adorno, toplumsal ıstırapı göz önünde

bulundurmada, bireyin toplumsal uyumunu amaçlayan revizyonist psikanaliz olarak adlandırdığı akımı şiddetle eleştirmiştir (Adorno, 2014, s. 337).

Karen Horney, Eric Fromm ve diğere yeni-Freudcu revizyonistler tarafından uygulanan psikoterapötik uygulamalar, ıstırap içindeki bireylerin, bu ıstırapı yaratan ve sürdüren toplumsal koşullara dikkat çekmeden, topluma uyum sağlamasına çalışmaktadır. Başka bir deyişle revizyonist psikanalizin bireyi normalleştirme amacı, tam da bireyin ıstıraplarının kaynağı olan toplumsal sisteme adapte edilmesidir (Alirangues, 2022, s. 136). Adorno (1967, s. 73)' ya göre, birey ve toplum arasındaki ayırım toplumsaldır ve birey onu şekillendiren toplumsal süreçlerin ve belirlenimlerin aynı zamanda failidir. Revizyonistler bireyi ve çevreyi birbirinden bağımsız, aralarındaki etkileşimleri de dışsal bir etkileşim şeklinde ele alarak, bireyi dış çevreden etkilenen özerk bir varlık olarak varsayarlar. Ayrıca, birey ve toplum arasındaki ayırımı yaratan toplumu, dolayısıyla bireyin ve bireysellik kavramının kendisinin toplumsallaşmanın bir sonucu olduğunu göz ardı ederek bireyi toplumsal süreçlerinden koparırlar.

Böylece bireyselliği üreten toplumsal mekanizmaları, başka bir deyişle bireyin psişik mekanizmalarındaki belirleyici toplumsal güçleri ortaya çıkarmak yerine; bireyin üzerindeki toplumsal etkilerden bahsederek bireyci toplum ideolojisini yeniden üretirler (Adorno, 2014, s. 330). Revizyonistler birey ve toplum arasındaki çelişkiyi, bu ayırımı yaratan toplumu eleştirmeksizin, basitçe tersine çevirerek aşmaya çalışırlar. Freud'un sosyolojiyi psikolojikleştirdiği, bu nedenle psikanalizin sosyal ve psikolojik faktörler arasındaki ilişkilere odaklanması gerektiğini öne süren revizyonistler, Freud'u tersine çevirerek psikolojiyi sosyolojikleştirmeye çalışırlar (Lee, 2014, ss. 315-316). Adorno açısından bireyin sosyolojik bir olguya indirgenmesi, toplumun psikolojik bir olguya indirgenmesi kadar yanlıştır. Bu nedenle sorun ne sosyolojinin psikolojikleştirilmesi ne de psikolojinin sosyolojikleştirilmesinde yatmaktadır.

Revizyonistler Freud'un özellikle travmayı ve karakter oluşumunu geliştirdiği çocukluk deneyimine ve hafızasına dair dürtü teorisini reddederler. Revizyonistler için psikanalizin nesnesi parçalı dürtü tezine dayanan travmatik çocukluk deneyimi değil, mevcut toplumdaki bütünsel kişilik yapısıdır. Freud'un kurucu travma ya da ıstırap fikrinin bireyin toplumdan yabancılaşmasından kaynakladığını ileri süren Adorno (2014, ss. 328-329)' ya göre, revizyonistlerin varsaydıkları bütünlüştü bir ego ideali



olarak karakter bütünlüğü, yalnızca travmatik olmayan bir toplumda mümkün olan bir ideal, hayali bir şeydir. Kişinin birliğine dayanan bu hayali bütünlük, toplumun kendini bireysel deneyimin parçalı yapısında ortaya koyduğu, toplumsal deneyimlerin şekleştirmesinin bir sonucudur.

Adorno, bu bütünlüğün yalnızca ıstırap yoluyla zorla bütünleşmenin bıraktığı yara izleri sistemi olacağını savunur. Revizyonist psikanalist gerçekte birbirinden ayrı olan şeyler arasındaki çelişkiyi, bireysel yaşam ve toplumsal yaşam arasındaki ayrımı düşüncede özdeş hale getirip ortadan kaldırmaya çalışır. Adorno açısından, kendi içinde çelişkili bir toplumda, tam olarak bütünleşmiş bir ego idealine dayanan ego psikolojisi ideolojik bir açıklama olarak kalacaktır (Jay, 2001, s. 118). Dahası, adaptasyonu teşvik eden revizyonistler aynı zamanda bireyin ve toplumun refahı adına, kendi zamanlarının ahlaki normlarını sorgulamadan gerekliliğini kabul ederek bu normları yeniden üretirler (Adorno, 2014, s. 331). Çünkü var olan toplumsal durumu, toplumsal çelişkileri nesnel bir durum olarak kabul ederek bu çelişkileri haklılaştıran ve doğallaştıran bir teori geliştirmiş olurlar. Bu nedenle birey ve toplum arasındaki farkı ortadan kaldırmak yerine, bu farkı ortaya çıkaran toplumsal bir teori gereklidir.

Bireylerin gelişimine dayanan sosyo-psikanalitik teorisini, toplumsal ve kurumsal sosyolojik açıklamalarıyla uzlaştırmak amacıyla bütünleşik bir sosyal teori geliştirmeye çalışan sosyolog Talcott Parsons'a; Adorno eleştirilerini yöneltmiştir. Parsons'ın yalnızca toplumsal işleyişe odaklanan ve toplumu verili norm olarak kabul eden yapısal-işlevselci yaklaşımının sınırlılıklarına dikkat çekmiştir. Bu eleştirilerin temelinde, sosyal bilimlerin bütünleştirme çabalarının nihayetinde birey ve toplum arasındaki uzlaşmaz farklılıkları göz ardı etmekte olduğu ve bu ayrımın yarattığı bireyin verili toplumsal normlara uyumlulaştırılmasına yol açması yatar. Sosyoloji ve psikoloji arasındaki ayrımın, birey ve toplum arasındaki ayrımı yansıttığını ileri süren Adorno; bu ayrımı göz ardı ederek iki alan arasındaki karşıtlığı genelleme süreciyle metodolojik bir şekilde ortadan kaldırmaya yönelik bütünleştirme girişiminin bu ayrımın sürdürülmesi ve pekiştirilmesi anlamına geldiğini ileri sürmektedir (1967, ss. 69-70).

Bu bütünleştirmede norm olarak kabul edilen; birey ve toplumun sürekliliği ve uyumudur. Fakat Adorno, toplumsallaşmayı sürekli ve kesintisiz bir süreç olarak görmeyen bir yaklaşım geliştirir (Koch, 2021, s. 217). Walter Benjamin'den esinlenen

Adorno, bütünleşmiş ve sürekli bir deneyim (*Erfahrung*) ile parçalanmış ve süreksiz bir deneyim (*Erlebnis*) arasında bir ayrım yapar. *Erfahrung* toplumsal olarak bütünleştirilmiş ve kolektif bir deneyime işaret ederken, *Erlebnis* kavramı böylesi bir bütünleşmeden yoksun olan toplumdaki kopuk bireysel deneyime işaret eder (Jay, 2014, s. 330).

Adorno süreklilikten, bütünsellikten yoksun, *Erlebnis*'e örnek olarak, II. Dünya savaşında, cepheden dönen askerlerin yaşadığı travma sonrasında, savaşta yaşananlara dair bütünsel anlatılar oluşturmasının zorluğunu gösterir (2012, s. 58). Adorno, geç kapitalist toplumlarda toplumsallaşmanın, başka bir deyişle toplum ve birey arasındaki ilişkinin sürekli ve kesintisiz bir deneyim olmaktan çok; süreksiz ve kopuk bir deneyim olduğunu, bu nedenle bireysel ve toplumsal deneyim arasında bir süreklilikten ziyade bir süreksizlik olduğunu vurgular. Bu nedenle geç kapitalizmde toplumsallaşma Parsons gibi teorisyenlerin iddia ettiği gibi süreklilik içinden değil süreksizlik içinden gerçekleşir, birey ve toplum arasında var olan süreklilik değil süreksizlik normudur.

Toplumsallaşmaya zorlanan hâlihazırda, toplumdan dışlanmış savunmasız ve bu nedenle “sakatlanmış” (*damaged*) bir birey, kendi sakatlanmışlığını ve güçsüzlüğünü daha da arttırır. Toplumsallaşma ıstırapı; travmayı ortadan kaldırmak yerine, gündelik yaşamın normu haline getirir. Böylece, travmatik deneyim bir istisna olmaktan ziyade geç kapitalist toplumda hem kaçınılmaz hem de evrensel bir deneyim haline gelir. Bu anlamda travmatik olan, toplum ve birey arasındaki ayrımı yaratan toplumsal normların sürekliliği uğruna, toplumsal bütünlükten kopuk bireyin parçalı ve süreksiz deneyiminin sürekliliği yoluyla normallığın üretimidir (Koch, 2021, ss. 218-219). Toplumsal bütünlüğü kavrayabilmek için toplumu kendinde tutarlı bir bütünlük olarak değil; kendi içinde çelişkili, diyalektik bir bütünlük olarak kavramsallaştırmak gerekir (Jay, 2001, ss. 131-132). Psikoloji ve sosyolojinin sınırlarını travma bağlamında ortaya koyan Adorno, toplumsal deneyimin hem bireysel, psikolojik boyutu hem de toplumsal ve kültürel boyutları arasında mutlak bir uzlaşımı sağlayacak bütünleştirici genel bir teoriye eleştirel yaklaşır. Onun negatif diyalektiğe dayanan toplumsal eleştiri teorisi, travmanın hem psikolojik hem de sosyolojik boyutları arasındaki karşılıklı etkileşimi diyalektik bir ilişki içinde ele almaya dayanır.

*Auschwitz'den sonra* kavramı, Adorno açısından, evrensel bütünleştirici ilerleme anlatılarının geçersiz kılınması anlamı gelir. Bu anlatılar belirli sesleri ve deneyimleri içkin olarak dışlayan kategorilere dayanır. Bu kategoriler yalnızca içkin olarak nedeni olduğu acıları anlatmada başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda bu acıların susturulmasında ve sürdürülmesinde aktif rol oynarlar. Holokost, olayı anlamlı ve pozitif bir şekilde anlamlandırmada kullanılan kategorilerin ortadan kaldırıldığı bir olaydır. Bu kategorilerle olayı anlamak imkânsız hale gelmiştir çünkü bu kategoriler tarafından üretilen ancak bu kategorilere karşıt olan bir olaydır. Yaşanan acıların anlamsızlığı, başka bir deyişle kavranmaya direnen, özdeş olmayan negatif bir olay olarak *Auschwitz*, yalnızca bu olayın tekrarlanmamasına dair evrensel negatif bir norm üretir (Burdman, 2021, s. 822). *Minima Moralia* metninde Adorno, savaştan sonra normalleşme, istikrarlı bir toplumsal düzen yaratma çabalarının, milyonlarca insan katledildikten sonra kültürü yeniden tesis etme girişimlerinin ahmakça olduğunu dile getirmiştir. Faşizmi ortaya çıkaran nesnel toplumsal koşulların ortadan kaldırılmadan, geçmişin unutulmasını hedefleyen çağın özgül bir hastalığına dönüşen böylesi bir normallığı ölüm olarak tanımlar (Adorno, 2012, ss. 60- 62).

Potansiyel tehlikenin demokrasiye karşı olan faşizmin varlığı değil, demokrasi içinde faşizmin varlığını sürdürmesi olduğunu söyleyen Adorno, faşizmin yükselişine yol açmış olan nesnel toplumsal koşulları açığa çıkarmaya çalışır: “geçmiş, ancak geçmiş olanın nedenleri ortadan kaldırılırsa işlenmiş olabilecektir” (1999, s. 135). Burada geçmişe dair anlatı, geçmişin olduğu gibi korunması değil geleceğe yönelik ahlaki bir buyruk biçimini almasıdır. Adorno için bu anlamda ilerleme; ilerleme anlatılarını geçersiz kılan tarihin ve toplumun somut gerçekliğini ortaya seren geçmişe dair bir anlatı ile geleceğe yönelik ahlaki-politik bir buyruk arasındaki bir gerilimdir (Allen, 2016b, s. 174). Geçmiş işlemek bu anlamda şimdiki zamanı meşrulaştırmak değil, şimdiki zamanımız ve toplumlarımıza içkin olan *Auschwitz'* i mümkün kılan düşünce ve eğilimlerle sürekli yüzleşmeyi gerektiren bir süreçtir. Adorno açısından *Auschwitz' den sonra* sorun, yaşanan acıların ve ölümlerin doğru temsil edilmesi ve anlamlandırılması değil; *Auschwitz'*in tekrarının önlenmesini sağlayacak negatif bir kategorik buyrukla yaşamaktır. *Auschwitz'*in insanlara dayattığı bu yeni kategorik buyruk Adorno'ya göre şudur: “düşüncelerini ve davranışlarını, *Auschwitz* asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu” (2016, s. 331).

Istırap ve travmayı düşüncesinin merkezine alan Adorno açısından, ıstırap ve travma yalnızca moderniteyi eleştirel bir şekilde yeniden düşünmek için değil, aynı zamanda topluma dair eleştirel bir teori geliştirmek açısından da önemli negatif unsurlardır. Istırap ve travmayı, birey ve topluma indirgemek yerine ikisi arasındaki diyalektik ilişkide konumlandıran Adorno, ıstırap ve travmadan kurtuluşu ne toplumsallaşmaya karşı bireyselleşmede ne de bireyselleşmeye karşı toplumsallaşmada görür. Toplum ve birey arasındaki ayrımın travmatik olduğunu ileri süren Adorno, bu ayrımın ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı negatif bir anlayış ileri sürer. Marcuse' den farklı olarak, birey ve toplum arasındaki ayrımın ortadan kalktığı, birey ve toplum arasında bir özdeşlik anlayışının ütopyik olduğunu ileri süren Adorno, birey ve toplum arasındaki diyalektiği bitmeyen bir süreç olarak görür. Olumsuz bir unsur olarak travma ve ıstırap, böylece hem ideal bir toplumun hem de bütün çelişkilerin ortadan kalktığı modern ilerlemeci tarih anlayışını imkânsız kılan unsur haline gelir. Öte yandan travma ya da ıstırap, aydınlanmaya ve topluma içkin negatif unsur olarak aydınlanmanın ve toplumun kendi içkin eleştirisini geliştirmesini ve toplumun dönüşümünü mümkün kılan unsurdur. Bu anlayış, negatif unsuru ortadan kaldıracak ilerlemeci ve uzlaşmacı bir pozitif anlayış yerine; negatif unsurun sürekli dolayımıyla, mutlak bir uzlaşımın olmadığı, sonu gelmeyen eleştirel bir düşünceye dayanan pozitif bir ilerleme anlayışını öne sürer.

### **3.3. Modernite ve Holokost: Zygmunt Bauman**

1989'da yayımlanan *Modernite ve Holokost* metninde Zygmunt Bauman, modern toplumun modern öncesi barbarlığa geri dönüşü, uygarlaşma sürecinden bir sapma, modernitenin patolojik bir biçimi, insanlığımız ve modern toplumumuzla uyuşmayan aşırı, dehşet verici, istisnai bir olay olarak temsil edilen Holokost'u; modern topluma ve uygarlaşma sürecine içkin bir olasılık olarak ortaya koyar. Bauman, Holokost'u uygarlık tarihini, modernleşmeyi kesintiye uğratan istisnai bir olay olarak görmek yerine; rasyonelleştirme, bürokratikleştirme, teknikleştirme, endüstrileştirme süreçlerine dayanan modern toplumların teknolojik ve örgütsel bir sonucu ve başarısı olarak görür (Postone, 1992, s. 1521). Bauman'ın amacı Holokost ya da soykırım çalışmalarına katkıda bulunmak, tarihsel bir açıklama sunmak değil; Holokost eleştirisi üzerinden daha eleştirel ve düşünümsel bir modernite teorisi

geliştirmeye yönelik sosyolojik bir çözümleme ortaya koymaktır (Catlin, 2022, s. 199).

Holokost'u modernite eleştirisi içinden konumlandıran Bauman, moderniteyi ve modern toplumları Holokost örnek olayı üzerinden teste tabi kılmıştır. Bauman (1997, s. 32), Holokost'u yalnızca modern bir fenomen olarak düşünebileceğimizi ve yalnızca Holokost'u ortaya çıkaran koşulları ortaya koyarak moderniteye dair bir kavrayış geliştirebileceğimizi iddia eder. Modern uygarlık olmadan Holokost'u düşünmek imkânsızdır ve modern uygarlık tek başına Holokost'un yeterli nedeni olmasa da, kesinlikle zorunlu koşuldur. Bauman'ın modernlik eleştirisinin en önemli iddiası, Holokost'un benzersizliğine, tekilliğine ve tekrar edilemezliğine dair itirazında yatar. Holokost benzersiz ve tekil bir olay olmaktan ziyade potansiyel olarak bütün modern toplumlara içkindir (Şan, 2012, ss. 68-69). Bu görüş aynı zamanda uygarlaştırıcı ve rasyonelleştirici bir süreç olarak modernite anlayışına dayanan Ortodoks sosyolojik yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır.

Bauman, Holokost'un uygarlık ve modernite teorisi açısından sosyoloji için oldukça önemli dersler barındırdığını iddia eder. Ancak Ortodoks sosyoloji Holokost'u tarihte sadece bir kez gerçekleşmiş bir olay olarak marjinalleştirerek ve egzotikleştirerek sosyoloji için önemsiz hale getirmeye çalışır (2003, s. 32). Bauman, Holokost'u marjinalleştirerek kıyaslanamayan, kendi içinde benzersiz, tekil bir olaya indirgenme stratejisinin iki yolu olduğunu ileri sürer. Birinci yol, Holokost'u diğer insanlar için önemli olmayan, yalnızca Yahudilerin başına gelmiş tarihsel bir olarak görmektir. Bu anlayışa göre Holokost moderniteye özgü kültürün ve tekniğin bir sonucu değil, antisemitizmin başka araçlarla sürdürülmesi olarak, yüzyıllardır süregelen Yahudilere yönelik nefretin sonucudur. Bu açıdan modern toplumun ve uygarlaşma sürecinin normal durumuna, tarihsel eğilimine dair anlayışımıza hiçbir katkısı olmayan, modern toplumun bir hatası, patolojisidir. İkinci yol ise, Holokost'u uygarlaşma süreci tarafından evcilleştirilmemiş ve bastırılmamış modern öncesi barbar ve saldırgan dürtülerin başka bir örneği olarak görür. Bu strateji, soykırımın faillerini ahlak dışı ve toplum dışı bireyler olarak görerek, Holokost'u açıklanmış ve sınıflandırılmış birçok benzer çatışma, önyargı ya da saldırganlık kategorilerinin aşırı ve dehşet verici bir vakası olarak sunarak suçu marjinalleştirir (Bauman, 1997, ss. 17-18).

Bauman açısından her iki yaklaşım da, Holokost'u uygarlaşma sürecinden ve modern toplumun normal yapısından bir sapma olarak gören moderniteyi aklamaya yönelik stratejilerdir. Holokost ne yalnızca Yahudilerin sorunudur, ne de henüz yeterince uygarlaşmamış, irrasyonel ilkel içgüdülerin saldırganlığının bir sonucudur (Goldberg, 2020, ss. 71-72). Bu bakış açıları aynı zamanda, Holokost sonrası travmaya yaklaşım açısından da önemli sonuçlar içerir. Bauman (1997, s. 120)'a göre, bu görüşler Holokost'u diğer insanları ilgilendirmeyen Yahudilerin yaşadığı tikel bir travmaya indirger. Ancak gözden kaçırılan ve asıl endişe edilmesi gereken şeyin, Holokost'un gerçekleşmesini mümkün kılanın modern toplumun norm ve kurumları olduğunu ileri süren Bauman, Holokost'u olanaklı kılan modern toplumların bunun tekrarlanmasını önleyecek hiçbir şeyi içermediğini söyler. Başka bir deyişle asıl travmatik olan, kavranması ve anlaşılması zor olan istisnai bir olay olarak Holokost olayı değil; Holokost'u ortaya çıkaran koşulların normal olarak kabul edilen modern uygarlığın kendisi olmasıdır. Bauman'ın çalışması bu açıdan, Holokost'u bir istisna olarak görmek yerine sıradan ve normal olarak görülen modern toplumların ve uygarlaşmış, normal, sıradan insanların eylemlerinin barındırdığı potansiyel olarak görmektedir.

Holokost'u bireysel niyetlere, kişisel psikolojik yatkınlıklara indirgemek yerine toplumsal yapıların rolünü vurgulaması ya da Almanya'nın tarihinde Yahudilerin yaşadığı tekil ve özel bir olaya indirgemek yerine modernitenin ve uygarlığın gelişim sürecinin rolünü vurgulaması açısından Bauman'ın bu çalışması sosyolojiktir. Bauman'ın çalışması Auschwitz sonrası sosyolojinin en önemli metinlerinden biridir (Joas, 1998, ss. 47-48). Bauman'a göre sosyolojinin görevi aşinalığı ortadan kaldırmak, yerleşik ve aşikâr olanı sorgulayarak aşikâr olmayan hale getirmektir (Jacobsen ve Marshman 2008, s. 23). Ancak bu görev, kısmi ve tek yanlı kişisel deneyimlerin veri olarak alınmasından değil, bireysel yaşam ile kolektif olarak üretilen toplumsal süreçler arasındaki, başka bir deyişle toplumsal yapı ve deneyim arasındaki karmaşık nedensel bağlantılar ağının ortaya çıkarılması ile mümkündür (Bauman, 2010, ss. 22-24). Holokost'u modern topluma istisna teşkil eden bir olay olarak değil; modern uygarlığın bir görünümü, normal bir sonucu olarak gören Bauman, sıradan ve normal olanın ötesini düşünmek için, sıradan ve normal olanın semptomatik bir okumasını öne çıkaran hermenötik sosyolojiyi öne sürer (Jacobsen ve Poder, 2008, s. 3).

Holokost, Bauman açısından tam da normal olarak görülen modern toplumların, öteki yönlerini, karanlık yüzünü, yıkıcı potansiyellerini açığa çıkarması açısından, sosyolojinin deney alanı olarak görülür (Bauman, 1997, s. 30). Holokost, sosyolojinin modernite çözümlemesi açısından modern bir semptom olarak görülür. Bu anlamda Bauman'ın temel argümanı; barbarlık ile modernite, rasyonel ile irrasyonel, ahlak ile ahlak-dışı ikiliklerin birbirinden ayrı olmadığına, birbirlerini dışlamadığına, her birinin diğerini barındırdığına dair bir argümandır (Palmer ve Brzeziński, 2022, s. 11).

Bauman, Holokost'un benzersizliği ve normalliğinin iç içe geçen diyalektik bir ilişki içinde olduğunu ileri sürer. Holokost onu mümkün kılan tarihsel unsurların hem modern olması açısından hem de sıradan ve normal unsurların bir araya gelmesi açısından benzersizdir. Ancak modernlik söz konusu olduğunda bu unsurlar ne istisnadır ne de benzersizdir, aksine doğası gereği normaldir (Bauman, 1997, s. 128). Bauman'ın çalışmasının en önemli yönü, gündelik ve normal olanın içindeki gizli şiddet potansiyelini açığa çıkararak; normal ile anormal olanın nasıl iç içe geçtiğini göstererek normal olanı aşına olmaktan çıkarmasıdır (Silverman, 2022, s. 221). Bu açıdan Bauman'ın çalışmasının, Holokost'u istisna, benzersiz ve tekil bir olay olmaktan ziyade normal ve doğal olarak görülen modern toplumun ve uygarlığın bir parçası olarak ortaya koyarak, görünürdeki görünmeyeni ve normal olandaki istisnayı ortaya koyma çabası olduğu söylenebilir.

Holokost'un benzersizliği iddialarına karşı çıkan Bauman, Holokost'u geçmişte yaşanan kitle kıyımlarının bir devamı olmasına karşın, onu geçmişteki soykırımlardan ayırtan, modern uygarlığa özgü önemli özellikleri olduğunu ileri sürer. Holokost önceki kitle kıyımları ile kıyaslandığında, kendiliğinden gelişen kitlesel ya da bireysel saldırganlık dürtülerinden tamamen bağımsız, her türlü olasılığın ve rastlantının ortadan kaldırıldığı akılcı bir şekilde hesaplanmış sistematik bir kitlesel yıkım olmasıyla ayrımsandır (Bauman, 1997, s. 124). Bauman, Holokost'un yalnızca antisemitizmle, Yahudilere duyulan nefret, önyargı ve yabancı düşmanlığı ile açıklanamayacağını savunur. Holokost modern bir fenomen olarak daha çok modern ve bilimsel ırkçılık ile bağlantılıdır. Irkçılık, Bauman'a göre heterofobi (farklı olana duyulan korku) ve rekabete dayalı düşmanlıktan farklıdır. Irkçılık, mevcut olan toplumun yapay bir toplumsal düzen yaratmak amacıyla değiştirilmesi ve bu düzene

uymayan unsurların ortadan kaldırılması fikriyle bağlantılıdır (Postone, 1992, ss. 1521-1522).

Bu bakımdan, modern soykırım olarak Holokost'u modern öncesi kitle kıyımlarından ayıran en önemli özellik, onun yalnızca yabancidan kurtulmak değil kusursuz ve saf bir toplum yaratma amacı taşımasıdır. Holokost modern uygarlığın bir başarısızlığı değil tam da modern uygarlığın akılcı, kusursuz ve düzenli bir toplum yaratma amacının, modern toplum mühendisliğinin bir başarısıdır (Göktolga, 2013, s. 213). Modern ırkçılık, rasyonel bir şekilde tasarlanmış topluma uygun bir toplumsal düzen yaratmanın aracı olan toplumsal mühendislik ile bağlantılıdır. Uygulanması modern bilimi, modern araçsal aklı ve onun modern kurumsallaşması olarak modern bürokrasiyi gerekli kılan, modern kültürün temelinde yatan bahçe düzenleme stratejisi ile tıbbi uygulamaları birleştiren bir uygulamadır (Bauman, 1997, s. 94). Bundan dolayı, Holokost hiçbir şekilde modern öncesi kitle kıyımlarının bir biçimi olan antisemitizme ya da önyargıya indirgenemez. Modern devletin doğasında var olan modern bilim, teknoloji, modern araçsal akıl ve modern bürokratik kültür olmadan modern bir katliam olan Holokost'u düşünmek imkânsızdır.

Bauman (1997, s. 37)'a göre her modern soykırımın temelinde, modern kültürün homojen, uyumlu ve saf bir toplumsal düzen yaratma ideali vardır. Rasyonel olarak tasarlanmış kusursuz ve düzenli bir toplumsal düzen yaratmaya çalışan, Weber'in tanımladığı biçimiyle, modern araçsal akıl olmadan Holokost mümkün olamazdı. Holokost, modern öncesi barbarlığın akıldışı kalıntılarının değil; modern araçsal akılsallık kültürünün sonucudur. Moderniteye hâkim olan araçsal akıl, heterojenliğe karşı homojenliğin, kaosa karşı düzenin, müphemliğe karşı kesinliğin arayışıdır. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik* metninde, müphemliğin her türlü düzen oluşturma girişiminin temel bir özelliği olduğunu belirtir. Kusursuz ve iyi düzenlenmiş bir toplum idealine dayanan modern toplumda müphemliğe yer yoktur. Bauman'a göre, kesin olarak tanımlanamayan müphemliğin tehlikeli olduğu ve ortadan kaldırılması gerektiği fikri "modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür" (2003, s. 18).

Müphemlikle başa çıkmadan bir toplumsal düzen oluşturmak mümkün değildir. Bu nedenle müphemlik her düzenin koşulu, düzen oluşturma çabasının kökeni ve sonucudur. Müphemlik hem bir düzenin oluşturulması için başa çıkılması zorunlu olan, hem de oluşturulan düzen tarafından sürekli olarak yeniden üretilen,



mutlak olarak kaçınılması imkânsız olan bir kategoridir (Junge, 2008, s. 47). Bauman (2003)'a göre bir düzen oluşturma sürecinin içkin ve ayrılmaz bir parçası olan müphemlik; içsel ve dışsal grubu (biz ve onlar, dostlar ve düşmanlar, aynılık ve farklılık) birbirinden ayırma sürecini içeren bir sınıflandırma sorunudur. Müphemlik, modern araçsal aklın kendisine biçtiği sınıflandırma görevini hem mümkün hem de imkânsız kılan, dışlanmış bir üçüncü kategoriye işaret etmektedir. Her toplumsal düzenin oluşturulması ve sürdürülmesi paradoksal olarak hem birlikte var olamayacağı hem de onsuz da var olamayacağı müphemlik kategorisini gerektirir.

Bauman, müphemliği tanımlamak için marjinali sembolize etmek amacıyla Simmel ve Schutz' un kullandığı yabancı kavramına başvurur. Müphemlik kendisini verili bir toplumsal düzenin kaçınılmaz bir ürünü olan bir yabancı olarak sunar. Müphemliğin toplumsal bir ilişki içindeki cisimleşmesi olan yabancı kategorisi, her toplumun kendine özgü koşulları tarafından sürekli olarak yeniden üretilir (Diken, 1998). Yabancılar içsel grup ile dışsal grup, biz ve onlar arasında yapılan sınıflandırmaya dayanan her düzenin kararsızlığının bir temsili olarak, verili kategorileri birbirinden ayıran sınırlar arasındaki boşlukta yer alır (Månsson, 2008, s. 160). Dolayısıyla yabancılar her türlü sınıflandırma sisteminin yarattığı bölünmeleri koruyan sınırları ve karşıtlıkları ihlal eder. Bu nedenle homojen, saf bir toplumsal düzen arayışına dayanan modern araçsal akıl tarafından kesin olarak tanımlanamayan yabancılar, mükemmel ve kusursuz bir düzene ulaşmanın önündeki engeller olarak kategorize edilir. Bu bakımdan, modern soykırım olarak Holokost tam da müphemliğin ortadan kaldırılmasına dayanan toplumsal sınıflandırma ve dışlama mekanizmalarının yabancı olarak kategorize ettiği bir nüfusun ortadan kaldırılmasıdır.

Modern kültür, homojen bir toplumsal düzen yaratma çabası olarak bir bahçe kültürüdür. Modern devlet, nihai amacı egemenliği altındaki insanları rasyonel bir şekilde tasarlanmış topluma uyumlu hale getirmek olan bahçeci bir devlettir. Modern bahçecilik kültürüne dayanan toplum mühendisliği, toplumu rasyonel olarak tasarlanmış bir plana göre yönetilecek bir nesneye, çözülmesi gereken bir soruna, kontrol altında tutulması ve hükmedilmesi gereken bir yapıya dönüştürür (Bauman, 1997, s. 125). Modern soykırımı yapanlar, toplumu bir bahçe imgesinde görerek, toplumu bir planlama ve tasarım nesnesine indirger. Bu anlayış nüfusu beslenecek ve özenle çoğaltılacak sağlıklı bitkiler ile ayrı tutulması, yerinden çıkarılması hatta gerekirse yok edilmesi gereken yabancı otlar olarak ikiye böler (Palmer ve Brzeziński,

2022, s. 7). Toplumsal mühendislik topluma, tasarlanmış ideal bir toplumun saflığını bozan yabancı otlardan temizlenmesi gereken bir bahçe olarak yaklaşır. Toplumsal sınıflandırma ve dışlama mekanizması bu açıdan kimin yabancı otlar ve değersiz hayatlar olarak tanımlanarak ortadan kaldırılacağını ve insanlıktan çıkarılacağını düzenleyen nüfus mühendisliği projesinin bir parçasıdır (Marshman, 2008, s. 77).

Yahudilerin bu şekilde yabancı ot olarak sınıflandırılması, toplumdaki dışlanması ve yok edilmesi, saf bir düzen arayışı olarak modern bahçecilik kültürüne dayanan toplumsal mühendisliği temsil etmektedir. Müphemliğin toplumsal tezahürü olarak yabancıların cisimleşmesini anlamak için Bauman, kavramsal Yahudi kavramını kullanır. Kavramsal Yahudi kavramı sadece Yahudileri değil, anormalliğin ve farklılığın modeli olarak modern sınıflandırmaların hiçbirine ait olmayan, ötekiler olarak bütün bireyleri ve grupları kapsar (Bauman, 2001, s. 284). Bu bakımdan Yahudiler, ırklar temelinde örgütlenen ulus devletleri birbirinden ayıran kategorilere uymayan modern toplumun yabancıları konumundadır (Månsson, 2008, s. 162). Yahudiler tam da kusursuz ve mükemmel toplum idealine uymadıkları için, daha saf bir toplum yaratma amacıyla yok edilmişlerdir. Yahudiler, modern araçsal aklın dayandığı bahçe kültürünün ayrılmaz bir parçası olan, toplumu düzenlenecek ve denetlenecek bir yapı olarak gören toplumsal mühendisliğin kusursuz ve mükemmel bir toplum yaratma çabasının kurbanıdır.

Holokost, yaygın kanının aksine sadistler, antisemit caniler, deliler, toplumsal açıdan ahlak dışı ya da kötücül insanların değil; normal insanların eylemlerinin sonucudur. Aynı zamanda yalnızca soykırımın failleri değil, bu normal sıradan failerin eylemlerinin Holokost'la sonuçlanmasını doğuran, eylemleri düzenleyen örgütlenme yapısı da sosyolojik açıdan patolojik ya da anormal değil, normaldir (Bauman, 1997, s. 39). Bu konuda Bauman; Arendt' (2022)' in *Kötülüğün Sıradanlığı* metninde; failerin sıradan bürokratlar olduğuna dair tasvir ettiği Adolf Eichmann imgesini takip ederek; kötülüğün kötü insanlar tarafından değil zalim olmayan, sıradan insanlar tarafından ahlaki sorumlulukları askıya alınarak ve görevlerine sadık kalarak yapılabileceği tezini kabul eder. Ancak Bauman, Arendt'in Eichmann' ın Yahudilere yönelik ahlaki kayıtsızlığının ve kötülüğünün, düşüncesizlikten kaynaklandığı iddiasına karşı çıkararak, kötülüğün düşüncesizliğin değil, rasyonelliğin sonucu olduğunu iddia eder (Marshman, 2008, s. 87). Böylesine normal, sıradan insanların soykırımın faillerine nasıl dönüştüğü, Bauman için temel sorundur. Bauman bu

dönüşüme yol açan üç temel faktör ileri sürer. Bu faktörler ahlaki sorumluluğun yerine teknik sorumluluğun ikame edilmesi, mesafenin toplumsal üretimi ve kurbanların insanlık dışı kılınmasıdır (Sundaram, 1992, ss. 459-460).

Bauman, Holokost'un bireysel motivasyonlardan ziyade toplumsal eylemi mümkün kılan bürokratik örgütlenme ve rasyonalizasyonun, başka bir deyişle bürokratik kültürün bir ürünü olduğunu ileri sürer. Bauman açısından Holokost, Weber'in modern bürokrasi ve ideal tiplere dair çözümlemesinin beklenmedik, patolojik bir sonucu değil; tam tersine bürokratik rasyonalizasyonun bütün standartlarının uygulanmasının sonucudur. Bürokratik eylem, ahlaki sorumluluk yerine teknik sorumluluğu öne çıkaran ahlak üzerinde nötrleştirici bir etkiye sahip olan *adiopharize*\* edici eylemdir (Crone, 2008, s. 65). Eylemi, verimlilik ve kapasitenin maksimize edilmesi açısından teknik terimlerle tanımlayan bürokratik eylem, failleri toplumsal eylemlerinin ahlaki sonuçlarından soyutlayarak, eylemi kendi içinde bir amaca dönüştürür. Eylemi toplumsallaştırmanın aygıtı olan bürokratik örgütlenme, eylem ve ahlaki sonuçları arasındaki toplumsal mesafeyi artırarak, eylemin nesnelere bir nicel ölçüler dizisine indirgeyerek insandışılaştırır (Palmer ve Brzeziński, 2022, s. 7).

Bürokratik rasyonalitenin temelinde insanı duygu ve düşüncelerinde arındırma olarak akılcılaştırma (rasyonalizasyon) süreci vardır. Bürokratik rasyonalite, failleri eylemlerinin ahlaki sonuçlarından koparan, ahlaki kısıtlamalardan yoksun bir rasyonalitedir (Bauman, 2001, ss. 336-337). Bürokratik eylem, bu eyleme katılan bireyleri kendi kişisel duygu ve tercihlerinden muaf kılarak, bireyleri eylemlerinden sorumlu özerk ahlaki özne olmaktan çıkarır. Böylece bireyi yaptığı eylemlerden asla sorumlu tutmayan, kişisel sorumluluğu ortadan kaldıran insanlık dışı bir mekanizmanın parçası haline getirir (Şan, 2012, ss. 76-77).

Bürokratik eylem, eylemlerin toplumsal sonuçlarının doğrudan deneyimlenmesinin imkânsız hale geldiği toplumsal mesafenin üretilmesiyle, ahlaki kayıtsızlığın ve ahlaki körlüğün toplumsal üretiminin en temel mekanizması haline gelir. Toplumsal mesafenin üretilmesi ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırarak failleri kurbanlara karşı kayıtsız kılar (Cannon, 2016, s. 52). Ahlaki kayıtsızlık ve körlük, *ötekileri* ahlaki değerlendirmeden uzak tutan toplumsal mesafenin üretilmesinin

---

\* *Adiaphora* - aldırış edilmeyen, ahlaki yönden kayıtsız kalınabilir olan. (Bauman, 1997, s. 261)

kaçınılmaz sonucu olarak, ötekileri insanlıkdışılaştıran ve ötekilerin acılarına yabancılaşmış modern insanlar üretir (Goldberg, 2020, s. 70). Ahlaki körlüğün ve kayıtsızlığın psşik, bireysel bir sorun değil, toplumsal ilişkilerin sorunu olduğu argümanını desteklemek için Bauman (1997, ss. 198-199), Milgram'ın yaptığı çalışmaya başvurur. Milgram'ın yaptığı deneylerin sonucu egemen görüşün aksine, insanların zalim olmaya teşvik edenin tümüyle kişisel eğilimler olmaktan ziyade içinde buldukları normal toplumsal ilişkiler (otorite ile itaat arasındaki ilişki) olduğunu gösterir. Bu nedenle Bauman açısından, insanlıkdışılık emirleri sorgulamadan itaat eden, eylemlerinin ahlaki sonuçlarından soyutlanmış olan, ötekilere yönelik ahlaki sorumlulukları toplumsal mesafeyle askıya alınan, toplumsal bir üretim olarak modern bürokratik otorite yapılarının faillerinin eylemlerinin sonucudur. Bauman, modern dünyada kötülüğün artık kötü insanlara ihtiyaç duymadığını, modernliğin zalim olmayan, normal insanların zalimce işler yaptığı toplumsal yapılar icat ettiğini, bu nedenle kötülüğün bir toplumsal üretim sorunu olduğunu ileri sürer (2001, s. 258).

Bauman, Holokost'un uygarlaşma sürecini insanlığın irrasyonel toplum öncesi barbarlıktan rasyonel topluma geçtiği uygarlaştırıcı, ilerlemeci bir süreç ya da bir rasyonelleşme süreci olarak gören egemen uygarlık tezine meydan okuduğunu ileri sürer. Bu egemen görüş, son yıllarda Norbert Elias'ın uygarlaşma süreci üzerine yaptığı çalışmayla yaygınlık kazanan modern uygarlığa dair mite dayanır (Bauman, 1997, ss. 30-31). Bu mit, uygarlaşma sürecinin insanlığın doğuştan gelen irrasyonel, anti-sosyal, barbarlık ve şiddet eğilimlerini yok ettiği ya da en azından baskı altına aldığı, bu nedenle uygarlığın şiddet dışı olduğu yanılısamasına dayanır.

Bauman, uygarlaşma sürecinde gerçekte olan şeyin, şiddetin tasfiye edilmesi değil, şiddetin tekniğe dönüştürülerek, yoğunlaştırılıp merkezileşmesi ve daha etkili biçimde yeniden düzenlenmesi olduğunu öne sürer. Modern uygarlıkta yalnızca şiddete sahip olacak güç ve şiddetin kullanılacağı alanlar değişmiştir (Göktolga, 2013, s. 217). Bauman; Anthony Giddens ve Michael Mann'ın uygarlaşma sürecine dair analizlerini takip ederek, şiddetin rekabetten kurtularak modern devletin kontrolünde yoğunlaştığına işaret eder. Şiddet araçlarının yalnızca araçsal akılcı ölçütlere tabi kılınarak bürokratik, teknik bir niteliğe bürünmesi, devletin şiddet kullanımı üzerindeki ahlaki kısıtlamalardan kurtulmasına yol açmıştır (1997, s. 132). Modern devletin sahip olduğu, baskının sınırsız kullanılma potansiyeli Holokost'u mümkün

kılmıştır. Bu nedenle Holokost aynı zamanda, şiddetin uygarlaşma sürecinde toplumsal yaşamdan tasfiye edildiği görüşüne dayanan sosyolojik görüşü de geçersiz kılmıştır.

Bauman, Holokost'un yalnızca uygarlaşma sürecine dair anlatıyı değil, aynı zamanda bu anlatıya dayanan, toplumun bireyleri insanileştiren ahlaki bir kurum olduğuna dair hâkim sosyolojik görüşü sorguladığını ileri sürer. Hâkim sosyolojik söylem, ahlaka toplumdan türetilmiş ikincil bir statü verir. Bu düşünceye göre ahlak toplumun bir ürünüdür, toplum ahlak üreten bir fabrikadır (Palmer ve Brzeziński, 2022, s. 11). Bu egemen görüşün örneği olarak Durkheim'a atıfta bulunan Bauman, Durkheim'ın sosyolojisinin temelini oluşturan ahlak anlayışını eleştirmiştir. Durkheimci bakış açısına göre ahlaki davranışı üreten ve sürdüren toplumsal kurumlardır. Bu görüşe göre, toplum insanileştirici ve ahlakileştirici işlevi olan bir aygıttır (Freeman, 1995, ss. 207-208). Ahlak dışı ya da insanlık dışı davranışlar bu toplumsallaşma sürecinin kusurlu ya da eksik işleminin bir sonucu olarak görülür. Ahlaki her normun toplumsal bir kökeni olduğunu düşünen Durkheim, ahlakdışı davranışı böylece “normlardan sapma” (*anomie*) olarak teorileştirir (Bauman, 1997, s. 218). Bauman açısından bu sosyolojik ahlak anlayışı Thomas Hobbes'a ve onun ünlü insanların toplumsal durumda ahlaklı hale geldiği ve toplumun olmadığı doğa durumunda, herkesin herkese karşı savaş halinde (*bellum omnium contra omnes*) olacağı hipotezine dayanır. Bu teze göre insan yalnızca toplumsallaşma süreciyle ve toplum içinde yaşadığı sürece ahlaki bir varlığa dönüşür (Crone, 2008, ss. 60-61). Bu görüş, toplum dışında ahlaki davranışın başka bir kaynağı olabileceği görüşüne asla izin vermez.

Bauman, Durkheim'in aksine ahlakın toplumun bir ürünü olmadığını, tam tersine toplumu üretenin ahlak olduğunu ileri sürer. Ahlakın özü Bauman (1997, s. 226)' a göre, toplumsal düzenlemelerden önce gelen özneler arası ilişkinin temel yapısı olan insanın başkalarıyla bir arada olma koşullarında aranmalıdır. Bu nedenle ahlaki kapasite insanlar arasındaki ilişkilere dışsal, bireyüstü normlar ve kurumlar olarak toplumsal düzenlemeleri içeren “topluluksal” (*societal*) alana değil, insanlarla bir arada olmanın kaçınılmaz bir özelliği olan “toplumsal” (*social*) ilişkiler alanına içsel bir özelliktir. Toplumsal süreç ahlakı üretmek yerine, hâlihazırda var olan ahlaki kapasiteyi yöneterek, yönlendirir ve manipüle eder. Toplumsal örgütlenmenin değil, insani ilişkilerin kendiliğinden ahlaki dürtüler ürettiğini ileri süren Bauman,

uygarlaşma sürecinin tahakküm ve baskı yapılarıyla ahlaki dürtüleri etkisiz hale getirerek, ahlak dışı ve insanlık dışı davranışları mümkün kıldığını ileri sürer.

Modern ahlak ve toplum anlayışı; ben ve öteki arasındaki ahlaki yakınlığın, ötekinin ahlaki sorumluluğunun toplumsal ilişkiden dışlanmasıyla oluşturulmuştur. Benlik ile öteki arasındaki mesafe, tam da bu ilişkinin tekinsizliğinin, öngörülemez sonuçlarının dışarıda bırakıldığı, hukuk kurallarıyla yapılandırılmış bir mesafedir (Sabuktay, 2013, s. 162). Holokost, tam da normatif bir düzen kurmak amacıyla benlik ve öteki arasındaki ahlaki sorumluluğun modern toplumsal yapılarla ertelenmesinin ve ortadan kaldırılmasının bir sonucudur. Holokost, bu açıdan klasik sosyolojinin temel tezi olan ahlakiliğin toplumsal normlarla, kurullarla veya yasalarla mümkün olduğu düşüncesini yerinden eder. Bu nedenle Bauman, sosyolojinin toplumun ahlakı ve ahlaki davranışı nasıl ürettiğini değil; farklı toplumsal biçimlerin insanın doğal kapasitesi olan ahlakı farklı şekillerde yöneterek nasıl manipüle ettiğini ve ahlak dışı davranışı ortaya çıkardığını araştırması gerektiğini öne sürer.

Modern bürokrasinin temeli olan ve klasik sosyolojik ahlak anlayışına hâkim olan toplumsal normlara, kurullara ve yasalara uyma kapasitesine indirgenen modern ahlak anlayışına karşı Bauman, büyük ölçüde Emmanuel Lévinas' ın etik teorisinden ilham alan alternatif bir postmodern ahlak anlayışı ileri sürer. Bu ahlak anlayışına göre, ahlak belirli bir toplumda mevcut olan normlardan, yasalardan veya kurullardan bağımsız olarak her insanın doğasında var olan toplum öncesi bir kapasitedir (Crone, 2008, s. 64). Bu ahlaki kapasite insanın ötekiyle birlikte olmasına dayanan, insan öznelliğinin ve benliğinin temel kurucu unsuru olan, ötekine karşı duyulan sorumluluğa dayanır. Modern ahlakta benliğe verilen önceliği tersine çeviren Levinas, önceliği ötekiye vererek, öznenin, benlik ve öteki arasındaki öznellikler arası ilişkiyle ortaya çıktığını ileri sürer (Bauman, 1998, s. 108). Bu nedenle ötekinin önceliği, ötekiyi özneye dışsal bir nesne olmaktan çıkararak, onu öznelliğin kurucu unsuru haline getirir. Levinas, Batı düşüncesindeki özerk, özgür ve hükümran bir özne algısını eleştirerek, öznenin tek başına tanımlanan özerk bir öznenin ziyade, ancak ötekiyle ilişkisi içinden, ötekine karşı duyduğu ahlaki sorumlulukla özne haline geldiğini iddia eder (Sabuktay, 2013, s. 161).

Ötekiyle ilişki kurmaya dayanan ahlaki sorumluluk, hiçbir temeli, nedeni olmayan insanın doğasında var olan toplum öncesi, irrasyonel ahlaki bir dürtüdür. Bu ahlaki dürtü öteki ile her karşılaşmada harekete geçirilebilecek, insani varlığımızın

ayrılmaz bir parçası olan ahlaki bir kapasite olarak, ötekiyle girilen tüm ilişkilerden önce gelir (Best, 2017, ss. 47-48). Bu anlamda, ötekine karşı duyulan ahlaki sorumluluk, ötekiyle öznel arası bir ilişkiyle kurulan öznenin vazgeçebileceği veya erteleyebileceği bir yükümlülük değildir. Bauman açısından ahlak; ötekini göz ardı eden, uzaktan uygulanan tarafsız, soyut ve evrensel yasalara dayanan öteki ile birlikte olmadan önce, ötekiyle karşılaşmada ortaya çıkan bir ahlaki yakınlık olarak, öteki için olmayı gerektiren, ötekine karşı duyulan sonsuz ahlaki sorumluluğa dayanır (Crone, 2008, s. 65). Böylece Bauman, ahlak üzerinden nötrleştirici bir etkiye sahip olan *adiopharize* edici, belirli bir mesafeden ve ötekileri göz ardı ederek kuralları ve yasaları uygulamaya dayanan modern bürokratik ahlak yerine, ötekiyle kurulan ahlaki bir yakınlık ve ötekine karşı duyulan sonsuz sorumluluk ilişkisine dayanan bir ilişkisel ahlak teorisi önerir. Bauman, modern rasyonalite ve bürokratik ahlakın etkisiz hale getirdiği ahlaki kapasitenin, ötekine karşı kaçınılmaz ve vazgeçilmez olan ahlaki sorumluluğun, yeniden canlandırılması gerektiğini düşünür.

Bauman, postmodern dönemin kesinlik ve homojenlik arayışındaki modernist projenin uygulanmasının imkansızlığını kabul eden, kendine eleştirel bir gözle bakabilen, geçmişte yaptığı hataları terk eden modernlik olduğunu ileri sürer (2003, ss. 347-348). Bauman'ın öne sürdüğü postmodern etik, bu açıdan müphemliğin üstesinden gelmeyi hedefleyen kesinlik arayışındaki modern etik anlayışının imkânsızlığı üzerine kuruludur (1996, ss. 144-145). Postmodernite bu anlamda, her şeyden önce ortadan kaldırılması mümkün olmayan çoğulcu dünyanın, yabancılarla dolu evrensel yabancılık dünyasının kabulü anlamına gelir. Postmodern etik ise yabancılarla ve ötekilerle yaşamının kabulü anlamına gelen müphemlikle yaşamının yollarını bulmak anlamına gelir.

Jacobsen ve Marshman (2008, s. 22), Bauman'ın sosyolojisinin, özellikle toplumsal olarak dışlanan, marjinalleştirilen, unutilan, ötekilere ses vermesi ve ötekine karşı ahlaki sorumluluğumuzu hatırlatması açısından hümanist ve melez bir sosyoloji ortaya koyduğunu ileri sürer. Aynı zamanda, klasik sosyolojinin doğrudan gözlemlerle ve rasyonel argümanlarla gizlediği alternatif olasılıklara işaret eden Bauman'ın sosyolojisinin, var olan dünyanın mümkün olan tek dünya olmadığına ve değişmez olmayıp değişime açık olduğu gerçeğine dikkat çeken bir umuda dair sosyoloji olduğunu ileri sürerler.

Benzer şekilde, Blackshaw (2010, s. 81) da, Bauman'ın toplumsal olarak dışlananlara ses verdiğini öne sürer. Blackshaw, Bauman'ın sosyolojisinin ahlaki mesajının, sosyolojik düşünmenin, ötekiyle yaşamamızı mümkün kılacak şekilde, kendi kimliklerimizden sıyrılmak ve kendimizi başkalarının yerine koymak için sosyolojik hayal gücümüzü kullanmak anlamına geldiğini ileri sürer. Bu açıdan, Bauman sosyolojisi, ortadan kaldırılması mümkün olmayan ötekilerle, yabancılarla ilişkinin, ahlakı nötralize eden ve ahlakdışı davranışlara olanak sağlayan yasa veya norm olarak ahlak anlayışı yerine, yakınlık ve sorumluluk ahlakı içinden tanımlama girişimi olarak insanlığa sunduğu zorlu görev, ötekilerle yaşama zorunluluğudur. İnsanların bir arada yaşama zorunluluğu kimin ahlaki varlıklar olarak, kimin ötekiler, yabancılar olarak tanımlanacağına karar verecek olan toplumsal düzenlemelere ve normlara değil, ötekinin yaşamını önceleyecek ötekiyle kurulacak ahlaki yakınlık ve sorumluluk ilişkisine bağlıdır.

Bauman metinlerinde, Yahudilerin Holokost sonrası yaşadığı travmaların Yahudilere özel bir travma olmadığını, modern toplumların norm ve kurumlarına içkin bir olasılık olduğunu ortaya koymuş olur. Nasıl ki Bauman'ın perspektifinden Holokost, modern toplumlara içkin bir olasılık ise; travma da aynı şekilde modern toplumlara içkin bir olasılıktır. Modern toplumların kusursuz ve saf bir toplum yaratma ideali, ötekilerin sürekli olarak üretilmesi ile sonuçlanır. Ötekilerin üretilmesi bütün toplumsal düzenlerin koşulu olduğundan, ötekiler aslında bütün toplumların kökenindeki travmatik unsura işaret eder. Bu açıdan travmatik olmayan bir toplum arayışı aynı zamanda ötekilerin üretildiği, normlar ve kurumlar olarak toplumsal düzenlemeleri içeren topluluksal düzen arayışına değil; ötekileri önceleyen, insanlarla bir arada olmanın kaçınılmaz bir özelliği olan ahlaki yakınlık ve sorumluluk ahlakına bağlı toplumsal ilişkilerin arayışıdır.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### SOSYOLOJİNİN KONUSU OLARAK TRAVMA

I. Dünya Savaşı'nda özel olarak mermi şokuna, genel anlamda savaş nevrozlarına artan ilgi, akademik çalışmaları travma ve travma türlerine yöneltmiştir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra toplama kampından kurtulan çocuklara ve yetişkinlere odaklanılmıştır. Doğal felaketlerin kitlesel psikolojik etkileri de bu süreçte önem kazanmıştır. Özellikle 1980 sonrası travmanın kavramsallaştırılmasındaki etkenlerin sayısında meydana gelmiş; şiddet, tecavüz, kötü muamele ya da kötü bir olaya tanıklık gibi durumların da travmaya yol açabileceği kabul edilmiştir. Modern travma çalışmaları, travma spektrumunun genişlemesinin bir ürünüdür.

Modern travma çalışmaları, özellikle Vietnam Savaşı ile bağlantılı ortaya çıkmıştır. Savaşın psişik etkilerinden zarar görmüş askerler ekonomik tazminat talep etmişlerdir. Travma, sosyal ve kültürel olanla bağlantılı olduğu kadar hukuki ve ekonomik olanla da bağlantılı hale gelmiştir. Travma ve travmatoloji, salt kültürel çalışmalara değil; aynı zamanda büyük ölçüde siyasi tanınma ve toplumsal kabul görmeye de bağlıdır. Örneğin, travma çalışmaları Holokost gibi Avrupa'daki büyük tarihsel olaylara ışık tutabilmiş, Holokost mağdurlarının daha iyi anlaşılmasını sağlayabilmiş ve büyük dünya savaşlarının savaş sonrası etkilerinin hem psişik hem de fiziki anlamda ne denli yıkıcı olabileceği daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur (Becker, 2019, s. 20). Travmanın hem klinik, hem ekonomik/politik hem de felsefi yönü travma çalışmalarının farklı disiplinlerce farklı yaklaşımlarla ele alınmasına neden olmuştur. Klinik yaklaşım, kültürel-sosyolojik yaklaşım ve özellikle edebiyat alanında kabul görmüş olan postyapısalcı yaklaşım bu disiplinlere örnektir.

Baquero (2021, s.1) travmanın ne psikolojiye, ne tarihe ne de kültürel çalışmalara ait olduğunu ifade etmektedir. Travma, çeşitli disiplinlerin kavşak noktasındadır. Eyerman (2022, s. 66) travmanın bu disiplinler arası konumunu üçe

ayırır ve bilgi-temelli yaklaşımı travmanın kavramsallaştırılmasına uygular: Birincisi; travmanın klinik olarak ele alınması, yani klinik yaklaşımdır. Klinik yaklaşım günümüzde de devam etmektedir. Beyin dokularını inceleyen nörolojik çalışmalar da bu yaklaşım kapsamındadır. Bu yaklaşıma göre travma, bireyin ontolojik güven duygusunu zedeler ve kişide kalıcı izler bırakır. Klinik yaklaşım, travmanın meydana geldiği sosyal ve politik bağlamı göz ardı etme riskini barındırdığı için tartışma konusu haline gelmiştir. İkinci yaklaşım klasik travma temellidir. Klasik travma çalışmaları, tıbbi paradigmanın psikiyatrik modifikasyonlarından türemiştir ve travmayı sanat ya da estetik temsilleri aracılığıyla yorumlar. Burada amaç acıların edebiyatta nasıl temsil edildiğini ve estetize edildiğini anlamaktır. Edebiyatta temsil eylemleri hem yaratıcıları hem de izleyicileri için tedavi edici olabilir. Travma temelli edebi eserler, okuyucuyu kendi korkularıyla yüzleştirebilir ve bir başkasının travmasıyla bütünleşik bir ilişki içine sokabilir. Bu da empati aracılığıyla okuyucuya kendi düşünme alanını yaratır ve tedavi edici gücü bu yaratıcılığın kendisinden doğar (Eyerman, 2022, s. 68). Üçüncü yaklaşım ise; kültürel travma yaklaşımıdır. Kolektif travma ve kolektif hafıza üzerine inşa edilen sosyal bir travma anlayışıdır ve bu anlayışın temel derdi ayırt edici bir olay ve patolojik bir sonuç aramak değildir (Eyerman, 2022, s. 69).

Travmalar farklı disiplinlerce ele alınmış olsa da, sosyal ve beşerî bilimlerin alanında ortak kabul görmüş olan “kültürel travma” kavramıdır. Kültürel travma, belli başlı noktalarda kitlesel ve kolektif travmalardan kendini ayırır. Sztompka (2000a, s. 281) kültürel travmaların kendilerine özgü iki özelliklerinin olduğunu ifade eder: Birincisi, insan topluluklarının sürekliliğinin, mirasının ve kimliğinin deposu olan kültürün travmatojenik değişikliklere karşı en hassas yapı olmasıdır. İkincisi ise kültürde açılan yaraların iyileşmesinin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Bazı kültürel travmalar birkaç nesle yayılacak etkilere sahip olabilmektedir.

#### **4.1. Psikiyatrik Tanı Kategorisi Olarak Travma**

İkinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkileri dünyanın dört bir yanından psikiyatristleri bir araya getirmiş ancak psikiyatristler arasında kavramsal çerçeve ve tanı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar belli bir standardizasyon ihtiyacını doğurmuş ve psikiyatride ilk tanı kılavuzu olan *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder [DSM])* 1952'de *Amerikan Psikoloji Derneği (American Psychological Association)*

[APA]) tarafından yayımlanmıştır. İlk defa 1952’de yayımlanan bu kılavuzda (*DSM-I*) ağır stres reaksiyonu adı verilen kategori yer almaktadır ve bu kılavuzun 1968’de güncellenmiş versiyonunda (*DSM-II*) ağır stres faktörleri tanı kategorisinden çıkarılmıştır. En makul açıklama, ikinci versiyonun yayımlandığı dönemin barışçıl bir dönem olmasından kaynaklanmaktadır. 1968 ve 1980 dönemi arasında stres bozuklukları için resmi bir tanı mevcut değildir (Andreasen, 2010, s. 68).

*DSM-II*’de travma tanısı kesin bir şekilde açıklanmamıştır. Vietnam Savaşı sırasında ve sonrasında stres tepkilerine odaklanan çalışmaların sonucunda travmanın modern tarihi ortaya çıkmıştır. Bu savaşta yaralanan gazilere resmi bir tanı konmamış ve tedavi uygulanmamıştır. Bir grup araştırmacı, Amerikan Psikiyatri Derneği’ne bu savaştan kaynaklı doğan sıkıntılara çözüm olabilecek ve sorunları doğru şekilde yansıtabilecek biçimde, travmaya tanı kriterleri oluşturulması ve Vietnam Savaşı sonrası gelişen sendromların incelenmesi talebinde bulunmuşlardır (Figley, Eliis, Reuther ve Gold, 2017, s. 5). Bu durum, yirminci yüzyılın en büyük savaş deneyimlerinden olan Vietnam Savaşı’ndan sonra gelişen semptomlara acil müdahale önerisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yetişkin bir kişinin başından geçen bir olayın kalıcı hasara yol açabileceğini kabul eden *Amerikan Psikiyatri Birliği (APA)*’nin 1980’de yayınladığı üçüncü baskısında (*DSM-III*) travmaya yol açan koşullar şu şekilde belirtilmiştir:

Travma Sonrası Stres Bozukluğu... genellikle olağan insan deneyimi aralığının dışında olan psikolojik olarak travmatik bir olayı takiben karakteristik semptomların gelişmesidir... Travma tek başına (tecavüz veya saldırı) veya bir grup insanla birlikte (askeri çatışma) yaşanabilir. Bu bozukluğa yol açan stresörler arasında doğal afetler (seller, depremler), kaza sonucu oluşan insan yapımı afetler (ciddi fiziksel yaralanmalı araba kazaları, uçak kazaları, büyük yangınlar) veya kasıtlı insan yapımı afetler (bombalama, işkence, ölüm kampları) yer alır. Bazı stres faktörleri sıklıkla (örneğin işkence), diğerleri ise sadece ara sıra (örneğin araba kazaları) bu bozukluğa yol açmaktadır. (APA, 1980, s. 236)

*DSM-III*’te kişinin stresörle karşılaştıktan sonra atak, abartılı irkilme, uykuya dalma güçlüğü gibi belirtiler geliştirebileceği ileri sürülmüştür. Kâbuslar travmatik olayın yeniden yaşanmasına sebep olabilmektedir. Hafıza bozukluğu ve konsantrasyon güçlüğü yaşanması muhtemeldir. Travmayı başkalarıyla paylaşma durumunda; hayatta kalan kişi, diğer birçok insan hayatını kaybetmişken kendisinin hayatta kalmasından suçluluk duyabilmekte ve bu da acı verici bir deneyim olabilmektedir. TSSB (Travma Sonrası Stres Bozukluğu)’nin karakteristik semptomları, orijinal travmaya benzemekte ya da orijinal travmayı sembolize eden durumlara maruz

kaldıkça derinleşmektedir (örneğin ölüm kamplarından kurtulanlar için karlı ve soğuk hava ya da üniformalı gardiyanlar; Güney Pasifik gazileri için sıcak ve nemli hava) (APA, 1980, ss. 236-237). 1980'de *DSM-III*'te yer alan Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) tanı kriterleri şunlardır:

- A. Neredeyse herkeste belirgin sıkıntı semptomlarına yol açacak tanınabilir bir stres faktörünün varlığı.
- B. Aşağıdakilerden en az birinin kanıtlandığı şekilde travmanın yeniden yaşanması:
  - (1) olayın tekrarlayan ve müdahaleci hatıraları
  - (2) olayın tekrarlayan rüyaları
  - (3) çevresel veya düşünsel bir uyararla ilişkilendirilmesi nedeniyle travmatik olay tekrar yaşanmış gibi aniden hareket etme veya hissetme
- C. Aşağıdakilerden en az birinin gösterdiği şekilde, travmadan bir süre sonra başlayan, dış dünyaya karşı duyarlılığın azalması veya dış dünya ile ilginin azalması:
  - (1) bir veya daha fazla önemli aktiviteye olan ilginin belirgin şekilde azalması
  - (2) başkalarından kopma veya uzaklaşma hissi
  - (3) daraltılmış etki
- D. Travmadan önce mevcut olmayan aşağıdaki semptomlardan en az ikisi:
  - (1) aşırı ataklık veya abartılı irkilme tepkisi
  - (2) uyku bozukluğu
  - (3) başkaları hayatta kalmazken hayatta kalmaktan veya hayatta kalmak için gereken davranışlardan dolayı suçluluk duymak
  - (4) hafıza bozukluğu veya konsantrasyon güçlüğü
  - (5) travmatik olayın hatırlanmasına neden olan faaliyetlerden kaçınma
  - (6) travmatik olayı sembolize eden ya da ona benzeyen olaylara maruz kalındığında semptomların yoğunlaşması. (APA, 1980, s. 238)

TSSB kategorisi çok yeni bir kategori olsa da; travmatik stres faktörlerinin tarihte çok eskilere dayandığı bilinmektedir (Figley vd., 2017, s. 1). Tarih boyunca çeşitli felaketler yaşanmış, şiddete maruz kalınmış ya da kayıplar verilmiştir. Ben-Ezra (2004, s. 222) travma sonrasına dair ilk metinlerin yaklaşık 4.000 yıl önce Sümer tabletlerine kaydedildiğini ifade etmiştir. Bu tabletlerden en bilinen olanı Ur'un ağıtıdır. Bu ağıt, Kral Urnamna'nın ölümünü ve Ur şehrinin yıkılışını anlatır. Bu iki olay Urnamna halkında uyku bozukluğuna neden olmuş ve yüksek kaygı seviyesini arttırmıştır. Bu tabletlerin önemi bu tür tepkilerin belirli olaylardan kaynaklı olarak gelişmesi ve doğaüstü bir kaynağa bağlanmaması olarak açıklanabilir.

Bu ve benzeri tepkilerin bir kısmı da Homeros'un *İlyada* ve *Odyseia*'sında bulunabilir. Travma sonrası tepkilere dair yazılı külliyata girmiş ve psikiyatri camiası tarafından analiz edilmiş en önemli metinlerden biri de 17. yy'da kaleme alınmıştır. TSSB'nin zamansal sabitliği, sorgulanması gereken bir konudur. TSSB yeni mi ortaya çıkmıştır yoksa her zaman varlığını sürdüren bir olgu mudur? 17. yy'ın iki büyük felaketini: Veba ve Büyük Londra Yangını'nı hem yaşamış hem de kayıt altına almış Samuel Pepys'in Günlüğü TSSB'nin zamansallığına dair bu soruyu inceleme fırsatı sunmaktadır. Bu felaketlere dair her şeyi ayrıntılı bir biçimde kaydeden Pepys'in

tuttuğu günlükler, psikiyatri disiplininin ilgi alanına girmiştir (Daly, 1983, s. 64). Pepys'in günlükleri edebi ve tarihi belge olarak kabul edilmektedir (Stein, 1977, s. 91).

Daly (1983)'in travmanın zamansallığını sorgulayışı dikkat çekici bir detaya gönderme yapmaktadır. Buradan yola çıkarak belli başlı sorular sorulabilir: Tarih boyunca varlığını sürdüren bu kavram nasıl olup da ilk defa 1980'de psikiyatri literatürüne girebilmiştir? Travma sonrası geliştirilen tepkiler tarihin her döneminde ortaya çıkarken, bu tepkileri nozolojik anlamda tanı kriteri olarak saptamaya yol açan etkenler neler olabilir? Travmaya bağlı etkiler, kimi zaman yaşanan olayın kendisinden bağımsız olarak gelişebilir. 18. yy.'da İtalya'da meydana gelen çığ felaketinin sonuçları, travmatik olay sonrası geliştirilen tepkilerin birbirinden farklı oluşuna bir örnektir.

1755 yılında İtalya'nın Bergemolletto köyünde büyük bir çığ felaketi yaşanmış ve iki yüz kişi hayatını kaybetmiştir. Felaket sonrası ortaya çıkan travma örüntüleri ile travmaya dair modern bulgular arasında benzerlikler saptanmıştır. Düşen çığ sonucu, evlerinin içinde küçücük bir alanda sıkışıp kalan ve 37 gün ölüm kalım mücadelesi veren ve en nihayetinde kurtarılan üç kadının, travmaya karşı geliştirdikleri tepkilerde farklılıklar gözlenmiştir. Sahip oldukları karakteristik özelliklerindeki farklılıklar, travmaya karşı hem dayanıklılığı hem de kırılabilirliği arttıran faktörler olarak ortaya çıkmaktadır (Parry-Jones ve Parry-Jones, 1994, ss. 18-26). Çığ felaketini deneyimlemiş her üç kadın, felakete dair farklı tepkiler geliştirmiştir. Her üç felaketzedenin yaşadığı deneyimi atlatma süreleri, olayı kabullenişleri ve dayanıklılıkları gibi unsurlar farklı seyir göstermiştir.

Felaket sonrası geliştirilen tepkilerin farklı oluşu; travmatik etkiler ile felaket deneyimi arasında zorunlu bir bağ bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirir. Travma sonrası geliştirilen tepkiler, olayın kendisinden bağımsız olarak varlığını sürdürebilir mi? Travmatik tepkiler salt olayın kendisine mi bağlıdır? Travmanın zamansallığının sabit olmadığı ve yaşanan deneyimden bağımsız ortaya çıkabileceği görüşü, modern öncesi dönemlerdeki metinler kapsamında yorumlanabilmektedir. Ancak travmayı çağımızın modern bir hastalığına dönüştüren etkenler nelerdir? Peters ve Richards (2021, s. 4)'a göre psikolojik travma olgusunun kanıtları modern dönemlerden önce de bulunabilir. Avrupa ve Kuzey Amerika'da on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla sömürgecilik ve milliyetçilik; bunların yanı sıra hastalık, sel gibi

doğal felaketler görülmüştür. Bu felaketler göz önüne alındığında travmanın modern bir olgu kabul edilmesi şaşırtıcıdır.

Travma bulgularının, tarihin her döneminde saptanabileceği düşüncesinin aksine, travmanın literatüre girişini salt olarak moderniteye bağlayan araştırmacılar da vardır. Kaplan (2005, ss. 24-25)'a göre travma, moderniteyle bağlantılı bir kavramdır. Emperyalizm, tüketimcilik ve faşizm olgusuyla iç içe geçmiş ve yirminci yüzyılın temel meselelerini üretmiştir. Psikologların ve sosyologların travma kavramına olan yoğun ilgisi yirminci yüzyılın birikmiş deneyimleriyle bir arada düşünülmelidir. Travma fenomeni, sanayi devriminin gelişmesiyle bağlantılı ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyılın savaş, kıtlık, ekonomik kriz gibi olguları toplumlara derinden etki etmiş ve kavramın kategorik olarak literatüre girmesi zorunlu hale gelmiştir. Yirminci yüzyılın büyük dönüşümleri aynı zamanda büyük acılarını da beraberinde getirmiştir. Travma, meydana gelen bu felaketlerin sonucu olarak kavramsallaştırılmış ve 1980'de tıp ve psikiyatri literatürüne girmiştir.

*DSM-III* kriterlerine göre TSSB semptomları öznel ve TSSB tanısı konmuş bireylerin travmatik olay anında orada bulunmaları gerekmez (Hall ve Hall, 2007, s. 717). *DSM-III*'te TSSB tanısının resmi olarak kabul edilmişinden itibaren, *DSM*'nin her edisyonunda travma, ampirik araştırmalar aracılığıyla gözden geçirilmiştir. 1980'de yayınlanan *DSM-III*'te yer alan travma kavramı, sıradan insan deneyiminin ötesinde olarak resmedilmiş ve hemen herkesin travmadan olumsuz bir şekilde etkilendiği varsayılmıştır. Ancak araştırmalar ilerledikçe, travmanın hem deneyimin ötesinde olduğu hem de etkilerinin olumsuzluk içerdiği önermesi elde edilen bulgularla çürütülmüştür. Cinsel istismar, tecavüz, aile içi şiddet gibi olguların yaygın oluşu, travmatik deneyimi olağanın ötesine değil; bizzat olağanın ya da sıradanın içine yerleştirmiştir. Yapılan araştırmalar da hemen herkesin hayatları boyunca olmasa da en az bir ya da birkaç kez travma tanısına uyan olayları deneyimlediklerini göstermiştir. 1994'te yayınlanan *DSM-IV*'te ise travma tanımı öznel bir bileşeni içerecek şekilde genişletilmiştir (Figley vd., 2017, ss. 5-6).

*DSM-III*'te (APA, 1980) travma, “olağan insan deneyimlerinin dışında kalan bir olay” olarak tanımlanmasına istinaden, feminist psikoterapist Laura Brown (1995, s. 101) bu tanımın ideolojik önyargısını ortaya çıkarmıştır. Olağan insan deneyiminden kasıt egemen beyaz erkeklerin, bedensel gücü yerinde Hıristiyan orta sınıf erkeklerinin normal ve olağan yaşantısıdır. Olağan deneyimin sorunsallaştırılmasına yönelik bu

ihtiyacın yansıması olarak travma çalışmaları 1990'lı yıllardan itibaren artış göstermiştir. Travma yaşanan deneyime ne derece bağlıdır? Olağan ve sıradan deneyim arasında kurulan bu ayırımı konumlanan travma, ideolojik nüveler barındırmakta mıdır? Sıradan, ani, beklenmedik deneyime işaret eden travmanın baskın formülasyonundan çıkıp, olağan deneyim ya da gündelik pratiklerde gözlenen travmatik unsurları saptamak bu kavramın kendisine ne gibi zararlar vermektedir?

1990'lı yıllardan itibaren TSSB'nin sınırlılığında, travmanın kavramsallaştırılmasına doğru bir açılım ihtiyacı doğmuştur. Travmanın belirli bir olayın etkisi sonucu ortaya çıkan psikiyatrik bir hastalık modeli olarak sınırlandırılmayacağı; bizzat gündelik hayat pratiklerinin kendisinde travmatik öğelerin tespiti üzerinden araştırmalar sürdürülmüştür. Travmanın 1980 sonrası geliştirilen yeni formülasyonlarında, salt savaşa ya da doğal afetlere bağlı bir tanı kategorisi değil; tecavüz, istismar, şiddet olaylarına verilen tepkiler, dissosiyatif bozukluklar gibi geniş alana yayılabilecek olaylar da TSSB kategorisine dahil edilmiştir (Caruth, 1995, s. 3). Travmanın yeni formülasyonları ya da sınırlılığın genişletilmesine yönelik bu çabanın kendisi ırkçılık, homofobi, ableizm ve diğer yapısal baskı biçimlerini anlamaya yönelik bir girişim olarak da düşünülebilir (Craps, 2014, s. 49).

Özellikle 1990'lı yıllardan sonra genişleyen travma yelpazesinin açtığı gedikler, travmanın gündelik hayatta var olan bir kavram biçimini alması, meseleyi farklı bir yörüngeye taşımaktadır: travma son birkaç on yılda neden bu kadar popülerleşmiştir? Kaplan (2005, s. 25)'a göre 1980'lerden sonra travma çalışmalarının yoğunlaşması; çocuk istismarı ve savaş yaralanmaları konusuna ilginin ve bu konuyla ilgili basılan kitapların artmasına, hümanistlerin sosyal ve politik meselelere naif bir köprü sağladığı için beklenmedik bir biçimde travma meselesine dönüşüne ve en nihayetinde bu kavramın moda haline gelişine bağlanabilir.

Tarihsel perspektife göre travma kavramının literatüre girişinin önemi, travmanın bireysel bir zayıflıktan, diğer bir deyişle travmatik nevrozdan ziyade; dışardan gelen olayla bağlantılı olarak ele alınmasındadır (Friedman, 2022). *DSM*'nin beşinci baskısında (APA, 2013), APA'nın alt çalışma grubunun eski başkanı olan Matthew J. Friedman TSSB sürecinden bahseder. *DSM-V* alt çalışma grubundaki bazı klinisyenler TSSB'nin tanı eşliğinin geniş alana yayılmasının kafa karıştırıcı olduğunu ileri sürse de uzun tartışmalar sonucu tanının genişletilmesine karar verilmiştir. TSSB

tanısı *DSM-V*'te 20 semptomlu bir hastalık kategorisinde değerlendirilmiştir çünkü geniş spektrumlu bu kategorinin klinik açıdan yararı çok daha fazladır (Friedman, 2013, s. 549). Friedman'la birlikte *DSM-V*'in alt çalışma grubunda olan ve travmanın daha dar bir tanımlama kategorisine sahip olması gerektiğini savunan Brewin (2013), *DSM-V*' teki en karmaşık psikiyatrik bozukluğun TSSB olduğunu ve dört karakteristik özellikle ilişkili olduğunu dile getirir:

- a) Kişi hem uyku hem de uyanıklık halinde yaşamını tehdit eden olayları yeniden yaşadığına dair kanıtlar sunmaktadır,
- b) Yüksek uyarılmışlık durumundadır;
- c) Yaşamını tehdit eden bu tür olayları yaşadığı için sürekli öfke ve hayal kırıklığı halindedir
- d) Yaşamını tehdit eden bu deneyimleri hatırlamaktan kaçınmaktadır. (Brewin, 2013, s. 557-558)

Brewin (2013, ss. 557-558) son zamanlardaki epidemiyolojik çalışmalara dayanarak, TSSB' yi karakterize eden yalnızca iki kategori olduğunu ifade eder. Bu iki kategori; geriye dönüş anıları ve dissosiyatif amnezidir. Kısaca *DSM-V*'e dair yürütülen bu tartışmaların, travmanın kategorik olarak sınırlandırılması ile kavramsal spektrumunun genişletilmesi arasındaki çekişmeli mücadele olduğu söylenebilir. *DSM-V*'e katkıda bulunan araştırmacılara göre travma kavramını; sınırları belli kategorik hale getirmek kadar, yelpazesini genişletmenin de belli başlı riskleri mevcuttur.

TSSB kategorisinin formülasyonu; savaş, afet gibi travmatik olaylardan kurtulmanın gözlemleri sonucu oluşturulmuştur. Bu formülasyon, travmanın tekrarlanan durumunu ortaya çıkarmakta yetersiz kalmış ve formülasyonun sınırlandırılmış travmadan, mağdurun esaret altında olduğu ya da kontrolün failde olduğu durumlara doğru genişletilmesi gerektiği ileri sürülmüştür (Herman, 1992, s. 377).

Her ne kadar travma çekişmeli bir sahada yürütülse de, travma kavramına dair bir uzlaşmaya sahip olmak önem taşımaktadır. Travma adlandırılmasının kullanılması için olayın büyüklüğü ya da yarattığı tepkinin şiddetini sorunsallaştırmak gereklidir. Travma kelimesi hem bavuğunu kaybeden bir star için hem de arkadaşının ölümüne tanıklık etmiş bir asker için kullanılmaktadır. Travmanın farklı alanlar için işlevsel tanımı nasıl kurulabilir (Dalenberg, Straus ve Carlson, 2017, s. 15)? Travmanın karmaşıklığına yönelik benzer durum, yayımlanan *DSM* el kitapları için de geçerlidir. TSSB tanımı her birinde farklılık göstermektedir.



*DSM-I*'de travma kavramı yer almaz. Onun yerine 'ağır stres tepkisi' bir bozukluk olarak kabul edilir ancak daha önceden var olmayan bir kişilik patolojisi olduğu durumlarda bu bozukluk geçici olarak kabul edilir (APA, 1952). Benzer şekilde *DSM-II*'de (APA, 1968) de stresli bir olaya verilen tepki 'geçici durumsal rahatsızlık' olarak adlandırılır. *DSM-III*'te ise "travmatik olayların kendi başlarına uzun süreli olumsuz psikolojik sonuçlar doğurabileceği fikrini içermesi" (APA, 1980) bakımından önemli değişim gözlenmiştir. Bu değişimin ahlaki anlamı, acının sorumluluğunu hastanın dışına, diğer bir deyişle travmaya neden olan kişiye ya da olaya yüklenmesidir. *DSM-IV*'te (APA, 1994) ise travma sendromu hakkında önemli değişiklikler yapılmıştır. Bireysel geçmişe daha fazla önem verilmiştir. Travmatik olaya maruz kalmayan, sadece tanık olan bireyler de travmatik sendromdan muzdarip olarak görülmüştür.

*DSM* el kitapçıkları arasındaki bu fark travmanın eleştirel yorumlarına yol açmıştır. Beşinci bölümde ele alınacağı üzere, travma kavramının TSSB adı altında 1980'den sonra literatüre girmesi, beraberinde çeşitli tartışmaları da getirmiştir. Bistoen (2016, ss. 20-25) TSSB'nin bilimsel literatürde geçerliliğini sorguladığı çalışmada, TSSB'nin *DSM*'ye bilimsel argümanlara dayanılarak dahil edilmediğini iddia etmektedir. Vietnam Gazileri'nin baskıları sonucu TSSB kategorik olarak tanımlanmıştır. TSSB'nin literatüre girişi, savaş deneyimlerinin bir sonucuysa; TSSB kavramının sosyo-kültürel paradigmada incelenmesi de kaçınılmaz olmaktadır.

Sosyo-kültürel alanda kuramsallaşan travma; patolojik anlayışın alternatif düşünüm yollarına odaklanmıştır. Travmanın patolojikleştirilmesi, kültürel travma çalışmalarının hızlanmasını tetiklemiştir. 1990'lı yıllarda yükselişe geçen kültürel travma çalışmaları, takriben iki yaklaşım ekseninde düzenlenebilir: İlk yaklaşım; travmanın söylemsel olarak inşa edildiğini savunan Jeffrey Alexander, Neil Smelser ve Ron Eyerman gibi düşünürlerin, bireysel düzeyde travmaları sosyo-kültürel alanda farklı bir kavramsal çerçevede ele aldıkları yaklaşımdır. *Cultural Trauma and Collective Identity* (2004) adlı derleme çalışmalarında, travmanın toplumsal alana uygulanabileceğine yönelik teorik temelleri atmışlardır. Travma, travmatik olaya bağlı olsa da asıl gelişimini olay sonrası geliştirilen anlatı üzerinden inşa etmektedir. Kimi zaman travmanın ortaya çıkması için travmatik olayın gerçekleşmesine bile gerek yoktur. Söylemin kendisi, bizzat travmatik durumu yaratabilir.

İkinci yaklaşım; özellikle edebiyat alanında, postyapısalcı perspektifte gelişen Cathy Caruth, Shoshana Felman, Dori Laub, Geoffrey Hartman gibi düşünürlerin etkisindedir. Bu teorisyenlerin müdahaleleri, acının temsil edilemez oluşuna dair yaptıkları vurgudur. Travmatik deneyimin dilin sınırlarına meydan okuduğu ve psişeyi parçaladığı iddiası travma çalışmaları alanının ilk parametrelerini belirlemiştir (Mambrol, 2018). Balaev (2018)'e göre çoğulcu travma modeli, travmanın kültürel boyutlarının çeşitliliğine de odaklanır. Bu anlayışa göre travmatik deneyim; dil ve travma arasındaki toplumsal ilişkileri de barındırır. Travmanın temsil edilemez olarak adlandırılan polemiklerine karşı tepkiler geliştirilmiştir. Temsil edilemezlik retoriği travmaları ortaya çıktıkları sosyokültürel bağlamdan koparmaktadır. Örneğin Holokost'u dile getirilemez olarak algılamadaki problemlili unsur, bu dile gelmezliğin olayları insanlık alanının ya da insan kültürünün dışına çıkarmasındadır (Pedersen, 2017). 1990'lı yıllardan sonra popüler hale gelen postyapısalcı travma teorisi, temsil edilemezlik retoriği üzerinden eleştirilmiştir. Bu eleştiri, travma teorisyenlerinin metinlere hapsolup, metin dışı dünyadaki sosyo-kültürel bağlamı ihmal ettikleri iddiasına yöneliktir.

## 4.2. Kültürel Travma Teorisi

Sosyal değişime yönelik sosyolojik yaklaşımlar üç şekilde gelişim göstermiştir: klasik sosyoloji dönemindeki ilerleme söylemi, yirminci yüzyıl başlarındaki kriz söylemi ve yirminci yüzyılın sonlarına doğru gelişen travmatik söylem. On dokuzuncu yüzyılda sosyolojinin klasik çağında ilerleme fikri zafere işaret etmektedir. İlerleme, insanlık durumunun iyileştirilmesi ve geliştirilmesi olarak düşünülen bir kavramdır. İlerleme fikri, yirminci yüzyılın ortalarında kriz söylemi ile zayıflatılmıştır. Kriz söylemi, hiçbir ilerlemenin pürüzsüz ve doğrusal olamayacağını savunmaktadır. İlerleme fikrinden kriz söylemine salınım; zaferden felaket kutbuna doğru bir yol çizmiştir. Kavramlarını tıp disiplininden ödünç alan ve zamanla sosyolojik anlam kazanan travma söylemi, toplumsal değişimin etkilerinin ikircikliğini kabul etmiş ve her iki yaklaşım arasında daha dengeli bir pozisyon almıştır (Sztompka, 2000a, s. 275). On dokuzuncu yüzyılda mutluluğu vadeden ilerlemeci ve pozitivist anlayış; savaşlar ve yıkımlarla birlikte derin bir kriz dönemine girmiş ve yirminci yüzyılın felaket deneyimlerinin sonucunda hüsrana uğramıştır (Atasoy, 2017, s. 126). 1990'lı yılların sonlarında başlayan kültürel travma çalışmaları, yirminci yüzyılın

derinleşen toplumsal kriz döneminden sonra, sosyal değişimi açıklayacak yeni bir kavramsal araca dönüşmüştür.

Travma çalışmaları, 1990'lı yıllarda ortaya çıktığında özellikle edebiyat, psikoloji ve tarih alanında kullanılan kavramlara başvurmuştur (Rodi-Risberg, 2018, s. 122). Çağdaş travma çalışmaları, travmanın toplumsal kökenine dair detaylı bir analiz ihtiyacı sonucu ortaya çıkmıştır. Whitehead (2004, s. 4) çağdaş travma çalışmalarının kökeninin 1980'e dayandırıldığını ifade etmektedir. 1980'de tıp ve psikiyatri disiplininin TSSB biçiminde ortaya koyduğu tanı, Vietnam gazilerinin mücadelesinin bir kazanımı olarak ortaya çıkmış, gazilerin oluşturduğu gruplar Amerika'ya hızlıca yayılmış ve bu yayılım hem savaşın etkileri konusunda halkı bilinçlendirmeyi hem de geri dönen askerlere danışmanlık hizmeti sunmayı ilke edinmiştir.

1990'lı yıllarda kültürel travma alanındaki çalışmaların artışını kültürel travmanın anlam arayışında bulmak mümkündür. Bu yıllarda ivme kazanan akademik çalışmalar temelde ikili kodlar, deneyim, temsil, söylem, tanıklık gibi kavramlar aracılığıyla kültürel travmayı tartışmışlardır. Sosyoloji alanında kültürel travmayı teorileştiren ilk isimlerden biri Jeffrey Alexander olmuştur. Alexander, kültürel travmanın "bir kolektivitinin üyeleri, grup bilinçlerinde silinmez izler bırakan, hafızalarını sonsuza dek işaretleyen ve gelecekteki kimliklerini geri dönülmez bir şekilde değiştiren, korkunç bir olaya maruz kaldıklarını hissettiklerinde" ortaya çıktığını ileri sürmektedir (2004, s. 1).

Bu tanım psikiyatri ve psikoloji el kitaplarındaki alışıldık tanımlardan farklı değildir. Her iki tanım da korkunç olaylara ve silinmez izlere atıfta bulunur. Buradaki kültürel travma tanımı psikolojik tanımın bir parçasıdır. Psikolojik tanımda bireylere vurgu yapılırken; kültürel tanımdaki vurgu kolektiviteler üzerinedir. Ancak kültürel travmanın sosyolojik yorumunda, psikolojik olandan farklı olan şey, kolektiviteye yapılan atfın kendisi değil; kültüre yapılan atıf ve bunun 'öznelleşme' sürecidir (Joas, 2004, ss. 366-367). Travmada kültüre yapılan vurgu, kültürel travma paradigmasının gelişimi; kolektif travma ile kültürel travma arasındaki belli başlı farkları da gündeme getirmiştir. Kültürel travma daha çok toplumsal kimliğe, ulusa ve bütünsel/homojen bir yapıya gönderme yaparken; kolektif travma daha sınırlı düzeyde sosyal yapılar ve kurumlar üzerinden literatüre dahil edilmiştir.

#### 4.2.1. Kültürel Travmanın Oluşumunu Belirleyen Faktörler

Hiçbir münferit ya da tarihsel olay, kendiliğinden travma olarak adlandırılmaz. Olayların kültürel travmaya dönüşebilmesi için belli başlı koşulları sağlaması gerekmektedir. Bir olayın ortaya çıktığı andaki, toplumun ya da toplumsal grupların bağlı olduğu sosyokültürel koşullar kültürel travmanın oluşumunda etkindir. Büyük bir savaştan çıkan, ekonomik krizin eşiğinde ya da iç çatışma halinde olan toplumlar travmaya daha yatkındır. Olayların, kültürel travmaya dönüşebilmeleri için bir diğer önemli faktör de hatırlanmalarıdır. Olaylar, hatırlanmalı ya da hatırlanacak donanıma sahip olmalıdır. Hafıza, kültürel olarak ilişkili hale getirilmelidir. Bir diğer önemli faktör ise zaman faktörüdür. Tarihsel bir olay ya da durum, tarihin bir anında travma olarak nitelendirilirken; diğer bir anında bu niteliğe uymamaktadır (Smelser, 2004, ss. 35-36).

Kültürel travma araştırmacıları, kolektif hale gelen travmalarla ilgilenir ve bu travmalar kolektif kimlikte açılan yara anlamına gelmektedir. Toplumların acıları sadece maddi ağlar şeklinde örgütlenmemiştir. Olayları tehlike olarak yorumlayan sosyal süreçler, aynı zamanda olayları sosyal paniğe ve korkuya dönüştürmektedir. Sosyal panik hali, olayların tahayyül edilmesiyle mümkün hale gelmektedir. Bireysel mağdurlar travmaya bastırma ve inkâr ile tepki verirken; kolektiviteler sembolik inşa ve anlatı yoluna başvururlar. Anlatı 'biz' i inşa eder ve tehlikeyle yüzleşen kolektif kimliktir. Örneğin I. ve II. Dünya Savaşı'nda askerleri cepheye gönderenler kolektif travma yaşamamıştır çünkü savaş toplumların kimliklerini zedelememiş aksine güçlendirmiştir (Alexander ve Breese, 2011, s. xiii).

Kültürel travmanın resmi tanımı, ilgili bir topluluk tarafından kabul edilen olumsuz duygu yükü, silinmez olarak temsil edilen şey ya da bir toplumun varlığını tehdit eden durumlardır (Smelser, 2004, s. 44). Kültürel travma, "bir kolektivitenin üyeleri ve grup bilinçleri üzerinde kalıcı izler bırakan, hafızalarını sonsuza dek işaretleyen ve gelecekteki kimliklerini temelden ve geri döndürülemez şekillerde değiştiren korkunç bir olaya maruz kaldıklarını hissettiklerinde" ortaya çıkmaktadır (Alexander, 2004, s. 1). Alexander, kültürel travmanın "ampirik, bilimsel bir kavram olduğunu ve birbiriyle ilişkisiz olaylar, yapılar, algılar ve eylemler arasında yeni ve anlamlı nedensel ilişkiler önerdiğini" ifade etmektedir (2004, s. 1).

Kültürel travma; salt olumsuz bir duruma, bir felakete ya da felaket sonrası etkilere işaret etmemektedir. Aynı zamanda kültürel travmanın ilerici ve olumlu yönleri de bulunmaktadır. Kültürel düzeydeki etkileşimlerin kendisini, korkunç bir olaya yüklemek ve sonucunda oluşan anlamı kolektif kimliğe enjekte etmek, sosyal bir deneyime işaret etmektedir. Bu anlamda kültürel travma, tarihsel hermenötiğin toplumsal pratiğidir (Khadem, 2014, s. 186). Kültürel travmaları meydana getiren şey, gerçekte olaylar değil anlatılardır. Olaylar inandırıcı olmalı ve temsil edilebilmelidir. Adlara, masumiyet sıfatlarına ve kahramanlıklara, kötü karakterlere ihtiyacı vardır. Kötü olayların temsili, güçlü analogilerle ve sembolik desteklerle mümkündür ve gerçek bir deneyimin herhangi bir ögesini seçmekte, yoğunlaştırmakta ve tahayyül etmektedir (Eyerman ve Sciortino, 2020, s. 8).

Madigan (2020) kültürel travmayı; “kolektif yaralanmanın doğasının tanımlandığı, mağdurların ve faillerin belirlendiği ve sonuçların uygulandığı karmaşık, genellikle çekişmeli sosyal bir süreç” şeklinde tanımlamaktadır (ss. 45-46). Bu sürecin temel mekanizması anlatıdır. Kültürel sistemin yaşadığı şok, büyük bir şok olarak değerlendirilmektedir. Anlatı, güçlü şekilde hissedilen ancak kavranamayan şeyleri ifade etmektedir. Travma, anlam mücadelesi etrafında şekillenmekte ve adlandırılmaktadır.

Kültürel travmanın oluşumu bir olayın şiddetine ya da bizzat olayın kendisine ya da hakikatine bağlı olmayıp; olay sonrası gelişen söylem, taşıyıcı gruplar, ikili kodlar ve kolektif hafıza gibi belli başlı unsurlar etrafında gelişmektedir. Bunlardan her biri, sosyolojik kültürel travma teorisinin sosyal inşacı paradigmasını desteklemektedir. Anlatı, taşıyıcı gruplar, fail/mağdur ikiliğinin kuruluşu ve kolektif hafıza altında ele alınan bu başlıklarda, kültürel travmanın oluşumunun izleri takip edilmektedir.

#### **4.2.1.1. Anlatı**

Smelser (2004, s. 36) hiçbir tarihsel olayın kendi başına kültürel travmaya yol açamayacağını ileri sürmektedir. Doğal felaketler, kitlesel göçler, soykırım gibi tarihsel olgular, kendiliğinden travmatik olaylar olarak ele alınmaya uygundur ancak bu tarihsel olaylar her ne kadar kültürel travmayı oluşturmak için gerekli olsalar da yeterli değildir. Travmanın statüsü, ortaya çıktığı sosyokültürel bağlama güçlü bir biçimde bağlıdır. Örneğin; büyük bir savaştan çıkmış, ekonomik kaynakları azalmış,

sosyal dayanışması zayıflamış bir toplum travmaya daha yatkın olabilir. Kültürel travma olarak adlandırılması için bir diğer gerekli koşul da olayın hatırlanmasıdır. Hatırlanan olay, kültürel olarak da anlamlı hale getirilmeli ve bu an güçlü bir tikslenme, öfke gibi olumsuz bir duyguyla ilişkilendirilmelidir. Son koşulda, bir tarihsel olayın tarihin bir döneminde travma olarak kabul edilirken; başka bir anında travma olarak nitelendirilemeyeceği gerçeğidir. Tarihsel olaylar kendi doğaları itibarıyla kültürel travmaları oluşturmazlar; tarihsel olarak inşa edilir ve bu süreçte belli başlı toplumsal mekanizmaları barındırırlar (Smelser, 2004, ss. 36-37).

Travmanın kendinde şey olarak varlık alanı yoktur ancak diyalog ve anlatı yoluyla ifadesini bulmaktadır (Eyerman, 2011, s. 13). Topluluğun üyeleri etkinliğe ya da ritüele katılmamış olsalar bile, hikâyelerle ya da efsanelerle hatırlayabilmektedirler. Burada anlatılamaz deneyimin kendisi iletilebilir bir hikâyeye dönüşür (Giesen, 2004, s. 113). Alexander (2012, s. 14) travmanın ontolojik ya da etik yönüyle ilgilenmediğini; epistemolojik olarak travmanın hangi koşullarda ortaya çıktığını ve sonuçlarını önemseydiğini ifade etmektedir. Travmatik durumun kendisi gerçek ya da hayali bir fenomenin göstergesidir. Yalnızca şiddet içeren bir olay olduklarından dolayı travmalar meydana gelmez; travma aynı zamanda bunun travmatik bir olay olduğuna inanıldığı için meydana gelir.

Alexander'a göre travma deneyimi, "topluluğa acı veren bir yarayı tanımlayan, mağduru kuran, sorumluluk yükleyen, ideal ve maddi sonuçları dağıtan sosyolojik bir süreç" olarak tanımlanmaktadır (2012, s. 26). Kimi durumlarda hiç yaşanmamış olayların da derinden travma yaratabilme potansiyelleri vardır. Bu olaylar hayali statüye sahip olsalar da, gerçekte yaşanmış olaylar kadar travmatik olabilmektedir (Alexander, 2004, s. 8). Yeniden inşa edilen kolektif geçmişlerin kökenleri doğrudan yaşanmış bir olaya dayansa da, zamanla değişen anlatı biçimleri olayın hatırlanmasına aracılık eder. Kölelik yaşanmış olsun ya da olmasın ABD'deki siyahlar, köleliğin hatırası ve temsili üzerinden kendilerini tanımlamışlardır. Bu tanımlama, egemen kültürle ilişki ve tepki içinde ortaya çıkmıştır (Eyerman, 2003, s. 14).

Anlatı, geçmişte olmuş bitmiş olayın şiddetini de yeniden düzenler ve olayın kendisini travmatize etme gücüne sahiptir. Arşivlenmiş çok sayıda kitlesel yaralanma vakası vardır ancak küçük bir kısmı anlatı talep eder. Az sayıdaki bu vakalar, duygusal referanslara dönüştürülür ancak bu anlatı gerçekleştiğinde kolektif ıstırap o kolektivitinin üyeleri için önemli hale gelir. Böyle bir durumda felaket içerikli olayın

kendisi ve bireysel acıların hatırlanması kültürel bir travmaya dönüşür. Kültürel travma, kolektif kimliğin sürekliliğinde bir kopuş meydana getirmektedir (Eyerman ve Sciortino, 2020, s. 7). Bir anlatının, kolektif anlatı olabilmesi için kolektifle bağlantılı olması gerekmektedir. Kolektifin bireyleri özerk değil, belirli rollere sahip üyeler olarak sunulmuştur. Bu anlamda kolektif anlatı, grubun ortak kimlik duygusunu geliştirmektedir (Salomon, 2004, s. 275).

Travma deneyimi, ana anlatının yaratılmasıyla oluşturulur. Ana anlatının yaratılması için zorunlu dört kritik temsil vardır. Kolektif temsil sürecinin ikna edici olabilmesi için sorulması gereken sorular şunlardır:

1) Acının doğası: Gerçeklikte ne oldu?

2) Mağdurun ya da kurbanın doğası: bu travmatize durumdan hangi gruplar etkilendi? Travmatize edici olaydan belli bir grup mu yoksa insanların tamamı mı etkilendi? Holokost'un başlıca kurbanları Alman Yahudileri miydi, yoksa veya bir bütün olarak Yahudi halk mıydı? Alman Nazilerin elinde ölen milyonlarca Polonyalı da Holokost'un kurbanı mıydı? Komünistler, sosyalistler, homoseksüeller ve engelliler de Holokost'un kurbanları mıydı?

3) Travma mağdurunun geniş kitleyle ilişkisi: Temsilcileri izleyen seyirciler, travma mağduru olan grupla hangi ölçüde özdeşleşme yaşadı? Travma sürecinin başlangıcında, izleyicilerin çoğu kendileri ile mağdur grup arasında çok fazla özdeşleşme kurmazlar. Ancak mağdurlar daha geniş kolektif kimliğin değerlerini temsil ettikçe, izleyiciler de travma deneyimine sembolik olarak katılabilirler.

4) Sorumluluğun atfedilmesi: Failin kimliğinin belirlenmesi için, mağduru gerçekte kim yaraladı? Travmaya neden olan kimdir? (Alexander, 2012, ss. 17-19).

Onwuachi-Willig (2016) Amerika'nın Mississippi eyaletinde 14 yaşında siyahi Emmett Till'in iki beyaz tarafından öldürülmesi olayını incelediği çalışmasında; Alexander'ın dört kritik temsil kuramını kullanmıştır. 1955 yılında gerçekleşen bu olayda cinayet zanlısı beyazlar, olayın gerçekleşmesinden birkaç hafta sonra beraat etmiş ve olayın sonucunda ülke genelinde Afro-Amerikalılar arasında kültürel travmaya işaret eden izler tespit edilmiştir. Onwuachi-Willig'in bu çalışmasındaki temel iddiası; travmanın bir şok durumu, ani gelişen bir olay olduğu kadar; rutinliği de bünyesinde barındırdığıdır. Kültürel travma anlatıları yalnızca rutin bozulduğunda değil; beklenen olaylar meydana geldiğinde ve resmi şekilde yeniden teyit edildiğinde

de oluşabilmektedir (2016, s. 336). Onwuachi-Willig, Alexander'ın kültürel travma ana anlatısı için ortaya koyduğu bu dört temel bileşeni, iki beyaz Amerikalı'nın beraat etmesinin ardında toplumda oluşan kültürel travmayı analiz etmek için kullanmıştır (2016, s. 344).

Kültürel travmanın ilk kültürel bileşeni taşıyıcı gruplardır. Bu davada üç güçlü ses ortaya çıkmıştır: Till' in annesi Mamie Till-Mobley, Afro-Amerikalıların haklarını savunan NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*) ve Till'in parçalanmış yüzünü manşet yaparak olayın ulusal boyuta kavuşmasına yardımcı olan siyahi basın. İkinci bileşen ise Till'in annesinin, NAACP'nin ve siyahi basının; pek çok kişinin hissettiği adaletsizliği, Afro-Amerikalıların acısını Amerika Birleşik Devletleri'nde karşılaştıkları sayısız istismar biçimini tanımlamak için kullanmasıdır. Üçüncü bileşen; kültürel travma anlatısındaki mağdurların tüm Afro-Amerikalılara doğru genişletilmesidir. Son bileşen ise failerin tanımlanmasıdır. Till-Mobley, NAACP ve siyah basından oluşan taşıyıcı grup faileri salt olarak iki beyaza yüklemekten çıkarıp, beyaz ideolojisine hizmet eden daha geniş tabanlı fail grubuna doğru genişletmesidir (Onwuachi-Willig, 2016, ss. 344-345). Onwuachi-Willig, bu analizinde; travmanın dışardan gelen, ani gelişen sarsıcı bir olay olmaktan çok, toplumun içine sirayet etmiş, rutin bir mekanizma olduğunu vurgulamaktadır. İncelediği Emmet Till vakası, ABD'deki siyahi karşıtlığını gözler önüne seren bir vakadır ve yaşanan kolektif travma, gündelik travmanın yansımasıdır.

Alexander (2004, s. 2)'a göre travmanın gündelik hayata sirayet etmesi, sezgisel bir kavrayışı sağlamak için önemlidir ancak sonrasında kuramlaştırılması elzem bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu gündelik hayatta geliştirilen travma anlayışı, akademik çalışmaları sekteye uğratıp çarpıtmaktadır. Bu sağduyulu anlayış, üzerinde düşünömsel bir yaklaşım inşa edilmesi gereken bir tür yaygın travma teorisi (*lay trauma theory*\*)'ni oluşturur. Yaygın travma teorisine göre travmalar bireysel ya da kolektif aktörlerin bütünlük duygularını yerle bir eden ve doğal olarak meydana gelen travmalardır. Aktörleri paramparça eden şey, travmatik olayın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Yaygın travma teorisinin iki farklı düşünce formu vardır: aydınlanmacı ve psikanalitik düşünce biçimi. Aydınlanmacı

---

\* *Lay trauma theory*'nin literatürde Türkçe karşılığı bulunamamıştır. *Lay* kelimesi; olay-temelli, sıradan, yaygın inanış, genel geçer, sağduyu, vasıfsız gibi anlamlara gelmektedir. *Lay trauma theory* ise; kanıksanan, gündelik, yaygın inanışa göre, halk arasında travma gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Bu teorisinin karşılığı olarak, en uygun çevirinin *yaygın travma teorisi* olduğuna karar verilmiştir.



paradigma, hem kolektif hem de bireysel travmaların, ani değişime verilen rasyonel tepkiler olduğunu iddia etmektedir. Kolektif travma üzerinden değerlendirilecek olursa; ekonomik krizler, siyasi skandallar, felaketler, savaşlar, insan bedenine yönelik saldırılar, umutsuzluk, öfke, kaygı, amaçsızlık yaratmaktadır. Çözüm, kolektif travmaya yol açan koşulları ortadan kaldırmak olarak sunulmaktadır (Alexander, 2004, s. 3).

Erikson, travmanın; ani bir dehşet anından, tek bir saldırıdan ya da şok ânından da kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. Salgın hastalık, kuraklık, kıtlık gibi felaketler tarihin önceki dönemlerindeki, ortak travmatik deneyimlere örnektir. Bu felaketler hâlâ insanlığın başına gelmektedir ancak en kötülerine karşı bile savunma teknikleri geliştirilmiştir. Bazı salgın hastalıklar artık durdurulabilir hatta tam anlamıyla önlenilmektedir. Kasırgalar, gelgit dalgaları gibi doğal felaketler etkisiz hale getirilebilir ancak işin ironik yanı doğal felaketlerden korunmayı sağlayan teknolojik ilerlemenin yeni bir kategori yaratmış olmasıdır. Sistemler arızalandığında, makineler teklediğinde, tasarımlar hatalı olduğunda yeni felaketlerle karşı karşıya kalınabilir ve travmatik durumlara yol açabilir (1991, ss. 457-462).

Erikson, travmanın genellikle izole edilmiş anlamda ele alındığını çünkü travma yaşamış bireylerin günlük hayatlarından ve rutinlerinden uzaklaştığını ifade etmekte ancak paradoksal olarak bu izole edilmişlik durumunun, toplumsalın kendisini de içerdığını düşünmektedir (1991, s. 471). Alexander (2004, s. 4)'a göre Erikson'un teorik yeniliği, bireysel ve kültürel travma arasındaki farkı kavramsallaştırmasındadır. Erikson (1991, s. 154)'a göre bireysel travma, kişinin savunmasını aniden kıran ve onu tepkisiz bırakan ruhsal bir darbedir. Kolektif travma ise toplumsal dokuya yavaşça sızan ve bu dokuya zarar veren bir darbedir. Kolektif travmalar yavaş ve sinsi olabilir ve tam da bu anlamda bireysel travmanın ani niteliğinden ayrılır. Ancak yine de bir şok türüdür ve toplumun benliğinin önemli bir parçası yitirilmiştir.

Psikanalitik yaklaşım ile aydınlanmacı yaklaşım arasındaki fark; ilkinin rasyonel tepkileri harekete geçirmek yerine travmatize edici olayın aktörün hayal gücünde çarpıtılmasıdır. Bu teori, travmatik olaylara doğalcı bir bakış açısıyla yaklaşmakta ancak deneyimle ilgili gerçekler bilinçdışı süreçler olarak algılanmaktadır. Travmatik duygular sadece olayın kaynağından değil aynı zamanda bastırmadan da kaynaklanmaktadır (Alexander, 2004, s. 5). Psikanalitik teori, kolektif

hafızayı daha işlevsel hale getirmiştir. Bu hafıza, psikanalitik tedavide serbest çağrışım yoluyla açığa çıkarken; kamusal yaşamda edebiyatla ortaya çıkmaktadır.

Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Cathy Caruth' tur (Alexander, 2004, s. 5). Caruth, travmatik tepkiyi; kişinin kolayca ardında bırakamadığı ancak durmaksızın yeniden canlandırdığı bir durum olarak tanımlamaktadır. Olay ani gelişir, zihinde kırılma yaratır ve artık bilinçdışında mevcut değildir. Kişi rüyalarında, kabuslarında tekrar tekrar bu olayı deneyimler (1995, s. 2). Psikanalitik yaklaşımın bir diğer versiyonu da Latin Amerikalı akademisyenlerin çalışmalarında görülür. Bu akademisyenler yıllarca süren diktatörlüklerin travmatik etkilerine odaklanmaktadır. Kamusal anma eylemleri ve kamusal siyasi mücadele yoluyla baskıyı ortadan kaldıracak, kayıp ve yas duygularıyla mücadele edecek araçlar bulmaya çalışırlar. Bu çalışmalar son derece yararlı olsa da sağduyulu tepkiler olarak kalmaktadır (Alexander, 2004, s. 8).

Alexander (2004, s. 8)' a göre hem aydınlanmacı hem de psikanalitik yaklaşım, “natüralistik yanılgı” (*naturalistic fallacy*) içermektedir. Olaylar kendi başlarına travma yaratabilme gücüne sahip değildir. Bazen hiç yaşanmamış olaylar bile derinden travmatize edici güce sahip olabilir. Anderson (1995, s. 18)' ın “ulus hayal edilmiş bir siyasi topluluktur...çünkü ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak...ama yine de her birinin zihninde toplumlarının hayali yaşamaya devam eder” ifadesinde, ulusların tahayyül gücüne işaret etmiştir. Alexander (2004, s. 9), Anderson'ın amacının milliyetçilik tarihi ve ideolojisi arasındaki ilişki olduğunun bilincindedir ancak Anderson'ın teorisinin dolaylı da olsa ulusal travmaların varlığını ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Tahayyül kavramı ile kastedilen şey; orijinal olayın hayali, gerçekte var olmayan niteliğidir. Anderson'ın tahayyül kavramı, kültürel travma teorisinde olayın anlam örüntüleri etrafında kılık değiştirmesine ve travmaya dönüşmesine denk düşmektedir. Kültürel travmada önemli olan; olayın ontolojik varlığından ziyade, olay sonrası gelişen anlam örüntüleridir. Anlam örüntülerinin izlediği yol; kültürel travmatojenik etkinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini belirlemektedir. Anlatı ise bu anlam örüntülerinin en önemli halkalarından biridir.

#### 4.2.1.2. Taşıyıcı Gruplar

Travma süreci, konuşma edimine benzetilebilir. Konuşma edimi ile travmatik süreç benzer unsurlara sahiptir. Konuşmacı, “taşıyıcı gruplar” (*carrier groups*); seyirci homojen varsayılan ancak parçalanmış sosyal grup; durum ise söz ediminin gerçekleştiği tarihsel ve kültürel çerçevelerdir. Geniş kitlelerin olay tarafından travmatize olduklarına ikna olmaları için, taşıyıcı grupların başarılı bir anlam çalışması yürütmesi gerekir (Alexander, 2004, s. 12). Taşıyıcı gruplar, kültürel travma sürecinin kolektif failleridir. Bu grupların hem ideal hem de maddi çıkarları vardır ve buldukları sosyal yapıda iddialarını ‘anlam oluşturmak’ için kamusal alanda özel söylem biçimlerine dönüştürürler (Alexander, 2004, s. 11).

Bireysel acıları, kolektif travmaya dönüştürebilmek kültürel bir meseledir. Ritüeller, konuşmalar, hikâyeler, yürüyüşler, toplantılar vb. her türlü etkinlik belli bir anlatıyı gerektirir. Taşıyıcı gruplar; yeni bir toplumsal kimliği sürdürebilmek için, toplumsal tepkinin nasıl olması gerektiğini belirleyen bir senaryoya bağlanmaktadır. Taşıyıcı grupların yeni bir anlatı oluşturma süreci, toplumsal çatışmayı derinleştirme riski taşıdığı gibi, uzlaşmayı da sağlayabilmektedir (Alexander ve Breese, 2011, s. xiii). Giesen (2004, s. 10) kahramanları ve kurbanları kolektif hafızanın inşa ettiğini ileri sürmektedir. 11 Eylül saldırıları çok büyük bir travmatik olaydır. Kolektif kimlikleri dönüştürmüş, uluslararası ilişkileri yeniden şekillendirmiştir.

Cavedon (2015, ss. 160-161) ABD’deki gazetelerin 11 Eylül saldırılarına yaklaşımlarının ulusal travmayı yaratmada etkili olduğuna işaret etmiştir. Saldırıların televizyonda tekrar tekrar yayımlanma biçimi bunun bir göstergesidir. Kulelerin çöküşünden hemen sonra görüntülenen fotoğraflar, melankolik bir estetikten beslenmiş ve Amerika’nın bilinçdışına kazınan bu görüntüler, ortak bir tanıklığı ve ortak bir travmayı kurmuştur. 11 Eylül 2001’de Amerika Birleşik Devletleri’ne karşı düzenlenen ve 3.000 kişinin hayatını kaybettiği saldırılardan bir hafta sonra, ulusal kanallarda 11 Eylül saldırılarını anmaya yönelik yaklaşık altmış yayın bulunmaktadır (Stasi, 2002). Dixon (2004, s. 24) görsel olarak tüketilen imgelerin sosyal ve siyasal sistemlerle bağlantılı olduğunu ve bu bağlantının anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. 11 Eylül olaylarının görüntüleri; dev sahnelerde, ışık gösterisiyle sahnelenmektedir ve olaya dair binlerce video kaydı mevcuttur.

Alexander ve Breese (2011, s. xi) kültürel sosyoloji merkezli yaklaşımlarında toplumsal acıların maddiliğini ve pragmatik unsuru önemsediklerini, bu maddi güçlerin toplumsal acıyla derinden bir bağı olduğunu ve pratik hususların toplumsal örgütlenme üzerinde önemli etkileri olduğunu ifade etmektedir. Ancak temel meseleleri, toplumsal acıların sembolik temsilleri tarafından dolaymlandıklarını ve insan duygularını nasıl yönlendirdiklerinin izini sürmektir. Entelektüeller, sanatçılar ve liderler toplumsal acıların anlatılarını yaratırlar. Örneğin; Rusya’da taşıyıcı grupların protestoları etkili olmuştur. Bu gruplar eski Sovyet sistemini Çernobil felaketine neden olmakla suçlamış ve çözüm olarak komünist sistemin ortadan kaldırılmasını ve yeni bir değer sistemi getirilmesini talep etmişlerdir. Sovyet kamusal alanda ilk sesini çıkaran grup entelijansiya olmuştur (Zhukova, 2016, s. 337). Taşıyıcı grupların gösterdikleri sosyal performans, aynı zamanda fail/mağdur ikiliğinin kurulmasında etkin rol oynamaktadır.

#### **4.2.1.3. Fail/Mağdur İkiliğinin Kuruluşu**

Madigan (2020, s. 47) iki tür travmayı birbirinden ayırmaktadır: travmatik olaylar teorisi ve travmatize toplumlar teorisi. Travmatik olaylar teorisi, yaşanan bir olayın ardından gerçekleşen söylemsel mücadele alanına odaklanır. Olayın, travma olarak adlandırılabilmesi için karşılanması gereken belli başlı kriterler vardır. Örneğin Onwuachi-Willig (2016, s. 347)’ in Emmett Till vakası incelemesi ve Debs (2012, ss. 479-482)’in 1997 yılında meydana gelen deprem ile ilgili çalışmasında Aziz Francis Bazilikası’ nın ve Rönesans ustası Giyotto’nun on dördüncü yüzyıla ait fresklerinin zarar görmesi sonrası İtalyan halkının yaşadığı kültürel travma buna örnektir. Depremde 40.000 kişi evsiz kalmış, 12.000 tarihi bina hasar görmüş ancak insanların kendi acıları, hasar gören Bazilika ve fresklerin gölgesinde kalmıştır. Smelser, kültürel travmanın oluşumu için gerekli olan şeyin, hafızanın kültürle ilişkilendirilmesi ve “kutsal bir şeyi yok eden, zarar veren şey, genellikle bundan etkilenen toplumun bütünlüğü için gerekli olduğu düşünülen bir değer temsili” olduğunu ifade etmektedir (2004, s. 36).

Travmatize toplumlar teorisinde ise fail/mağdur ve sorumluluk atfetme mücadelesi ana eksenini oluşturmamaktadır. Burada daha çok oyun içinde oyun, travma draması vardır. Toplumun kolektif kimliğini inşa etme süreci, kültürel travmanın oluşup oluşmadığına dair en önemli faktördür. Travmatize olmuş toplumlar

perspektifinde tepki gösterilen olay bir temsil, anlatı inşasıdır (Madigan, 2020, s. 49). Madigan'ın her iki teorisinde de önemli olan travmatik süreç, anlam oluşturma sürecidir. Bu anlam, olayın ya da olayın temsilinin etrafında gelişebilir.

Kültürel travmanın duygusal deneyim ve yorumlayıcı tepki olmak üzere iki yönü vardır. Kitle iletişim araçları, modern toplumlarda bu süreçte etkilidir. Mağdur ile fail arasındaki kutuplaşmayı kuran şey söylemin kendisi; çekişmeli süreci yöneten ise güçlü bir olayın etrafında kurulan söylemsel süreçtir (Eyerman, 2011, s. 23). Toplumdaki bireylerin özdeşleştiği kültüre yönelik bir tehdit içeren kültürel travma, olumsuz bir duyguyla çevrelenemiyorsa, travmatik olarak nitelendirilemez. Tarihsel bir olayı travmatik bir şekilde kurmak isteyen toplumsal araçlar, olumsuz duygulanım dilini kurmak zorundadır. Bu olumsuz dile maruz kalanlar, kültürel travmanın var olduğuna ikna olabilirler (Smelser, 2004, ss. 40-41).

Kültürel travmalar anlam oluşturma süreçleridir ancak anlam oluşturma sürecinin travma oluşturmada rolü büyük olsa da, yoktan travma yaratma olasılıkları da bir hayli düşüktür. Kültürel travmadaki hem duygusal deneyim ve hem de yorumlayıcı tepkide, kitle iletişim araçları önem taşımaktadır. Kültürel travmanın söylem olarak kurulması, mağdur ve fail arasında kutuplaşmayı doğurmaktadır. Kültürel travma; fail ile mağdur arasındaki mücadelenin, unutulması güç bir olay tarafından tetiklenmesi ve sonucunda söylemsel bir sürece dönüşmesine dairdir (Eyerman, 2011, s. 23).

Eyerman (2011, ss. 25-27), kültürel travma yaratmanın merkezinde ulusal trajedi, ulusal travma gibi terimlerin etkili bir şekilde işlediğini ve bu etkinin kültürel travmanın anlamını yarattığını iddia etmektedir. Topluluğun önemli bir kesimi, bu anlam yaratma sürecine dahil olmaktadır. Yerel ya da ulusal yönetimler, travma üzerinde otorite sahibidir ve bu yönetimler, travma yaşayan gruplar üzerinde hakimiyet kurabilmektedir. Bu hakimiyet faillerin eylemlerinin aklanmasına hizmet edebilmektedir (Alexander, 2012, s. 25). Faillerin aranması sorunu 'biz'e işaret etmektedir. 'Bu neden bizim başımıza geldi' sorusu faillerin aranmasına dair bir sorudur ve kültürel travma ile travmatik olay aynı ekseninde buluşmaktadır. Kültürel travmalarda sorumluyu bulmak sürecin önemli bir parçasıdır (Eyerman, 2011, s. 11).

Kültürel travma, bireyin psiko-duygusal durumundan ziyade kolektif yorumlama süreciyle bağlantılı gelişir ve bu yönüyle psikolojik travmadan farklıdır.

Kültürel travma çalışmalarına göre, travma anlatıları bize ne olduğu sorusuyla ilgilenir. Kolektiviteyi etkileyen olayı düzeltmek için şimdi ne yapılmalıdır? Bu soru genellikle mağdur ve fail ile sınırlandırılmış bir çerçevede şekillenir. “Biz”in acı çekmesinin sebebi “öteki”dir (Eyerman, 2022, s. 69). Biz ve öteki ilişkisi belirli kurumları, yapıları, toplumsal grupları etkilememektedir. Biz/öteki, fail/mağdur gibi ikili kodlar kültürün tamamına etki edecek, diğer bir deyişle kültürel travmayı tetikleyecek güçtedir. Alexander “başkalarının acıları, bizim de acımız mıdır?” sorusunu yöneltmektedir (2012, s. 6). Bu soru, toplumların ‘biz’ çemberini genişletebilir ya da aksine ötekinin travmaların varlığını reddetmeye götürebilir. Genellikle bu durum toplumlarda reddetmeyle sonuçlanmakta ve yaşanan acıların sorumluluğu öteki gruba atfedilmektedir.

Sontag (2004) kolektif anlatının, fotoğrafın anlamıyla ilişkisini dile getirmektedir. Çatışmalı toplumlar, çatışma fotoğraflarında acıyı kendi grubuna atfederken şiddeti hasım gruba yönlendirmiş olurlar. Çoğu toplum kendi gruplarının adil bir savaş verdiğiğine inanmakta ve kendilerinden öldürülenleri kahraman ilan etmektedir. Aynı tespit travma için de geçerlidir. Savaş travmalarında her iki taraf, kendi halkına verilen zararı vurgular ancak rakip tarafın acılarını görmezden gelir (Keynan, 2020, s. 47). Bir grubun kendisine dair hikâyeleri, geçmişleri inançlarının koleksiyonu ve bir dizi tarihsel olayı ilişkilendiren kolektif anlatılar; ortak kimliği temsil etmektedir (Salomon, 2004, s. 274).

Mağdurlara dayanışma hissini ve failere karşı öfke duygusunu yaratan şey gerçek acının doğrudan sonucu değildir. Bu sonuç, failerin suçluluğunu tanımlayan hikâyenin kültürel bir başarısıdır. Bu hikâye, olayı hiç yaşamamış bir kolektivitenin üyeleri arasında bile bir tür travmatizasyonu tetikleme gücüne sahiptir. Kolektif ıstırabın travmadaki dönüşümünü belirleyen şey asla yalnızca güç değildir. Travmanın oluşumunda; paranın, siyasi gücün, ve prestijin çok büyük etkisi olsa da, bu oluşum aynı zamanda anlatının niteliğine ve savunucuların performatif becerilerine bağlı olarak da kurulmaktadır (Eyerman ve Sciortino, 2020, s. 8). Fail/mağdur ikiliğin kuruluşu; travmatik olay sonrası söylemin kuruluşuyla benzer geçiş sürecine sahiptir. Söylemin kuruluşunda en önemli kriterlerden olan sorumluluğun atfedilmesi, faile işaret etmektedir.

#### 4.2.1.4. Kolektif Hafıza

Sarlo, “anılar üzerine kurulu ahlaki hegemonyanın sınırlarını sorunsallaştırmak gerektiğini” ileri sürmektedir (2012, s. 38). Holokost’u unutmamak için girişilen mücadele bir hatırlama tapınağı oluşturmuş ancak geçmişle duygusal, ahlaki bir ilişkiye neden olan bu durum bazı sakıncalara da yol açmıştır. Geçmişle kurulan bu bağ, tarihinin asli görevi olan olaylara mesafeli bakmasının önüne geçmiştir. Geçmişin acı veren olaylarına duyulan ilgi, yeni sorular ve varsayımlarla yürütülen araştırmaları daha az anlamlı kılma riskini de beraberinde getirmiştir (Sarlo, 2012, s. 38). Kolektif belleğe dair benzer eleştiriyi Traverso (2009, ss. 5-7) da tarihçi ve tanıklık ilişkisi üzerinden yapmaktadır. Tanığın taşıyıcısı olduğu ân’a ve tanığın sesine kulak verilmesi, tarihçiyi sarsan bir etki yaratabilmektedir. Tarihçi bir yandan toplama kampı deneyimini yeniden oluşturmaya çalışırken bir yandan da tanıklığın olmazsa olmaz rolünü kabul etmek durumundadır. Zamanında unutulmuş kurbanların kutsanması ve idealleştirilen kahramanların unutulmasına dair anıların bu asimetrisi, kolektif hafızanın paradoksal altüst oluşuyla birlikte şimdiki zamana kök salmaktadır. Hafıza böylelikle politik bir koza dönüşmekte ve suistimale yol açma riskini barındırmaktadır.

Her ne kadar ortak anıların etkisi kuvvetli olsa da, belleği sabit/değişmez bir depo olarak düşünmek hatalı bir çıkarıma yola açabilir. Belleğin kendisi de akışkandır. TSSB geliştiren bireyleri geçici strese maruz kalanlardan ayıran en önemli nokta, hayatlarını travma eksenli düzenlemeye başlamalarıdır. TSSB’nin biyolojik ve psikolojik boyutlarını yönlendiren; doğrudan travmatik olayın kendisi değil, hatıraların silinmezliğidir (Van der Kolk vd., 1996, s. 5). Geleneksel travma modelleri, yaşanan deneyimleri hafızada sabit bir şekilde dondurulan bir süreç olarak yorumlamaktadır. Travmatik deneyim zamansızdır. Balaev (2018, s. 366)’e göre hafıza, sabit anıları saklayan bir depo değildir. Hafıza, akışkan bir biçimde yeniden inşa edilir ve yeniden yaratılır.

Hafıza, tarihin eş anlamlısı olarak kullanılsa da, kendine özgü eğilim göstermektedir. “Tarih-aşırı”, “tarihin tarihi” gibi anlamları da kapsamaktadır. Dolayısıyla hafıza, öznellik ve yaşanmışlık anlamlarını da barındırarak; kendini tarih disiplininin daha geniş anlamlara taşıyabilecek bir ağın içinde bulur (Traverso, 2009, s. 1). Belleğe yapılan bu vurgu, çağdaş toplumların bağrındaki aktarım krizine bağlı olarak gelişmiştir. Walter Benjamin’in “aktarılan deney” (*Erfahrung*) ve “yaşanmış

deney” (*Erlebnis*) arasında varsaydığı ayrıma başvurulabilir. Aktarılan deney bir nesilden diğerine dek sürer; yaşanmış deney ise bireysel ve geçici yaşanmışlıktır. Belleğe olan bu ısrarlı vurgu, günümüz toplumlarında şiddetin biçimsizleşmesinin ve aktarılan deneyimin çöküşünün bir ürünüdür (Traverso, 2009, ss. 3-4).

Khadem (2014, s. 184)’e göre Alexander, teorisinde önemli rol oynayan “kolektif hafıza” kavramı sayesinde yaygın travma ile yollarını ayırmaktadır. Travmayı olayın kendisine bağlayan yaygın travma teorisinden (*lay trauma theory*) farklı olarak, olay sonrası kurulan söylem ve anlatı travmanın sosyal inşasında ön plana çıkar. Kolektif hafızada bu sosyal inşacı yaklaşım, travma paradigmasının olmazsa olmazıdır. İnsanların ve olayların kolektif bir alanda iç içe geçtiğini, kolektif hafıza üzerinden ilk defa dile getiren isimlerden biri Maurice Halbwachs’tır. Durkheim’in öğrencisi olan Halbwachs, bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasında bir ayrım ortaya koymuş ve bireysel hafızanın kolektif hafızadan ayrı düşünülmeceğini, kendi yaşadığı bir hikâyeye anlatmıştır:

Londra'ya ilk kez geliyorum ve burada bazen bir arkadaşla, bazen de başka bir tanesiyle defalarca geziniyorum. Bu bazen, dikkatimi binalara, binaların yapısına, düzenine çeken bir mimar oluyor. Bazen de bu, bir tarihçi oluyor: ... Bir ressamla birlikteyken, parkların genel rengine, sarayların ve kiliselerin haçlarına, karşı hassas oluyorum... Bu gezintiden, sadece bana ait olan, salt bireysel hatıraları muhafaza edebileceğim söylenebilir mi... O halde, Dickens'la birlikte geziniyordum... Diğer kişiler de benimle ortak biçimde bu anılara sahiptirler. Dahası, bunları hatırlamamda bana yardım ediyorlar... bir an için onların görüş açısını benimsiyorum, hala dürtüye maruz kaldığıma ve kendimde, tek başıma altından kalkamayacağım ve onlarla iletişimde kalmama aracılık eden pek çok fikir ve düşünme yöntemi bulduğum göre, bir parçası olmayı sürdürdüğüm gruplarına dahil oluyorum. (2017, ss. 10-11)

Halbwachs’ın analizi, bireylerin hatırlamalarının, onların içinde buldukları kolektif bağlamdan ayrı düşünülmeceğine işaret etmektedir. Kolektif hafıza bireysel hafızanın bir uzantısı olmanın ötesinde, psikolojiden ziyade politikayla ilgilidir. Kolektif hafıza ortak bir sosyal grup tarafından paylaşılan bir acıya dairdir (Rodi-Risberg, 2018, s. 116). Olick (2014, s. 179), Halbwachs’ın analizinde belleğin hiçbir zaman geçmiş deneyimlerin depolandığı bir yer olmadığını ifade etmektedir. Bellek, zaman içinde “imago”ya dönüşmekte ve toplumsal çerçeve tarafından içerilmesi gerekmektedir. Bellek, hem bireylere aittir hem de kamusal alandaki sembollerin ve hikâyelerin bir ürünüdür.

Olick’in imago kavramı, Durkheim’in dini hayal gücü kavramına benzemektedir. Bizi çevreleyen sosyal gruplarla ilişkilerimizde, ahlaki yükselişin dışsal bir nedeni varmış gibi görünür ancak bu nedenin nerede olduğunu bilemeyiz.



Bu ahlaki güç, iç dünyamıza içkin olmakta ancak aynı zamanda bu içkinlikten farklı bir şeyi de temsil etmektedir. Bu temsil; ahlaki inancı, vicdanı oluşturur ve dini semboller insanı bunu açıklıkla anlamasına yardımcı olmaktadır. Bu durum insanı diğer canlılardan ayırmaktadır. Dini hayal gücü, fiziksel dünyanın sıradan algılarını değiştirir ve bizi kendimizin üst seviyesine çıkarma gücüne sahiptir (Durkheim, 1995, s. 214). Durkheim'ın dini hayal gücü kavramında olduğu gibi, toplumların tahayyül gücü de temsil sürecine içkindir. Yaşamdan gelen belirsiz deneyimi yakalamakta ve onu belirli bir forma sokmaktadır. Travmanın inşası, tahayyül gücünün gerçekte yaşanmamış bir olaya gönderme yaptığında da mümkün hale gelmektedir. İmgesel temsil süreci, aktörlerin deneyim duygusunu yaratmaktadır (Alexander, 2004, s. 10). Nesilden nesile aktarılan tarihsel olayların, hiç yaşanmamış kişiler tarafından travma olarak algılanması; bu tarihsel olayların aktarımındaki imgesel güce dairdir. Tarihsel olayların temsili, aktarılan nesilde travmatik etkiler yaratabilmektedir.

Büyük bir felakete tanıklık etmemiş bir neslin de travmatik etkiler sergileyebileceğini ifade etmek mümkündür. Buradan hareketle, travmanın salt olarak yaşanan bir olayın etkisinde gelişen ancak olayı hatırlamanın kendisinin travmayı ortaya çıkarmak için yeterli olduğunu iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Travma, anlatı aracılığıyla kurulabilir ve hafıza, akışkanlık içerisinde farklı görünüm alabilir. Yirminci yüzyılı şekillendiren olayların biyografimizi önemli ölçüde etkilemiştir. Bu olaylar, kimi zaman kendi hayatlarımızın silikleşmesine neden olmuştur. Ancak kendi hayatlarımızı gölgede bırakmak için, yirminci yüzyılın büyük olaylarını görmeye ya da deneyimlemeye gerek yoktur. O deneyimlerle kurulan ilişki tam bir post-oluştan kaynaklanmaktadır. Post-oluş, yirminci yüzyılın bu büyük deneyimlerinin dolaylanılmış bilgisinden bir şekilde etkilenme anlamına gelmektedir. Görmediğimiz ya da hiç işitmediğimiz olaylar bizi belirleyebilmektedir (Hoffman, 2004, s. 25).

“Post-hafıza” (*post-memory*) kavramı kültürel travmaya tanıklık etmemiş kuşakların, tanıklık etmiş bir ya da iki kuşak öncesiyle kurdukları ilişkiyi tanımlamaktadır. Bu deneyimler yalnızca anlatıldıkları ya da hikâyeleştirildikleri kadardır. Ancak bu aktarım ilişkisi öyle kuvvetlidir ki; bu yoğun aktarımın etkisiyle anılar, o olayı hiç yaşamamış nesiller tarafından sanki deneyimlenmişçesine hissedilir. Post-hafızanın etkisi salt hatırlama yoluyla değil; imgesel yatırım, yansıtma ve yaratma gibi yollarla da gerçekleşir. Bir önceki neslin aktarımıyla kurulan bu ilişkide

bir sonraki kuşağın kendi hikâyeleri yerinden edilebilir ve anlatılan travmatik olaylar post-kuşağın kavrayışını aşabilir (Hirsch, 2008, s. 106). Bu yönüyle post-hafıza terimi, travmanın olay temelli anlayışının karşısında duran bir kavramdır. Olaylardan sonra ortaya çıkan toplumsal süreçler, hafızanın yeniden şekillenmesinde öncü rol oynamaktadır.

### 4.3. Klasik Travma Teorisi\*

Bir önceki bölümde ele alınan kültürel travma çalışmalarının temel önermesi; kültürel travmaların kendiliğinden var olmadığı, sosyal olarak inşa edildiğidir. Hiçbir tarihsel olay, olaya ya da olayın temsiline dair anlam üretilmeden kültürel travmaya dönüşmemektedir. Beşerî bilimler alanındaki bir başka önemli travma teorisi, klasik travma teorisidir. Bu teoriye göre, travma temsil edilemezlik özelliğine sahiptir. Travmatik olay meydana geldikten sonra, olayın kendisine erişmek mümkün olmamakta ve temsil imkânsız hale gelmektedir. Klasik travma teorisi, postyapısalcı paradigmanın izlerini taşımaktadır.

Sigmund Freud, Cathy Caruth ve Kai Erikson travmanın toplumları da bireyleri etkilediği gibi etkilediğini ileri sürerken; Arthur Neal, Ron Eyerman ve Jeffrey Alexander gibi teorisyenlerin çalışmaları travmanın kavramsallaştırmasına biçim veren ideolojik faktörler üzerinde durmuşlardır (Bond ve Craps, 2020, s. 74). Bir önceki bölüm kapsamında Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Arthur Neal, Piotr Sztompka, Neil Smelser gibi sosyologların kültürel travma teorilerine yer verilmiştir. Bu teorisyenler, kültürel travmanın oluşumunu, tekil bir olayın etkilerinden ziyade sonrasında gelişen anlatı aracılığıyla incelemektedir.

Eyerman (2013, s. 42) kültürel travma üzerine çağdaş revizyonların iki yöne ayrıldığını ileri sürmektedir: birincisi mağdur üzerinde travmatik etkiler ve hafızanın tekrarlayan istenmeyen müdahaleleri; ikincisi ise Caruth' un öncüsü olduğu 'hafızanın imkânsızlığı' meselesidir. Bu bölümde 1990'lardan sonra yükselişe geçen klasik travma modelinden bahsedilecektir. Bu kültürel travma modeli, daha çok postyapısalcı

---

\* Bu teori literatürde, "edebiyat temelli travma teorisi"; "kültürel travma teorisi" ya da "klasik travma teorisi" olarak geçmektedir. Literatürde her üç kullanıma da sıkça rastlanır. Ancak bir önceki bölümde değinilen, travmayı sosyolojik bağlamda ele alan "kültürel travma teorisi" nin literatürde başka bir karşılığına rastlanmamıştır. Bu yüzden her iki ekolün birbiriyle karışmaması adına, ikinci teoriye "klasik travma teorisi" adı altında yer verilmiştir.

anlayıştan etkilenmiştir ve travmanın dile getirilemeyecek kadar şiddetli olduğunu ve tanıklığın imkânsız olduğunu iddia etmektedir.

#### 4.3.1. Temsil ve Deneyim

1990'lar boyunca travma, klinik araştırma nesnesi olmaktan çıkmış ve edebiyat ve kültür araştırmacıların ilgisini çekmiştir (Bond ve Craps, 2020, s. 45). Davis, modern haliyle travma çalışmalarının “Holokost çalışmaları ile postyapısalcılıktan etkilenen sofistike okuma pratikleri arasındaki karşılaşma yoluyla ortaya çıktığını” ileri sürmektedir (2020, s. 36). Aynı şekilde Kaplan (2005, s. 24), travma çalışmalarının, Holokost bağlamında ortaya çıktığı görüşündedir. Psikologların, sosyologların ve hümanistlerin travma çalışmalarına yönelmelerinin sebebi ise yirminci yüzyılın birikmiş felaket deneyimleridir.

İbranice’de Sho’ah olarak adlandırılan Holokost; Yunanca holokauston kelimesinden türetilmiştir (Berenbaum, 2015). Holokost’un gecikmiş inşası, travmanın çağdaş siyaset kategorileriyle yükselişle bağlantılıdır. Travma araştırmalarında multidisipliner bir çaba hüküm sürmüş ve yirminci yüzyıldaki savaş ve soykırımların uzun vadeli etkilerini incelemişlerdir. Çatışan entelektüel ve epistemolojik geleneklerin temsilcileri, travma kavramını çağımızın işareti olarak görme konusunda hemfikirdir (Kansteiner, 2004, s. 193). Forter (2007, s. 260) Holokost gibi olağanüstü şiddet örneklerinin, ruh üzerinde deforme edici gücü olduğunu ve travmaya yol açtığını ileri sürmektedir. Hunter (2018, s. 68), kendi tarihsel deneyimimize erişebilme probleminin, modern çağın travması olan Holokost ile bağlantılı olduğu kadar hiçbir şeyle bağlantılı olmadığını iddia etmektedir.

Hayatta kalanlar kendi hikâyelerini anlatamıyorsa, canavarlaşan bir hafızanın kurbanı olmakta ve anlatılamayan hikâye, zulmü devam ettirmektedir. Hikâye uzun süre anlatılmadan kalırsa çarpıtılmış hale bürünür ve böylelikle hayatta kalan, olayın gerçekliğinden şüphe etmeye başlar (Felman ve Laub, 1992, s. 79). Holokost’un travmatik anlatı formu hem anlamlandırmanın hem de temsilin bir krizidir (Hunter, 2018, s. 66). Alphen, travmanın nedeninin, deneyimlemenin ve hatırlamanın imkânsızlığı olduğunu iddia eder ve travmanın temsil edilemezliğine vurgu yapar. Holokost’tan kurtulanlar geçmiş deneyimlerini ifade etme konusunda yetersizdir. Öyleyse Holokost’un anılması teknik anlamda imkânsızdır ve bu problem doğası gereği semiyotiktir (1999, s. 26).

ABD'deki 11 Eylül saldırıları temsil edilemez olarak ele alınmaktadır. Temsil meselesinde dil başarısızlığa uğramıştır. Klasik travma çalışmalarının odaklandığı nokta, temsil edilemezlik üzerinedir. Klasik travma çalışmaları, postyapısalcı ve psikanalitik teoriden etkilenmiş, başlangıçta İkinci Dünya Savaşı sonrasında da Holokost'un yorumları üzerine kurulmuş ve toplumda derin izler bırakan çok çeşitli toplumsal olaylara kadar genişletilmiştir. Bir grup insanın başına bir şey geldiğinde bunu ifade edecek araçlardan yoksundurlar ve olay bilinçlerinin derinliklerine gömülü olarak kalır. Klasik travma çalışmalarına göre travma, hem olayın kendisine hem de bilişsel tepkilerin bilinç dışında olma durumuna dayanır (Khadem, 2014, s. 181). Bu teoriye göre dikkat edilecek husus, temsil sorunu olduğu kadar aynı zamanda olay/deneyim meselesidir.

Travmatik deneyimi ortak olan ama aralarında hiçbir bağlantı olmayan bireyler birbirlerini anlayabilmekte ve birliktelik geliştirebilmektedirler. Örneğin Vietnam gazileri ya da çocukluklarında yaşadıkları istismarla sonradan yüzleşebilen yetişkinler, birbirlerini belki de en yakın arkadaşların tanıyamayacağı kadar iyi tanırlar (Erikson, 1991, s. 461). Ancak kolektif travma terimini ilk ortaya atan isimlerin başında gelen Erikson, burada deneyimi bir ve tek olarak ele almış ve bu deneyimden etkilenen insan gruplarının birbirlerini anlama durumlarını bu deneyimin gölgesinde değerlendirmiştir. Peki deneyim ya da olay, tek bir yere gönderme yapan homojen bir kavram olarak mı karşımıza çıkmaktadır?

Jay, deneyimin her şeye gönderme yapabilen "kaygan bir gösteren" olduğunu ifade etmektedir (2012, s. 19). Lauretis (1984, s. 159) deneyim terimini, toplumsal varlıklar için öznelğin inşa edildiği bir süreç olarak görmektedir. Olay tam olarak deneyimlenmez, travmatize olmanın kendisi bir imge ya da olay tarafından ele geçirilmektir. Olayın tam olarak deneyimlenemeyeceğini dile getiren sosyal bilimcilerden ilki Cathy Caruth'tur. Caruth (1995) travmanın, zihnin normal bir şekilde işleyemeyeceği kadar yoğun bir acıyla karşılaşması durumu olduğunu ileri sürmektedir. Mağdur, travmatik anıları geri döndüğünde artık bu travmayı ifade edebilecek dilsel araçlardan yoksundur. Ancak Caruth, edebiyatın, yani mecazi dilin, normal ya da söylemsel dilin yetersiz olduğunda devreye girdiğini savunur. Edebi kurgu, travmatize olmuş bireylere ve topluluklara yardımcı olmaktadır.

Caruth'un travma teorisi, edebiyatın tanıklık gücünden destek alır (Pederson, 2014, s. 334). Travmanın kavramsallaştırılmasına katkı sunan bu ilk eleştiri dalgasında

travma, temsil edilemez bir olay olarak resmedilmiş ve dilin doğasındaki çelişkilere odaklanılmıştır. Caruth 'un teorisinde travma, bilinci parçalayan ve dilsel temsili engelleyen bir olay olarak görülmektedir. Travmatik deneyim, psişede geri döndürülemez hasar bırakmıştır. Travma, kimliği parçalayan ve anlatı temsilinin dışında kalan bir durumdur (Mambrol, 2018). Kimin mağdur kimin fail olduğu ve kim tarafından tanımlandığı, hangi metinlerin travma olarak adlandırılacağı hangilerinin adlandırılmayacağı soruları temsil krizini açığa çıkarmaktadır. Travma epistemolojik bir krize neden olmakta ve dilsel referansı atlamaktadır. Paradoksal olarak travmatik olay, temsil ettiği düşünülen travmatik etkiler biçiminde gecikmeli olarak deneyimlenmektedir (Rodi-Risberg, 2018, s. 110).

Beşerî bilimleri ilgilendiren travma teorisinin öncülüğünü yapmış olan Caruth 'un metinleri Freud'un yeniden okunmasına dayanmaktadır. Travma çalışmaları yalnızca farklı psikanalitik ekollerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda beşerî bilimler alanına da yayılmıştır. Travma, bu alanda; kültür kuramına, edebiyata, sosyolojiye ve tarihe sirayet etmiştir. Bu çalışmalar travmanın biyomedikal ve psikolojik alandan kültürel alana geçişini sağlamıştır (Peters ve Richards, 2021, s. 1). Balaev'in ifadesine göre "travma çalışmaları, travmanın edebiyat ve toplumdaki yerinin retorik, kültürel ve psikolojik bir analizini yaparak edebiyat ve toplumdaki yerini belirlemektedir" (2018, s. 360). Zupančič, zihinsel ve kültürel olanın ilişkisini şu şekilde belirtmiştir:

Psikanalizin nesnesi iki alanın örtüştüğü bölgedir; yani biyolojik ya da bedensel olanın halihazırda zihinsel ve kültürel olduğu, aynı zamanda kültürün tam da çözüme kavuşturmaya çalıştığı (ama bunu yaparken yeni açmazlar yarattığı) bedensel işlevlerin açmazlarından doğduğu yerdir. Başka bir deyişle -en önemli nokta da burası belki- söz konusu örtüşme zaten tesis edilmiş iki kendiliğin ("beden" ve "zihin") örtüşmesinden ibaret değildir; aynı zamanda içinde örtüşen iki tarafı doğuran da bir kesişmedir. (2018b, s. 9)

Psikolojik alan, kültürel olanla iç içe geçmiştir. Travma sosyokültürel alanda ayrı bir çalışma alanına dönüşmüştür. Bu alan, 1990'ların başlarında, kendini özellikle edebiyat alanında göstermiştir. Cathy Caruth, Shoshana Felman, Geoffrey Hartman ve Dominick LaCapra gibi düşünürler metinsel anlayış merceğinden "gerçek dünya"da olup bitenlere ilgisiz kaldıkları yönünde eleştirilmişlerdir. Travma teorisi, eleştirilere yanıt olarak 'gerçek dünya'yı anlamaya yönelik potansiyel araçlar geliştirdiklerini ilan etmişlerdir (Craps, 2014, s. 45). Caruth; Paul De Man'ın teorilerini temsil analizlerine uygulamıştır; Slavoj Žižek gibi düşünürler ise Lacancı psikanaliz perspektifinden postyapısal öznenin narsistik durumunu incelemiştir (Žižek 1999; Felman ve Laub 1992). Caruth ve Laub'un travma teorisinde postyapısalcılık ve psikanalizin izleri

bulunmaktadır. Aynı zamanda travmatik deneyimlerden kurtulanların katıldığı klinik çalışmalardan da yararlanmışlardır. Bu etkiler, Caruth'un *Trauma* metninin içeriğinde de mevcuttur (Radstone, 2007, s. 10).

Caruth (1996) travmanın deneyim dışı olduğunu açıklamak için, psişeye yönelik bir tehdit olarak aşırı miktardaki dış uyaranları almaya hazırlıksız olma durumunu ifade eden, travmadaki dehşet unsuruna geri döner. Caruth, hazırlıksız olma durumunun; psişeye yönelik tehdit yüzünden kaçırılan bir karşılaşmayla sonuçlandığını savunur. Travmaya neden olan şey, bedensel yaşama yönelik gerçek bir tehdit değil; bilincin zaman deneyiminde kesinti yaratan bir şoktur. Travma bu nedenle bilinçli, doğrudan bir deneyim değil; bilinci kesintiye uğratan bir deneyimdir. Bilinci kesintiye uğratan şok, tehdidin doğrudan deneyiminden değil, aksine bu deneyimin eksikliğinden, tehditle doğrudan karşılaşmanın kaçırılmasından kaynaklanır. Paradoksal olarak, travmadan muzdarip olan kişilerin travmatik rüyalarındaki tekrarın temeli olan şey, doğrudan deneyim eksikliğidir. Travmatik rüyalar bilincin kavrayamadığı ve doğrudan deneyimleyemediği bir deneyime geriye dönük olarak hâkim olmaya çalışır (Caruth, 1996, s. 62).

Caruth, Holokost gibi tarihsel bir anı, hem deneyimleyen hem de tarihi şekillendiren süreçler dizisi yerine; ruhun işleyişini ve savunma mekanizmasını devre dışı bırakan ve şiddet içeren olayla doğrudan temastan yoksun kılan bir anlayış olarak ele almaktadır. Holokost kurbanlarının yaşadıkları deneyimler fazlasıyla şiddet yüklü olduğundan, travmatize edici olay gerçekleştiği sırada, Holokost kurbanlarının olayı işleme yetilerinde kısa devre meydana gelmektedir. Bu yüzden zihin; travmaları, olayın meydana geldiği ilk seferde anlamlandıramaz ancak tekrar eden süreçlerde anlamlandırabilir (Forster, 2007, s. 259).

Travma yaşayanların maruz kaldığı rüyalar, travma geçiren hastaların travmaya neden olan olayı yeniden yaşama girişimleri olarak başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur. Bu başarısızlık, hastaların dehşet içinde uyanmalarına yol açar. Travmatik rüyalarda tekrar eden travmatik deneyim, şiddet olayının doğrudan deneyimi değil; yaşanan şiddet olayının tam olarak kavranamadığı ve özümsemediği gerçeğinin, başka bir deyişle deneyimin doğrudan olmadığı ve şiddetinin tam olarak bilinemediği gerçeğinin üstesinden gelme girişiminin işaretidir (Caruth, 1996, s. 6).

Travmayı deneyimlendiği anda özümsemeyen ve kavranamayan ancak meydana gelmelerinden sonra yani olaydan sonra, çok geç fark edilen bir tehditle kaçırılmış karşılaşma olarak tanımlayan Caruth (2013), travmadan muzdarip hastaların kâbuslarında kendini gösteren yineleme zorlantısının yalnızca rüyanın içeriğindeki yineleme ile ilgili olmadığını; travma olayı ile kaçırılan karşılaşma olarak uyanmanın yinelenmesi ile de ilgili olduğunu iddia eder. Travmatik kâbuslar travmatize olmuş hastaları travmatik olayın gerçekliğine geri götürmekle kalmaz, kişinin bu gerçekle karşılaşmaya hazırlıksız oluşunu yeniden canlandırarak, hastayı yeni bir dehşetle uyandırır (Caruth, 2013, ss. 3-4). Travmada istemsizce yeniden canlandırılan şey, yani travma kurbanına musallat olmak üzere geri dönen şey, orijinal olayın kendisi değil daha çok deneyimlendiği anda travmatik olayların doğasındaki tam olarak kavranamayan ve özümsemeyenin kendisidir. Bu bağlamda Caruth (1996, s. 62)'a göre hayatta kalma, kişinin yaşamına yönelik ölüm tehdidiyle doğrudan karşılaşmasının imkânsızlığı ve bu tehditle sürekli olarak yüzleşmek zorunda oluşu nedeniyle travmatik bir deneyimdir. Paradoksal olarak yaşam, yaşamının imkansızlığının ve zorunluluğunun sonsuz bir tanıklığına dönüşür.

Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık* metninde Yahudi tarihi ile travmanın yapısını karşılaştırmaktadır. Freud, olayın bir süre sonra geri döndüğünü ifade eder. Travmanın tarihsel gücü, unutulmasında saklıdır. Metnin odak noktası, deneyimin unutulduktan sonra tekrarlanması değil; olayın, içsel unutuluşunda deneyimlenmesidir. Tarihsel deneyiminin zamansal yapısı bu için gizliliğindedir. Travmatik olay başka bir mekân ve zamanda belirgin hale gelir, olduğu gibi deneyimlenmez (Bond, 2015, s. 20). Caruth, korkunç deneyimi dile getirme çabasının kendisinin travma semptomlarını sürdürdüğünü iddia etmektedir. Travmatik olayı bilememe ya da tanık olamama durumu yapısal travmanın kaynağıdır ve bu yapısal travma, tarihsel anlayış girişimlerini boşa düşürmektedir. Caruth, patolojik bir semptom olarak travmayı “bilinçdışının bir semptomu olmaktan çok tarihin bir semptomu” olarak görmektedir (1995, s. 5). Travmatize olanlar, içlerinde imkânsız bir tarih taşırlar ve bu tarihin semptomu haline gelirler (Caruth, 1995, s. 5). Tarih tam da meydana gelişinin erişilemezliği durumunda kavranabilir ve Caruth, psikanalizin travmayla ilişkilendirdiği tarihsel hakikatin, kişinin içinde mi yoksa dışında mı olduğu sorunuyla karşı karşıya kaldığını ileri sürmektedir (1995, s. 5). Caruth'un travma anlayışında, psikik çatışmanın yerini bireyin ezici bir dış deneyime verdiği tepki yer

almaktadır. Özne artık psikanalizde saygınlığı belli özne değil, aksine dış deneyime tabî, pasif bir özne haline gelir. Bu özne bilincin erişiminin ötesindeki korku, arzu ve sembolleştirme süreçlerine yakalanmıştır (Radstone, 2007).

Deneyimin değişen dinamiklerini açığa çıkarmak, onun öznel olduğuna dair bir iddia olarak kabul edilmemelidir. Jay (2012, s. 279), tarihsel deneyimin tek bir tarihinin belleğine bağlanamayacağını ifade eder. Deneyim, tarihinin geçmişe dair hatırladığı şeyler değildir. Tam aksine hiç var olmamış bir geçmiş de tarihinin fantezisine içkindir. Tarihsel deneyimi oluşturan fikirler, onları tutarlı hale getiren inşasından önce de mevcuttur. Geçmişin ne nesnel kaydı ne de öznel yorumu vardır. Perspektifi, tarihten genel toplumbilimlerine genişleterek şu sonuca varılabilir: gerçeklik, deneyimleyen deneyiminin ne içinde ne de dışındadır. Deneyimleyen olmadan bir deneyimden bahsetmek mümkün değildir ancak deneyim olmadan da deneyimleyen olamaz. Deneyim hem özneyi çağırır hem de öznedan kurtulur. Bu ikisini bir arada düşünmek, bizi paradoksal bir noktaya götürür. Sarlo, deneyimin öznenin geçmiş sahnesindeki varlığına bağlı olduğunu ifade eder:

Deneyimsiz tanıklık olmaz ama anlatmadan deneyim de olmaz: söze dökmek, suskun deneyimi azat eder, doğrudanlıktan ya da unutulmaktan kurtarır ve onu iletilebilir, yani herkesin yapar. Anlatı, deneyimi olayın gerçekleştiği andan...başka bir zamansallıkta, hatırlama anında kaydeder. Ayrıca anlatı her yinelemede ve her değişikde güncellenen bir zamansallık yaratır. (2012, s. 21)

Jay, deneyimin bir tarihi olabileceğini ifade etmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus, deneyimi geçmişte yeniden kurmak değildir. Deneyimin homojenleştirilemeyen birden fazla geçmişi olabilir. Jay; Adorno ve Benjamin'den hareketle “zamanla, en azından çeşitli görünümünden birinde, deneyim kapasitesi değişmiş olabilir mi?” sorusunu sormaktadır (2012, s. 282). Deneyim gibi temsil de durağan bir kavram değildir. Van Alphen (1999, s. 26) Holokost'un temsil etmesi gereken tarihsel gerçeklik kavrayışının ötesinde olduğunu ve temsilin aşırı deneyimleri ifade etme koşullarına sahip olduğunu ileri sürer. Ancak temsilin kendisi tarihsel olarak değişkendir.

Temsil sabit bir fenomen değildir. Holokost'tan kurtulanlar deneyimi ifade edemediklerinde, buradaki zorluk deneyimlerinin sembolik düzenin koşulları tarafından kapsanamamasından kaynaklanmaktadır. Deneyim, kendine özgü varlık alanına sahip olmaktan ziyade; konumlandığı kültürel boyutların etkisinde durmaksızın değişen/dönüşen bir kavramdır. Sabit ya da durağan değildir. Deneyimin



devinim halinde bir kavram olması, bizi deneyim ile temsil arasındaki krizin kendisini sorunsallaştırmaya götürür. Deneyim; yaşandığı an yitip giden, durağan, anların bütünlüğünden oluşan bir olgu değilse; durmadan değişen deneyim kavramının temsili nasıl mümkün hale gelmektedir (Van Alphen, 1999, s. 26)?

Travma teorileri genel olarak gerçek ile temsil arasındaki ilişkiyi le almakla mı ilgilenmektedir yoksa gerçek kendi içinde travmatik midir (Radstone, 2007, s. 13)? Travmayı ilgilendiren şey deneyim ile temsil arasındaki kriz midir yoksa deneyim kendi içinde travmatik midir? Jodelet (1991), dışımızdaki dünyayı tanımaya, uyum sağlamaya ihtiyaç duyduğumuzu; aynı zamanda bu dünyaya hâkim olmaya yönelimli olduğumuzu ifade eder. Temsiller bu noktada devreye girer. Bizler, olaylar ve fikirler karşısında otomatik tepkilerle donatılmamışızdır ve sosyal boşlukta izole bir şekilde yaşamayız. Yaşadığımız dünyayı başkalarıyla paylaşıyoruz ve bu yönüyle temsiller toplumsaldır.

Son olarak kültürel travmanın paradoksal yapısından bahsetmek gerekir. Kültürü, bireyin içindeki öteki, bireyin içsel bölünmesi olarak ele alan Freud; Yahudi halkının da bir bütün olarak bölünmüş olduğunu, kendi içinde yabancı bir cisim olarak bastırılmış ötekiye barındırdığını ve bu tarihin sürekli bir parçalanma tehdidiyle karşı karşıya kalan ulusal bir bütün olduğunu ileri sürer. Böylece, yalnızca bireyin değil kültürün de kendi içinde ötekiye barındırdığını ve bu ötekiye bastırarak kendini kurduğu söylenebilir. Kültürün ya da toplumun bütünlüğünü bölen bu travmatik bölünme aynı zamanda bu bütünlük için ön koşuldur. O halde travma paradoksaldır. Bir yandan bilincin, zamanın, benliğin, halkın bölünmesine işaret ederken; öte yandan bu benliğin ve bütünlüğün oluşmasının da ön koşuludur. Travmatik deneyimin karakteristik özelliği olan, bütünlüğün oluşması ve bütünlüğün ortadan kalkması arasındaki bu salınım; öznel ve toplumsal bütünlüğe ve istikrara ulaşmaya yönelik sonu gelmez çabaya işaret etmektedir (Ginsburg, 2006, s. 85).

Caruth, Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* metnindeki Yahudi tarihinin, hayatta kalan insanların kendilerine ait olduklarını iddia edemeyecekleri bir tarihsel deneyim olarak Yahudi tektanrıcılığındaki gecikmiş travma deneyiminin, tarihin salt kökenindeki travmatik unsurun aktarılması olmadığını, aynı zamanda bireysel psişenin sınırlarının ötesine geçen, daha büyük bir tarih içinde sahip olunabilecek bir hayatta kalmanın tarihsel deneyiminin aktarılmasına işaret ettiğini ileri sürmektedir (1996, s. 67). Yahudi kültürü kendi ötekisi olarak anti-semitizm ile tekrar tekrar karşılaşmasının

içinden şekillenir, başka bir deyişle tarihin travmatik doğası, olayların yalnızca başkalarını içerdiği ölçüde tarihsel olduğu anlamına gelir. Caruth'un iddia ettiği üzere (1996, s. 67), *Musa ve Tektanrıcılı* metni, Freud'un bireysel travma deneyimini, Yahudi halkının kolektif, nesiller arası ve dini tarihi ile ilişkilendirme girişimi olarak, travma teorisini bireysel sınırların ötesine geçen bir tarih nosyonuyla ilişkilendirerek tarihin bizzat kendisini travma tarihi olarak okuma girişimidir.

#### 4.3.2. Tanıklık

Edebiyat kuramcısı Shoshana Felman ve psikiyatrist Dori Laub, postyapısalcı kültürel travma alanının diğer önde gelen çalışmalarını kaleme almışlardır. Felman ve Laub (1992, ss. 75-92)'a göre travma teorisini oluşturan şey, temsil ile gerçeklik arasındaki ilişkinin yokluğudur ve temsil ile gerçeklik arasında hayali ya da ertelenmiş bağı kuran teorilerin karşıtı bir teoridir. Van Alphen (1999, s. 33) bünyesinde her zaman bir tarihöncesi barındıran olayların hiçbir zaman izole olarak deneyimlenmediğini ve olayların kendi başlarına bağımsız olmadığını ifade etmektedir. Gerçeklik, süresiz kaostur. Olayları deneyimlediğimiz ve temsil ettiğimiz formu, olayların kendilerini sürekli bir diziye dönüştürür. Olaylar anlamlı olarak kavranabilecek anlatı çerçeveleri açısından deneyimlenir. Whitehead, "krizin, tarihsel deneyimin daha geniş bir kültürel düzeyde erişebileceği yolları etkilemek için bireyin ötesine uzandığını" ifade etmektedir (2004, s. 7). Bu ifade, hayatta kalanların bireysel anılarının kültürel hafızada nasıl anlatılacağına işaret eder (Hunter, 2018, s. 66). Laub (2002) travmanın dört varsayımından bahsetmektedir:

- 1) Kitlese travma, yer, zaman ya da fail tarafından sınırlandırılmamış, şekilsiz bir varlığa sahiptir. Başı, ortası ve sonu olmayan bu travma birkaç neslin anılarını örer.
- 2) Kitlese psişik travma, ebeveynler tarafından aktarılan ve çocuklar tarafından içselleştirilen bilinçsiz bir örgütlenme ilkesi haline gelerek, çeşitli nesillerin gerçekliğinin tüm içsel temsilini renklendirir ve şekillendirir.
- 3) İster mağdur, ister fail, isterse de uzaktan tarihsel tanık olsun, travmaya maruz kalan herkes bundan etkilenir.
- 4) Travma bilinmesini engeller. Travmayı bilmemek ya da onu dissosiyatif bir şekilde deneyimlemek ve hatırlamak, algının ya da hafızanın pasif bir şekilde kapatılması değildir. (s. 64)

Geçmiş deneyimlerin aktarılması meselesi, tanıklık sorununu gündeme getirir. Tanık, bir olayın gerçekleştiği esnada, yaşananlara tanıklık eden kişidir. Nazi döneminde olayın hakikati "dışarıdan" herhangi biri tarafından kaydedilmiş olabilir. Dışarıdan tanıklık edenler kapı komşusu, iş arkadaşı, toplumsal kurumlar ve görgü tanıkları olabilir (Laub, 1995, s. 80). Laub (1995, s. 81)'a göre tarihin tanıklık

olmaksızın gerçekleştiği iddiası izleyicinin tepkisizliğinden kaynaklı değildir. Olayın içinde olma durumunun kendisi, bir tanığın olabileceği fikrini imkânsız hale getirmiştir. Tanığın hem olayın gerçekleştiği totaliter referans kapsamının dışına çıkabileceği hem de olaya bağımsız bir referans sağlayabileceği düşünülemez. Böylelikle Holokost'un tarihsel anlamda ne içeriden ne de dışarıdan bir tanığı olduğu ifade edilebilir.

Hayatta kalanlar kimi zaman, travmatik olayın gerçekliğinden şüphe etmektedir. Bu şüphenin gerekçelerinden biri de failin sessizliğidir. Tanığın rolü, hem hayatta kalanla kurduğu empatik bağ hem de tanıklık süreci açısından kilit noktadadır (Laub, 2002, s. 66). Failler, gerçekleştirdiği yıkıcılığın devasa boyutunu rasyonalize etmişlerdir. Failler, mağdurda baskı ve tanıkta ihlal edilmemiş, engellenmemiş bir referans olasılığını yok etmiş ve böylelikle kuruntulu bir ideolojiyi dayatmışlardır (Laub, 1995, s. 81). Laub (1995, s. 80)'a göre Holokost'u Holokost yapan şey, hiçbir tanık üretmemesidir. Naziler hem işledikleri suçun tanıklarını yok etmiş hem de olayı bizzat yaşamış kurbanları tarafından bile itiraf edilmesini engellemiştir. Bu izlerin yokluğu, olayı taniksız kılan bir formülasyona dönüşmüştür. Caruth (1995, s. 4; 1996, ss. 1-17)'a göre ise travmatik olayın bilinemez doğasından kaynaklı tanıklık yoktur.

Faillerin tanıklığı, salt mağdurun intikam duygusundan kaynaklanmamaktadır. Faillerin tanıklığına olan ihtiyacın farklı bir boyutu daha vardır. Bu boyut, belirli bir hakikatin teyit edilmesine yönelik bir arayıştır (Laub, 2002, s. 66). Naziler gerçekleştirdikleri vahşeti işlerken, genellikle kurbanları insanlıktan çıkarmışlardır. Kendilerini empati duygulardan arındırıp, vahşet sahnesinin dilsel söylemine yeni kelimeler eklemişlerdir. Örneğin Nazilerin jargonunda, kurbanların ölüm kamplarına sürülmedikleri; “yerleştirdikleri”; gazla öldürülmedikleri “duş aldıkları” dile getirilir. Fail, bu söylemi dönüştürürken ne yaptığının farkındadır. Failin gerçekleştirdiği bu dilsel dönüşüm olaya gerçekdışılık katar ve gerçekdışı olma hali mağdur tarafından içselleştirilebilir ve hatırlamanın ayrılmaz bir parçası haline gelebilir. Böylelikle travmanın bazı yönleri tekrar edilebilir (Laub, 2002, s. 67).

Anlatma edimini kamusal kılan şey işiten taraftır. Anlatma sürecinin etkili olması için işiten tarafın olması gerekir (Felman ve Laub, 1992, s. 71). Hayatta kalanlar kendi yaşadıklarını anlatma konusunda büyük bir tereddüt yaşarlar ve anlatma mücadelesine girerler. Anılar alanına girmek, aynı zamanda faillerin kurmuş oldukları gerçekdışılık boyutuyla temas halinde olmak demektir. Hayatta kalanlar anılarına

yaklaştıka, gerçeklikleri konusunda o kadar az ikna olurlar. Bu yzden dinleyen bu aşırı belirlenmiş tanıklık bağlamında tetikte olmak zorundadır (Laub, 2002, s. 67).

Auerhahn (2020, s. 380) tarih yazımının, faillerin bakış açılarına değer verme ve mağdurların hikayelerini anlatmaların ihmal etme riskini barındırdığını ileri sürmektedir. Bu riskin en önemli sebeplerinden biri, yaşanan hikâyelerin travma ve kùltür arasındaki kopukluğu fark edememesidir. Tarih yazımında olaylar kronolojik bir sıraya yerleştirilir ve böylece dışsal gerçekler otoriteleri aracılığıyla içsel hale gelir. Travma zamansız olmasına rağmen, ifadelere zaman eklenir.



## BEŞİNCİ BÖLÜM

### KÜLTÜREL TRAVMANIN ELEŞTİREL YORUMU

#### 5.1. Kültürel Travma: Eleştiriler ve Tartışmalar

Travma kavramının yaygın alanda kullanımı, paradoksal da olsa kavramın hem sıradanlaşmasına hem de yüceltilmesine yol açmıştır (Mowitt, 2000, s. 238). Travmanın her alanda uygulanabilir özelliği, kavramı 1980 yılında tanı kategorisi olan TSSB'ye dönüştürmüştür. TSSB'nin psikiyatrik perspektifine eleştiriler de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Eleştiriler TSSB'nin Batı merkezci olması, evrensel kategori olarak kabul edilmesi, bireyselleştirmesi ve bireysel adaptasyonu öne çıkarması olarak özetlenebilir. Kültürlerarası yapılan bazı psikiyatrik çalışmalarda etnokültürel farklılıklar gözlenmiş ancak bu farklılıkların, sosyokültürel dönüşümün önemine yaptığı vurgu görmezden gelinmiştir.

Kültürel travmaya yönelik eleştiriler iki başlık altında toplanabilir: sosyal inşacılığa yapılan aşırı vurgu ve kültüre özerk bir varlık alanı tanınması. Bu iki eleştiriyi ele almadan önce kolektif travma ve kültürel travma arasındaki farklara odaklanmak gerekmektedir. Kolektif travmalar düzenlenmiş toplumsal yaşamı bozmaya yönelikken; kültürel travmalar toplumsal kimliğin yok edilmesi ve fail/mağdur ikiliğinin kurulması üzerinedir. Böylelikle kültürel travmanın, kolektif travmadan farklılaştığı yönleri dikkat çekilmiştir. Kültürel travmaya yönelik ilk eleştiri kültüre, diğer sosyal faktörlere oranla ayrı bir statü tanınmasıdır. Kültüre tanınan bu ayrıcalık, tarihsel olayların özerk güçlerini görünmez kılmaktadır (Kurasawa, 2004, s. 55). İkinci eleştiri olan sosyal inşacılığa yapılan vurgu ise, travmatik deneyimin nesnellliğini sorgulamak üzerinedir. Eleştiriler, bu sorgulamanın, olayı sosyal dinamiklerinden soyutlamayacağı iddiasını taşımaktadır (Kurasawa, 2004, s. 56).

Travmatik deneyimin temsil edilemeyeceğini savunan klasik travma teorilerine yönelik eleştiriler ise üç başlık altında toplanmaktadır: tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamları gözardı eden evrenselleştirici yaklaşım, farklı kültürlerin farklı deneyimleme biçimleri noktasında eksik kalan Batı-merkezci anlayış ve temsil edilemezlik söyleminin bireyleri pasifize edici gücü. Klasik travma teorisyenlerin iddia ettiği travmanın temsil edilemezliği ve dile getirilemezliği vurgusu, travmatik olayı gizleme ve yüceltme riskine, farklı kültürler üzerindeki sömürü biçiminin artışına ve son olarak sessiz kalan toplumun ya da bireylerin travmayı sürdürmedeki dolaylı ortaklığına işaret etmektedir. Klasik travmaya yöneltilen eleştiriler; travmanın temsil edilemezliği retoriği etrafında dönen anlayışın, travmayı oluşturan sosyokültürel yapıları sürdürücü rolü üzerinedir.

Travmaya yönelik psikolojik, kültürel ve klasik yaklaşıma yönelik geliştirilen eleştiriler, yeni bir travma teorisini gerekli kılmıştır. Bu yaklaşımlara yapılan eleştiriler geliştirilecek yeni travma teorisinin, hem travmayı ortaya çıkaran sosyal, kültürel, tarihsel ve politik yapıların içine yerleştirecek hem de bu yapılarla ilişkili özne konumlarını göz ardı etmeyecek bir teori olmalıdır. Böylece bu yeni yaklaşım; bireysel travmaların kolektif, kültürel travmalara bağlanmasına olanak sağlayacaktır. Bu amaçla sosyal teorilerde, birey ve toplum arasındaki dışlayıcı ilişkiyi aşmaya çalışan yapısal ve eylem kuramları incelenmiştir.

Yapı merkezli, makro kuramlar ve eylem merkezli, mikro kuramların birey ve toplum arasındaki ilişkiselliği ortaya koymakta yetersiz olduğu ortaya konacaktır. Birey ve toplum arasında birbirini dışlamayan ve birbirine indirgenemez bir ilişki geliştiren psikanaliz kuramının, bireysel ve kültürel travmaları birleştirme amacımıza daha uygun olduğu ileri sürülecektir. Bu bağlamda, Lacan'ın geliştirdiği öznenin toplumsal oluşumuna ilişkin özne kuramı ele alınacaktır. Bu kuram hem bireysel ve kültürel travmaların birbirleriyle olan ayrılmaz ilişkisini hem de bireyin ve toplumun birbirine indirgenemez kurucu ilişkisini ortaya koyar. Dahası bu kuram travmanın yalnızca yıkıcı olmadığını, aynı zamanda yeni öznellikler ve toplumsallıklar inşa etme olanağına işaret ettiğini gösterir. Bu yaklaşım; bu nedenle yukarıda işaret edilen travmanın üç yaklaşımına yönelik eleştirileri geçersiz kılarak birey ve toplum ayrımının ötesinde bir travma anlayışı geliştirmemize olanak sağlamaktadır. Ayrıca, bu yaklaşım üzerinden yapılacak kültürel travmanın eleştirel yorumu; kültürel travmaya yönelik geliştirilen eleştirilerin aşılmasına olanak sağlayacaktır.

### 5.1.1. Psikolojik Travma Eleştirileri

Travma Sonrası Stres Bozukluğu'nun (TSSB) 1980 yılında *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı [DSM-III]*'na resmi tanı olarak dahil edilmesi ve travma kriterlerinin artması, travma kavramının sınırlarını genişletmiştir. Kavramın geniş alanda kullanımı aynı zamanda travma kavramının yaygınlaşmasına ve sınırlarının belirsizleşerek sıradan kazalardan yıkıcı felaketlere uzanan; şiddet içeren, dehşet verici her türlü olayın travmatik olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Yaygın kullanımının sonucunda travma kavramı, hem bireysel hem de kolektif düzeyde modern felaketlere verilen tepkilerin tanımlanmasında kullanılır hale gelmiştir (Peters ve Richards, 2021, s. 2). Travmanın gündelik hayatta tıbbi jargonla bir arada kullanılması, kavramın sıradanlaşmasına yol açmıştır. Bu sıradanlaşma, paradoksal olarak kavramın yüceltilmesine dönüşmüştür (Mowitt, 2000, s. 283). Özmen (2019) artı-değer sömürüsü, eşitsizlik biçimleri, sermaye birikim süreçleri, güç ve iktidar ilişkileri, cinsiyet konumu gibi yoksunluk/yoksulluk hallerinin ve zayıflığa neden olan tüm kavramların bir kenara bırakıldığını ve yerlerine travma kavramının yerleştirildiğini ifade etmektedir. Travma kavramının bu statüsü hem ruhsal yapı ve süreçlerin travma parantezine alınması hem de toplumsal ve politik süreçlerin travma kavramına tercüme edilmesi olarak iki yönlü işlemektedir.

Travma kavramının yaygın kullanımı, TSSB'nin bazı olayların doğası gereği travmatik olduğu ve travmatik tepkilerin bu olaylardan etkilenen bireylerin sosyo-kültürel bağlamdan bağımsız olduğu varsayımına dayanmaktadır (Bistoën, 2016, s. 26). TSSB'nin tanı kategorisine dayanan klinik-terapötik yaklaşım, travmayı olağan insan deneyiminin dışında kalan olağandışı, istisnai bir olay olarak tanımlar. Ampirist, bireysel ve olaya dayalı biyomedikal bir travma modeline sahip klinik-terapötik yaklaşımı benimseyen yaklaşımlara; bilişsel ve davranışsal psikoloji, klinik psikiyatri, psikoloji gibi disiplinler dahil edilebilir. Bu disiplinler TSSB kategorisinin; doğal, evrensel ve tarafsız olduğunu varsayar. Bu varsayımın, travmanın ortaya çıktığı sosyo-kültürel yapılar yerine, olaylara ve sosyo-kültürel bağlamdan kopuk olarak bireylere odaklanması travma kuramcıları tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler birkaç başlık altında toplanabilir: Bu yaklaşımın varsaydığı TSSB kategorisinin Batı merkezci olması; TSSB kategorisinin doğal, tarih dışı ya da evrensel olduğu varsayımı;

travmatik olayı meydana geldiği tarihsel, sosyal, kültürel, politik veya ekonomik bağlamlardan koparıp bireyselleştirmesi ve psikolojikleştirmesi; son olarak iyileşme süreçlerinde sosyal ve kültürel yapılara odaklanmak yerine bireye odaklanarak sosyopolitik değişimden ziyade bireysel adaptasyonu öne çıkarması.

TSSB kategorisine dayanan müdahalelere yönelik eleştirilerin başında, evrensel olduğu varsayılan bu tanı kategorisinin Batı merkezli olduğu yer alır. Bu kategorinin Batılı olmayan toplum ve kültürlerde, beklenen etkilere sahip olmadığı yönünde eleştirilir. 1990'ların başlarından itibaren araştırmacılar, TSSB'nin bireysel ve grup tedavi protokollerinin, Batılı olmayan kültürler arasında etkili olmadığını fark etmişlerdir. Craps (2014, s. 49), TSSB kategorisine dayanan travma teorisinin, Avrupa merkezci olduğunu ve bu nedenle Batı'da egemen kültüre dayalı bu kategorinin batılı olmayan ve marjinalleştirilmiş gruplardan bireylerin maruz kaldığı travmatik olayları tanımlamakta başarısız olduğunu ileri sürmektedir. Büyük ölçüde Avro-Amerika epistemolojisinden türetilmiş olan ve evrensel olduğu varsayılan TSSB kategorisi, ne travmanın tanımlanmasında işlevsel olmuş ne de travma sonrası stresi ve acıyı azaltmak için uygun bir anahtar sunmuştur.

Son yıllarda yapılan kültürlerarası psikolojik araştırmalar travma sonrası tepkilerin, kültürlerarası değişiklik gösterdiğini ortaya koymuştur. Bu araştırmalar, toplumların ve kültürlerin insani ve fiziksel yapısındaki eşitsizliklerin, travmanın kültürel yönlerini anlamada önemli olduğunu ortaya koymaktadır (Stamm, Higson-Smith ve Hudnall, 2004, s. 91). Kültürlerarası birçok psikiyatrik çalışmanın sonuçlarına göre; depresyon, anksiyete gibi psikolojik ve davranışsal bozukluklarda, kapsamlı etnokültürel farklılıklar gözlenmiş ancak bu farklılıklar psikiyatri alanında kabul görmemiştir. Bu durumun temel sebebi, psikiyatrik bozuklukların evrensel alt katmanlarına ve travma hakkındaki önermelerin evrensel olduğunu savunan TSSB kategorisine ilişkin temel varsayımlara meydan okumasıdır (Marsella, 2010, s. 17). Bu meydan okuyuş, Batılı olmayan sosyal grupların maruz kaldığı travmatik olayların ve tepkilerin, topluma ve kültürel yapıya bağlı olduğuna ve travmanın; zaman-mekân ötesinde, doğal ve evrensel bir kategori olmadığına işaret etmektedir (Visser, 2018, s. 127).

Evrensel ve doğal bir kategori olarak ele alınan travma, aslında Batı'da on dokuzuncu yüzyıl sonunda icat edilen bir kavramdır. Modern savaş deneyimleriyle ilişkili tıbbi ve psikolojik söylemler, travma kavramının kökenine işaret etmektedir



(Craps, 2010, s. 53). Luckhurst (2008), Herman (2016) ve Young (1995) gibi yazarlar, travmatik tepkilerin şekillenmesinde politik, ekonomik, tarihsel, toplumsal ve kültürel faktörlerin oynadığı role dikkat çekmişlerdir. Travma, evrensel ve tarih dışı bir kategoriden ziyade, "teşhis edildiği, incelendiği, tedavi edildiği ve bu çabaları harekete geçiren çeşitli çıkarlar, kurumlar ve ahlaki argümanlar tarafından temsil edildiği uygulamalar, teknolojiler ve anlatılar tarafından birbirine eklenmiştir" (Young, 1995, s. 5).

Travmanın evrensel ve tarih dışı doğal bir kategori olmaktan ziyade, travmatik patolojinin ortaya çıktığı sosyal ve kültürel yapıya bağlı olması, TSSB tanısı için de geçerlidir. Örneğin Travma Sonrası Stres Bozukluğu' nun (TSSB) 1980 yılında *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı' na (DSM-III)* resmi bir tanı olarak dâhil edilmesi; önemli ölçüde tarihsel, toplumsal ve politik bağlamların sonucunda gerçekleşmiştir (Fassin ve Rechtman, 2009; Luckhurst, 2008; Young, 1995). TSSB' ye yönelik eleştiriler; bu tanı kategorisinin tarihsel ve toplumsal bağlamdan bağımsız doğal bir olgu olmadığını, tamamen sosyokültürel bağlamın sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu eleştiriler, TSSB'nin gerçekliğine yönelik bir eleştiri olmaktan ziyade, TSSB tanı kategorisinin evrensellik ve zamandışı varsayımına yöneliktir. Bu varsayım, hem hangi olayların travmatik olarak tanımlanacağı hem de bu olaylara verilen tepkilerin nasıl geliştirileceğinin evrensel anlayışına dayanmaktadır. Summerfield (1999, s. 1450)'in ifade ettiği üzere, klinik yaklaşımlarda evrensel ve herhangi bir tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamdan bağımsız olarak, bilimsel bir hastalık statüsü kazanan TSSB, aslında belirli bir zamanda, belirli bir mekânda ve belirli bir grubun geliştirdiği travmatik tepkilere verilen hem tıbbi hem de sosyopolitik bir yanıttır.

TSSB'ye yönelik bir diğer eleştiri, TSSB tanı kategorisinin travmatik olayı meydana geldiği tarihsel, sosyal, kültürel, politik veya ekonomik bağlamlardan koparıp bireyselleştirmesi ve psikolojikleştirmesidir. TSSB, hem travmanın kökeninde hem de travmaya yönelik geliştirilen tepkiler ve iyileşme süreçlerinde tarihsel, sosyo-politik ve kültürel yapıların rolünü göz ardı ederek travmayı bireyselleştirir. TSSB'nin temel varsayımı, travmaya neden olan olay türlerinin ve bu travmatik olaylara yönelik geliştirilen semptomların ortak olduğudur. Başka bir deyişle TSSB, travmaya neden olan olayların benzer patolojik mekanizma süreçleriyle benzer etkilenme biçimleri ve tepkileri ortaya çıkardığı varsayımına dayanır (Bistoën, 2016, s. 25). Bu varsayımın

temelinde Batı düşüncesinin merkezinde yer alan bireyin sosyal, politik veya kültürel koşullardan yalıtılmış, özerk evrensel bir özne olduğu anlayışı yatmaktadır. Bireyin özerkliği anlayışının egemen olduğu travma psikiyatrisinde ve psikopatolojide, travmatik deneyim bilişsel teori aracılığıyla açıklanır (Bracken, 2002; Brewin ve Holmes, 2003).

Bilişsel teoriye dayanan açıklamaya göre, bireyin dışsal dünyayla olan etkileşimini ve olayları anlamlandırmasını sağlayan zihinsel şemalar, bilişsel ve bilinçdışı şemalar, sosyal ve kültürler yapılarından ziyade bireysel zihinlerde üretilir. Bu bilişsel model aracılığıyla anlaşılan travmatik deneyim ya da olay, bireyin sahip olduğu mevcut anlam şemalarına asimile edilemeyen, bu şemalarla işlenemeyen bir deneyim ya da olay olarak tanımlanır (Ehlers ve Clark, 2000). Anlamın bireyin zihninde üretildiğini ileri süren bilişsel anlayış, travmatik olayın etkisini bireyin zihinsel şemasına yerleştirerek travmatik deneyimi bireyselleştirir ve psikolojikleştirir. Diğer bir deyişle, TSSB modeli, travmatik olayın içinden ortaya çıktığı sosyokültürel koşullarla nasıl dolayımlandığını göz ardı ederek yalnızca olaya ve bireye odaklanır (Pupavac, 2004a, s. 494). Böylece TSSB modeli, bireyi travma tedavisinde ve iyileşme sürecinde birincil müdahale odağı haline getirir. Bu nedenle TSSB'nin tedavi yöntemine egemen olan bilişsel terapi tedavisinin amacı, travmatik olayları asimile edecek bireysel zihinsel şemaların yenilenmesine ve restore edilmesine yöneliktir (Bracken, 2002, s. 209).

Bireyi sosyal ve kültürel bağlamından koparan TSSB temelli terapötik tedavi yöntemleri, travmanın TSSB tanı kategorisi olarak 1980'de literatüre girmesinin ardından, özellikle Batı'da yaygın hale gelmiştir. TSSB'ye yönelik geliştirilen bu terapötik tedavilerin başında Bilişsel-Davranışçı Terapi (*Behavioral and Cognitive Therapy* [BCT]) yöntemi gelmektedir. Çocuklukta ve yetişkinlikte cinsel travmaya maruz kalmış kadınlar, savaş gazileri, ağır trafik kazalarından kurtulmuş olanlar, bu yöntemlerle tedavi altına alınmış ve başarılı sonuçlar elde edilmiştir. Göz Hareketleriyle Duyarsızlaştırma ve Yeniden İşleme (*EMDR*) ve Stres Aşılama Terapisi (*SIT*) gibi yöntemler de etkili olmuştur. Aynı zamanda çeşitli ilaç tedavileri de olumlu sonuçlar vermiştir. Daha hafif şiddette travmaya maruz kalmış TSSB hastaları için uygulanan diğer bir yöntem de grup tedavisidir. TSSB hastası böyle bir ortamda yaşadığı deneyimi, benzer deneyim yaşamış kişilerle paylaşır (Friedman, 2022). Her ne kadar kişiye yönelik tedaviler başarılı sonuçlar elde etmiş olsa da, bu tedaviler

travmatik patolojinin hem ortaya çıkmasını sağlayan hem de iyileşmesini etkileyen sosyo-kültürel koşulları görmezden gelir.

Brown (1995, s. 103) travmatik stres faktörünü resmi olarak normal insan deneyiminin dışında olarak tanımlamanın neye hizmet ettiğini sorgulamaktadır. Travmatik stres faktörü çok yüksek oranda görülmekte ve bu faktörleri “normal dışı” olarak adlandırmak; “normal” yaşam üzerinde toplumsal söylem yaratma işlevi görmektedir. Bu söylemin kendisi, travmatik stres faktöründen etkilenen kişilerin gündelik yaşamlarına psikopatoloji yüklemektedir. *DSM-III*'te psikolojik bir rahatsızlık kategorisine indirgenen TSSB, travmayı bireylerin üstesinden gelmesi beklenen ve talep edilen anormal bir psikolojik durum olarak ele alır. Bireye odaklanan bu tedavi yöntemleri, terapötik çözüm olarak travmanın neden olduğu bütünlük ve anlam kaybının yeniden kurulması amacıyla sağaltıma (*healing*) odaklanmıştır (Humphrey, 2002, s. 99). Han (2019, s. 38), Amerikan literatürünün en güçlü araçlarından birinin “sağaltım” (*healing*) olduğunu ileri sürmektedir. Verimlilik uğruna travmatik olayın zihinsel şemalara yeniden işlenmesi, tedaviyle kolaylaştırılmaya çalışılmaktadır. Kendiliğe böylesi dar bir odaklanma, aynı zamanda travmaya maruz kalan bireylerin izolasyonunu artırma ve travmaya neden olan koşulların sürdürülme riskini taşımaktadır. Sağaltım sorununun salt bireye indirgenmesi sonucu travma tıbbileştirilir ve patolojik hale gelerek psikolojikleştirilir.

TSSB'nin tanı kategorisi haline gelmesi, bilimsel olarak araştırılmasına zemin hazırlamıştır. Sanat ve din daha çok ıstırabı ifade etme ve anlama üzerine kuruluyken; bilim, ıstırabı bir araştırma nesnesi olarak ele almış ancak yoğun ilgi göstermemiştir. TSSB bu anlamda insan deneyimlerine ve onlara atfedilen anlamlara geri dönüştür (van der Kolk vd., 1996, s. 5). Acı, psikolojide paradigma değişimine yol açmıştır. Han (2022, s. 14)' a göre psikoloji, acı çekme düşüncesini terk etmiş ve bunun yerine sıhhat ve mutlulukla ilgilenmeye başlamıştır. Olumsuz düşünce, uzak durulması gereken bir engel olarak görülmüş ve böylelikle neoliberal ideoloji travmatik deneyimleri katalizör haline getirmiştir. Bu ideolojide insanlar mutlu bir özne olarak tasavvur edilmiştir. Han bu söyleminde palyatif toplum eleştirisi yapmaktadır. İnsanların acı çekmekten duydukları korkunun, yeni öznelik üretiminin formlarından biri olduğunu iddia eder. Palyatif toplum, toplumsal acıyı siyasetten arındırmış ve tıbbileştirmiştir. Yorgun toplumun patolojik hale gelişi herhangi bir protestoyla karşılaşmaz ve apolitikliği de beraberinde getirir (Han, 2022, s. 24). Psikiyatri ve

psikoloji bilimi kendi varlığını sağaltım üzerine kurmuş olsa da, özellikle 1980 sonrası sağaltıma gösterilen yoğun ilginin öznellik üretiminin sayısız unsurlarından biri olduğu söylenebilir. Acı, ıstırap, felaket, dehşet gibi deneyimler tarihin her döneminde var olmasına rağmen 1980 yılı gibi geç bir tarihte TSSB, sağaltıma olan yoğun ilginin bilimsel karşılığı olarak pozisyon almıştır. TSSB, insanlığın acı deneyiminin bilimsel bir statü kazanması anlamına gelmektedir.

Travmanın etkisiyle oluşan anlam ve dolayısıyla bireysel bütünlük kaybının yeniden kazanılmasına yönelik birey odaklı tedaviler, anlamın ve dolayısıyla bireyin bütünlüğünün oluşmasında önemli bir boyut olan sosyal ve kültürel bağların yeniden kurulması gerektiğini göz ardı etmektedir. Travmanın etkilerinin bireyselleştirilmesinin etkisi, sosyal ve politik sistemin değiştirilmesi gereken yönlerine odaklanmak yerine patolojik paradigmanın ön plana çıkarılmasıdır. Batılı terapi tekniklerinde amaç, bireyin psikolojik adaptasyonuna yöneliktir. İçeride dönmeyi telkin eden Batılı terapi teknikleri, sosyal ve politik yenilenmeye ters düşen pozisyonda konum almaktadır (Bistoën, 2016, s. 24). Halbuki travmatik deneyimin ilk etkisi, bireyin ortadan kaybolan öteki ile ilişkilerinin sonucu olarak bireysel kırılabilirliğiyle yüzleşmesidir.

Bu kırılabilirlik deneyimi, bireylerin hem kendileriyle hem de dışsal dünya ile ve öteki insanlarla olan etkileşimini mümkün kılan ve bu etkileşimi anlamlı ve düzenli hale getiren zihinsel anlam şemalarının altüst olmasıdır (Janoff-Bulman, 1992). Kırılabilirlik yalnızca bedenin fiziksel bağlamına işaret etmez. Bireyin hem kendisiyle olan bütünsel ve tutarlı ilişkisinin hem de ötekilerle olan ilişkisinin ortadan kalkmasının bir sonucudur. Kırılabilirlik, başkalıkla kurulan öznel deneyimin farkında olma durumudur ve öznenin kendisinin bile muhatap alınmadığı bir travma halidir (Baştürk, 2017, s. 45). Bu nedenle travmanın neden olduğu anlam kaybı ve sosyal bağların çözülmesi ancak sosyal bağların ve yeni yaşam biçimlerinin yeniden kurulması aracılığıyla mümkündür (Bracken, 2002, s. 218). Travmanın iyileşmesi, travmaya yol açan sosyo-kültürel koşulların değişimini zorunlu hale getirmektedir.

TSSB'nin travmaya yönelik yaklaşımında eksik olan kültürel ve bağlamsal yaklaşım, özellikle kolektif olarak yaşanan şiddet ve travma olaylarında sorunlu hale gelmektedir (Vanheule, 2014). Travma psikiyatrisinin travmayı bireyselleştirme ve psikolojikleştirmesi, travmayı yaratan bağlamın sosyo-politik dönüşümü yerine bireysel psikolojideki değişime odaklanarak, travmayı yaratan koşulların yeniden

üretilmesine hizmet eden depolitize edici etkiye sahiptir. Bireysel düzeye odaklanmak ırkçılık, ekonomik tahakküm, baskı gibi koşulların üzerini örtme riski taşır ve bu koşulların bizzat kendisini sorgulamaktan aciz kılar. Başka bir deyişle, Batılı psikopatoloji kavramlarının sosyal koşulları merkeze almak yerine bireysel psikolojiyi merkeze alması, travmayı mümkün kılan koşulları görünmez kılar (Craps, 2010, s. 55).

Bireysel psikolojiye dayanan travmatik psikiyatri, savaş, şiddetli çatışma gibi olayların hem nedenlerini hem de sonuçlarını psikolojikleştirerek, psikososyal işlev bozukluğuna indirger. Böylece sosyokültürel, sosyoekonomik ve sosyopolitik olgular, psikopatolojik kavramlara tercüme edilerek hem bireyselleştirilir hem de patalojikleştirilir (Bistoën, 2016, ss. 29-30). Sosyokültürel ve sosyopolitik olguların psikopatolojik kavramlara tercüme edilmesi, politik ve sosyoekonomik meseleleri bireysel psikolojiye indirger. Bu psikolojikleştirme aynı zamanda politik ve sosyoekonomik sorunları ortaya çıkaran maddi koşullar ve güç ilişkilerinin yerine bireysel intrapsişik (psişe-içi) süreçleri merkezine alır (De Vos, 2012). Bu sorunların, daha geniş tarihsel bağlama oturtulamaması ve sistemsal değişime yönelik kolektif eylem gerekliliğini ortadan kaldırması; hegemonik travma söyleminin toplumsal anlamda güçsüzleştirilenler için politik palyatif bir işlev görmektedir (Craps, 2014, s. 50). Travmayı ortaya çıkaran sosyokültürel ve sosyopolitik koşulların yerine travmanın bireyselleştirilmesi ve psikolojikleştirilmesi, travmanın iyileşme süreciyle ilişkili olan toplumsal düzeydeki sosyopolitik ve sosyokültürel değişimin de bireyselleştirilmesi ve psikolojikleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Batılı psikiyatri ve psikoloji disiplinlerine egemen olan TSSB tanı kategorisinin, bireyselleştirici, psikolojikleştirici ve depolitize edici etkilerinin, var olan politik ve ekonomik statükoya nasıl hizmet ettiğini; batılı olmayan ülkelere, bu ülkelerin yaşadığı doğal afetler ve şiddetli çatışmalar sonrasındaki batılı psikososyal müdahalelerde görmek mümkündür. Bu müdahaleler, evrensel ve tarafsız olarak kabul edilen TSSB'nin, nasıl güçsüzleştirici bir politik araç olduğunu ortaya koymaktadır (Bistoën, 2016, s. 5).

Batı'da TSSB dramatik bir şekilde ele alınmaktadır. TSSB kategorisi duygusal olarak zayıf ve savunmasız bireylerin arketipi haline gelmiştir (Pupavac, 2004a, s. 492). Bu anlayış aynı zamanda, travmaya maruz kalmış savunmasız ve kırılğan insanlara psikolojik yardımın gerekli olduğu sonucunu doğurur. Öznesi mağdur bireyler olan travma tedavisine yönelik psikolojik yardımın en yaygın örneği,

uluslararası insani yardım kuruluşlarının çalışmalarında görülür. İnsani yardım kuruluşlarının misyonu, kırılganlığın kontrolünü de beraberinde getirir. Patolojik hale getirilen savaş, toplumsal çatışmalar gibi uluslararası ilişkiler, uluslararası terapötik psikososyal müdahaleleri meşru kılar. Uluslararası terapötik hizmet, dış müdahalenin yeni bir formu haline gelir (Pupavac, 2004b, s. 150). De Vos (2012, s. 104)' a göre psikoloji tekniklerinin evrensel bir pozisyon almasında ve kültürel normlarını dayatmasında gizli bir sömürgecilik biçimi yatmaktadır. TSSB'nin evrensel bir gerçeği yansıttığı fikri, Batılı olmayan toplumlara uygulanmasını meşrulaştıran bir iddia işlevi görür.

De Vos (2012, s. 104), travmanın Batı merkezli tedavisinin insancılık krizini çözemediğini ve psikolojizasyon (*psychologisation*) ve terapötikleştirme eleştirilerini de beraberinde getirdiğini ileri sürer. Travmatik koşullarda danışmanlık hizmeti vermek, çağdaş kültürün karakteristiği haline gelmiştir. Danışmanlık hizmeti, savunmasızlık ve güçsüzlük üzerinden kurulan politikanın göstergelerinden biridir. Dirençli olanlara odaklanan çok az çalışma vardır (Pupavac, 2004a, s. 493). Örneğin, Waysman ve arkadaşları (2001, s. 532) yaşamda bir anlam bulmayı hedefleyen dayanıklı kişilik üzerine yaptıkları çalışmada, patolojiye yenik düşenleri tedavinin öznesi haline getirmek yerine; patojen etkilere maruz kalmalarına rağmen sağlıklı kalabilen bireylere odaklanır. Dayanıklılığı değil kırılganlığı temel paradigma olarak gören insani yardım kuruluşlarının raporlarına bakıldığında, tüm mültecilerin TSSB' den mustarip olduğu sonucu çıkarılır. Raporlara göre, mültecilerin travmatize olmalarını etkileyen siyasi, kültürel ve ekonomik koşullar var olsa da; en nihayetinde TSSB semptomlarının evrensel ve iyileştirilemez olduğu düşüncesi kabul görür. Uluslararası baskın terapötik paradigma, bireyleri iyileşme sürecinde görür ancak asla tamamen iyileşmiş kabul etmez. Travma, kapanmayan bir yaradır ve iyileşme sadece illüzyondur. Toplumsal acıları bu denli uluslararasılaştırmak ve profesyonelleştirmek, halkların yerel başa çıkma stratejilerini güçsüzleştirmektedir. Ayrıca bununla da yetinmeyip, topluluğun kendisini işlevsiz ve patolojik hale getirip; siyasi açıdan gayrimeşrulaştırmaktadır (Pupavac, 2002, ss. 2-5). De Vos'un ifade ettiği gibi "terapötik yönetime karşı çıkmak için insan hakları yaklaşımına geri dönüş bile terapötikleştirme paradoksundan kaçamaz" (2012, s. 105).

Wessels (1999), Batılı afet uzmanlarının gelişmekte olan ülkelere müdahalelerindeki hatalardan bahseder. Sivil Toplum Kuruluşları'nda (STK) ve

Birleşmiş Milletler’de (BM) çalışan psikologlar acil durumlardaki sorunların belirlenmesinde görev alırlar. Psikologlar Batı biliminin damgasını zımnen taşımaktadır ancak durumun belli başlı dinamikleri, Batı uzmanlığının tiranlığından izler taşımaktadır. Bu durum bizzat belli bir komplo ya da kasıt içermez ancak Batı bilgisinin yerel bilgiden üstün olduğu anlayışı, Batının bizzat kendi varsayımlarından kaynaklanmaktadır. Yerel toplulukların sağaltım yöntemleri arasında ritüeller, anma törenleri gibi uygulamalar vardır ve bu uygulamalar BM veya uluslararası STK’ların yöntemlerine göre daha sürdürülebilirdir (Wessels, 1999, s. 274).

2004’te tsunaminin ardından Sri Lanka’ya gelen Batılı danışmanlar, bölgedeki mağdur halka yardım etme amacıyla gelmelerinin istemsiz sonucunun o bölge halkını daha fazla sıkıntıya sokmuşlardır. Mağdur kesime yardım üzerine kurulu bu anlayış, TSSB’nin tek kültürlü ve Avrupa merkezci anlayışını yansıtmaktadır (Craps, 2014, s. 49). TSSB’yi bir takson (doğal kategori) olarak kavramsallaştırmak yerine, olumsuz olaylara verilen tepkilerin geniş bir yelpazesi olarak düşünmek bilimsel olarak daha geçerli olabilir. Çoklu faktörlerin ve karmaşık ilişkilerin, TSSB gibi tek bir tanıyla açıklanması değişken sonuçlara yol açmaktadır (Rosen ve Lilienfeld, 2008, s. 858). Örneğin iç savaş durumlarındaki müdahalelerde, bu durumu psikolojikleştirmek ve bireyselleştirmek yerine daha karmaşık sosyal, ekonomik, politik ve psikolojik sorunlarla mücadele etmek gerekmektedir. Bu açıdan evrensel ve doğal bir olgu olarak TSSB yerine hem travmayı ortaya çıkaran sosyo-kültürel koşulların hem de travmadan etkilenen kişilerin özelliklerinin göz önünde bulundurulması daha etkili sonuçlar ortaya koymaktadır (Higson-Smith, 2002)

Sonuç olarak, 1990’lı yıllardan sonra yükselişe geçen travma çalışmalarının TSSB tanı kategorisine yönelik eleştirileri şu şekilde özetlenebilir:

1. İlk defa 1980’de, Amerikan Psikoloji Derneği (APA)’nin el kitapçığında tanı kategorisine dönüştürülen travma kavramı, Batı merkezli patolojik düşüncenin bir ürünüdür. Batılı olmayan toplumlara uygulandığında gizli bir sömürü biçimine dönüşme riski taşımaktadır.

2. Evrensel ve doğal bir olgu olarak kabul edilen TSSB tanı kategorisi; tarihsel, toplumsal ve politik bağlamların sonucu ortaya çıkan bir tanıdır.

3. Kültürel ve sosyal bağlamdan koparılan TSSB, travmayı bireyselleştirir ve psikolojikleştirir. Böylece TSSB tedavisi, kültürel ve sosyal koşullardan yalıtılmış

özerk bireyi müdahalenin odağı haline getirir. Bilişsel yeniden yapılanmaya dayanan birey odaklı tedavi; travmayı ortaya çıkaran sosyal, kültürel ve politik koşulları görünmez kılar.

4. Travmanın sosyo-kültürel bağlamından koparılması, travmanın iyileşme süreciyle ilişkili olan toplumsal düzeydeki sosyopolitik ve sosyokültürel değişimin de bireyselleştirilmesi ve psikolojikleştirilmesiyle sonuçlanır. Böylece travmayı ortaya çıkaran sosyopolitik ve sosyokültürel yapıların dönüşümü yerine, bireyin bu yapılara yeniden entegrasyonu ve adaptasyonu amaçlanır. Bu nedenle TSSB kategorisi var olan sosyo-kültürel yapıların sürdürülmesinde kullanılan travmayı apolitikleştirilen politik bir araca dönüşür.

5. Politik ve ekonomik sorunların psikolojikleştirilmesi ve bireyselleştirilmesi, uluslararası ilişkilerin patolojikleştirilmesi sonucunu doğurur. Travma üzerine danışmanlık hizmeti sunan uluslararası insani yardım kuruluşları, kimi durumlarda travmanın koşullarını bireye yükleyerek, etkilerinin yeniden üretilmesinde rol oynamaktadır. Böylece TSSB kategorisi, uluslararası ekonomik ve maddi güç ilişkilerini sorunsallaştırmak yerine mevcut ilişkilerin yeniden üretilmesine hizmet eder.

### **5.1.2. Kültürel Travmaya Yönelik Eleştiriler**

Kültürel travma teorisine yönelik eleştiriler kültüre tanınan özerklik ve sosyal inşacılığa yapılan güçlü vurgunun olayın varlığını nesnelliğini bertaraf etme riskine yöneliktir. Toplumda travmatik etkinin sonradan kuruluşu, toplumsal imgelemin varlığına işaret eder. İmgesel sürecin deneyim duygusu yaratması, travmatizasyondan nesnel bir olgu olarak söz edilip edilemeyeceği meselesini gündeme getirir. Joas (2004, ss. 368-369); Alexander'ın (2004, s. 9) “natüralistik yanılğı” (*naturalistic fallacy*) olarak adlandırdığı, travmatik olayın tek başına kültürel travmayı oluşturamayacağına yönelik sosyal inşacı travma anlayışına eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Bir toplumun, sosyal grubun ya da kültürün yaşadığı şey, kültürel yorumdan bağımsız değildir, kültürle sarmalanır. Ancak bu durum, toplumsal olaylara yönelik kültüre ayrı bir statü ya da özerk bir alan kazandırmamaktadır.

Kültüre ayrıcalık tanınma meselesinin analizi için öncelikli olarak kültürel travma teorisindeki kültür kavramından bahsetmek gerekir. Kültürel travma teorisyenleri, kolektif travma ile kültürel travma arasındaki farklara işaret etmişlerdir.



Kolektif travmalar, daha çok sosyal yapılara ve kurumlara uygulanır. Düzenlenmiş toplumsal yaşamı bozan toplumsal felaketleri, kolektif travma olarak adlandırmak mümkündür. Toplumsal felaketlerin yaygın örnekleri; afet, hastalık, kıtlık gibi olaylardır. 1930'ların Büyük Buhran (*The Great Depression*)' ı toplumların ekonomik kurumlarını felce uğrattığı; siyasi ve hukuki sistemlerinde çöküşe yol açtığı için kolektif travma olarak kabul edilmiştir. Kolektif travmaların genel özelliği sosyal yapıları ve kurumları etkilemesidir. Psikolojik travma mekanizmaları; savunma, uyum, başa çıkma gibi teknikler iken; kültürel düzeydeki mekanizmalar ise fail ve çatışan gruplardır. Bir toplumda meydana gelen sosyal sistem düzeyinde bozulmalar, kurumların işlerliğini yitirışı, okulların eğitimdeki başarısızlığı, hükümetlerin gereken korumaları sağlayamaması gibi durumlar her koşulda travmatik olmak zorunda değildir. Bu sorunlar elzemdir ancak toplumun tamamı için travmatik olmayabilir (Alexander, 2004, s. 10). Bir bağlamda travma olarak kabul edilen şey, başka bir bağlamda travmaya dönüşmeyebilir (Bond ve Craps, 2020, s. 14).

Sztompka (2000a, s. 277) travmatojenik sosyal değişimi dört özellik kapsamında inceler. İlk özellik hız karakteridir. Örneğin ekolojik yıkım, kaynakların hızlı tüketimi, kirlilik, artan yoksulluk gibi süreçlerde ilk anda ani olayın şoku; ikinci anda ise ani farkındalık şoku söz konusudur. Hem birinci hem de ikinci durumda hız ortak paydadadır. İkinci özellik kapsamla ilgilidir. Travma ister kişisel ister toplumsal düzeyde olsun, geniş alana yayılmış aktör gruplarını etkiler. Devrim, travmatojenik değişime iyi bir örnektir çünkü sadece siyasi alanda gerçekleşmez. Hukuku, kültürü, sanatı, dili ve birçok kültürel yapıyı da değiştirir. Travmatojenik değişimin üçüncü özelliği belli bir öze işaret etmesidir. İster özel ister kamusal olsun evrensel değerleri etkiler. Örneğin; baskın değerlerin değişmesi, iktidarın el değiştirmesi, suçun, yolsuzluğun artması gibi durumlar gündelik yaşamın bağlarını bozar ve hemen her bireyi etkiler. Son özellik ise zihinsel çerçevelerdir. Bu özellik bir dereceye kadar şaşırtıcı ve beklenmedik olayları kapsamaktadır. Para biriminin ani değer kaybetmesi buna örnektir. Kısacası ani, kapsamlı, öz ve beklenmedik değişiklikler toplumda travmatojenik etki yaratır (Sztompka, 2000a, ss. 277-278). Yaşanan toplumsal acıların travmatojenik etkilerini kategorize edip, bu etkileri kolektif travma olarak adlandırmak mümkündür.

Kolektif travma ile kültürel travma ayrımı belirsizliğini korusa da, kimi farkları da içermektedir. Smelser (2004, ss. 37-38)'a göre kültürel travma en geniş düzeyde

kolektif kimliğin temelleri üzerine kurulu kamusal söylemi çağrıştırmaktadır. Kolektif travma ise kurumlar üzerindeki baskılara ya da toplumsal yaşamdaki kesintilere işaret etmektedir. Örneğin; Katolik dünya görüşüne tehdit oluşturan Protestan reformu kolektif travmaya örnektir. Süreç olarak kültürel travmaya benzer ancak belirli grupları ve kurumları ilgilendirmesi bakımından kültürel travmadan ayrışır. Benzer biçimde siyasi suikastlar da, olayın başlangıcında bütün ulusu tehdit eder gibi gözükür ancak ilerleyen zamanlarda olayın travmatik etkileri belirli grupları ve kurumları etkiler.

Kültürel travma ile kolektif travma arasında kavramsal fark mevcuttur ve kültürel travma teorisinde kültürün normlarına, değerlerine, ritüellerine, geleneklerine yönelik bütüncül hasar durumu ön plandadır. Kolektif travma ise daha ziyade kurumların işleyişine yönelik şiddetli bir kriz ve kesinti sürecine işaret etmektedir. Eyerman (2011, s. 25) kolektif travmanın, kolektif kimliğin temelleri üzerine kurulu kamusal söylemi çağrıştırdığını ancak kültürel travmadan farklı olarak kurumlar üzerindeki baskı anlamına geldiğini ileri sürer. Kolektif travma, biçim olarak kültürel travmaya benzese de, bütünden ziyade belli kurumlarla sınırlı kalmaktadır (Eyerman, 2011, s. 25).

Woods (2019, s. 261)'a göre de kolektif travma ve kültürel travma arasında kavramsal fark vardır. Kolektif travma, fiziksel travmalarla yakın ilişkiindedir. Fiziksel travmanın bedende bir yarayı içermesi gibi, kolektif travmalar da sosyal dokuda yaraya işaret eder. Kültürel travma ise anlam ve kimlikle daha yakın ilişkiindedir. Her ne kadar aralarında fark olsa da, kolektif travma ile kültürel travma birbirini etkileme potansiyeline sahiptir. Örneğin; Covid-19 pandemisinin kültürel travmaya dönüşmesini engelleyen belli başlı özellikler mevcuttu. Bu özellikler; gündelik hayatın sorgulanmadan kabul edilen rutinlerinin birdenbire bozulması, bazı kurumlara yönelik güven kaybı, pandemiden kimin sorumlu olduğuna dair anlam mücadelesi vb. durumlardır. Bu durumlar kolektif travmayı kapsar ve pandemi, travmatik ve yeni özdeşleşme modelleri yaratabilir. Bireysel öznellikleri şekillendirmesi açısından biyopolitikdir. Ancak duygusallık, suç atfetme ve kimlik oluşturma gibi özellikleriyle kültürel travmaya benzese de, kültürel travma olarak adlandırılmaz. Covid-19 virüsünün yarattığı hastalık tedavisi olmayan bir hastalık değildir ve gelecek nesillerin kolektif hafızasında yer işgal etmesi güçtür (Demertzis ve Eyerman, 2020, ss. 431-432).

Zhukova (2016, s. 336) da kültürel travma ile kolektif travma arasında kavramsal açıdan fark olduğunu iddia etmektedir. Kolektif travma belli kurumlar ve kuruluşlarla sınırlıyken; kültürel travma toplumsal bütünü kapsar. Kolektif travma birinci elden tanıklıkları yani olayı deneyimleyenleri kapsarken, kültürel travma olayla doğrudan bağlantılı olmayan bireyleri ve grupları da içermektedir. Kolektif travma deneyimlerle ilgiliyken, kültürel travma acının doğası, mağdurlar/failler ve anlam mücadelesiyle bağlantılıdır. Yaşanan felaketin sorumlusu kimdir? Sorumlu olarak kim gösterilebilir? O halde kültürel travmanın oluşumunda; söylem, taşıyıcı gruplar, ikili kodlar, anlam yaratma süreci ve kolektif hafızanın etkili olduğu ileri sürülebilir. Kültürel travma, kolektif travmalara göre daha kapsamlıdır ve inceleme alanı birçok faktörü içermektedir.

Travmatik olayın nesneliliğinin sorgulanması ve travmanın kültürel yorumdan bağımsız gelişmeyeceği savunusu, bizi kültürün belirleyici gücü eleştirisine götürür. Kültürel travma teorisine yapılan bu ilk eleştiri; kültürün, sosyo-tarihsel olayların özerk güçlerini görünmez kıldığı ve sosyo-tarihsel olayın kültürel yorumunun travmayı belirlemede tek güç olduğu eleştirisidir. Kültür sosyolojisi 1960'larda ve 1980'lerde Amerikan sosyal bilimlerinde toplumsal yaşamın merkezine yerleştirilmiştir. İnsanlar, söylemler evreninde yaşayan ve anlam üreten varlıklardır. Kültür sosyolojisi, yapısalcı ve göstergebilimden esinlenen edebiyat eleştirisi ve sosyal antropolojinin unsurlarını da kapsar. Sembolik ya da söylemsel anlamlar kendiliğinden değil, sosyal etkileşimlerin ve kurumsallaşmış süreçlerin bir araya gelmesinden oluşur ve iyi/kötü, kirlilik/saflık, mağdur/fail gibi ikili kodlar bu şekilde kurulur (Kurasawa, 2004, s. 55).

Kültürel travma teorisinin diğer bileşeni olan kültür vurgusuna yönelik eleştiriler, genel olarak kültüre verilen ayrıcalıklı statü üzerine geliştirilmiştir. Kurasawa (2004, s. 57)'ya göre toplumsal yaşamın herhangi bir alanının (kültür, ekonomi ya da devlet) diğerlerine göre mutlak özerkliği gibi nedensel öncelik meselesi yersizdir. Tüm bu alanların iç içe geçmesi ve karşılıklı bağımlılığı daha önemlidir. Kültür sosyolojisinin kültürel inanç ve süreçlerin sosyo-ekonomik ve siyasi yönlerini de aynı derecede tanıması önem taşır.

Alexander'ın sosyal kuramında kültüre yaptığı vurguyu eleştiren bir diğer isim McLennan olmuştur. McLennan (2005, s. 1)'a göre kültürel görelilik özerklik çıkmazla sonuçlanma eğilimindedir. Alexander'ın çalışmalarının yeni Amerikan kültür

sosyolojisinin merkezinde yer aldığını ve dört soyutlama düzeyinde olduğunu ifade eder: post-pozitivizm, kültürel sosyoloji projesi, teorik platformun maddi analizde soyutlaşması ve çağdaş sivil toplumun kültürel politikaları. McLennan (2005, s.2) Alexander'ın teorik argümantasyonunda eksiklikler olduğunu iddia etmektedir. Alexander'ın kültür sosyolojisi aşırı derecede ikili kodlarla kurulu ve psikolojisttir. Ayrıca sivil toplum hakkındaki görüşleri ütopyacılığa yakındır. Alexander'ın teorisinde kültür olarak adlandırılan şey, neredeyse kutsal bir yorumlayıcı ve ahlaki statüye yükseltilmiştir.

Alexander (2005, s. 20), McLennan'ın bu argümanlarının tepkisel olduğunu ileri sürmektedir. İlk kuramsal araştırmalarından itibaren amacının toplumsal yapı kavramını kültürü de içerecek şekilde genişletmek olduğunu ifade etmektedir. Alexander'ın asıl amacı sosyal teori, diğer bir deyişle toplumun bir bütün olarak teorileştirilmesi olmuştur. Kültür, çok boyutlu olsa bile analitik olarak özerk bir kavramdır. Kane, kültürün bağımsız olup olmadığını ve eğer bağımsızsa neyden bağımsız olduğunu sorusunu yöneltmektedir. Diğer toplumsal yapılara ya da maddi koşullara göre mi bağımsızdır ya da ekonomik ya da siyasi bir sistemle aynı yapıda mıdır? Kane (1991, s. 54) bu soruya hem evet hem hayır olarak yanıt vermektedir. Kültürel formlar özerk yapılardır ancak sosyal sistemin geri kalanından bağımsız değildir. Kültürel özerkliğin, analitik ve somut olmak üzere iki biçimi vardır. Analitik özerklik, kültürün tam bağımsız yapısını ortaya koyar. Sembolik unsurlar, örüntüler ve süreçlerden oluşan kültürün bir yapısıdır. Tarihselliğe atıfta bulunan somut özerklik ise kültürün toplumsal yaşamın geri kalanı ile bağıntı kurmaktadır. Somut özerklik, toplumsal yaşamın bütünü içinde ele alınır. Diğer bir deyişle kültürün özerkliği görecelidir ancak bağımsız doğasını korumaya devam eder. Analitik özerklik bir hipotezse, somut özerklik onun bir kanıtı olarak düşünülebilir.

Sosyolojik kültürel travma teorisine getirilen bir diğer eleştiri de, olayın nesnellliğini sorgulamadaki eksiklik üzerinedir. Joas (2004, ss. 368-369), öznel deneyimin bir yapı olmadığını ancak öznel deneyimle ilgili konuşmanın yapı olduğunu; kişisel olarak deneyimlenemeyen bir olaydan da travmatize olunabileceğini; travmatik deneyimin nesnellliğini sorgulamanın bu deneyimi sosyal dinamiklerinden soyutlamak anlamına gelmediğini ve son olarak bilimsel travma kavramının tarihsel bir kavram olduğunu ve tarihin her döneminde mevcut olmadığını gözden kaçırmamak gerektiğini ifade etmektedir. Tüm bu kabuller, travmatik

deneyimden sonra gelen sosyo-kültürel araçların ve söylemlerin rolüne ve etkileme alanlarına dairdir. Araçların etki gücü kültürel travmayı yaratır ya da başlamasını engeller. Ancak Joas'ın toplumsal araçların ve söylemin travmatik etkiyi oluşturan gücünü kabul etmesi, travmatik olayın nesnel olup olmadığını sorgulamasını engellememelidir.

Kurasawa (2004, s. 56)'ya göre Alexander'ın epistemolojik konumunun sarsıntılı olduğu kısım, kuramının güçlü ve zayıf olduğu yerlerde geçişler olmasıdır. Güçlü versiyona göre gerçeklik sadece yorumlarda ve temsillerde mevcuttur, etrafımızdaki dünyayı oluşturur. Başka bir deyişle toplumsalın ta kendisi onu nasıl anlamlandırdığımızdır. Toplumsalın kendisini oluşturan bu anlamı sorgulamak, nesnelci paradigmayı benimsemek anlamına gelmemektedir. Gerçeklerin kendi adına konuşamamaları, tamamen kültür tarafından oluşturduğuna işaret etmemektedir. Sosyal hayata anlam vermek (zayıf sosyal inşacılık) ile ona varlık vermek (güçlü sosyal inşacılık) arasındaki bu ayrım, Alexander'ın tutarlılığını sürdürmediği bir ayrımdır (Kurasawa, 2004, s. 56). Kültürel travmaların sosyal inşasına olan ilgi; travmaların psikolojik sonuçlarını göz ardı etmesine yol açmıştır. Kültürel travmalar ne bireysel travmatizasyonun ön koşulu ne de sonucudur. Bireysel travmatizasyon, kültürel tanıma bağlı değildir (Joas, 2004, s. 369).

Kültürel travma teorisine eleştiriler, iki kategori altında toplanabilir: İlk kategori kültüre yapılan aşırı vurgudur. Bu ilk eleştiriye göre kültürel değerlere, normlara, kimliğe yapılan vurgunun, travmanın ortaya çıkış koşullarını kültür-dışı faktörlerden koparmakta ve kültüre bağlı kılmakta olduğu iddiasıdır. Kültüre tanınan bu statü, psikolojik ve sosyo-ekonomik bağlamı görünmez kılma riskini saklı tutmaktadır. Ele alınan ikinci eleştiri ise, olayın ya da yaşanan deneyimin nesnellüğünün sorgulanmamasıdır. İkinci eleştiriye göre, kültürel travmaların söylem/anlatı ve taşıyıcı gruplarla yaratıldığı kabul edilse de; olayın nesnellüğünün sorgulanması gerekliliğidir. Kültürel travmalar, her ne kadar sosyal inşacı çerçevede ele alınsa da, olayın ya da deneyimin nesnellüğünü sorgulamak sosyal bilimcinin izini sürmesi gereken bir işarettir.

### **5.1.3. Klasik Travmaya Yönelik Eleştiriler**

1980'lerin başında travma kavramı, APA tarafından resmi tanı olarak tanınmış ve kriterleri genişletilmiş olsa da, travma üzerine çalışmalar daha geniş disiplinlere

yayılmıştır. Travma çalışmaları, önceki bölümde ortaya konduğu üzere, ilk olarak 1990'larda gelişen Holokost çalışmalarının psikanaliz teorileri ile birleştirilmesi sonucu ortaya çıkan edebi ve kültürel travma çalışmalarıdır. Cathy Caruth, Shoshana Felman, Dori Laub, Geoffrey Hartman gibi düşünürlerin öncülüğünü yaptığı bu çalışmalar, travmatik deneyimin psikolojik bir olgu olarak ele alınmasının ötesinde edebiyat ve kültür üzerindeki etkisini ortaya koyan çalışmalardır. Günümüzde klasik travma teorisi olarak adlandırılan bu çalışmalar, travmatik deneyimin temsilleri ve bu temsillerin kimlik ve hafıza üzerindeki etkileri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu teorisyenler için Holokost deneyimi, hem bireysel hem de kolektif travmaları açıklamak için temel paradigma olarak görülür (Kurtz, 2018, s. 6).

Ortak bir travma teorisi geliştirilmemiş olsa da klasik travma modeli genel çerçevede incelenebilir. Genel olarak, travmatik deneyimin travmatik olayı anlamlandırmak için gerekli olan bilişsel, dilsel, deneyimsel ve temsili çerçeveleri parçaladığını; bu nedenle travmanın bu çerçevelerin dışında kalan kavranamaz ve temsil edilemez bir olay olduğunu ileri sürmektedir (Pedersen, 2017, s. 67). Travma; hafıza ve anlatı temsillerinin dışında, bu temsillere asimile edilemeyen bir olay olarak kabul edilir. Travmatik deneyimin bilinç ve hafıza üzerindeki parçalayıcı ve yıkıcı etkisi evrenseldir. Travmatik olayın kavranamazlığı, temsil edilemezliği, dile getirilemezliğine yönelik vurgu sadece Holokost deneyimine dayanan genel bir travma teorisi geliştirmek için değil aynı zamanda genel bir tarih teorisi geliştirmek için de kullanılmaktadır. Klasik travma kuramcıları böylelikle, yalnızca bireysel travmatik deneyimlerin değil, kolektif tarihsel deneyimlerin de doğrudan temsil edilemeyeceğini ve kavranamayacağını savunmaktadır. Klasik travma kuramcıları travmatik olayları; tarihin, deneyimin ve temsilin krizlerine yol açan, dil ve deneyim arasındaki çelişkileri ortaya çıkaran, sonuçsuz (*aporetic*) bir olay olarak görürler (Balaev, 2018, s. 363).

Klasik travma teorisi; travmatik olayı, ortaya çıktığı sosyo-politik, tarihsel ve kültürel çerçevelerin dışında, bu çerçeveleri parçalayıcı işlev görmesi olarak açıklamalarından dolayı çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştiriler genel olarak şöyle sıralanabilir: Travma teorisi, travmanın ortaya çıktığı tarihsel, kültürel ve sosyo-politik bağlamları göz ardı ederek travmayı evrensel bir deneyim olarak genelleştirir ve özelleştirir. Travma deneyimlerinin tekil bir travmaya indirgenmesine dayanan travmayı genelleştirme ve özelleştirme; travma deneyimini ve temsili şekillendiren tarihsel, kültürel ve sosyo-politik dinamikleri göz ardı etmektedir. Travmanın

homojonleştirilmesi ve tarihsizleştirilmesi sonucunda klasik travma teorisi, travmanın farklı kültürel ve tarihsel koşullarda deneyimlenme ve temsil edilme biçimlerinin çeşitliliğini ortaya koymakta başarısız olur. Teoriye yönelik bir diğer eleştiri de, travmanın yıkıcı ve parçalayıcı etkisine ve temsil edilemezliğine yapılan vurgudur. Bu vurgu, bireyleri yalnızca pasif kurbanlar olarak gören mağduriyet paradigmasını güçlendirir. Mağduriyeti, travmanın tek geçerli ve makul temsil biçimi olarak görme ve mağduriyet anlatısına meydan okuyabilecek diğer anlatıları, deneyimleri ve sesleri marjinalleştirme riski taşımaktadır.

Mağduriyete yapılan vurgu aynı zamanda, mağdur ve fail arasındaki farkı da ortadan kaldırmaktadır. Klasik travma teorisi, öne sürdüğü genel travma ve tarih teorisinin Batı merkezci olması dolayısıyla eleştirilmektedir. Teori, Batı merkezci edebi metinlere ve tanıklık anlatılarına özellikle de Holokost edebiyatının analizine dayanmaktadır. Bu analizler Batılı olmayan farklı kültürel, tarihsel ve coğrafi bağlamlardaki travma deneyimlerinin ve temsillerinin çeşitliliğini ve karmaşıklığını yansıtmakta yetersiz kalmaktadır. Teoriye yönelik son eleştiri, travmanın kesişimsel boyutlarını göz ardı ettiğine yöneliktir. Bu eleştiriye göre travma tek başına bir olgu değil; ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf gibi diğer yapısal baskı ve şiddet biçimleriyle kesişmektedir. Klasik travma teorisi, travmayı, onu ortaya çıkaran ve sürdüren sistemik baskı, eşitsizlik ve şiddet biçimleriyle olan kesişimlerini ihmal ettiği için eleştirilmiştir.

Klasik travma teorisinin model olarak ele aldığı travma anlayışını büyük ölçüde Holokost çalışmaları şekillendirmiştir. Kansteiner (2004, s. 193), çağdaş kültürel çalışmalarda travma kategorisinin yükselişiyle, Holokost çalışmalarının birbiriyle ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Holokost'tan kurtulanların travmatik anlatılarını karakterize eden ve tanıklık krizi olarak tanımlanan temsil ve anlatı krizi, klasik travma teorisinin travmatik anlatı modelinin temelini oluşturmaktadır. Holokost deneyimi yalnızca tarihsel bir travma olarak değil, aynı zamanda diğer dehşet verici ve yıkıcı olayların hem anlamlandırılması hem de temsillerine dair temel krizlerin paradigmatik bir örneği olarak ele alınır (Miller ve Tougaw 2002, s. 2). Holokost böylelikle, mevcut dilsel ve düşünsel çerçevelere asimile edilemeyen, travmatik anlatının krizini sunarak, nihai travma anlatısı olarak görülür. Holokost'un dile getirilemeyen insan ıstırabının nihai anlatısı olarak

konumlandırılması, onu diğer ıstırapların ve travmaların değerlendirilmesini sağlayan bir tür meta-travma olarak kabul edilmesini sağlar (Hunter, 2018, s. 81).

Klasik travma teorisine egemen olan travma anlayışı, daha çok dilin ve temsilin sınırlarına vurgu yapar. Travmanın dile getirilemezliği (*unspeakable*), temsil edilemezliği (*unrepresentable*), kavranamazlığı (*incomprehensible*), düşünülemezliği (*unthinkable*) ve anlaşılabilirliğine (*inconceivable*) yoğunlaşır (Mandel, 2001, s. 204). Bu terimler her ne kadar farklı anlamları olsa da, Holokost'un ve dolayısıyla travmanın, düşüncenin ve anlama kapasitesinin ötesinde olan bir istisnai olay olduğuna işaret etmektedir. Mandel (2006), travma ve Holokost söylemine hâkim olan temsil edilemezlik ve kavranamazlık söylemini bir dile getirilemezlik retoriği (*rhetoric of unspeakable*) olarak tanımlar. Holokost deneyiminin temsil edilemezliği ve dile getirilemezliği konusundaki bu retorik, travmayı insan düşüncesinin ve dilinin ötesinde ve dolayısıyla insan kültürünün temeli olan dilsel topluluğun (*speech community*) dışında konumlandırır (Mandel, 2006, 39).

Toni Morrison'ın *Beloved* adlı romanındaki travma ve hafıza arasındaki ilişkiyi inceleyen Mandel burada "sessizlik ve unutmamanın, boyun eğdiren kültürün talep ve gerekliliklerinin ürünü olduğu kadar, boyun eğdirilenin stratejik ve öz-bilinçli bir jesti olduğunu" dile getirmektedir (2006, s. 172). Travmanın dile getirilemez olduğuna ilişkin söylem, travmatik temsillere dair etik sorumlulukları ele almak yerine dile içkin sorunları, dil ve deneyim arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurmaktadır. Holokost'un ve dolayısıyla travmanın insan düşüncesinin ve dilinin ötesinde konumlandırılarak geliştirilen dile getirilemezlik retoriği, Mandel (2001, s. 206)'e göre, travmatik olaylardaki etik sorumluluğumuzu ve hatta suç ortaklığımızı ortadan kaldıran söylemsel bir üretilerdir.

Travmanın, insan düşüncesinin ve kavrayışının dışında konumlandırılarak gizemli hale getirilmesi, bizi travmatik deneyimin insanlık durumumuza içkin bir olasılık olarak düşünmekten alıkoymaktadır. Holokost'un dile getirilemez, anlatılamaz ve kavranamaz olduğunu ifade eden ve temsil edilemezlik söylemini eleştiren Agamben, bu söylemin Holokost'u mistik hale getirdiğini ileri sürmektedir (2017, s.34). Klasik travma teorisinin, temsil edilemezlik söylemi yalnızca travmatik şiddetin gizemleştirmesini değil, aynı zamanda estetize edilmesi ve yüceleştirmesi eğilimi taşımaktadır (Kansteiner, 2014; LaCapra 2004). Travmayı temsil etmenin ve anlatmanın özünde, imkânsız ve sınırlı olduğuna dair egemen travma anlayışına karşı



çıkan eleştirilenler, travmayı temsil etmenin zorluklarını kabul etmelerine rağmen, travmanın farklı kültürel ve edebi formlarda temsil edilme olasılığına dikkat çekerler. Bu olasılık aynı zamanda travmayı temsil etmenin sınırlarını ortaya çıkaran koşulların sorgulanması ve bu sınırların kimin yararına olduğunun ortaya konması açısından etik bir kaygıyı da bünyesinde barındırır (Rodi-Risberg, 2018, s. 123).

Travmanın farklı kültürel formlarda temsil edilme olasılığı, travmatik anlatıdaki kopuşa odaklanmak yerine travmanın anlatı anında yeniden yapılandırılması ve yeniden biçimlendirilmesi potansiyeline odaklanır (Luckhurst, 2008, s. 89). Travmanın temsil edilme ve anlatılma olasılığı üzerinde duran bu eleştiriler, temsil edilemez olarak travmaya odaklanmaktan uzaklaşarak travmanın temsilini ve anlamını belirleyen sosyal ve kültürel bağlamlara dikkat çeker. Travmatik deneyimin, dilin ve düşüncenin sınırlarının dışında konumlandırılması, aynı zamanda travmayı ortaya çıkaran bağlamlarla araya mesafe koymaktadır.

Travma ve hafıza arasındaki ilişkiyi ele alan farklı disiplinlerdeki çalışmalar, travmanın mutlak temsil edilmezliğinden ziyade travmanın temsilini şekillendiren hafıza süreçleri ve dilsel ilişkileri ortaya çıkaran sosyal, tarihsel, politik ve kültürel bağlamların etkisini vurgular. Hafıza ve dil; kültürel ve sosyal olarak inşa edilen bir olgudur. Örneğin Psikiyatrist Laurence Kirmayer (1996, s. 191), travmatik olayların hatırlanma süreçlerinde sosyal ve kültürel bağlamların etkili olduğunu ileri sürer. Neyin hatırlanabileceğini ve doğru olarak aktarılabilceğini, neyin konuşulmasının sosyal olarak mümkün olduğunu ve neyin gizli kalması gerektiğini belirleyen şey, kültürel modellerdir. Travma deneyiminin doğası gereği dile getirilemez ve temsil edilemez olduğunu iddia eden klasik travma teorisinin aksine, travmaya dair anlatıda konuşulmadan kalanlar kültürel ve sosyal koşulların sonucudur. Bu anlayış; hatırlamayı, geçmişi tekrarlayan statik bir süreç olarak görmek yerine hafızayı, hatırlamanın gerçekleştiği anda inşa edilen bir süreç olarak görmektedir (Balaev, 2018, s. 367). Böylelikle travmatik bir olayı hatırlama eylemi, hatırlama anındaki kültürel, sosyal ve tarihsel bağlamlarla şekillenir.

Travmanın doğası gereği dile getirilemezliğinin mutlak olmadığını vurgulayan Pederson (2018, s. 102)'a göre, klasik travma modelinde ileri sürülen travmanın dile getirilemezliği, yalnızca nörolojik ve psişik bir durum değil aynı zamanda politik bir durumdur. Postkolonyal roman temsillerindeki sömürgeci travmayı analiz eden Forter (2014), travma temsillerinde etkili olan sosyal, politik ve kültürel güçlere odaklanır.

Forter analizinde, travmanın temsil edilemezliğinin, klasik travma teorisinde ileri sürüldüğü gibi travmanın kökensel ve dolayısıyla tarihin ve temsilin ötesinde olmasından kaynaklanmadığını iddia etmektedir. Travmatik sessizliğin nedeni Forter (2014, s. 77)' a göre, sömürgeciliğin sonucu olan sömürge öncesi geçmişten zorunlu bir kopuş ve bu geçmişi hatırlamaya karşı sömürgeci kurumlar aracılığıyla uygulanan baskı ve yasaklardır. Dile getirilemezlik retorığının, travmatik deneyimin doğal bir sonucu olarak görülmesi, travmanın sömürgecilik aracılığıyla nasıl üretildiğinin ve sürdürüldüğünü görünmez kılmaktadır. Dahası bu retorik, özneyi susturmaya çalışan sömürgeci iktidar mekanizmaları ve bu mekanizmalara karşı geliştirilen direniş stratejilerini temsil etmekte ve ifade etmekte yetersiz kalmaktadır.

Caruth, Laub ve Felman gibi klasik travma teorisyenleri açısından Holokost yalnızca genel bir travma teorisi değil, aynı zamanda genel bir tarih teorisi geliştirilmek için de kullanılmıştır. Holokost, tarihsel olarak belirli olayları incelemenin ötesinde tarihin yazılması ve anlaşılmasına dair sorunları gündeme getirmiştir. Bu teorisyenlere göre, tarih de travma gibi meydana geldikten sonra gecikmeli olarak kavranabilir ve deneyimlenebilir. Tarih ile travma, meydana geldikleri anda tanık olunması imkânsız olaylardan oluşur. Böylece bu teorisyenler, Holokost'un tarihsel olarak özgül deneyiminden geliştirilen travma kavramını tarihsel olayların ötesine taşıyarak, tarihin genel yapısına kadar genişletirler. Tarihi, travma kavramı üzerinden yeniden okuyan Caruth, tarihi "travma tarihi" olarak tanımlar (1995, s. 8). Felman ise "holokost olarak tarih" olarak adlandırır (1992, s. 105). Dolayısıyla, teorisyenler bu iki hamle ile tarihsel bir olay olarak Holokost deneyiminden hem genel bir travma teorisi hem de genel bir tarih teorisi geliştirmiş olurlar. Böylece Holokost'u yalnızca diğer travmatik deneyimlerin değerlendirilmesini sağlayan bir tür meta-travmaya değil, aynı zamanda bütün tarihsel süreçleri yorumlayan tarihsel kategorilerin krizine işaret eden bir tür meta-tarih anlatısına dönüştürürler (Eaglestone, 2004, s. 137).

Klasik travma kuramcıları, Holokost deneyiminden yola çıkarak geliştirdikleri genel travma kavramını, tüm tarihsel travmaları açıklayan kökensel ya da yapısal bir travma teorisine dönüştürürler. Berger, yapısal travma kavramının tarihsel olarak yaşanan gerçek travmatik olayların özgüllüğünü ortadan kaldırma riski taşıdığını ileri sürmektedir (1997, s. 570). Klasik travma teorisinin travmayı tarihsel bir olay olmaktan çıkarması, özgül olmayan evrensel ve tarih ötesi homojen bir travma kavramı

geliştirilmesine yol açmıştır. Genelleştirilmiş ve homojenleştirilmiş travma kavramının, tarihin temsillerindeki travmatik unsurları öne plana çıkardığını vurgulayan Kansteiner, teorisyenlerin travma deneyimini evrensel bir antropolojiye dönüştürdüklerini iddia eder (2004, s. 204). Bu nedenle travmanın tarihsel özgüllükleri yerine travmanın yıkıcı unsurlarını ön plana çıkararak genel travma kavramı, tarihsel somut travmatik olayların özgüllüğünü ortadan kaldıran tarihsizleştirici bir etkiye sahiptir. Bu tarih ötesi travma kategorisi, Holokost'un tarihsel özgüllüğünü genelleştirerek ortaya çıkan bir aşırılığın sonucudur. Kansteiner (2004, s. 33) ve Eaglestone (2004, s. 213), bu travma kategorisinin ne tarihsel olarak spesifik olayları ne de Holokost'un kendisini açıklayabilecek aşırı genişlemiş soyut bir kategori olduğunu iddia etmektedir. Kansteiner (2004, s. 194), klasik travma teorisyenleri tarafından geliştirilen kültürel travma kavramının, tarihsel travmaların sosyal ve kültürel sonuçlarını ortaya koymakta başarısız, tarihsel ve toplumsal özgünlüğü ortadan kaldıran muğlak bir kavram olduğunu ifade etmektedir.

LaCapra, klasik travma yaklaşımının, özellikle de travmatik deneyimi evrenselleştiren Caruthçu anlayışın kökensel travma (tarih ötesi ve yapısal) ile tarihsel travmayı birbirine karıştırmakla suçlamaktadır. Kökensel travma, tarihlendirilmiş herhangi spesifik bir olaya indirgenmeyen; çocuğun anneden kopuşu, doğadan kültüre geçiş, simgesel öncesi durumdan simgesel dünyaya giriş gibi, öznelliğin varoluşsal travmatik kökenine işaret eder. Tarihsel travma ise Holokost, Apartheid, Hiroşima, Amerikan köleliği, sömürge baskısı, ırkçılık ve çocukluk dönemindeki cinsel istismar gibi tarihsel olarak yeri tespit edilebilen, belirli zaman ve mekânda gerçekleşmiş bir olaydır (2014, ss. 83-84).

LaCapra, bu iki travma arasındaki ayrımı geliştirmek için “kayıp” (*loss*) ve “eksiklik” (*absence*) arasındaki ayrıma başvurur. Kökensel ya da yapısal travma özellikle de kökenlerin ya da temellerin yapısal eksikliğini içeren ve bütün insanların maruz kaldığı evrensel bir travmadır. Tarihsel travma, tarihsel olarak belirli zamanda, belirli bir mekânda belirli insanların deneyimlediği somut bir kayıptır (LaCapra, 2014, s. 49). Kökensel ve tarihsel travma arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak birleştirme eğilimi gösteren klasik travma teorisi; belirli tarihsel travmaları evrensel, tarih ötesi bir travmaya dönüştürerek psikik acıyı evrenselleştirir. Tarihsel travmaların genelleştirilmesi, LaCapra (2014, s. 64)'ya göre, belirli tarihsel travmaları bu

travmaları yaşamamış olan insanları da içerecek şekilde evrenselleştirerek, belirli tarihsel kayıpların ve travmaların önemini azaltır.

Tarihsel bir olay olarak Holokost deneyiminin evrenselleştirilerek travmanın paradigmatik bir örneğine dönüştürülmesi Batılı olmayan farklı kültürel, tarihsel ve coğrafi bağlamlardaki travma deneyimlerine de uygulanabileceğini varsaymaktadır. Belirli bir tarihsel dönemde ortaya çıkan deneyimin, tarihselliğinden ve sosyo-kültürel koşullarından soyutlanarak tarihin her dönemine ve diğer kültürlerle uygulanması postkolonyal eleştirmenler tarafından Avrupa-merkezcilikle suçlanmıştır (Craps, 2014; Tal, 1996; Yusin, 2018). Dahası, diğer eleştirmenler Holokost'un bu şekilde evrenselleştirilmesinin Batılı olmayan ötekilerin travmalarını değerlendirmek için kullanılmasının, bu travmaları önemsizleştiren ve marjinalleştiren ideolojik bir yapı olduğu savunmaktadır (Finkelstein 2003; Novick, 2000).

Tal (1996), Holokost'un travmanın paradigmatik bir örneği olarak ele alınmasının, diğer kültürlerin travmatize edilmesinde rol oynayan Avrupa-merkezci yapıları sürdürme riski taşıdığını ileri sürmektedir. Craps (2014)'e göre, Holokost'un evrensel travma paradigmasına dönüştürülmesi, Batı-dışı ve azınlık travmalarını marjinalleştirme ve Batı-merkezci evrensel çerçeveye yerleştirme riski taşımaktadır (s. 46). *Postcolonial Witnessing* adlı kitabında Caruthçu travma teorisini dekolonize ederek yeniden gözden geçirmeye çalışan Craps, "Batıda yaşanan travmalar ile Batılı olmayan ve azınlık travmaları arasındaki bağlantıları" geliştirmeye çalışır (2013, s. 2). Rothberg, belirli ve sınırlandırılmış bir kimliği vurgulayan "rekabetçi hafıza" (*competitive memory*) yerine hafızanın çok yönlülüğüne ve travmatik deneyimler arasındaki tarihsel ilişkiselliğini ortaya koyan "çok yönlü hafıza" (*multidirectional memory*) ya vurgu yapar (2009, ss. 5-6). Rothberg, rekabetçi hafızanın bir örneği olan Holokost hafızasının; Cezayir iç savaşı, Afro-Amerikan kölelik tarihi gibi sömürgecilğe ilişkin hafızaları gölgede bıraktığını, oysa bu hafızaların karşılıklı olarak birbirini oluşturduğunu ileri sürmektedir (2009, ss. 2-3). Dolayısıyla, evrenselleştirilen travma anlayışının, tarihsel ve kültürel olarak farklı şiddet ve acı deneyimlerine uygulanması sömürgeciliğin sürdürülmesi eğilimi taşır. Bu eğilim aynı zamanda, acının evrenselleştirilmesiyle Batı-dışı acıları önemsizleştirir.

Klasik travma teorisyenlerinin travma kavramını evrenselleştirmelerine yönelik bir diğer eleştiri, bu teorisyenlerin travmatik olan ile travmatik olmayanı birbirine karıştırmalarına yöneliktir (LaCapra 2014; Leys 2000; Kansteiner 2004;

Kansteiner ve Weilnböck 2008). Kansteiner ve Weilnböck, klasik travma teorisinin tüm insanların maruz kaldıkları günlük, olağan, sıradan psikolojik zorluklar ile aşırı şiddete maruz kalanların karşılaştığı olağandışı psikolojik zorluklar arasındaki ayrımı ortadan kaldırdıklarını iddia ederler (2008, s. 236). Tüm tarihin travma olduğuna ilişkin düşünce, her bireyin (failler veya işbirlikçiler dahil) mağdur olduğu ve her birimizin bir “yara kültürünü” paylaştığımız fikrine yol açmaktadır (LaCapra, 2014, s. 64). Böylece travma teorisyenleri, travmatik olayları doğrudan yaşayanlar ile bu olayları doğrudan deneyimleyenler arasındaki ahlaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Herkesi bir anlamda travmanın mağduru haline getiren bu anlayış, travmayı belirli bir kişi ya da olayda konumlandırmaksızın her bireyi travmanın mağduru haline getirir. Bu anlayış, gerçek travma mağdurlarını görünmez kılan mağduriyet özdeşleşmesi ile sonuçlanır (Radstone, 2011, s. 85). Bu durum, herkesi temsil travmasının kurbanı olarak gören mağduriyet paradigmasını güçlendirir.

Travmatik olaylara doğrudan maruz kalıp kalmadığına bakılmaksızın herkesin travma mağduru olarak görülmesi ahlaki ve politik sorunlar yaratmaktadır. Mağduriyeti travmanın tek geçerli ve makul temsil biçimi olarak görme, gerçek travma ile temsili travma, yapısal travma ile tarihsel travma, mağdurlar ve failler arasındaki ahlaki farkı ortadan kaldırır. Tarihsellikten kopuk, ahlaki ayırım zemininin ortadan kalktığı evrensel bir travma anlayışı, travmatik deneyimin kendisini depolitize eder (Rodi-Risberg, 2018, s. 110). Travma deneyiminin evrenselleştirilmesi; belirli bir grubun ya da bireyin, belirli bir zamandaki belirli travmatik deneyiminin kolektif ve evrensel hale getirilmesi, şiddetin failini ve mağdurunu anonimleştirir. Travmatik deneyimin doğrudan deneyimini dolaylı ve temsili deneyime genişletmek, şiddetin sorumluluğuna ve failliğine ilişkin, etik ve politik sorunları gizleme riski taşır (Balaev, 2014, s. 7). Böylece evrensel mağduriyet paradigması; bu paradigmaya meydan okuyabilecek diğer anlatıları, deneyimleri ve sesleri marjinalleştirme riski taşımaktadır. Mağdurların, faillerin ve seyircilerin travmatize olduğu bir durumda Batı'da "öteki" olarak sınıflandırılanların travmatik deneyimini temsil edilmesi etik ve politik bir sorun haline gelir. Davis (2011, s. 19)'e göre, mutlak mağduriyet ve sessizlik söylemi; ötekilerin acısına sessiz kalma ve ötekilerin yaşadığı travmaları ortaya çıkaran güçlerle suç ortaklığı anlamına gelmektedir.

Hangi travmatik acılarla özdeşleşme kurulabileceği ve hangileriyle bu tür özdeşleşmelerden uzak durulacağını politik yapıların belirlediğini iddia eden Radstone

(2011)'a göre, travma çalışmaları etik ve politik saflık iddiasında bulunamaz. Bundan dolayı travma üzerine çalışan akademisyenler, çaresiz seyirciler ve tanıklar değil; travmaya dair kuramlar ve yaklaşımlar geliştirirken aynı zamanda travmayı yaratan sosyal, politik ve kültürel yapıları ve bu yapılarla ilişkili kendi failliklerini hesaba katmak; bu yapılar ve kurumların eleştirisini geliştirmek zorundadır (Radstone, 2011, s. 86). Evrensel bir travma ve tarih teorisi geliştirmeye çalışan klasik travma teorisyenleri, teorilerini kuramsallaştırırken hem travmayı ortaya çıkaran sosyal, politik ve kültürel yapıları dikkate almamakla hem de bu yapılarla ilişkili kendi ayrıcalıklı, Batılı özne konumlarını göz ardı etmekle suçlanmışlardır (Pedersen, 2017, s. 50).

Bu ihmaller nedeniyle, klasik travma teorisi, Batı-dışı ötekilerin acısını dinlemek ve kültürler arası etkileşimi sağlamak yönündeki etik ve politik iddialarını gerçekleştirmekte başarısız olmuştur (Craps, 2013, s. 2). Batı merkezci kültürü yansıtan bu teori, kendi teorik çerçevesinin dışında kalan Batılı olmayan ötekilerin yaşadığı travmaları ele alan edebi metinleri ve tanıklık anlatılarını göz ardı etmekte ve dışlamaktadır. Kendi çerçevelerinin dışında kalan batılı olmayan öteki acıları marjinalleştirmekte ve susturmaktadır. Teorisyenler ayrıca, bu acıları ve travmaları ortaya çıkaran yapılarıdaki kendi suç ortaklıklarını da göz ardı etmekle ve bu yapıların sürdürülmesine yardımcı olmakla suçlanır (Craps 2013, 2014; Eaglestone 2014; Radstone 2007; Rothberg 2014).

Travmanın eşitsizlik içerdiğini, en korkunç travmatik acılara maruz kalanların batılı olmayan bölgeler olduğunu söyleyen Alexander (2004, s. 24), Batı kaynaklı travmaların da kurbanlarının orantılı olmadığını bu travmalara maruz kalanların madun ve marjinalleştirilmiş gruplardan insanlar olduğunu ileri sürmektedir. Travmanın eşitsiz ve orantısız bir şekilde ortaya çıkması, çağdaş travma teorisyenlerini hem travmayı mümkün kılan politik, sosyo-kültürel yapıları hem de bu yapılarla ilişkili özne konumlarını dikkate almaları gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Travmayı ortaya çıkaran sosyal, politik ve kültürel yapıların içine yerleştirme ve bu yapılarla ilişkili ayrıcalıklı Batılı öznelerin kendi konumlarının bu travmalardaki suç ortaklığını açıklamak için Rothberg "müdahil özneler" (*implicated subjects*) kavramını kullanır (2014; 2020). Travma teorilerinde hâkim olan mağdur, fail ve pasif seyirci kavramlarının ötesine geçilerek, insanların doğrudan olmasalar da dolaylı olarak dahil oldukları travmatik şiddet biçimlerindeki tarihsel ve politik sorumluluğa

vurgu yapılmaktadır. Müdahil özneler, dolaylı olarak tarihsel şiddetin ve eşitsizlik yapılarının desteklenmesine yardımcı olarak, eylemleri ile mağdur ve fail konumlarının üretilmesine ve yeniden üretilmesine dâhil olurlar (Rothberg, 2020, s. 201).

Rothberg (2020, s. 201)'e göre müdahil özneler, travmanın doğrudan failleri olmasalar da sahip oldukları güç ve ayrıcalıklı konumları itibarıyla travmayı yaratan şiddet ve tahakküm sistemlerden faydalanarak bu sistemlere müdahil olurlar. Bu teoriye göre, travmatik deneyimler hem tarihsel şiddeti hem de küresel adaletsizlikleri üreten ve yeniden üreten toplumsal güçlerle iç içe geçmiştir. Toplumsal travma ile diğer yıkıcı toplumsal güçler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için, travma teorisinin yapısal şiddet koşullarını açıklamaya ihtiyacı vardır. Bu nedenle bu teori, mağduriyet söylemine, travmatize olmuş bireye, travmatik olaya odaklanmak yerine travmatik şiddeti mümkün kılan maddi koşullara ve travmatik şiddetin içine gömülü olduğu toplumsal ve gündelik yapılara odaklanmaktadır (Rothberg, 2014, s. xiii). Böylece travmatik olayı sosyal, politik ve kültürel yapıların bir sonucu olarak görmektedir. Ayrıca bu yapıların doğrudan faili olmadan bu yapılardan faydalanan öznelerin, bu yapıların üretilmesindeki ve sürdürülmesindeki müdahilliğini gözler önüne sermektedir.

Rothberg, travmanın olağandışı bir olay olmadığını, küreselleşme yapılarının sıradan ve normal işleyişinin bir sonucu olduğunu ve ötekilerin travmatize edilmesinde küreselleşmenin faydalarından yararlanan öznelerin müdahilliğini vurgulamak gerektiğini ileri sürmektedir (2014, xv). Müdahil özneler teorisini açıklamak için Rothberg; 2012 yılında Güney Asya'da, Avrupalı ve Amerikalı şirketlerin taşeronları için giysi üreten fabrikalarda meydana gelen yangınları örnek göstermektedir. Bu yangınlarda hayatını kaybedenlerin aileleri ve yakınları, bu ani ve beklenmedik aşırı şiddet olayından travmatize olmuştur. Olağanüstü bir olay olarak travma kavramı bu insanlar için geçerli olsa da, bu olay, “ne ani ne de tesadüfi olan bir şiddet sisteminin, yani küreselleşmiş neo-liberal kapitalizm çağında sömürünün sahasında ve tamamen içinde gerçekleşir” (Rothberg, 2014, s. xiv).

Bu örnekle, Rothberg, travma ve küreselleşmiş neoliberal kapitalizmin sömürü sisteminin nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Rothberg, böylece sıradan fabrika sömürü düzeninin, olağanüstü bir olay olarak fabrika yangınını nasıl mümkün kıldığını gözler önüne sermektedir (2014, s. xiv). Bu örnek, travmatik olayın onu

mümkün kılan küresel ve toplumsal yapılarla nasıl iç içe geçtiğini ve travmanın tek başına bir olay olmadığını, diğer yapısal baskı ve şiddet biçimleriyle koşullandığını ortaya koymaktadır. Olağandışı bir olay olarak travma, olağan ve sıradan yapıların dışında değil bu yapıların doğrudan sonucu olan, bu olaylara içkin, aşırı ve olağandışı olaylardır.

Travmanın olağan, gündelik yapıların ve normların bir sonucu olduğuna dair teoriler; klasik travma teorisinin travmanın ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf gibi diğer yapısal baskı ve şiddet biçimleriyle olan kesişimlerini göz ardı ettiğini iddia etmişlerdir. Olağandışı bir olay olarak travmaya ve bireysel psişedeki yaralayıcı etkisine odaklanmak; ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf gibi sistemik baskı, eşitsizlik ve şiddet biçimleri bağlamında ortaya çıkan travmatik olayları açıklamakta başarısız olur. Çağdaş feminist ve postkolonyal eleştiriler, sömürgeleştirme, savaş, cinsel istismar, yoksulluk gibi baskı, şiddet ve eşitsizliklerin sonucu olan travmanın; olağandışı bir olay değil, olağan, gündelik hayatın bir parçası olduğunu ve çok bağlamli bir mesele olduğunu ortaya koyarlar (Vickroy, 2002, s. 2). Olay temelli travma modelini eleştiren bu müdahaleler, travmatik bir olaya ve bu olayın bireyde yarattığı etkilere odaklanmamaktadır. Bunun yerine travmatik olayı ortaya çıkaran egemen kültür ve iktidar yapılarına ve bu yapılarla ilişkili özne konumlarının travmaya maruz kalma sıklığına, travmayı deneyimleme biçimini nasıl etkilediğini vurgulamaktadırlar (Griffiths, 2018, s. 181). Böylece bireysel travmanın ortaya çıkışını çevreleyen sosyal, kültürel, tarihsel ve politik koşullara odaklanarak travmayı hem kesişimsel çerçevelere yerleştirir hem de politikleştirirler.

Travmanın “olağan insan deneyimlerinin dışında kalan bir olay” olarak tanımlanmasına karşı çıkan Brown (1995, s. 103); travmanın, özellikle de ezilen ve dezavantajlı marjinal gruplar için olağandışı, istisnai bir olay olmadığını aksine onların gündelik yaşamının bir parçası ve normu olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle Brown, travmayı ötekileştirilmiş ve marjinal grupların üyelerinin maruz kaldığı sıradan, gündelik şiddet ve baskı deneyimleri olarak kategorize etmek için Maria Root’un geliştirdiği “sinsi travma” (*insidious trauma*) kavramını kullanır (Janani ve Karmakar, 2023, s. 384). Root, sinsi travma kavramını, travmatik olayın ya da deneyimin kültürel ve sosyal sistemlere dışsal ve ani gelişen bir olay olmadığını, olağan insan deneyiminin sınırları içindeki kronik bir olay olduğunu ortaya koymak için geliştirir. Root’ un sinsi travma üzerine çalışması ani olarak ortaya çıkan travmatik



olaylar ile cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın kümülatif etkisi arasındaki etkileşimi ortaya koymaya çalışmıştır (Griffiths, 2018, s. 192). Benzer şekilde Brown (1995, s. 102), toplumsal olarak ötekileştirilmiş ve ezilen grupların üyelerinin yaşadığı travmatik deneyimleri tanımlamak için kullandığı sinsi travmaların, çoğu zaman normal olarak kabul edilen egemen kültürel form ve iktidar kurumları aracılığıyla üretildiğini ve sürdürüldüğünü savunur. Brown (1995, s. 103)' a göre, kadınlara yönelik cinsel istismar ve tecavüz travması, ataerkil toplumlarda anormal bir olay değil; bu düzeni kuran ve sürdüren normal gündelik yaşamın bir parçasıdır. Travma bu nedenle egemen normlara ve kültüre istisna teşkil eden bir olay değil; bu normlara ve kültüre içkin, onları kuran ve devamını sağlayan şiddet ve baskı biçimleridir.

Klasik travma modelini eleştiren bir diğer isim olan Forter (2007; 2011), postkolonyal metinlerdeki travmatik deneyimlerin politik, tarihsel, toplumsal ve kültürel çerçevelerini incelediği analizinde “anlık travma” (*punctual trauma*) ile “anlık-olmayan travma” (*non-punctual trauma*) arasında ayrım yapmaktadır. Forter (2007, s. 260)'a göre, olaya dayanan klasik travma modeli, psişik sistemi parçalayan ani, beklenmedik şoklar olarak adlandırdığı anlık travmalarla ilgilenmektedir. Anlık travmalar, olağandışı olarak görülen tecavüz, bomba saldırısı, linç, soykırım gibi tek bir anda gerçekleşen yıkıcı olaylardır. Forter, bu travma modelinin, teorisyenlerin yapısal ya da sinsi travma olarak adlandırdıkları, kültürel ve toplumsal dokulara işlemiş olan ırkçılık ya da ataerkil şiddet gibi kronik ve kümülatif olan anlık-olmayan travmaları göz ardı ettiğini savunur (2007, s. 260). Anlık-olmayan travmalar tecavüz travması, Holokost, ırkçı linç gibi ani şok olarak tanımlanamazlar. Bu travmalar, genellikle herkes tarafından açıkça görünmeyen hem çoklu kaynağı olan hem de toplumsal yapının derinlerine işlemiş gündelik travmalardır.

Bireye ve olaya dayanan klasik modelin aksine, travmayı ortaya çıkaran şiddetin kolektif, sistemik, olağan, gündelik biçimlerini açıklamaya çalışan Craps, “ırkçılık, cinsiyetçilik, homofobi, sınıfçılık, ableizm ve diğer yapısal baskı biçimlerinin” gündelik travmanın kaynağı olduğu yeni bir travma modeli geliştirmiştir (2013, ss. 25-26). Bu model, örneğin ırkçılığın neden olduğu travmayı olağandışı bir olay olarak görmek yerine ırkçılığı gündelik travmanın kaynağı olarak kurumsal ve kültürel düzeylerde daha gizli, incelikli, muğlak ve karmaşık biçimlerde işleyen bir şiddet biçimi olarak görmektedir (Craps, 2013, s. 26). Dolayısıyla bu model olay temelli travma modelinde olduğu gibi travmayı ortaya çıkaran olayın ne olduğuna

değil, bu olayı ortaya çıkaran baskı ve şiddet biçimlerinin nasıl işlediğine dikkat çeker. Craps, “kümülatif travma” (*cumulative trauma*) ve sinsi travma kavramlarını bir araya getirerek, travmayı mümkün kılan şeyin “sinsice biriken mikro-saldırganlıklar” olduğunu iddia etmektedir (2013, s. 26). Ayrıca Craps, mikro-saldırganlıkları mümkün kılan politik, kültürel ve sosyal çerçevelerin birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaya çalışmakta; örneğin aile içi cinsel istismarın savaş travmasının bir sonucu olabileceğini öne sürmektedir (2013, ss. 22-25). Böylece travmanın tek başına bir olgu olmayıp, diğer toplumsal ve sosyo-kültürel çerçevelerle belirlenen çoklu doğasını ortaya koymuş olmaktadır.

Klasik travma teorisinin evrensel travma modelini ve travmatik deneyimin temsil edilemezliğini reddeden Cvetkovich (2003), travma temsillerindeki ve söylemlerindeki çeşitlilikleri analiz eder. Şiddetin gündelik deneyimine odaklanan Cvetkovich, travmanın gündelik tezahürlerine ancak egemen ulusal kültürün travma anlatılarının susturduğu ve bastırdığı sıradan travmatik hikayelerle ulaşılabileceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle Cvetkovich, ulusal kültürü bir sabit bir bütün olarak görmek yerine, şiddet yoluyla bütün toplumsal özne konumlarını kesen ırksal, cinsel, sınıfsal eşitsizliklere bölünmüş bir mücadele alanı olarak görmektedir (2003, s. 16). Laura Brown'ın “sinsi travma” kavramını benimseyen Cvetkovich, analizinde gündelik yaşamlarda sinsice işleyen sıradan eşitsizliklerin ve sistemik baskı biçimlerinin, kesişen çoklu eşzamanlı mekanizmalarını ortaya koymaya çalışmıştır (2003, ss. 32-33). Cvetkovich'in bu analizi kesişimsel bir perspektifle, toplumsal ve tarihsel olarak ırksal, sınıfsal, cinsel kimliklerin kesişimiyle yapılandırılmış toplumsal kimliklerin, kesişim noktalarında gizlice ve sinsice işleyen kronik, gündelik baskı, şiddet ve eşitsizlik biçimlerinin kümülatif etkisini ortaya koymaktadır (Ilmonen, 2020, ss. 177-178). Kesişimsel bakış açısı evrensel modele meydan okuyarak, günlük yaşamdaki çoklu travmatik deneyimlerin kesişim noktalarındaki anlatı ve temsilleri çoğaltmaktadır.

Klasik travma teorisine yönelik yukarıda özetlenen bu eleştiriler, klasik travma teorisinin sınırlarını ortaya koymaktadır. Bu eleştiriler, travmayı ortaya çıkaran sosyal, tarihsel, politik ve kültürel çerçevelere olan ilginin artırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Travmanın ortaya çıkmasını mümkün kılan sosyal, kültürel ve tarihsel çerçevelerin dışında değil, bu çerçevelere ve bağlamlara içkin olduğunu savunmaktadır. Travmayı insan deneyiminin sınırlarının dışında olağandışı bir olay

olarak görmek yerine; insan deneyimini belirleyen sosyal, kültürel ve tarihsel çerçevelerin üretilme ve sürdürülme biçimlerine içkin olağan, sıradan bir olay olarak görmektedir. Travmanın çoklu bağlamsal faktörlerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulayan bu eleştirel yaklaşımlar; daha tarihsel, kesişimsel ve çoğul bir yaklaşım geliştirmenin önünü açmıştır.

## 5.2. Yapı ve Fail Kuramları Üzerine Tartışmalar

Önceki bölümlerde ele alındığı üzere, mevcut travma anlayışları üç temel yaklaşımla özetlenebilir. Birincisi; Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) kategorisine dayalı birey odaklı psikiyatrik klinik yaklaşımdır. İkinci yaklaşım; birey-ötesi, kolektif düzeydeki kültürel ve sosyal travmalara odaklanan kültürel travma yaklaşımıdır. Üçüncü yaklaşım ise psikanaliz ve Holokost çalışmalarına dayanan klasik travma yaklaşımıdır. Psikiyatrik klinik yaklaşıma yönelik en temel eleştiri; bu yaklaşımın travmayı ortaya çıkaran sosyal, kültürel, politik veya ekonomik çerçeveleri göz ardı ederek, travmayı bireyselleştirdiği ve psikolojikleştirdiğidir. Bu nedenle klinik yaklaşım bireysel travmanın sağaltım sürecinde sosyo-kültürel ve sosyo-politik yapıların değişiminden ziyade bireyin bu yapılara adaptasyonunu temel alır.

Travmanın ortaya çıkışını, sosyokültürel bağlama konumlandırmaya çalışan sosyal inşacı anlayışa dayanan kültürel travma yaklaşımına yönelik eleştiriler, bu yaklaşımın sembolik ya da söylemsel bir inşa olarak kültüre verdiği ayrıcalığa ve kültürel travmaların bireysel alandaki psikolojik sonuçlarının göz ardı edildiği iddiası üzerinedir. Kültürel ve sosyal değişime odaklanan kültürel travma teorisi, sosyal değişim olarak kültürel travma ile bireysel travmaların sağaltımı arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta başarısız olmaktadır.

Klasik travma yaklaşımına yönelik eleştiri ise bu yaklaşımın travmayı özneliliğin kökenine, insan dilinin ve düşüncesinin sınırlarının ötesine konumlandırarak travmayı hem evrenselleştirmesi hem de erişilmez bir alana yerleştirmesine yöneliktir. Yalnızca bireysel travmatik deneyimlerin değil, aynı zamanda kolektif tarihsel deneyimlerin de travmatik olduğunu iddia eden bu yaklaşım; travmatik olaya ve travmanın yıkıcılığına odaklanarak, travmanın hangi sosyal, kültürel, tarihsel ve politik çerçeveleri altüst ettiğine odaklanmadığı için eleştirilmektedir. Her bireyi travmanın mağduru olarak gören bu anlayış, fail ve

mağdur arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakta; travmayı ortaya çıkaran sosyal, politik ve kültürel yapılarla ilişkili özne konumlarını görünmez kılmaktadır.

Travma yaklaşımlarına eleştiriler; bir yandan bireysel travmalara odaklanarak travmayı psikolojik bir düzeyde; öte yandan travmanın daha kolektif, toplumsal ve kültürel bir sosyolojik düzeyde konumlandırılmasına yöneliktir. Başka bir deyişle, bir yandan bireye odaklanan ve sosyokültürel olguları psikolojikleştiren bir indirgemecilik söz konusudur; diğer yandan, tersine bir işlemle, bireysel olguları daha kolektif, toplumsal ve kültürel düzeyde işleyen yapılara indirgeyen bir yaklaşım söz konusudur. Bu eleştiriler, psikolojik ve sosyolojik indirgemeciliğin ötesine geçen; travmayı hem ortaya çıkmasını mümkün kılan sosyal, politik, kültürel ve tarihsel çerçevelere hem de bu çerçevelere ilişkin özne konumlarına yerleştiren bir travma teorisini gerekli kılmaktadır.

Bu bölümde geliştirilen temel tez, bireysel ve kültürel travmaların birbirine bağlı, iç içe geçen yapılar olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda bireysel psikolojik düzlemin daha kolektif, toplumsal ve kültürel düzlem ile eklenmesini de gerekli kılmaktır. Böylece bireysel travmanın iyileşmesi ile kolektif düzeydeki travmaların yol açtığı sosyal değişim arasındaki ilişki de açığa çıkarılmış olacaktır. Birey ve toplumsal düzen arasında, birbirini dışlamayan ve birbirine indirgenemeyen bir ilişki ortaya koyan sosyal bir teoriye ihtiyaç vardır. Bu sosyal teori, toplumsalın ve öznenin kapalı, tamamen belirlenmiş sabit kavrayışının ötesine geçerek; hem öznenin hem de toplumsalın değişimini mümkün kılacak bir açıklama sunmaktadır.

Birey ve toplum arasında dışlayıcı bir ilişki kuran klasik sosyoloji teorisinin nesnesi, bireyden bağımsız kendilikler olarak ele alınan yapılar, sistemler ve düzenlerdir. Örneğin birey ve kolektif arasında kesin bir ayrım ortaya koyan Durkheim, toplumun ve toplumsal olanın bağımsız bir kendilik olarak *sui generis* niteliğini ve indirgenemezliğini vurgulamaktadır. Durkheim (2010, s. 10)'a göre kolektif bilinç olarak toplum, kendi kolektif temsillerini barındırmaktadır. Bu temsiller, bireysel zihinleri aşan ve bireye bilinçsizce, ahlaki yükümlülükler olarak dışardan dayatılan temsillerdir. Birey ve toplum arasında keskin ayrımı aşmaya çalışan çağdaş sosyolojik anlayışlar, sosyo-kültürel yapılar ile özne arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Bu sosyal teoriler; yapısalcı kuramlar ve eylem kuramlarıdır.

Yapı merkezli kuramlar, toplumsal yapıya odaklanan makro kuramlar; eylemi merkezine alan eylem kuramları ise mikro kuramlar olarak adlandırılır. Ancak bu iki sosyal teoride özne ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiye yönelik çözümlerler çoğunlukla tek taraflı olma eğilimi taşımaktadır. Bu kuramlar son tahlilde ya toplumu öznenin ve özneler-arası etkileşimlerin verili biçimlerine eşitlemekte ya da tersine öznenin oluşumunu verili bir toplumsallığa indirgemektedir. Sonuç olarak; bu teoriler, toplumsal ve bireysel dönüşümü mümkün kılacak bir teori ortaya koymakta öncü rol oynasalar da günümüz teorik ve düşünsel çerçeve içinden yeniden ele alınmak zorundadır.

Yapısalcı kuram, toplumsal düzeni evrensel ve tarih-dışı kategoriler olarak ele alarak bireyi toplumsal düzenin salt birer yansıması olarak görmektedir. Bu yaklaşımı Parsons'ın "yapısal-işlevselci" kuramında görmek mümkündür. Parsons'ın anlayışına göre toplumsal sistem, bireyin toplumsallaşma sürecinde uyması gereken tamamen kapalı ve belirlenmiş normlar sistemidir. Freud'un psikik gelişim kuramını takip eden Parsons (1991)'a göre toplumsallaşma süreci içinde aşamalı bir şekilde toplumsal olarak belirlenmiş roller ya da rol-beklentileri etrafında şekillenmektedir. Toplumsal sistemin kurumlaşması, öteki ile kurulan etkileşim sürecinin eksiksiz yapılaşmasına dayanır; bu yapılaşmanın eksikliği *anomie* olarak adlandırılır (Parsons, 1991, s. 24). Toplumsal yapının kültürel normları, bireylerin eylemlerine sosyal roller aracılığıyla nüfuz eder. Aktörün sosyalleşmesi, kültürel ve sosyal normların içselleştirilmesi, pasif biçimde özümstedikleri roller aracılığıyla mümkün olmaktadır (Layder, 2006, s. 28). Parsons, bireylerin var olan toplumsal yapı ve sistemleri içselleştirerek toplumsallaştığını ileri sürerken; toplumsal aktöre dönüşen bireyin eylem ve davranışını belirleyen toplumsal yapı ve sistemler olduğunu ileri sürmektedir.

Toplumsal yapılar tarafından tamamen belirlenen bireyler ve roller arasında bütünsel ahengi sağlayan kurumlar söz konusudur. Bireylerin eylemlerini şekillendiren yapı olduğu için, bu anlayışta özerk ve bağımsız fail yerine belirlenmiş sistemin içinde dağıtılmış aktörler vardır. Bu nedenle bir yandan toplumsal yapılara tabi olan aktörler değişim yaratamaz; öte yandan kapalı ve tamamlanmış bir yapısal kendilik olarak toplumun değişimi mümkün değildir (Leledakis, 2000, s. 72). Sabit ve tamamen belirlenmiş olarak görülen toplumsal yapının kendisinin değişmeden kaldığı bu anlayışta; toplumsal yapının bütünselliğini koruyacak şekilde yalnızca yapının parçalarında değişim söz konusudur. Toplumsal bütünselliği bozan, toplumsal yapı

içindeki işlevini kaybeden kurumlar; yapının bütünselliğini bozmayacak şekilde değiştirilebilir (Uca, 2014, s. 107). Öznenin eyleminin yapı tarafından belirlendiği bu anlayışta; ne öznenin değişimi ne de yapının değişimi söz konusudur.

Bu yapısalcı anlayışa benzer bir yaklaşımı, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün yapısalcı dilbilimi çalışmalarına dayanan Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı antropoloji anlayışında görmek mümkündür. Saussure'ün yapısalcı dilbilim teorisine göre dil bir göstergeler sistemidir ancak bu göstergeler sistemi sözcükler ve dünyada işaret ettiği şeyler arasındaki tekabülîyet ilişkisine dayanan göndergesel dil teorilerinden ayrılmaktadır (Bistoen, 2016, s. 61). Saussure (1998, s. 44), kendi geliştirdiği dil teorisinde; verili bir sistem olarak “dil” (*langue*) ile bireylerin konuşma ve yazıda kullandıkları dil olarak “söz” (*parole*) arasında ayırım yapar. Bireyin kullandığı sözcüklerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve anlamlarını belirleyen dilsel bir yapı mevcuttur.

Öznenin önce gelen dil, maddi dünyadaki belirli bir nesneye işaret eden ya da gerçekliği temsil eden bir göstergeler sistemi değil; özneyi toplumsal bir varlık olarak, tarihsel, coğrafi ve kültürel olarak konumlandıran; kendine içkin kuralları olan bütünsel bir sistemdir (Grosz, 2021, s. 161). Dil, bir göstergenin başka bir göstergeye göndermede bulunduğu, göstergeler zincirinden oluşan göndergesel bir sistemdir. Bir sözcüğün ya da göstergenin anlamı, dünyada işaret ettiği nesnelere değil, dil sistemi içindeki diğer göstergelerle arasındaki karşılıklı ilişkiye ve ayrıma bağlıdır (Saussure, 1998, s. 137). Bilinçten önce gelen bir yapı olarak dil; gerçekliği temsil etmek yerine, bireyin gerçeklik deneyimini koşullar. Her birey verili dil sisteminin sınırları içinde kendi anlam dünyasını üretir (Homer, 2013, s. 61). Saussure'ün bütüncül bir yapı olarak dil anlayışı, Lévi-Strauss'un bütün toplumsal ilişkilerin altında yatan temel yapı kavramının modelini oluşturmuştur.

Lévi-Strauss, yapısalcı dilbilimden uyarladığı yapısalcı antropoloji yaklaşımını benimseyerek; toplumsal olguları yöneten arka plandaki değişmez ortak temeli ve evrensel kategorileri keşfetmeye çalışmıştır. Yapısalcı antropolojinin temel varsayımı; bütün toplumsal ilişkilerin kendisinden türediği bilinçdışı temel bir yapının mevcut olduğuna ilişkindir. Bu temel yapı; yapısalcı dilbiliminde somut konuşma dilinden tamamen bağımsız kendine içkin kuralları olan gösterge sistemine sahip verili bir dil sisteminde olduğu gibi; toplumsal düzenin kurulmasını ve istikrarını sağlayan verili ve kendine yeterli bilinçdışı bir simgesel sistemdir. Bu simgesel sistem; somut, ampirik

düzyeyde çeşitli kültürel sistemlerde kendini ifade eden biçimsel, soyut bir düzyeydir (Aydın, 2017, s. 97). Lévi-Strauss, kültürü ve toplumu göstergelerin ve simgelerin bir sistemi olarak görür.

Bireysel eylemlerin yerine toplumsal yapıya, doğal ve biyolojik olanın yerine simgesel düzene odaklanan bu yapısalcı yaklaşım; toplumsal konumları belirleyen ve toplumlardaki kişilerarası ilişkileri düzenleyen bilinçdışı simgesel işlev olduğunu ileri sürmektedir. Sosyolog ve antropolog Marcel Mauss'un, *Sosyoloji ve Antropoloji* metnine yazdığı önsözde Lévi-Strauss; bilinçdışı olan dil gibi, toplumsal olan simgesel düzenin özerk bir gerçekliğe sahip olduğunu; simgelerin simgeledikleri şeylerden daha gerçek olduklarını ileri sürmektedir (2011, s. 33). Simgesel bir düzen olarak toplumsal gerçeklik maddi gerçeklikten önce gelir ve onu belirler. Yapısal dilbilimde olduğu gibi; toplumsal simgesel yapı öğelerden oluşur fakat bu öğeler kendinde varlıklar olarak değil, diğer öğelerle ilişkili olan öğelerdir. Her öge anlam ve değerini, içinde konumlandığı toplumun ya da kültürün anlam sisteminin bütünü içinde kazanmaktadır. Yapıdaki bir öğenin değişimi, yapının kendisinde bir değişim yaratmaksızın diğer öğelerin değişimine yol açmaktadır.

Simgesel düzenin işleyişini ortaya koymaya çalıştığı *Akrabalığın Temel Yapıları* (1969 [1949]) metninde Lévi-Strauss, akrabalığı biyolojik olguya indirgmeden tamamen simgesel bir sistem olarak ortaya koymuştur. Akrabalık ilişkilerini belirleyen şey; aynı zamanda diğer toplumsal ilişkilerin kendisinden türediği bilinçdışı temel yapı olan simgesel bir mübadele sistemidir. Toplumların akrabalık ve evlilik sistemlerinde önemli olan gerçek insanların- gerçekte kadınların- mübadelesi değil; dil gibi işleyen toplumsal düzlemde, birer göstergeye dönüştürülen kadınların simgesel mübadelesidir (Homer, 2013, ss. 54-55). Simgesel düzen bütün toplumsal düzenlerin ve buna bağlı olarak da bütün kültürlerin oluşumunun koşuludur. Değişmez öğeler ve evrensel olarak kabul edilen bu simgesel düzen, her toplum ve kültürde kendini farklı bileşimlerle ortaya çıkarır. Ben ve öteki, bireysel ve kolektif, özne ve nesne arasındaki farklılaşma sembolik sistemin işlevinin bir sonucudur. Bu sistemde kolektif olan simgesel düzenden ayrı bir bireye yer yoktur; birey, simgesel sistem içindeki bir işleve indirgenmektedir (Schrans, 2018).

Bu anlayış, birey ve toplum arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak; psikolojik olanın, sosyolojik olana bağlı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Lévi-Strauss, her psikolojik olgunun aynı zamanda sosyolojik bir olgu olduğunu; psişik olanın sosyal

olanla özdeş olduğunu ileri sürmektedir (2011, ss. 22-23). Toplumsal yaşamın simgesel düzenine katılımın sağlıklı bir birey olmanın koşulu olduğunu iddia eden Lévi-Strauss, Parsons'ta olduğu gibi toplumsal ve kültürel simgesel düzenden kopuk olan bireyleri hasta olarak tarif eder. Lévi-Strauss (2012, s. 255), hasta ile şaman arasındaki tedavi ilişkisini ele alan çalışmasında; psikanalizdeki bastırılmış olan bilinçdışının toplumsal bilince çıkarılması olarak abreaksiyon tekniğine benzetmektedir. Bu hastaların sağaltım süreci, hastanın mevcut toplumsal sembolik düzene yeniden bütünleştirme amacı taşımaktadır (Aydın, 2017, s. 96).

Şamanın mitolojisinin nesnel bir gerçeğe uyup uymaması önemli değildir: Hasta kadın, üyesi olduğu toplum gibi ona inanmaktadır. Koruyucu cinler ve zarar verici cinlerin yanı sıra doğaüstü canavarlar ve sihirli hayvanlar, yerlilerdeki evren kavramını oluşturan tutarlı bir sistem içinde yerlerini alır. Hasta onları kabullendiği gibi, hiçbir zaman da onlardan kuşkulalmaz. Hastanın kabullenemediği şey, tutarsız ve keyfi olan ağrılardır; ancak şaman, efsaneye başvurmak suretiyle, hastanın sistemine yabancı bir öge oluşturan bu ağrıları her şeyin tutarlı olduğu bir düzene yeniden oturtacaktır. (Lévi-Strauss, 2012, s. 277)

Hastanın tedavisi, bireysel psişenin mevcut kolektif anlatı ve temsil biçimleriyle bütünleşmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, bu süreç bireyin toplumsal olan simgesel anlam ile yeniden bütünleştirilmesi sürecidir. Toplumsallığı, evrensel ve belirlenmiş yapısal kendiliklere indirgeyen yapısalcı kuram; toplumsal değişimin yalnızca yapılara içkin değişmez öğelerin işlevsel farklılaşmasında mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Yapısal farklılaşma olarak adlandırılan bu değişimde; yapının öğelerinde bir değişim mümkün iken, bu öğelerden özerk olan sembolik yapı değişmeden sabit kalmaktadır (Leledakis, 2000, s. 91). Bir yandan toplumsallığı değişmez ve evrensel bir yapı olarak ortaya koyan; öte yandan bireyi bu yapının bir işlevine indirgeyen yapısalcılık, toplumsal dönüşümü ve bireyin failliğini açıklamakta yetersiz kalmıştır.

Yapısalcı kuramın toplumsal değişim ve failliği açıklamadaki yetersizliği; teorisyenleri yapı merkezli makro kuramlara alternatif, eylem merkezli mikro kuramlar geliştirmelerine yol açmıştır. Faillik sorununu açıklayabilmek adına mikro eylem kuramları; bireyi toplumsallığa indirgemeyen, bireyin failliğini ve dönüştürme gücünü öne çıkaran bir tür bireyci konumu ön plana çıkarmaktadır (Uca, 2014, s. 107). Bu kuramların başında “sembolik etkileşimcilik”, “fenomenoloji” ve “etnometodoloji” gibi kuramlar gelmektedir. Toplumsal yapıdan ziyade, bireysel davranışlara ve bireylerarası etkileşimlere odaklanan bu üç mikro-sosyoloji yaklaşımı;



mikro etkileşimlerden makro yapıların nasıl ortaya çıktığını, başka bir deyişle toplumsallığın yapısallığını açıklayamamaktadır.

Yapısalcı yaklaşım, bağımsız ve yapılaşmış bir kendilik olarak toplumsal yapıları ve bu toplumsal yapıların bireylerin davranışlarını belirleme biçimine odaklanırken; sembolik etkileşimcilik ise bireylerin gündelik yaşantılarında sembolik iletişim yoluyla nasıl etkileşime girdiklerine, toplumsal düzeni ve anlamı nasıl yarattıklarına odaklanmaktadır (Slattery, 2015, ss. 333-334). Bu yaklaşımın temellerini atan George Herbert Mead (2017, s. 243)' e göre, toplumsal bir varlık olarak insanın davranışlarını belirleyen ne içsel biyolojik içgüdüler ne de dışsal toplumsal yapılardır. İnsan davranışlarını mümkün kılan şey; aynı zamanda insan toplumunu da mümkün kılan zihin ve benliktir. Zihin ve benlik toplumsal bir varlıktır; zihin hem kendisi hem de ötekilerle ve genelleşmiş toplumsal ötekiyle etkileşimi içinde bir benlik bilinci yaratmaktadır.

Biyolojik bir varlık olmayan benlik, toplumsal deneyimden ortaya çıkan toplumsal bir yapıdır. Benliği hem toplumsal yapıya hem de biyolojik bir varlığa indirgemekten kaçınmaya çalışan Mead, “ferdi ben” (I) ile “sosyal ben” (me) arasında bir ayrım yapmaktadır (2017, s. 195). İçinde varlık kazandığı toplumsal yapıya indirgenemez olan benlik, varlığını sürdürdüğü toplumsal dünyayla sürekli etkileşim halinde olan; içinde var olduğu dünyayı yorumlayan bir özerkliğe sahiptir. Benlik, ötekilerle kurulan yorumcu bir etkileşimle ortaya çıkarken; toplumsal yapı, bu bireylerarası yorumcu etkileşim süreçlerinin bir sonucu olarak görülür (Leledakis, 2000, s. 63). Mead, toplumsal süreçlerin zihin ve benlik sayesinde varlığını sürdürdüğünü ileri sürerek; failden yola çıkarak toplumsal yapıyı açıklamaya çalışır. Yapı karşısında zihin ve benlik merkezi ve kurucu bir role sahiptir. Bu anlayışa göre, birey etkileşimleri ve eylemleriyle toplumsal dünyayı kendisi için anlamlı olacak biçimde inşa etme yeteneğine sahiptir. Mead, yapının karşısında, toplumsal evrenin merkezine düşünen özne olarak bireyi koyarak; aktörlerin etkileşimini ön plana çıkarmaktadır (Layder, 2006, s. 81). Topluluğun ya da grupların sosyal rolleri gerçekleştirmek üzere fikir birliğine varmış üyeleri, birbirlerinden soyutlanmış olarak davranamazlar (Şenol, 2017, s. 82).

Toplumsal yapıyı özerk bireylerin yorumlayıcı etkinliği ve etkileşimlerine indirgeyen bu yaklaşım; genel olarak toplumsal yapı kavramını açıklamaktan kaçınmıştır. Bireylerin etkileşimini toplumsal yapıdan bağımsız olarak gören sembolik

etkileşimcilik; bu etkileşimi sosyal, kültürel, tarihsel ve politik çerçevelere yerleştirme noktasında yetersiz kalmıştır. Bireysel özerkliğe yapılan vurgu, toplumsal yapının bireylerin davranışları üzerindeki etkisini görünmez kılmaktadır. Bireylerarası etkileşimin sosyal ve kültürel çerçevelerini ortaya koymakta başarısız olan sembolik etkileşimcilik; etkileşimin kendiliğindenliğinin sonucu olarak gördüğü ve benliklerin ortaya çıktığı anlam dünyasının nasıl ortaya çıktığını gösterememektedir (Slattery, 2015, s. 338).

Mead' in düşüncelerinden ve sembolik etkileşimcilikten etkilenmiş olan bir diğer sembolik etkileşim kuramcısı Erving Goffman'dır. Goffman da failliği merkeze alan bir anlayış geliştirir. Goffman (2009), bireylerarası etkileşime ve bireylerin benliğini gündelik yaşamdaki sunma biçimlerine odaklanır. Gündelik toplumsal etkileşim ve benlik, makro ile mikro arasındaki karşılıklı ilişkiye odaklanan Goffman; fail ve failin eylemi arasındaki ilişkiyi analiz etmektedir. Onun yaklaşımı özellikle kişilik olarak benlik ile kendi toplumsal benlik-imgesini yaratmaya, sürdürmeye ve korumaya çalışan toplumsal benlik arasındaki ilişkiye dayanmaktadır (Slattery, 2015, s. 192). Goffman, toplumsal dünyayı, oyuncular olarak bireylerin performans sergileyerek, diğerleriyle etkileşim içinde kendi benliklerini yarattıkları bir tiyatro sahnesine benzetir.

Gündelik hayatta, özellikle kamusal alanda failin davranışları ötekilerle etkileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Gündelik yaşam içerisindeki fail ve eylem arasındaki ilişki iki biçimde ortaya çıkmaktadır: birincisi, failin gözlemci kitlesi önünde bir rolü sergileyen aktör ve sergilenen faaliyetlerin ise performans olarak adlandırıldığı durumdur; ikinci durum ise failin başka failerin performanslarının gözlemcisi olduğu durumdur (Goffman, 2009: 33). Goffman'ın kaynağını sembolik etkileşimcilikten aldığı bu bireylerarası etkileşime ve failin eylemine dayanan kuramı, Mead' in teorisine yöneltilen eleştirilere benzer şekilde; etkileşimin gerçekleştiği toplumsal yapının rolünü göz ardı etmiştir.

Alman filozof Edmund Husserl'in fenomenoloji felsefesini ve Mead'in yorumlayıcı sosyoloji düşüncesini birleştiren Alfred Schutz, fenomenolojik sosyoloji yaklaşımını geliştirmiştir. Fenomonoloji dışsal dünyanın gerçekliği yerine; bilinç ve deneyim arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu nedenle fenomenolojinin araştırma nesnesini algıladığı, yorumladığı ve anlam yüklediği bir dünyada yaşayan bilinç sahibi insanın deneyimidir (Slattery, 2015, s. 232). Husserl açısından insanın tüm

deneyimleri, insanın içinde yaşadığı yaşam-dünyasına ilişkindir. Yaşam-dünyası, sadece bireyin kendine ilişkin deneyimi değil aynı zamanda bireyin kendi amaçları, niyetleri ve ilgilerini gerçekleştirmeye çalıştığı; diğer bilinçli insanlarla kurduğu gündelik deneyimlerin, yönelimlerin ve eylemlerin toplamıdır (Wagner, 2018, s. 22).

Bilinçli insanın deneyiminin dışında bir varoluşa sahip dışsal dünyanın gerçekliğini reddeden fenomenoloji; aynı şekilde insanın dışında kendine ait bir varoluşa sahip bir toplumsal yapının olduğunu iddia eden pozitivist analizi de reddetmektedir. Fenomenoloji anlayışına göre; toplum ya da toplumsal dünyadaki olgular, birlikte yaşayan bilinçli insanların gündelik yaşam dünyasındaki etkileşimleri, paylaştıkları ortak anlam ve kabulleri aracılığıyla yaratılan bir olgudur (Slattery, 2015, s. 232). Yaşam-dünyası kavramını toplumsal ve kültürel yaşama uygulayan Schutz (2018, s. 86)'a göre yaşam-dünyası, diğer bilinçli insanlarla beraber deneyimlediğimiz, diğer insanlar tarafından etkilendiğimiz ve onları etkilediğimiz ortak bir özneler-arası dünyadır. Gündelik yaşam dünyası eylemlerimizi ve etkileşimlerimizi belirleyen fakat aynı zamanda bu eylem ve etkileşimlerimizle değiştirmeye çalıştığımız bir dünyadır.

Schutz' un anlayışı; toplumsal dünyayı bireylerden bağımsız ve soyut bir kendilik olarak görmek yerine, bireylerin eylemleri ve etkileşimleriyle bilinçli ve aktif olarak yarattıkları bir sosyal düzene dayanır. Toplumsal yapı, insanların eylemlerini dışardan belirleyen bir kendilik değil; aksine bağımsız ve özgür insanların dünyaya anlam yükleyerek, onu yorumlayarak yarattıkları bir sosyal düzendir. Toplumsal analizde bireyin failliğini ve yorumbilimsel bireyciliği savunan bu anlayış; toplumsal düzeni birbirinden bağımsız bireylerin bilinçli, amaçlı, anlamlı eylemlerinin sonucu olarak görür. Esas itibarıyla özneler-arası etkileşimlere ve birbirinden bağımsız bireylerin davranışlarına odaklanan bu anlayış; bu eylemler ve etkileşimlerin nasıl yapılaşmış bir toplum ürettiğini açıklamakta başarısız olur (Leledakis, 2000, s. 59). Sembolik etkileşimde olduğu gibi; toplumsal yapıyı özneler-arası bir etkileşime indirgeyen, öznelci bir yorumbilime dayanan bu anlayış, bireysel eylem ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi ortaya koyamamaktadır.

Toplumsal düzen ve birey arasındaki ilişkiyi; bireyin failliğini ön plana çıkararak açıklamaya çalışan eylem merkezli mikro-kuramlar arasında incelenecek son kuram etnometodoloji kuramıdır. Gündelik hayatın sosyolojisine odaklanan etnometodoloji; geleneksel sosyolojinin verili olarak ele aldığı ve bireylerin

davranışlarının üzerinde ve ötesinde gördükleri toplumsal düzenin ardında yatan gündelik hayatın rutinlerini, alışkanlıklarını ve etkileşim biçimlerinin araştırılmasına odaklanır. İnsanların etkileşimlerinin ardında yatan ortak fikirler ve beklentiler toplumsal düzeni kurmaktadır. Toplumun üyesi olan bireyler, toplumsal normlar ve düzenlemeler tarafından belirlenen pasif bireyler değil; bu normları ve düzenlemeleri gündelik olarak yeniden yaratan aktif katılımcılardır. Bu nedenle toplumsal düzenin nasıl işlediğini anlamak için; toplumsal düzeni gündelik yaşamlarında sürekli olarak yeniden üreten aktif bireylerin bakış açısından kavramak gerekir. Etnometodoloji bu açıdan, failer olarak toplumun üyelerinin, toplumsal düzeni üretirken, yeniden üretirken ve değiştirirken kullandığı metotlar veya prosedürleri açıklamaya çalışmaktadır (Coulon, 2010, s. 10).

Etnometodoloji, toplumsal düzenin yalnızca toplumun içerisinde olan bireyler tarafından yorumlandığı ve üretildiği sürece var olan bir olgu olduğunu ileri süren fenomenoloji ve yorumcu sosyolojiden etkilenen Harold Garfinkel'in (2014) çalışmaları temelinde gelişmiştir. Garfinkel, bireyler tarafından gündelik hayatın nasıl yeniden üretildiğini açıklamak için üç temel kavram geliştirmiştir: “dokümanter yorum metodu”, “refleksivite” (düşünümsellik) ve “bağlama-gönderimlilik”. Dokümanter yorum metodu; toplumun üyesinin gündelik hayatta karşılaştığı durumları anlamak için kullandığı temel kalıplara işaret eder (2014, ss. 111-112). Toplumsal yaşam, yaşanan özel olayların açıklanmasında kullanılan bu temel kalıpların belirlenmesine işaret ettiğinden dolayı refleksiftir. Toplumun üyelerinin açıklamaları, içinde buldukları toplumsal durumlardaki anlama biçimlerinden bağımsız değildir. Bu nedenle gündelik hayat içerisinde her anlam, sadece içinde bulunduğu toplumsal bağlamına bağlıdır (Garfinkel, 2014, s. 20).

Etnometodoloji yaklaşımına yönelik en önemli eleştirilerden biri “üyeler”inin bir deneydeymişçesine nesne muamelesi görmesi ve üyelerin yalnızca rutin ve kanıksanmış düzenin sergileyicileri rolünü almasıdır. Gündelik hayata katılımlarındaki çelişkiler ve çatışmaları ele almakta başarısız olmaktadır. Bu yaklaşım, gerçeklik ve sosyal yapı arasındaki bilginizi yeniden üretme şeklinizin yalnızca bir yönünü ele almaya hizmet etmektedir (Gleeson ve Erben, 1976, s. 482).

Bireyin failliğini ve dönüştürme kapasitesini öne çıkaran eylem kuramları (mikro teoriler); failin eylemlerinin ve etkileşimlerinin toplumsal yapıdan nasıl etkilendiğini ve dolayısıyla bireyin failliğinin ne ölçüde toplumsal yapıda bir değişim

yaratacağını ortaya sermekte yetersiz kalmıştır. Öte yandan, yapı merkezli kuramlar; tamamlanmış ve belirlenmiş bir kendilik olarak ele aldıkları toplumsal yapının kendi içindeki işlevsel değişimine odaklanarak; hem toplumsal yapıdaki değişimleri hem de bu değişimlerdeki faillerin rolü ve değişimini açıklamakta başarısızdır (Uca, 2014, ss. 108-109). Sosyal bilimcilerin odaklandıkları eylem/yapı, birey/toplum problemini; birey ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiselliği ortaya koymakta başarısız olan eylem ve yapı teorileri çözememiştir. Bu nedenle sosyal teoride, sosyo-kültürel yapılar ve bireysel psikişik oluşumlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya yönelik teoriler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu teorilerin başında özne ve toplum arasındaki ilişkiyi; toplumsal yeniden üretim olarak insan eyleminin yapılandırılmasını bilinçli eylemlerden ziyade, bilinçdışı psikişik süreçlere referansla açıklayan psikanaliz gelmektedir. Bireysel travmalar ve kültürel travmalar arasındaki ilişkiyi ortaya koymak; ve kültürel travma teorisine eleştirel bir yaklaşım geliştirmek amacıyla sonraki bölümde psikanaliz teorisinden yararlanılacaktır.

### **5.3. Kültürel Travma Teorisine Eleştirel Bir Yaklaşım**

Bireyi toplumsal düzenin bir uzantısı olarak gören yapısalılık paradigmasına göre, her ne koşulda olursa olsun birey, sosyal uyum sürecine dâhil olmalıdır. Sosyal bütüne uyum sağlayamamanın istenmeyen sonucu olarak anomi ortaya çıkmaktadır. Yapısalcılığa göre bu sosyal yapı, kendi içine kapalı bir forma sahiptir. Bireyin kendisinin bu forma uyum sağlaması gerekmektedir. Lévi-Strauss, bilinçdışı simgesel yapıların analizini sunarken; “simgelerin, simgeledikleri şeylerden daha gerçek” olduğunu iddia etmektedir. Lévi-Strauss’un işaret ettiği temel mesele; evrensel, değişmez, sabit bir yapının izini sürmektir (2011, s. 33).

Lévi-Strauss’ un değişmez ve sabit yasa arayışının mirasını, klasik travma teorilerinde görmek mümkündür. Bu yapısalıcı paradigmaya göre ilkel toplumların yapısı ile zihnin bilinçdışı ilkesi aynı mekanizmada işlemektedir. Dilin işaret ettiği nesnelere ziyade; işaret edilen nesnenin ötesinde olan soyut bir yapının sabit varlığı mutlak gerçekliği oluşturmaktadır. Sözcüklerin ortaya çıkardığı anlamlardan ziyade; bu anlamların gerisinde varlık kazanan dilin değişmez, sabit ve evrensel yasının izini sürmek gerekmektedir.

Yapısalcılığın bu evrensel ilkesini, klasik travma teorisinde arkaik yapılara olan göndermelerde de bulmak mümkündür. Travmanın dile getirilemezliği ve temsil edilemezliği vurgusunda; arkaik ve kökensel açıklamalara olan bağlılık yatmaktadır. Tarihi, “travmalar tarihi” olarak okuyan Caruth (1995, s. 8); travmaların arkaik ve kökenselliğine gönderme yapmıştır. Yapısalcılık paradigmasında; evrensel ve değişmez yapı bilinçdışı yapılardır. Travma teorisinde ise bu durum; tarihin ve travmanın bilinçdışı olarak arkaik ve kökensel açıklamaya dönüşmüştür. Freud’ un Yahudi tarihini anlamlandırmak için arkaik yapıların izini sürmesi gibi; klasik travma teorisyenleri de kökensel travmanın izini sürmüştür.

Klasik travma teorisi; bireyi mağdur konuma sürüklemesi, mağduriyet söylemini pekiştirmesi ve bireyi pasifleştirmesi yönünden eleştirilmiştir. Bu eleştirinin temel sebeplerinden biri de; kökensel travmaya bağlanan travma karşısında bireyin yapabileceklerinin sınırlı olmasıdır. Yapısalcılık yaklaşımında olduğu gibi; birey, sosyal bütüne müdahale etmekten yoksun bir özne konumundadır. Klasik travma teorisinde de birey travmatik olayı dile getiremez ve sessizliğinin içinde unutmayı deneyimler. Çünkü travmanın dile getirilemezliğinin sebebi, travmanın kökensel ve yapısal olmasındadır. Her ne kadar klasik travma teorisyenleri; edebiyat metinlerinin travmanın temsil edilemez özelliğiyle başa çıkmada başarılı olduğunu iddia etse de; bu temsil edilemezlik, bireyin travmasıyla mücadelesindeki en önemli aracı olan anlatma edimini yok saymaktadır.

İkinci yaklaşım olan mikro teoriler ise toplumsal yapıdan ziyade; bireyin, bu yapı içindeki özerkliğine vurgu yapmaktadır. Bireyin bu yapı içerisinde nasıl sosyal etkileşime girdiği ve anlamı nasıl kurduğunun teorisini üretmektedir. Zihnin toplumsal ötekiyle ilişkisi üzerinde duran ve benliğin toplumsal bir yapı olduğunu ifade eden Mead (2017, s. 243) de, bireylerin zihinlerinin toplumsal yapıyı ortaya çıkardığını dile getirmiştir. Yapısalcılıktan farklı olarak toplumsal yapılar, kendinde şeyler ya da mutlak gerçeklik değildir. Toplumsal yapıyı şekillendiren şeyin kendisi zihindir. Mead’ in teorisini şekillendiren anlayış fenomenolojik yaklaşımdır. Fenomenolojik yaklaşımın temel önermesi dışsal dünya diye kendinde bir gerçeklik olmadığı ve bu dışsal dünyayı oluşturan şeyin kendisinin bireylerin etkileşim ve anlam dünyası olduğudur. Bireylerin etkileşimi, sosyal dünyanın kendisini yaratmaktadır.

Mikro yaklaşımlar ile kültürel travma teorisi arasında benzerlikler kurmak mümkündür. Kültürel travma teorisi, sosyal inşacılık teorisinden beslenmiştir. Dışsal

dünya hakkında bildiklerimiz, kendi başlarına bir gerçekliğe sahip değildir. Toplumsal anlam, bu gerçekliğin kendisini kurmaktadır. Toplumsal gerçeklik; dil, sosyal alışkanlıklar ve gündelik hayatın ritmiyle yaratılmaktadır. Bu anlayışa göre mutlak gerçeklik yoktur. Sosyal inşacılıkta, doğal olarak kabul edilen olayların etkisi yok denecek kadar azdır. Kültürel travma teorisinin iddiası; travmaların, olay sonrası sosyal performanslarla kurulduğuna yöneliktir. Şiddeti ne olursa olsun olayın kendisini travmatik hale getiren şey, olay sonrası geliştirilen toplumsal süreçlerde işleyen toplumsal mekanizmalardır. Kültürel travma teorisinin temelini oluşturan sosyal inşacı paradigma; fenomenoloji, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik gibi teorilerle de benzerlik göstermektedir.

Kültürel travma teorisine yönelik en büyük eleştirilerden biri, olayın sosyokültürel bağlamının görmezden gelinmesidir. Eleştiriler, bu teorinin sosyal yapı ile bireyin sosyal etkileşimi arasındaki bağı gözardı ettiği yönündedir. Bir olayın etkisini travmatik olarak belirleyen şeyin kendisi olay sonrası geliştirilen toplumsal süreçler ise, o olayın gerçekleştiği sosyokültürel bağlamın nasıl meydana geldiği açıklanmamaktadır. Bu noktada kültürel travma teorisyenleri; epistemolojik bir düzlem kurmuş olsalar da olayın kendisinin, kendinde bir gerçekliği olduğu kabul edilmektedir. Bu kabul, teoriye yönelik en büyük eleştiri olan olayın sosyokültürel bağlamın dışarıda bırakıldığı eleştirilerini destekler niteliktedir.

Psikanaliz, bireysel psişenin toplumsal olarak nasıl yapılandığını; öznenin toplumsal kuruluşunu ortaya koyarak, birey ve toplum arasındaki dışsal ilişkinin ötesine geçmeye çalışmaktadır. Böylece psikanaliz, hem toplumsal yapının bireysel psişe üzerindeki yapılandırıcı etkisini, hem de bireysel eylemin toplumsal yapının yeniden üretiminde oynadığı rolü ortaya koymaya çalışmaktadır. Öznenin oluşumu sorusunu yeniden gündeme getiren psikanaliz, toplumsal yapının yeniden üretiminin bilinçdışı yönlerini; sosyo-sembolik toplumsal yapıların imgesel oluşumuna odaklanmaktadır. Başka bir deyişle; psikanaliz, bireyin psişik kökenlerini toplumsal yapılara bağlayarak, toplumsal yapıların bilinçdışı kökenlerini açığa çıkarmaya çalışmaktadır (Elliott, 2005, ss. 25-26). Sembolik toplumsal yapıların öznenin imgesel üretimlerine içkin olması; yapılandırılmış öznelliklerin bu yapılandırılmasında içkin olan bilinçdışı temsil ve fantezilerin ele alınmasını gerektirir. Psikanaliz, bireysel imgelem ya da fantezi ile sosyo-sembolik yapılar arasındaki ilişkiselliği ve iç içe geçmişliği; her toplumsal oluşumun üretilmesinde rol oynayan bireysel psişik

fantezilerin rolünü inceleyerek analiz etmeye çalışmaktadır. Her toplumsal ya da kültürel olgu, bireyin psişik işleyişi aracılığıyla yeniden üretilmektedir. Psikanalizin perspektifinden; toplumsal ve psişik boyut yaşamın birbirinden ayrılmaz iki boyutudur (Elliott, 2004, s. 57). Yaşam; aynı anda hem öznenin imgesel oluşumunu hem de sosyokültürel sembolik oluşumunu içermektedir.

Ne var ki, psişenin toplumsal olarak yapılandırılması; toplumsal olanın bilinçdışı boyutu, hiçbir zaman tam olarak toplumsal yapıların belirlenimine indirgenemez. Psikanaliz, öznelğin psişik oluşumunun tamamen toplumsal olana indirgenemeyeceğini; bireyin psişik işleyişinde her zaman fazladan bir şeyler olduğunu ileri sürmektedir (Frosh, 2006, s. 173). Toplumsal yapılara indirgenemeyen bireysel psişedeki bu belirlenimsizlik noktaları; öznelğin yeniden oluşturulmasına imkân sağlayan bir açıklık boyutu katmaktadır. Toplumsal yeniden üretime içkin olan, öznelğin bu belirlenimsizlik ve tamamlanmamışlık boyutu, aynı zamanda toplumsal yeniden üretim süreçlerinin de açıklığını ve belirlenimsizliğini tesis etmektedir (Leledakis, 2000, ss. 12-13). Hem bireyin hem de toplumsallığın belirlenimsizliğine ve açıklığına yapılan bu vurgu; birey ve toplum arasındaki indirgenemez ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Ne öznelğin oluşumu verili tarihsel ve toplumsal yapılara indirgenebilir ne de toplumsal yapılar verili öznelik biçimlerine indirgenebilir (Elliott, 2004, s. 50).

Özne ve toplum arasında, birbirini dışlamayan ve birbirine indirgenemez bir ilişki ortaya koyan psikanalitik teori; yapılandırılmış özneliklerin toplumsal yapılandırılmasında içkin olan indirgenemez bilinçdışı düzeyinin, toplumsal yeniden üretimde oynadığı rolü başarılı bir biçimde ortaya koymaktadır. Böylece psikanaliz, bireysel psişik düzeyde toplumsalın yeniden üretimine, bu yeniden üretim sürecinin belirlenimsizliğine ve açıklığına ilişkin bir kuram ortaya koyarak; hem öznenin hem de toplumsalın değişimini mümkün kılacak bir açıklama sunmaktadır (Leledakis, 2000, s. 14). Psikanaliz, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi birbirinden ayrılmaz bir düzeyde ele almaya çalışmıştır. Bu nedenle, bireysel travmalar ve kültürel travmalar arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla; psikanaliz kuramının önde gelen temsilcilerinden Jacques Lacan'ın özne ve toplumsal düzenin birbirine indirgenmeyen ve birbirini dışlamayan oluşumlarını analiz eden psikanalitik kuramından yararlanmak gerekir.



Örneğin bireysel travmaların, sosyokültürel bağlamdan özerkmiş gibi ele alınamayacağı ve travmaların sağaltımının ancak toplumsal dönüşümle mümkün olduğu iddiasındaki temel mesele, travmadaki bu paradoksal ilişkidir. Toplumsal düzene, yapılara ve sistemlere içkin olan travma; aynı zamanda bu sistemi dağıtma, hasara uğratma ve zarar verme tekeline de elinde bulundurmaktadır. Örneğin, bir salgın hastalık durumu toplumsal düzeni altüst edebilir, gündelik hayatın işleyişini bozabilir, binlerce kişinin ölümüne sebep olabilir, toplumsal sistemleri ve kurumları kesintiye uğratabilir ancak aynı zamanda bu salgın hastalığı yaratan koşullar da, toplumsal normların ve toplumsal sistemlerin bizzat kendisinden yeniden üretilmiştir. Salgın hastalığın ortaya çıkabildiği koşullar, sosyokültürel örüntüleri göz ardı ederek anlaşılabilir. Salgın hastalıklar, insan toplumlarının bir sonucudur ve en nihayetinde kendini kuran toplumsal düzeni parçalar. Bir başka örnek de savaşlardır. Savaşlar toplumsal düzeni bozguna uğratabilir, toplumu göçe zorlayabilir, ekonomik kaynakları kısa ve uzun vadede eritebilir, geçmişin hafızasını ve mekânlarını yok edebilir; ezcümle kültürel sistemleri derinden sarsabilir. Ancak savaşın kendisi de; toplumsal düzenden ortaya çıkmakta ve içkin olduğu toplumsal düzeni sarsmaktadır. Lacancı teori tam da toplumsal düzenin bu paradoksal yönünü sorgulamaktadır.

Lacan, Freud'un *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* metninde ileri sürdüğü ve daha sonra *Musa ve Tektanrıcılık* metninde geliştirmeye çalıştığı bireysel psikolojinin aynı zamanda bir sosyal psikoloji olduğu tezini ileri taşımaya çalışmaktadır (Freud, 1997a, s. 95). Ancak bu girişim basitçe bireysel psikolojinin sosyal alana uygulanması değildir. Lacan, bir yandan bireyin bütünlüğünü merkeze alan psikoloji anlayışından; öte yandan toplumsal bütünlüğü merkeze alan sosyal psikolojideki hâkim anlayışlardan oldukça farklı bir anlayış geliştirir. Aslında toplumsal bütünlük anlayışının kökeninde varsayılan bireysel bir bütünlüğün toplumsal alana yansıtılması söz konusudur. Bu iki anlayış birbirini onaylayan ve üreten bütünlükçü yaklaşımlardır. Bütünlükçü yaklaşımlar bireysel bölünme ile toplumsal ayrışmayı gizleyen bütünlük idealine dayanır. Lacancı psikanalize göre; toplumsal ve bireysel arasında bir ayrım yoktur; dolayısıyla bireysel psikoloji ile toplumsal psikoloji arasında da bir ayrım yoktur (Pavón-Cuéllar, 2013, ss. 270-271). Bu nedenle, özerk ve bütünsel bir özneye dayanan, salt bireysel bir psikolojiden bahsetmek mümkün değildir. Özne ve toplumsallık arasında; bireysel mikro süreçler ile kolektif makro yapılar arasında kesin

bir ayırım yapılamaz. Özne her zaman zaten toplumsal olan bir varlıktır. Dolayısıyla, bireysel psikoloji her zaman toplumsal olan bir bireyi varsayan toplumsal psikolojidir.

Lacancı psikanalitik çerçeve, öznenin içinde olduğu toplumsal simgesel düzeni odağına alarak; bireysel ve toplumsal düzenin nasıl eklemlendiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Lacancı teori bireyselden ziyade, bireyselliğin içinde olduğu toplumsal ve kültürel bağlamları (Öteki) göz önüne alarak; toplumsal düzenden bağımsız ve ondan önce gelen özerk bir özne yerine, hem kültürel hem de tarihsel bir özne kuramı geliştirir (Bistoën, 2016, s. 58). Özne, Öteki (toplumsal ve kültürel simgesel düzen) ile ilişkisi yoluyla oluşur. Özne, simgesel düzenle bağlı olarak kurulduğundan; içsel bireysel psişik yaşam ile dışsal toplumsal simgesel düzen arasındaki ikilik ortadan kalkar. Lacancı bakış açısından, özne her zaman mevcut toplumsal söylemsel yapılarla inşa edilir. Başka bir deyişle, toplumsal söylemsel inşalara öncel kendinde bir varlık olarak öznenin veya kimlikten söz edilemez (Stavrakakis, 1999, s. 38). Ancak Lacan açısından, psikolojik bireylerarası ilişkinin ötesinde yer alan toplumsal ya da kültürel simgesel düzen de tamamlanmış değil, ayrılmış ve eksiktir. Bu açıdan Lacan yalnızca bireysel bütünlük anlayışına dayanan bireysel psikolojiden değil aynı zamanda bütünsel bir toplum anlayışına dayanan sosyal psikoloji anlayışını da eleştirir (Pavón-Cuéllar, 2013, s. 268). Lacan açısından bireyin ve toplumun hakikati bütünselliğinde değil; eksikliği, bölünmüşlüğü ve ayrılmış olmasında yatar.

Lacancı sembolik toplumsal düzen anlayışı; Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisi ve Saussure'ün yapısalcı dilbiliminin, Durkheim'ı izleyerek aile yapısını ve dili biyolojik bir olgudan ziyade toplumsal bir olgu olduğunu ileri süren teorilerin etkisiyle geliştirilir. Bu teoriler, Lacan'a psikolojik ve biyolojik indirgemecilikten kaçınmayı sağlayacak sosyolojik bir çerçeve sağlar. Durkheimcı toplumsal olguların bireysel olanlara dışsallığı ve önceliği tezi; Lacancı sembolik toplumsal düzen anlayışını şekillendirir (Michelman, 1996, s. 144). Lacan, sembolik toplumsal düzeni özne ve özneler-arası ilişkilerin dışına ve bu ilişkilere öncel bir konuma yerleştirir. Sembolik düzen özneler-ötesidir; bütün bireyler-arası ilişkilere içkindir (Hook, 2018, s. 19).

Böylece Lacan, psikolojik olarak varsayılan bireysel ilişkilerin ötesinde birey-ötesi bir unsur ileri sürer. Her öznenin her zaman toplumsal olduğunu ileri sürmesine karşın Lacancı teori, öznenin bütünlüğüne karşı çıktığı gibi; toplumsal ve kültürel

sembolik düzenin bütünselliğine de karşı çıkar. Bu anlamda Lacan, Durkheimci çerçevede bireylerin mutlak olarak mevcut toplumsal normları içselleştirmesi ve sembolik yapılarla özdeşleşmesine dayanan; özneyi toplumsal yapılara indirgeyen yapısalcı tezleri eleştirir. Lacan aynı zamanda, Mead'ın birey ve Öteki (toplumsal ve kültürel simgesel düzen) arasında ileri sürdüğü bütünsel ve uyumlu ilişkilere dair anlayışına da karşı çıkar. Lacan açısından toplum ve özne arasında bütünleştirici bir ilişkiden ziyade yabancılaştırıcı bir ilişki vardır. Toplumsal ve kültürel düzene girmeyi öznenin oluşumunun kaçınılmaz bir sonucu olarak gören Lacan, Mead ve Durkheim'in aksine, toplumsallaşmayı aynı zamanda yabancılaşmanın da koşulu olarak görür (Gurewich, 1996, s. 160). Paradoksal olarak, toplumsal yapılarla simgesel özdeşleşme her öznenin oluşumunun koşuludur fakat özdeşleşme süreçleri hiçbir verili ve değişmez bir toplumsal yapıya indirgenemez bir süreçtir.

Bireysel bütünlük ya da toplumsal bütünlük yerine Lacan; hem bireysel hem de toplumsal olan bölünmeyi ve ayrışmayı merkezine alır. Birey ve toplumun ötesinde; hem toplumsal hem de bireysel olan bütünlük; içsel olarak bölünmüş ve ayrılmıştır. Bireysel bölünme ve toplumsal ayrışma birbirinden ayırt edilemez. Hem öznenin hem de toplumun bütünlüğünden ziyade; öznenin ve toplumun eksikliği ve bölünmüşlüğü üzerine kurulan Lacancı özne ve toplumsal teori, bireysel travmalar ve kültürel travmalar arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı başarır. Travma, Lacan açısından yalnızca öznenin ve toplumun ya da kültürün bütünlüğünü parçalayan dışsal bir olay olmaktan çıkarak; hem öznenin hem de toplumun bütünlüğünün içkin koşulu ve bu bütünlüğü parçalayan ve geçiciliğini ortaya koyan unsura dönüşür. Bu bağlamda travma, özne ve toplumu bir arada tutan sosyal bağın kökensel kaynağı ve bu sosyal bağın parçalanmasına ve değişimine yol açan bir unsura dönüşür.

Lacan, öznenin toplumsal olanla ilişkisini analiz etmek için “imgesel”, “simgesel” ve “gerçek” kavramlarını kullanır. Bu üç düzen, artzamanlı olarak değil; iç içe geçen, birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olan düzenlerdir. İmgesel ve simgesel düzenler, toplumsal gerçekliğin içinden oluşturulduğu yapısal düzenlerdir. İmgesel, öznenin ötekilerle ilişkili olarak kurduğu kendiliğe dair yanılısamalı benlik imgesiyle ilişkilidir (Lacan, 2006a). Simgesel ise, toplumsal ve kültürel bir düzen olarak (Öteki), dilin düzenidir (Lacan, 1991). Gerçek, toplumsal gerçekliğin, simgesel-imgesel düzenini altüst eden şey olarak adlandırılmaktadır (Lacan, 2006b). Lacancı üçlü çerçevede travma bu nedenle, yalnızca dehşet verici bir olay olarak değil, simgesel-

imgesel düzeni parçalayan gerçek olarak kavranır. Travmayı gerçeğe karşılaşma olarak tanımlayan Lacancı teoride, travmatik gerçek imgesel-simgesel çerçevelerin dışında değil, bu çerçevelerle ilişkisi içinden düşünülmektedir. Bu travma anlayışı; travmayı hem bireysel bir olgu olmaktan, hem de sosyo-kültürel çerçevelerin dışında konumlandırmaktan çıkararak, ortaya çıktığı sosyo-kültürel çerçevelerin içine yerleştirmektedir.

İmgesel düzen, bebeğin 6 ila 18 aylık dönemindeki ayna evresinde; bebeğin aynadaki imgesiyle özdeşleşme yoluyla ortaya çıkan egonun kurulumuna işaret etmektedir (Lacan, 2006a). Egonun kurulumu daima ötekilerle kurulan ilişki üzerinden gerçekleşir. Kendisini dış dünyadan ayrı bir varlık olarak görmeyen dünyaya yeni doğmuş bebek, imgesel dönemde kendi bedenini eşgüdümsüz ve bütünlükten yoksun parçalanmış halde algılamaya başlar. Ancak çocuğun kendini bir bütün olarak algılaması, paradoksal olarak kendisinin dışsal dünyayla ve annesiyle (öteki) bir bütün olmadığını fark etmesiyle mümkündür (Grosz, 2021, s. 65). Çocuğa bu bütünlük ve birlik duygusunu veren şey, kendi bedeni dışındaki ayna imgesiyle özdeşleşmesidir. Bu açıdan bütünlüklü bir benlik duygusu, benin kendi ayna imgesi olan bir-başkasının imgesiyle özdeşleşmesiyle elde edilir (Homer, 2013, s. 42). İdealize edilmiş bu benlik imgesi Lacan (2006a, s. 76)'a göre egonun ilksel formda ortaya çıkmasıdır. Çocuğun bir yandan ayna evresi öncesindeki dünyayla olan bütünlük algısı ile ben' i doğuran imgesel bütünlük deneyimi arasında bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Özne ile kendi imgesi arasındaki bu çatışma yalnızca çocuğun ayna evresinde ortaya çıkan bir çatışma olmaktan ziyade, özne ile ötekiler arasındaki ilişkiler boyunca devam etmektedir (Evans, 2019: 47). Bu nedenle imgesel özdeşleşme süreci gelişimsel bir aşama değil; bütün deneyimlerimizin kökeninde yer almaktadır. Ego, kendinde özerk ve bütünsel bir varlık değil; öznenin ötekiyle kurduğu bu imgesel özdeşleşme ve çatışma süreçlerinin tekrarlanmasıyla şekillenir.

Bu anlamda özne, dünyayla kurmuş olduğu imgesel dönem öncesindeki bütünlüğün kaybında temellenmiştir. Kökensele bütünlük ya da birliğin kaybı olarak kökensele kayıp ve bölünme; öznenin bütün deneyimlerinin kurucusu haline gelir. Her ne kadar bütünlüğün kaybı ancak imgesel özdeşleşme sürecinden sonra, geriye dönük olarak ortaya konuyor olsa da; bu ilksel kaybın yarattığı eksiklik ya da boşluk, özneyi bu eksikliği doldurmaya sürükler (Homer, 2013, s. 50). Kökensele bir fantezi olarak, geri kazanılması gereken bir bütünlük fantezisi, öznenin kökenindeki eksikliğin

üstünü örten bir işlev görür. Bu fantezi, istikrarlı ve bütünlüklü bir kimlik arayışına olanak sağlamaktadır. Ancak Lacan, fanteziyi, imgesel düzeye indirgemeyi reddeder ve fantezinin simgesel nitelikler barındıran; “bir anlamlandırma yapısı içerisinde işe koşulan bir imge” olduğunu ileri sürer (2006c, s. 532). Lacan, böylece imgesel düzendeki fantezinin hâlihazırda simgesel düzen tarafından yapılandırıldığını ortaya koyarak; imgesel düzeni simgesel düzene tabi kılar (Fink, 2014, s. 40). İmgesel düzeni simgesel düzene tabi kılan Lacan, kimliğin inşasının simgesel toplumsal düzenin içselleştirilmesiyle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Özne ve öteki arasındaki imgesel ilişkilerin Öteki olarak simgesel düzen tarafından dolayımlanması gerekir (Eyers, 2012, s. 31). Bu nedenle, egonun oluşumu süreci her zaman simgesel düzene tabi olan, ötekilerle kurulan imgesel özdeşleşmeler üzerinden gerçekleşir.

Lacan’ın simgesel düzen kavramlaştırması; Freud’un bilinçdışı kavramı, Lévi-Strauss’un yapı kavramı ve Saussure’ün bütüncül bir sistem olarak dil kavrayışı üzerinden gelişmiştir. Lacan (2013, s. 260), simgesel düzeni dilin alanı olan büyük Öteki olarak adlandırır. Simgesel düzen olarak dil, öznenin toplumsallaşmasının ve kültürlenmesinin koşuludur. Öznelliğin ortaya çıkışı, dilin alanı olan toplumsal ve kültürel alana girmekle mümkün olur. Dil, doğal ve biyolojik bir varlık olmaktan ziyade; kültürel ve toplumsal bir düzendir. Biyolojik ve doğal olan varlık; dil aracılığıyla özne haline gelir ve toplumsal bir varlık olarak konumlanır (Castanet, 2017, s. 39).

Freud’un doğal ve biyolojik içgüdüler anlayışını, sosyo-kültürel alana aktaran Lacan, içgüdülerin her zaman simgesel düzenin içinden şekillendiğini ve değiştirildiğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle içgüdüler, Lacan tarafından, biyolojik ve doğal olarak verili kabul edilmek yerine; Öteki’ nin alanı olarak, dilin ve simgesel düzenin bir işlevinin sonucu olarak görülmektedir (2013, s. 189). Saussure’ün yapısalcı dilbiliminde olduğu gibi, Lacan’da dil ya da simgesel düzen yalnızca ötekilerle kurulan etkileşim diline değil; bu konuşma eylemlerini yöneten kurallara atıfta bulunmaktadır (Žižek, 2021, s. 18). Verili yapısal bir bütünlük olarak dil, öznenin bilinçli söylemlerini temsil etmez; özne dili yaratmaz, aksine dil özneyi özne olarak kurar. Özne büyük Öteki olarak dilin simgesel düzenine tabidir; özne dil aracılığıyla simgesel olan toplumsal bir varlık olarak konumlandırılmaktadır (Lacan, 2013, s. 260).

Bütünsel bir yapı olarak dil, Ötekinin alanıdır. Lacan'a göre sözün faili, konuşan özne olarak sözcenin öznesi değil; hakkında konuşulan, söylem tarafından yaratılan özne olarak sözcelemin öznesidir (2012, s. 54). Başka bir deyişle dili konuşan, sözün faili olan özne değildir; aksine dilin yapısı özneyi Öteki aracılığıyla konuşur (Grosz, 2021, s. 159). Özne bu nedenle dil aracılığıyla sözce öznesi ve sözcelem öznesi olarak bölünmüş olan eksik ve bölünmüş öznedir. Bilinçdışı bu nedenle; öznenin simgesel düzen olarak dilin alanına girmesiyle oluşmaktadır. Bilinçdışının koşulunun dilsel yapı olduğunu ileri süren Lacan (2012, s. 46)'a göre, bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır. Ayrıca dil, simgesel düzen olarak Öteki'nin alanında konumlandığından; bilinçdışı, Öteki'nin söylemidir (Lacan, 2006d, s. 436). Yapısalcı dilbiliminde olduğu gibi, özne simgesel düzenin bir işlevine dönüşür. Özne, anlamlandırma zinciri olarak dil içinde ve dil aracılığıyla oluşturulur ve simgesel düzen içinde konumlandırılır.

Lacancı teori, öznenin toplumsal inşasını ortaya koymaya çalışsa da, ne özneyi ne de toplumsal simgesel yapıları tamamlanmış bir bütünlük olarak ele almıştır. Lacan, simgesel düzen ile ilişki içinde konumlandırmaya çalıştığı özneyi, yapısalcılıkta olduğu gibi toplumsal simgesel düzenin bir yansımasına indirgenmekten kaçınmıştır. Ayrıca Lacan'da, simgesel düzeninin tamamlanmış bir yapı olduğu yapısalcılıktan farklı olarak, simgesel düzen tamamlanmış bir bütünlük olarak ele alınamaz (Homer, 2013, s. 93). Hem özne hem de toplumsal gerçeklik olarak simgesel düzen doğası gereği eksik ve istikrarsız yapılardır. Dil tarafından oluşturulan simgesel ya da toplumsal gerçekliğin kendi başına yeterli bir kendilik olduğunu reddeden Lacan, simgesel Ötekinin yapısal olarak eksik olduğunu ileri sürmektedir. Anlamlandırma ve simgeselleştirme düzeni olarak simgesel düzeni güvenceye alan bir meta-dil olarak Ötekinin Ötekisi yoktur (Lacan, 2006e, s. 688). Lacan açısından, mutlak olarak anlamlandırma ve simgeselleştirme imkânsızdır; her zaman simgesel temsili ve sabit bir anlamlandırmayı aşan bir şey vardır. Simgeleştirmeye, temsil edilmeye, anlamlandırılmaya ve dilsel olarak ifade edilmeye direnen şey, Gerçek'tir. Gerçek, Lacan'da simgesel ve imgesel düzenin dışında yer alan; simgeleştirilmesi imkânsız olan şeydir (Lacan 2006b, s. 324).

Gerçek, Lacan (2013, s. 61)'a göre kendini, simgesel düzene özümsemeyen, travma biçiminde göstermektedir. Travmatik gerçek her ne kadar doğası gereği simgesel düzene indirgenemez olsa da; kendisini temsilin imgesel ve simgesel

alanlarındaki aksaklıklar, kesintiler ve tutarsızlıklar aracılığıyla açığa çıkarmaktadır (Stavrakakis, 1999, s. 73). Bu nedenle, temsil edilemeyen ve dile getirilemeyen travmatik gerçek, basitçe simgesel ve imgesel düzenden bağımsız olarak düşünülemez. Gerçek yalnızca; simgeleştirmeye direnen bir fazlalık, bir artık ve aynı zamanda simgesel düzen açısından bir eksiklik olarak görülebilir. Başka bir deyişle Gerçek, imgesel ve simgesel düzenin dışında değil, bu düzenin bir sonucu olarak görülebilir (Bistoën, 2016, s. 73). Simgesel ve dilsel düzenden önce bir varoluşa sahip değildir; bu nedenle gerçek, bir tür söylem öncesi ve simgesel öncesi bir şey olarak anlaşılabilir. Dilin ya da temsilin ötesinde var olan bir varlık olmaktan ziyade; travmatik gerçek, dilin ve temsilin kendisinin bir sonucudur (Dolar, 1993, s. 95). Travmatik gerçek, simgeselin kökeni olsa da; onu yalnızca simgeselin içinden geriye dönük olarak ortaya koyabiliriz.

Lacancı gerçek, öznenin ortaya çıkmasından önce var olan simgesel-öncesi bir alana işaret ediyor gibi görünse de; öznelğin travmatik kökeni özne ancak simgesel-imesel düzene girdikten sonra, kökensel travmanın gecikmiş tekrarı aracılığıyla kendini gösterir. Başka bir deyişle, simgesel-imeselin dışında yer alan travmatik gerçek ancak temsilin ve dilin simgesel-imesel alanları içinden kavranabilir (Pedersen, 2017, ss. 230-231). Travmatik gerçek, bu nedenle simgesel-imesel düzenin yarattığı gerçekliğin dışında değil; bu gerçeklik tarafından belirlenir. Travmatik gerçek, simgesel-imesel düzenin oluşturduğu fantazmatik gerçeklik olarak bütünsel özne ve toplumsal düzenin iç sınırı olarak kendini gösterir. Bu anlamda Lacan; klasik travma anlayışından farklı olarak öznelğin kökenindeki travmatik unsuru, toplumsal ve kültürel çerçevelerin içine yerleştirerek; bireysel travmaları kültürel travmaların dolayımına bağlar. Bireyin imgesel bütünlük kaybı olarak psişik, bireysel travma ancak bireyin bütünlük algısını oluşturan sosyo-kültürel simgesel bütünlüğün kaybı içinden kavranabilir. Bireysel travmalar kendilerini ancak kültürel ve toplumsal travmalar aracılığıyla ortaya koyar.

Dil ve toplumsal söylem olarak simgesel düzenin, özne üzerinde önceliği olsa da; Lacan' a göre simgesel düzen, yapısalcılıkta ve Durkheim esinli sosyal teorilerde olduğu gibi verili değil sosyal inşanın ürünüdür. Toplumsal gerçeklik her zaman anlam ve söylem düzeyinde inşa edilir. Ancak Lacan'ın teorisini diğer sosyal inşacı anlayıştan ayıran unsur, gerçek kavramının işaret ettiği her şeyin dile ve toplumsal söyleme indirgenemeyeceği ve sosyo-sembolik düzenden kaçan bir şeylerin sürekli

olacağı anlayışıdır (Stavrakakis, 1999, s. 69). Lacan, bu yolla sosyal inşacı anlayışın ötesine geçmiştir. Lacan, yalnızca öznenin tamamlanmamış olduğunu değil aynı zamanda hiçbir toplumsal yapının ve simgesel düzenin de tamamlanmamış olduğunu ileri sürmektedir. Simgesel düzen kökensel bir eksik etrafında yapılanmıştır; kendi tutarlılığını ve bütünlüğünü garanti edecek hiçbir unsur yoktur. Bu anlamda Lacan, insan özneliliğinin kökeninde olan kurucu eksikliğin, hiçbir sosyo-kültürel toplumsal yapılarla özdeşleşmelerle doldurulamayacağını ileri sürmektedir (Logan, 2022, s. 778).

Toplumsal gerçekliğin yapısal olarak tamamlanmamış olduğu fikri, psikanaliz kuramında fanteziye atfedilen rolde kendini açığa çıkarmaktadır. Sembolik yapının tamamlanmış bir bütün olduğu düşüncesi, eksik olan öznenin kendi fantezisiidir. Öznenin ve sembolik düzenin eksikliğiyle başa çıkmak amacıyla; bu eksikliği dolduran bütünlük ve tamamlanmışlık fantezisiyle simgesel-imgesel eksiklik örtülmeye çalışılır (Stavrakakis, 1999, s. 45). Benliğe ve toplumsal düzene istikrar sağlayan fantezi, aynı zamanda simgesel-imgesel düzen tarafından yaratılan gerçekliğin, travmatik gerçekle karşılaşmasına karşı koruyucu bir perde işlevi görür (Bistoën, 2016, s. 59). Freud'un çalışmalarındaki, dışsal gerçeklik ve içsel fantezi ikilemini aşan Lacan; gerçekliğin fantezi tarafından yapılandırıldığını ileri sürmektedir. Fantezi bireye gerçeklikten bir kaçış sunmak yerine; bireyin gerçeklik deneyimini yapılandırır (Žižek, 1999, s. 59). Fanteziyi gerçekliğe karşıt olarak değil; gerçekliğin oluşumundaki temel bir bileşen olarak gören Lacan; travmayı fantezinin iç sınırı olarak görür. Toplumsal bütünlüğe ilişkin ideolojik fantezi; Žižek (1999, s. 61)'e göre, bütün toplumların kökeninde olan ayrışmayı, toplumu kuran kökensel eksiklik travmasını gizleme görevi görür.

Fantezi yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bütünlüğü kuran anlatıları şekillendiren; sosyo-politik hayatın işleyişinde kilit unsurdur (Andreescu, 2013, s. 211). Eisenstein ve McGowan (2012), Laclau (1990); Laclau ve Mouffe (2012), Stavrakakis (1999), Žižek (1999) gibi Lacan'dan esinlenen sosyal teorisyenler, toplumsal gerçekliğin inşasında fantezinin oynadığı role ve fantezinin kolektif yönlerine dikkat çekmişlerdir. Hook (2017) ve Glynos (2000)'un ileri sürdüğü gibi sosyal gruplar yalnızca paylaşılan fanteziler değil aynı zamanda paylaşılan *jouissance* \*

---

\* Lacan çevirilerinde genellikle çevrilmeden bırakılan *Jouissance* kavramı, haz, zevk ve keyif almak gibi doyum sağlama ve tatmin olma anlamlarının dışında, bir şeyden istifade etme, bir şeyi kullanma hakkı gibi hukuki anlamları da içinde barındıran bir



aracılığıyla bir araya gelir. Bu anlamda öznenin kendindeki ve Öteki'ndeki eksikliği telafi etmek için ürettiği bilinçdışı fantezi hem simgesel düzene hem de dürtülerin işleyişi olarak bedensel gerçekliğe bağlıdır. Toplumu bir bütünlük olarak inşa eden şey; öznenin kendi bütünlüğünü yaratma sürecindeki fantezinin, aynı zamanda simgesel düzendeki boşluğu ve eksikliğini dolduran inşa sürecidir (Žižek, 1999, s. 184). Öteki olarak toplumdaki eksiklik tarafından şekillendirilen fantezi; özneye doluluk ve tatmin vaat eden nesnelere özdeşleşmesini sağlayarak, jouissance ile simgesel düzeni birbirine bağlar. Andreescu (2013), bir toplumsal düzenin, genellikle ütöpik ve kayıp bir uyum ve birlik durumuna atıfta bulunarak, insanları bir arada tuttuğu ölçüde işlev gördüğünü savunur. Toplum ancak kaybedilmiş bir bütünlük ve tamamlanmışlık vaadi sunan fantezi aracılığıyla geçici bir istikrar ve tutarlılık kazanabilir.

Kültürel travma teorisyenleri (örneğin, Alexander, Eyerman, Giesen, Smelser ve Sztompka, 2004; Eyerman, 2003) kültürel travmayı sosyal dokuların parçalanması olarak tanımlarlar. Bu anlayış, Freud'un ileri sürdüğü bilincin koruyucu kalkanı gibi bir işlev gören; topluluğun bütünlüğünü ve kimliğini tehdit eden bir şeyden korumaktadır. Ancak bu kolektif ve kültürel travma anlayışı; ya bireysel psikolojik travmayı kolektif düzeye uygulanması olarak ele almakta ya da bireysel psikolojik travmayla hiçbir ilişkisi olmayan bir kültürel düzeyde görmektedir (Craps ve Buelens, 2008). Lacancı perspektiften sosyal doku olarak adlandırılan kimlik ve toplumsal bütünlük; hem öznenin eksikliğini hem de sembolik düzenin eksikliğini, fantazmatik bir bütünlük ile doldurulmasıdır. Kültürel travma, toplumsal gerçekliği oluşturan, topluluğun üyelerini birbirine bağlayan ve toplumsal gerçekliğin inşasının geçici ve zorunlu olmayan doğasını gizleyen koruyucu kolektif fantezilerdeki bir çatlak olarak tanımlanır (Andreescu, 2013, s. 215). Bu anlamda kültürel travma ne bireysel psikolojik travmanın kültürel düzeye uygulanması ne de bireyden bağımsız, özerk olarak ele alınan bir kültürel düzenin travmasıdır. Kültürel travma, Lacancı perspektiften bireyin kendi eksikliğini doldurmak adına kültürel ve toplumsal düzeyde inşa ettiği bütünlük fantezisinin parçalanmasıdır. Bu nedenle kültürel travma hem bireysel hem de kültürel düzeyde parçalanmaya yol açmaktadır.

---

kavramdır. Bu anlamda *Jouissance* basit bir tatminin dışında, tatmini imkânsız olan bir dürtü tatminini ifade eder (Lacan, 2019, s. 173).

Lacancı toplumsal teoriyi söylem teorisi açısından yeniden yorumlayan Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, nesnel ve tamamlanmış bütüncül bir sistem olarak tanımlanan toplum yerine kendi kendine özdeş olmayı başaramayan ve bütüncül bir biçimde kurulması mümkün olmayan, söylemsel olarak inşa edilen bir toplum anlayışını ileri sürerler (2012, s. 183). Tıpkı toplumsal kimlik de olduğu gibi, söylemsel inşayla oluşan bireysel kimliklerin de bütüncül bir biçimde inşa edilmesi imkânsızdır. Söylemsel inşa olarak bütün kimlikler, istikrarlı ya da sabit olmaktan ziyade ilişkisel ve raslantısaldır (Laclau ve Mouffe, 2012, s. 146). Ayrıca bütün özne konumları toplumsal söylem tarafından inşa edilen söylemsel konumlardır. Toplumsal ilişkiler kendilerini bütünsel olarak oluşturmakta asla tam olarak başarılı olamayan bir ilişkisel kimlikler alanıdır (Laclau, 1990, s. 20).

Hem toplum hem de bireysel kimlikler, bu anlamda bütünsel bir söylem olarak değil; bir dizi farklı kimlik tarafından oluşturulmuş bir ilişkiler sistemi olarak görülür. Toplumsal aktörler toplumsal dokuyu oluşturan toplumsal söylemler içinde tek bir konumu değil, çoklu özne konumlarına yerleşirler (Laclau ve Mouffe, 2012, s. 15). Her kimlik herhangi bir verili ilişkisel toplumda; belirli bir toplumsal sınıf, cins, ırk, mesleki konum gibi bir dizi farklı kimliğin kesişen bir öznesi konumunu işgal eder. Kimliğin kesişen bu noktaları, toplumsal söylemi hem oluşturan hem de yerinden edilmesini sağlayan “düğüm noktaları”dır (*point de capiton*) (Laclau ve Mouffe, 2012, s. 181). Toplumun ve özneliğin kökenindeki bu düğüm noktaları aynı zamanda travmanın çoğulluğuna ve kesişimselliğine işaret eder.

Fantazmatik toplumsal gerçekliğin parçalanması olarak travma; bütünsel olarak kurgulanmış toplumsal gerçekliğimizi, kimliklerimizi ve anlam yapılarımızı yerinden eden bir krizi temsil etmektedir (Stavrakakis, 1999, s. 67). Bu anlamda travma, inşa edilen toplumsal gerçekliğin ve aynı zamanda bireysel bütünlüğün hem kırılmasını hem de olumsuzluğunu ortaya koymaktadır. Toplumsal gerçekliğin fantazmatik yapısı, her toplumsal düzenin her zaman yerinden edilme riski altında olduğu anlamına gelmektedir (Laclau, 1990, s. 40). Anlamın ve kimliğin bütünselliğini yerinden eden travmatik gerçek, aynı zamanda yeni bir simgeleştirme sürecine yol açar. Başka bir deyişle travma, yalnızca olumsuz ve yıkıcı olmamakta; aynı zamanda yeni bir simgesel düzenin kurulmasına, toplumsal değişim sürecine de eşlik edebilmektedir. Bu değişim yalnızca öznenin konumunu belirleyen simgesel düzenin

değil aynı zamanda bu simgesel düzenle ilişkili olan maddi toplumsal ilişkilerin değişimini de zorunlu kılar.

Sztompka (2000b) gibi kültürel travma teorisyenleri; toplumsal veya kültürel travmanın büyük ölçekli toplumsal değişimlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ancak Sztompka (2000b, s. 457)' ya göre toplumsal, kültürel, siyasi olayların kültürel travma yaratma potansiyeli, önceki düzenden kopma derecesine göre değişir. Bu olayların toplumsal etkilerine bağlıdır. Daha çok bütünsel olarak toplumsal değişime odaklanan Sztompka, mikro ölçekteki travmatik değişimlere odaklanmaz. Aynı şekilde, ulusal düzlemdeki bütünsel söylemlerdeki kültürel travmalara ve taşıyıcı gruplara odaklanan Eyerma, hem toplumsal söylemin hem de toplumsal aktörlerin çoklu özne konumlarını göz ardı eder (Woods, 2019, s. 272). Travmatik söylemin bütünlüğüne odaklanan kültürel travma teorisyenleri; travmanın çoklu kesişimsel yönünü ve mikro alandaki etkilerini görünmez kılmıştır. Lacancı yaklaşım; toplumsal ve tarihsel olarak ırksal, sınıfsal, cinsel kimliklerin kesişimiyle yapılandırılmış toplumsal kimliklerin, kesişim noktalarında gizlice ve sinsice işleyen travmatik noktaları göz önünde bulundurmamız gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kültürel travma teorisyenleri, zarar görmüş sosyal dokuların onarılmasına odaklanarak; travmaların yarattığı toplumsal düzendeki kırılmaların ve değişimlerin bireyler üzerindeki etkisini es geçmişlerdir. Lacancı anlamda, hem bireysel düzeyde hem de kolektif düzeyde yaşanan kültürel travma; dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan tüm simgesel çerçevelerin yerinden edilmesine yol açar. Bu yerinden edilme ve travmatik kopuş yalnızca yıkıcı değildir. Aynı zamanda hem öznelğin hem de toplumun yeniden yaratımının olasılığının önünü açar. Bu anlamda eksiklikle yüzleşmenin yalnızca yıkıcı değil üretken olabileceği ileri sürülebilir. Yerinden edilen yerleşik simgesel düzenler; öteki ile yeni bir ilişki kurma olasılığı yaratır. Bu anlamda bireysel sağaltım ile toplumsal değişim birbirinden ayrılmaz bir ilişki içindedir. Bireysel sağaltım, travma yaşayan grupları etkileyen sosyal ve politik bir değişim olmadan imkânsızdır. Nihai olarak, toplumsal düzende üretilen fantezilerin ortadan kalkması, öznenin ve onu oluşturan toplumsal gerçekliğin yerinden edilmesi; travmatik kopuş olarak yeni bir toplumsal düzenin olasılığını da barındırmaktadır.

## SONUÇLAR

Bu çalışmanın iddiası, bireysel travmaların sosyokültürel yapıdan bağımsız ele alınamayacağı ve sağaltımın ancak toplumsal dönüşümle mümkün kılınacağıdır. Ancak bu kapsamdaki toplumsal dönüşüm, sosyokültürel altyapının değişmesi sonucu bireysel travmalarda iyileşme olanakları üzerinden ele alınmamıştır. Çalışma ekseninde vurgulanan temel nokta, birey ve toplum arasındaki mekanizmayı çağdaş sosyolojik teoriyle birlikte ele alıp; kültürel ve sembolik ağ içinde dolaymlanan bireyi, travma kavramı aracılığıyla analiz etmektir. Bu çalışma, bireyi sosyokültürel dinamiklerin belirleyici rol üstlendiği ve tabi kıldığı pasif konumdan kurtarabilmeyi amaçlamıştır. Buradan hareketle öznenin sosyal aktör olarak belirleyen olduğu iddiasını eleştirip kültürel anlam dünyasıyla iç içe geçtiği noktaları tespit etmek önem taşımaktadır. Böylelikle bireysel travmaların çözüm arayışı ne salt psikolojik nedenselliğe indirgenmekte ne de iyileşmeyi sosyal yapıya bağlayan tabi özne anlayışına teslim olmaktadır. Bireysel travmaların, içinde yer aldıkları kültürel ve sembolik anlam dünyasıyla kesişen yönlerini tespit etmek önem arz etmektedir.

Bireysel travmalar, içinde buldukları kültürel ve sembolik anlam dünyasını görünmez kılan bir yapıdadır. Yaşanan travmatik olay ve sonrasında gelişen travmatik etkiler, kolaylıkla travmatik olaya bağlanma yanılığısına düşmektedir. Travmatik olayın ya da deneyimin şiddeti ve ani gelişimi; yer aldığı sosyokültürel anlam dünyasını görünmez kılacak yapıya sahiptir. Birey, travmatik olayı deneyimlediğinde, bu şiddetli olayın hem anlık seyri hem de hatırlama süreci sonunda ortaya çıkan etkisi; travmanın geçerli nedeni olarak olaya bağlanmaktadır. Travmatik durumun kendisi fail olarak travmatik olayı işaret etmekte ve travmatik durumun sorumluluğu travmatik olaya yüklenmektedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkardığı temel bulgulardan biri; bireysel travmalarda gizliliğini sürdürebilen sosyokültürel yapının, kültürel travmalarda kendini kitlesel formda açığa çıkarması olmuştur. Freud, “halkları da bireysel bir nevrotik gibi ele

alabiliriz” ifadesinde, her ne kadar tamamlayamamış da olsa, tam olarak kendini görünmez kılan bu arkaik yapılara işaret etmiştir (1999c, s. 349). Kültürel travmaların etkilerinin, toplum tarafından hissedilmesi, farklı şiddetlerde de olsa deneyimlenmesi, travmatik olayın kendisinden ziyade; olayın bağlandığı toplumsal yapının kültürel, ekonomik, politik ve sosyolojik yönlerini ortaya koyma zorunluluğunu doğurmuştur. Kültürel travma teorilerindeki temel iddia, bir olayın kültürel travmaya dönüşmesi için belirleyici gücün, olayın kendisinden ziyade; olay sonrası kurulan sosyokültürel süreçlere dairdir. Şiddet içerikli olayın bir toplumda travmatik olup olmadığını belirleyen şey; olay sonrasında kurulan güç, iktidar, söylem, politika vb. sosyal faktörlerdir.

Travmasıyla başa çıkmak zorunda kalan birey, psikolojik indirgemecilik ekseninde pasif konuma yerleştirilmiş ve böylelikle bireyin yaşadığı travmatik olayın sosyokültürel bağlam mekanizması görünmez kılınmıştır. Toplumsal olanın travmatik unsurlar barındırdığı gerçeği göz ardı edilmiştir. Travmatik olayın çevrelediği ırkçılık, toplumsal eşitsizlik, cinsiyetçilik, ayrımcılık gibi faktörlerin izleri; olay eksenli açıklamaların gölgesinde kalmıştır. Bireysel travmalarda, travmatik olayın toplumsal çatlaklarının izini sürmek daha güçtür çünkü iyileşmesi gereken birey, görünmez kılınan toplumsal süreçlerin gizliliğinde eriyip gitmiştir. İyileşmenin mümkün olduğu durumlarda ise birey, toplumsal bütünleşme tahayyülüne yeniden dahil olmaktadır. Böylece travmatik olayın şiddetinin görünmez kıldığı, travmatik unsurları bünyesinde barındıran sosyokültürel yapılar sürdürülmeye devam etmektedir.

Kültürel travmalarda sosyokültürel yapıların gizliliğini sürdürebilme ihtimali, bireysel travmalarda olduğu kadar yüksek değildir. Kültürel travmalar; ister afet isterse tarihsel felaket olsun, ortaya çıkan kitlesel yıkım sonucu olayın kendisine bağlanamayacak yapıdadır. Yaşanan şiddetli travmatik olay, toplumda geniş çapta yankılanır ve yaşanan travmaların sorumluluğu olayın kendisine atfedilemeyecek kadar karmaşıktır. Travmanın sosyokültürel belirleyiciliği, kültürel travmalarda kendini ifşa etme zorunluluğunu taşımaktadır. Bauman (1997, s. 32)’ın Holokost’u ortaya çıkaran koşulların moderniteye içkin kavrayışımızın kendisini de geliştirebileceği iddiasında olduğu gibi, kültürel travma anlayışında da, sosyokültürel yapılara içkin travmatik faktörleri yeniden düşünmek gerekmektedir. Toplumsal düzenin çatlakları, kültürel travmaların etkisi sonucu gizlenmesi mümkün olmayacak biçimde genişlemiştir.

Kültürel travma çalışmaları; travmatik etkiyi, travmatik olayın kendisine bağlamamaktadır. Travmatik etki, sosyal süreçle birlikte gelişen ve çeşitli sosyal faktörün dahil olduğu karmaşık toplumsal bir süreçtir. Hiçbir olayın kendisi travmatik değildir. Toplumsal süreçteki belirleyiciler travmatik etkiyi yaratmaktadır. Klasik travma teorisine göre ise olayın şiddeti temsil edilemeyecek kadar güçlüdür ve dile getirilemez. O halde her iki kültürel travma anlayışına göre de olayın kendisi, hem sosyokültürel sürece yeterince bağlanamamaktan hem de şiddetinin temsil edilemeyecek boyutlarda seyretmesinden kaynaklı travmatik etkiyi yaratamamaktadır. Bireysel travmalarda, olayın sosyokültürel bağlamı gizlilik içinde sürdürülme olanağına sahipken; kültürel travmalarda bu bastırılmış sosyokültürel dinamikler kıyıya vurmaktadır.

Bireyin yaşadığı travma, toplumsal ve kültürel bağlamı da sorunsallaştırmayı zorunlu kılmaktadır. Travmatik olayın kendisinden ziyade, olayın travmatik etkiyi doğuran toplumsala içkin özelliklerini gözden geçirmek gerekmektedir. Bu çalışmanın iddiası olan bireysel travmaların sosyokültürel dinamiklerden bağımsız ele alınamayacağı düşüncesi; bireyin bağlandığı kültürel ve sembolik dünyayla olan bağlantısı da sorunsallaştırmayı gerektirmektedir. Birey; kültürel ve sembolik olan ile iç içedir ve çalışmanın sonucu bireysel travmaların da benzer şekilde kültürel ve sembolik olana içkin olduğunu iddia etmiştir.

Bireyin, sembolik ve kültürel dünyaya içkinliğini iddia ederken, özellikle iki şeyden kaçınılmıştır: yapısalcılığın temel iddiası olan bireyden bağımsız bir toplumsal kendilik sistemi ve karşıtı bireyi belirleyici aktör olarak kabul eden sosyal etkileşimci anlayış. Her iki teorinin tartışmaları ve eleştirileri gözden geçirilmiş ve buradan hareketle Lacancı teoriden yararlanılmıştır. Böylelikle sosyokültürel içkin travma anlayışı, ne makro ne de mikro analize indirgenmiştir. Bu çalışma, bireysel travmaları bireyi pasif konuma yerleştirmeden, sosyokültürel bağlamlarıyla bir arada okumaya çaba gösteren yeni bir travma yorumu geliştirmeye çalışmıştır.

Bireysel travmaları, salt bireye ve psikolojiye indirgemeyen; içerildikleri kültürel yapı sistemine göre açıklayabilen Lacancı teori, psikanalizi başlangıç noktası olarak kursa da; Lacan'ın temel uğraşı, bireyin psişik kökenini, toplumsal yapıya bağlamak ve toplumsal bilinçdışını bu düzlemde yeniden düşünebilmektir. Kültürel olgular, psişenin aracılığıyla üretilmektedir. Ancak bireyin psişesini, toplumsal yapılarla bağlamak; travmaları toplumsal yapılarla bir arada düşünmek anlamına

gelmemektedir. Lacancı perspektifin temel izleği; tarihsel bir özne kuramı geliştirebilmektir.

Lacancı perspektife göre özne ancak Öteki'yle ilişkisi içinden kurulmaktadır. Simgesel ve kültürel düzen; öznenin toplumsallaşması için gerekli ve zorunlu koşuldur. Simgesel ve kültürel düzen olmadan, özne de var olamaz. Lacan'ın yapı merkezli kuramlardan farklılaştığı nokta; özneyi, toplumsal yapıların bir yansıması olarak görmemesidir. Simgesel düzen tamamlanmamıştır, hep eksiktir. Özne, toplumsal düzeni kendi bütünlük fantezisi üzerinden yorumlamaktadır. Bu bütünlük fantezisini bozan şey, Lacancı anlamda Gerçek' in kendisidir. Gerçek, hem simgesele için hem de paradoksal olarak simgeselleştirilmesi imkânsız olan şeyin kendisidir. Bu çalışma kapsamında, Lacancı Gerçek ile travma arasında benzerlik tespit edilmiştir. Travmalar hem toplumsal düzeni bozan şiddetli olaylardır hem de toplumsalın kendisine içkindir. Travmatik durumun kendisi, toplumsal düzenden bağımsız hareket edemez. Ancak travmalar, hem sosyokültürel için hem de onu parçalayıcı gücü elinde bulundurmaktadır.

Bu çalışmanın, bireysel travmaların sosyokültürel mekanizmalardan ayrıştırılamayacağı ve sağaltımın ancak toplumsal dönüşüm olanaklarıyla mümkün olduğu iddiasının yanıtı Lacancı perspektifin teorik çerçevesinde saklıdır. Lacancı çerçeve, birey ve kültür arasındaki ilişkinin tıpkı bir ağ gibi birbirlerine dolandıkları noktaların tespitini yapmaktadır. Birey kavramını ortaya çıkaran koşullar, kültür kavramının kendisidir. Savaşın hem toplumsal düzene için hem de onu parçalayacak bir olgu olması gibi; bireysel travmalar da hem kültürel yapılara için hem de bu yapıyı yıkacak güce sahiptir.

Çalışmada, bireysel travmalar ve iyileşme koşulları da benzer şekilde ele alınmıştır. Kültürel ve sembolik anlam olmadan, birey kavramının da olamayacağı iddia edilmiştir. Öznelliğin kökenindeki travmatik unsur, kültürel çerçevenin içine yerleşmiştir. Bireye, bütünlük imgesini de bu sosyokültürel yapının kendisi vermektedir. Bireyin kendisini bütün olarak algılaması, kültürel ve sembolik dünyaya özgü bir tahayyül biçimidir ve bu bütünlüğün parçalanması da tahayyüle dönüşmüş sembolik dünyayı parçalamak anlamına gelmektedir. Bu anlamda bütünlük mutlak gerçeklik değil öznenin fantezisisidir.

Bireysel travmaların sonuçlarının bireye yüklenmesinin temel sebeplerinden biri de, öznenin kendisine dair bu bütünlük fantezisinin bir sonucudur. Özne, kendisini bütün bir varlıkmiş gibi algıladıkça, diğer bir deyişle bütünlük fantezisi kurdukça, onarılmaya çalışılan şey bütünlüğün geri kazanılması olmaktadır. Örneğin bir şiddet olayıyla karşılaşmış bireyin terapötik tedavilere ihtiyacı olduğu kadar, o şiddeti üreten toplumsal koşulların dönüşümüne de ihtiyacı vardır. Travmatik olayın münferit olarak algılanması, birey ile sosyokültürel arasında oluşan boşluğun bir sonucudur. Travma, hem sembolige indirgenemeyen hem de sembolikten ayrı düşünülemez bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin bütünlük algısının yeniden düşünülmesi, bireyin travmalarının sosyokültürel bağlamını yeniden ele almaktan geçmektedir. Sembolik yapının kendisinin tamamlanmamış bir bütün olduğu fantezisi, bireyin kendi fantezisini de oluşturmaktadır. Travma kavramı bu fantezi aracılığıyla tekrar tekrar yapılanmaktadır.

O halde bu çalışmanın sonucu, sosyokültürel olanın birey ile ilişkisini yeniden düşünmenin zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Sosyokültürel olan yani sembolik, kültür ve dil ile dolaymlanan şeyin kendisi; toplumsal bütün anlayışını varsaymaktadır. Bu çalışma, bütünlük fantezisinin sosyokültürelle içkin olduğu yerleri tespit etmeye götürmektedir. Bu tespit; bireysel travmaları salt bireyselmış gibi algılamaktan kurtarmaya ve bireysel sağaltımın ancak sosyokültürel olanla örülü ilişkisini açığa çıkarmaya yöneliktir. Böylelikle iyileşmenin kendisi, toplumsal dönüşümün bu yönlerinin tespitiyle mümkün hale gelmektedir.



## KAYNAKLAR

Adorno T. W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın diyalektiği* (Çev: N. Ülner ve E. Öztarhan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Adorno, T. W. (1967). Sociology and psychology. *New Left Review*, 46, 67-80.

Adorno, T. W. (1999). Geçmişin işlenmesi ne demektir? (Çev: T. Onur). *Defter*, 38, 121-138.

Adorno, T. W. (2012). *Minima moralia: Sakatlanmış yaşamdan yansımalar* (Çev: O. Koçak ve A. Doğukan). İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T. W. (2014). Revisionist psychoanalysis (Çev: N.-N. Lee). *Philosophy and Social Criticism*, 40 (3), 326-38.

Adorno, T. W. (2016). *Negatif diyalektik* (Çev: Ş. Öztürk). İstanbul: Metis Yayınları.

Agamben, G. (2017). *Tanık ve arşiv: Auschwitz'den artakalanlar* (Çev: A. H. Başgül). Ankara: Dipnot Yayınları.

Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. İçinde J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. S. Smelser ve P. Sztompka (Edt.), *Cultural trauma and collective identity* (ss. 1-31). Berkeley, CA: University of California Press.

Alexander, J. C. (2005). Why is cultural sociology is not 'idealist': A reply to McLennan, *Theory Culture Society*, 22 (19), 19-29, <https://doi:10.1177/0263276405059412>

Alexander, J. C. (2012). *Trauma: A social theory*. UK, MA: Polity.

Alexander, J. and Breese, E. (2011). Introduction. İçinde R. Eyerman, J. Alexander ve E. Breese (Edt.) *Narrating trauma: On the impact of collective suffering* (ss. xi-xxxv). Boulder: Paradigm Publishers.

Alirangues, M. (2022). Is it time to give up the concept of collective trauma? On the need for new (old) lexicons to frame social suffering. *Quaderns de Filosofia*, 9 (1), 121-145.

Allan, K. (2020). *Çağdaş sosyal ve sosyolojik teori: Toplumsal dünyaları görünür kılmak* (Çev: A. Bora, S. Coşar, H. Ergül, M. Pamir ve E. Ünal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Allen, A. (2016a). Progress and the death drive, *Parrhesia* 26, 1-19.

Allen, A. (2016b). *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.

Andreasen, N. C. (2010). Posttraumatic stress disorder: a history and a critique. *Association for Research in Nervous and Mental Disease*, 67(71). <https://doi:10.1111/j.17496632.2010.05699.x>.

Andreescu, F. C. (2013). Social trauma and distortions of phantasy formations. *Psychotherapy and Politics International*, 11(3), 210–24.

American Psychiatric Association (1952). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (1. Baskı) (DSM-I). American Psychiatric Association. Washington DC.

American Psychiatric Association (1968). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (2. Baskı) (DSM-II). American Psychiatric Association. Washington DC.

American Psychiatric Association (1980). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3. Baskı) (DSM-III). American Psychiatric Association. Washington DC.

American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4. Baskı) (DSM-IV). American Psychiatric Association. Washington DC.

American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5. Baskı). (DSM-V) American Psychiatric Association. Washington DC.

Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması* (Çev: İ. Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları.

Arendt, H. (2022). *Kötülüğün sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* (Çev: Ö. Çelik). İstanbul: Metis Yayınları.

Armstrong-Jones, R. (1917). Shell-shock and its lessons. *Nature* 100, 1–3. <https://doi.org/10.1038/100001a0>

Atasoy, F. (2017). *Sorokin'in toplum felsefesi*. Ankara: Net Yayıncılık.

Auerhahn, N. C. (2020). Dori Laub, MD (1937-2018), *The International Journal of Psychoanalysis*, 101 (2), 379-387. <https://doi: 10.1080/00207578.2019.1674120>

Aydın, A. (2017). *Bilinçdışı, dil ve arzu: Dilbiliminden psikanalize dil ve arzunun eklemenişi*. Ankara: Bibliotech Yayınları.

Babaoğlu, A. (2011). Freud'da toplum, kültür, din felsefesi. İçinde S. Freud, *Uygarlığın huzursuzluğu* (ss. 9-22). İstanbul: Metis Yayınları.

Balaev, M. (2014). Literary trauma theory reconsidered. İçinde M. Balaev (Edt.), *Contemporary approaches to literary trauma theory* (ss. 1-14). New York: Palgrave Macmillan.

- Balaev, M. (2018). Trauma studies. İçinde D.H. Richter (Edt.), *A Companion to literary theory* (ss. 360-371). West Sussex: Wiley Blackwell.
- Baquero, R. P. (2021). From psychoanalysis to cultural trauma: Narrating legacies of collective suffering, *Critical Horizons*, 1–16. <https://doi:10.1080/14409917.2021.1957359>
- Baştürk, E. (2017). Yaralanabilirliğin kökenselliği üzerine bir epilog? İçinde Ş. Öztürk (Edt.), *Cogito Dergisi*, Sayı 87, 41-55.
- Bauman, Z. (1996). *Yasa koyucular ve yorumcular* (Çev: K. Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust* (Çev: S. Sertabiboğlu). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (1998). *Postmodern etik* (Çev: A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış hayat: Postmodern ahlak denemeleri* (Çev: İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik* (Çev: İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik düşünmek* (Çev: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Becker, E. M. (2019), 'Trauma Studies' and Exegesis. İçinde E. M. Becker, J. Doehorn ve E. K. Holt (Edt.), *Trauma and traumatization in individual and collective* (ss. 15-29). Göttingen: Germany.
- Ben-Ezra, M. (2004). Trauma in antiquity: 4000 year old post-traumatic reactions? *Stress and Health*, 20(3), 121–125. <https://doi:10.1002/smi.1003>
- Berenbaum, M. (2015). Holocaust. İçinde *Encyclopædia Britannica*. Retrieved from <http://www.britannica.com/event/Holocaust> (Erişim tarihi: 10.08.2022).
- Berger, J. (1997). Trauma and Literary Theory. *Contemporary Literature*, 38(3), 569-582. <https://doi.org/10.2307/1208980>
- Best, S. (2017). Voice and the generalised other in the ethical writings of Zygmunt Bauman. İçinde M. H. Jacobsen (Edt.), *Beyond Bauman: Critical engagements and creative excursions* (ss. 46-64). London: Routledge.
- Bistoën, G., Vanheule, S. ve Craps, S. (2014). Nachträglichkeit: A Freudian perspective on delayed traumatic reactions. *Theory & Psychology*, 24(5), 668-687.
- Bistoën, G. (2016). *Trauma, ethics and the political beyond PTSD: The dislocations of the real*. London: Palgrave Macmillan.

Blackshaw, T. (2010). Bauman's challenge to sociology. İçinde M. Davis, K. Tester (Edt.). *Bauman's challenge: Sociological issues for the 21st century* (ss. 70-91). London: Palgrave Macmillan.

Bocock, R. (1991). *Freud and modern society: An outline and analysis of Freud's sociology*. Dordrecht: Springer.

Bogacz, T. (1989). War neurosis and cultural change in England, 1914-22: The Work of the War Office Committee of Enquiry into 'Shell-Shock'. *Journal of Contemporary History*, 24(2), 227-256. Retrieved from [https://www.jstor.org/stable/260822#metadata info tab contents](https://www.jstor.org/stable/260822#metadata%3Finfo%3Ftab%3Fcontents) (Erişim Tarihi: 21.08.2021)

Bond, L. (2015). *Frames of memory after 9/11: Culture, criticism, politics and law*. London: Palgrave Macmillan.

Bond, L. ve Craps, S. (2020). *Trauma*. New York: Routledge.

Bourke, J. (2000). Effeminacy, ethnicity and the end of trauma: the sufferings of 'shell-shocked' men in Great Britain and Ireland, 1914-3. *Journal of Contemporary History*, 35(1). 57-69. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/261181> (Erişim Tarihi: 12.09.2022).

Bracken, P. J. (2002). *Trauma, culture, meaning and philosophy*. London: Whurr Publishers.

Brassier, R. (2007). *Nihil unbound: Enlightenment and extinction*. New York: Palgrave Macmillan.

Brewin, C. R., (2013). "I wouldn't start from here"- An alternative perspective on PTSD from the ICD-11: Comment on Friedman (2013). *Journal of Traumatic Stress*, 26, 557-559. [https://doi: 10.1002/jts.21843](https://doi.org/10.1002/jts.21843)

Brewin, C. R. ve Holmes, E. A. (2003). Psychological theories of posttraumatic stress disorder. *Clinical psychology review*, 23(3), 339-376. [https://doi.org/10.1016/s0272-7358\(03\)00033-3](https://doi.org/10.1016/s0272-7358(03)00033-3)

Britannica, The Editors of Encyclopaedia (14 Mart 2021a) "How many people died during World War I?". *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/question/How-many-people-died-during-World-War-I>. (Erişim Tarihi 17 Temmuz 2022).

Britannica, The Editors of Encyclopaedia (15 Mayıs 2021b) "How many people died during World War II?". *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/question/How-many-people-died-during-World-War-II>. (Erişim Tarihi 17 Temmuz 2022).

Brown, E. (1990). Regulation damage claims for emotional injuries before the First World War. *Behavioral Sciences and the Law*, 8, 421-434.

Brown, L. (1995). Not outside the range: One feminist perspective on psychic trauma. İçinde C. Caruth (Edt.) *Trauma explorations in memory* (ss. 100-112). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Brown, N. O. (1996). *Ölüme karşı hayat: Tarihin psikanalitik anlamı* (Çev: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Brown, P., Macmillan, M. B., Meares, R. ve Van der Hart, O. (1996). Janet and Freud: revealing the roots of dynamic psychiatry. *The Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 30(4), 480–491. <https://doi.org/10.3109/00048679609065021>

Buckland, E. (2011). Hidden trends: Reason, renunciation and liberation in Marcuse's appropriation of Hegel and Freud. *Annual Review of Critical Psychology*, 9, 48-56.

Burdman, J. (2021). 'After Auschwitz': Writing history after injustice in Adorno and Lyotard. *Contemporary Political Theory*, 20 (4), 815-835.

Butler, J. (2005). *İktidarın psişik yaşamı: Tabiyet üzerine teoriler* (Çev: F. Tütüncü). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cannon, B. (2016). Towards a Theory of Counter-Modernity: Rethinking Zygmunt Bauman's Holocaust writings. *Critical Sociology*, 42(1), 49–69. <https://doi:10.1177/0896920513516023>

Caplan, E. M. (1995). Trains, brains and sprains: railway spine and the origins of psychoneuroses. *Bulletin of the History of Medicine*, 69 (3), 387-419.

Castanet, H. (2017). *Lacan'ı anlamak* (Çev: B. Aslan). İstanbul: Encore Yayınları.

Catlin, J. (2022). Bauman, the Frankfurt School, and the tradition of enlightened catastrophism. İçinde J. Palmer ve D. Brzeziński (Edt.), *Revisiting modernity and the Holocaust: Heritage, dilemmas, extensions* (ss. 199-217). London: Routledge.

Caruth, C. (1995). Introduction. İçinde C. Caruth (Edt.) *Trauma explorations in memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press

Caruth, C. (2013). *Literature in the ashes of history*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Cassullo, G. (2019). Janet and Freud: Long-time rivals. İçinde G. Craparo, F. Ortu, and O. van der Hart (Edt.), *Rediscovering Pierre Janet: Trauma, dissociation, and a new context for psychoanalysis* (ss. 43-52). London: Routledge.

Cavaletto, G. (2007). *Crossing the psycho-social divide: Freud, Weber, Adorno and Elias*, Aldershot: Ashgate.

Cavedon, C. (2015). *Cultural melancholia: US trauma discourses before and after 9/11*. Costerus New Series Online. <https://doi:10.1163/9789004305984>

Certeau, M. de. (2017). *Tarih ve psikanaliz* (Çev: A. Sönmezay) İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Charcot, Jean-Martin (1991 [1889]). *Clinical lectures on the diseases of the nervous system* (Edt. R. Harris). London: Routledge.

Cho, D. (2006). Thanatos and Civilization: Lacan, Marcuse, and the death drive. *Policy Futures in Education*, 4(1), 18–30.

Coulon, A. (2010). *Etnometodoloji* (Çev: Ü. Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları.

Craps, S. ve Buelens, G. (2008). Introduction: Postcolonial trauma novels. *Studies in the Novel*, 40(1), 1–12.

Craps, S. (2010). Wor(l)ds of grief: Traumatic memory and literary witnessing in cross-cultural perspective. *Textual Practice*. 24(1), 51– 68.

Craps, S. (2013). *Postcolonial witnessing: Trauma out of bounds*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Craps, S. (2014). Beyond Eurocentrism: Trauma theory in the global age. İçinde G. Buelens, S. Durrant, R. Eaglestone (Edt.), *The future of trauma theory: Contemporary literary and cultural criticism* (ss.45-61). Abingdon: Routledge.

Crone, M. (2008). Bauman on ethics: Intimate ethics for a global world? İçinde M. H. Jacobsen ve P. Poder (Edt.), *The sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and critique* (ss. 59-74). Aldershot: Ashgate Publishing.

Cvetkovich, A. (2003). *An archive of feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures*. Durham: Duke University Press.

Dalenberg, C. J., Straus, E. ve Carlson, E. B. (2017). Defining trauma. İçinde S. N. Gold (Edt.), *APA handbook of trauma psychology: Foundations in knowledge* (ss. 15-33). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000019-001>

Daly, R. J. (1983). Samuel Pepys and post-traumatic stress disorder. *The British Journal of Psychiatry*, 143(1), 64–68. <https://doi:10.1192/bjp.143.1.64>

Davis, C. (2011). Trauma and ethics: Telling the other's story. İçinde M. Modlinger ve P. Sonntag (Edt.), *Other people's pain: Narratives of trauma and the question of ethics* (ss. 19-42). Oxford, UK: Peter Lang.

Davis, C. (2020). Trauma, poststructuralism and ethics. İçinde C. Davis ve H. Meretoja (Edt.), *The Routledge Companion to literature and trauma* (ss. 36-54). London and New York: Routledge.

De Vos, J. (2012). *Psychologisation in times of globalisation*. London: Routledge.

Debs, M. (2012). The suffering of symbols: Giotto Frescoes and the cultural trauma of objects. *Cultural Sociology*, 7(4), 479-494. <https://doi: 10.1177/1749975512454086>

Demertzis, N. ve Eyerman, R. (2020). *Covid-19 as a cultural trauma*. *American Journal of Cultural Sociology*, 8, 428-450. <https://doi.org/10.1057/s41290-020-00112-z>

Diken, B. (1998). *Strangers, ambivalence and social theory*. Aldershot: Ashgate.

Dixon, W. W. (2004). Introduction: Something lost—Film after 9/11. İçinde W. W. Dixon (Edt.), *Film and television after 9/11* (ss. 1-28). Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dolar, M. (1993). Beyond interpellation. *Qui Parle?* 6 (2), 75-96.

Dolar, M. (2008). Freud and the political. *Unbound*, 4(15), 15-29.

Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religion life* (Çev: K. E. Fields). New York: The Free Press.

Durkheim, E. (2010). *Sociology and Philosophy* (Çev: D. F. Pocock). New York: Routledge.

Eaglestone, R. (2004). *The Holocaust and the postmodern*. New York: Oxford University Press.

Eaglestone, R. (2014). Knowledge, 'Afterwardsness' and the future of trauma theory. İçinde G. Buelens, S. Durrant ve R. Eaglestone (Edt.), *The future of trauma theory: Contemporary literary and cultural criticism* (ss. 11-21). London: Routledge.

Ehlers, A. ve Clark, D. M. (2000). A cognitive model of posttraumatic stress disorder. *Behaviour Research and Therapy*, 38(4), 319-345. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(99\)00123-0](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(99)00123-0)

Eisenstein, P. ve McGowan, T. (2012). *Rupture: On the emergence of the political*. Illinois: Northwestern University Press.

Elias, N. (2004). *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler* (Çev. E. Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ellenberger, H. (2021). *Bilinçdışının keşfi: Dinamik psikiyatrinin tarihi ve evrimi* (Çev: E. Kılıç). İstanbul: Albaraka Yayınları.

Elliott, A. (2004). *Social theory since Freud: Traversing social imaginaries*. London: Routledge.

Elliott, A. (2005). The constitution of the subject: Primary repression after Kristeva and Laplanche. *European Journal of Social Theory*, 8(1), 25–42.

Elliott, A. (2014). *Contemporary social theory: An introduction*. London: Routledge.

Erikson, K. (1991). Notes on trauma and community. *American Imago*, 455-72. Retrived from: <https://www.jstor.org/stable/pdf/26303923>

Erim, O. S., Erdoğan, B. ve Doğangün, B. (2022). Psikotravmatolojinin duayeni Pierre Janet ve psikolojik analiz yöntemi. İçinde E. Öztürk (Edt.), *Psikotravmatoloji* (ss. 95-101). Ankara: Türkiye Klinikleri.

Erşen, Ö. (2006). Uygarlıktan geriye ne kaldı? İçinde Ş. Öztürk (Edt.), *Cogito Dergisi*, Sayı 49, 87-94.

Evans, D. (2019). *Lacancı psikanalize giriş sözlüğü* (Çev: U. Y. Kara ve T. Sivrikaya). İstanbul: İslık Yayınları.

Eyerman, R. (2003). *Cultural trauma: Slavery and the formation of African-American identity*, NY-Australia: Cambridge University Press.

Eyerman, R. (2011). *The cultural sociology of political assassination: From MLK and RFK to Fortuyn and Van Gogh*. New York: Palgrave Macmillan.

Eyerman, R. (2013). Social theory and trauma. *Acta Sociologica*, 56(1), 41-53. Retrived from: <https://www.jstor.org/stable/23525660>

Eyerman, R. (2022). Representing trauma in the arts: The curious case of “Quo Vadis, Aida?”. *Croatian Political Science Review*, 59 (4), 65-87. <https://doi.org/10.20901/pm.59.4.04>

Eyerman, R. ve Sciortino, G. (2020). *The cultural trauma of decolonization: Colonial returnees in the national imagination*. London: Palgrave Macmillan.

Eyers, T. (2012). *Lacan and the concept of the ‘Real’*. New York: Palgrave Macmillan.

Fassin, D. ve Rechtman, R. (2009). *The empire of trauma: An inquiry into the condition of victimhood* (Çev: R. Gomme). Princeton: Princeton University Press.

Felman, S. ve Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. Great Britain: Routledge.

Felman, S. (1992). Camus’ The Plague or a monument to witnessing. İçinde S. Felman ve D. Laub (Edt.) *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history* (ss. 93-119). Great Britain: Routledge.

Figley, C. R., Ellis, A. E., Reuther, B. T., & Gold, S. N. (2017). The study of trauma: A historical overview. İçinde S. N. Gold (Edt.), *APA handbook of trauma psychology: Foundations in knowledge* (ss. 1–11). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000019-001>

Fink, B. (2014). *Against understanding: Cases and commentary in a Lacanian key. Vol. 2*. London & New York: Routledge.

Finkelstein, N. (2003). *The Holocaust industry: Reflections on the exploitation of Jewish suffering*. New York: Verso.

Fletcher, J. (2005). Introduction: Psychoanalysis and the question of the other. İçinde *Essays on otherness, Jean Laplanche* (ss. 1-52). Routledge: London.



Fletcher, J. (2013). *Freud on the scene of trauma*. New York: Fordham University Press.

Fong, B. Y. (2016). *Death and mastery: Psychoanalytic drive theory and the subject of late capitalism*. New York: Columbia University Press.

Forster, G. (2007). Freud, Faulkner, Caruth: Trauma and the politics of literary form. *Narrative*, 15(3), 259-285.

Forster, G. (2011). *Gender, race, and mourning in American modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Forster, G. (2014). Colonial trauma, utopian carnality, modernist form: Toni Morrison's *Beloved* and Arundhati Roy's *The God of Small Things*. İçinde M. Balaev (Edt.), *Contemporary approaches to literary trauma theory* (ss. 70-105). New York: Palgrave Macmillan.

Freeman, M. (1995). Genocide, civilization and modernity. *British Journal of Sociology*, 46 (2), 207-223.

Freud, S. (1981a [1893]). On the psychological mechanism of hysterical phenomena: A lecture. İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 3, ss. 25-39). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1981b [1888]). Hysteria. İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 1, ss. 37-59). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1981c [1893]). Some points for a comparative study of organic and hysterical motor paralyses. İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 1, ss. 157-172). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1981d [1897]). Abstracts of the scientific writings of Dr. Sigm. Freud 1877-1897 (1897). İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 3, ss. 225-257). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1981e [1896]). The aetiology of hysteria. İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 3, ss. 189-221). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1981f [1895]). Project for a scientific psychology. İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 1, ss. 281-397). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1981g [1897]). Extracts from the fliess papers. İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 1, ss. 175-280). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1981h [1914]). Remembering, repeating and working-through (Further Recommendations on the technique of Psychoanalysis II). İçinde J. Strachey (Edt. ve

Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 12, ss. 145-156). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1981j [1912]). The dynamics of transference. İçinde J. Strachey (Edt. ve Çev.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 12, ss. 98-108). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1996). *Nevroz, psikoz ve sapkınlık* (Çev: A. Beşiryan). *Cogito Dergisi*, Sayı 9, 13-20.

Freud, S. (1997a). Grup psikolojisi ve ego analizi. İçinde S. Budak (Çev.), S. Freud, *Uygarlık, din ve toplum* (ss. 91-177). Ankara: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (1997b). Bir yanılsamanın geleceği. İçinde S. Budak (Çev.), S. Freud, *Uygarlık, din ve toplum* (ss. 181-244). Ankara: Öteki Yayınevi .

Freud, S. (1999a). Totem ve tabu. İçinde S. Budak (Çev.), S. Freud, *Dinin kökenleri* (ss. 43-229). Ankara: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (1999b). Saplantılı eylemler ve dini uygulamalar. İçinde S. Budak (Çev.), S. Freud, *Dinin kökenleri* (ss. 27-41). Ankara: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (1999c). Musa ve tektanrıcılık. İçinde S. Budak (Çev.), S. Freud, *Dinin kökenleri* (ss. 243-392). Ankara: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (2011). *Uygarlığın huzursuzluğu* (Çev: H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.

Freud, S. (2016a). Otobiyografi (Çev: A. Demir). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Freud, S. (2016b). *Haz ilkesinin ötesinde- Ben ve id* (Çev: Ali Babaoğlu). İstanbul: Metis Yayınları.

Freud, S. (2018a). Nevrozların kökeninde cinselliğin oynadığı role ilişkin görüşlerim (1906 [1905]). İçinde S. Budak (Çev.), S. Freud, *Psikopatoloji üzerine* (ss.67-82). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (2018b). *Psikanalize yeni giriş dersleri* (Çev: S. Budak). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Freud, S. ve Breuer J. (2001 [1893]). *Histeri üzerine çalışmalar* (Çev: E. Kapkın). İstanbul: Payel Yayınları.

Friedman, M. J. (2013). Finalizing PTSD in *DSM-5*: Getting here from there and where to go next. *Journal of Traumatic Stress*, 26, 548-556. <https://doi:10.1002/jts.21840> PTSDpubs ID: 87751

Friedman, M. J. (2022). PTSD history and overview. Retrived from: [https://www.ptsd.va.gov/professional/treat/essentials/history\\_ptsd.asp#five](https://www.ptsd.va.gov/professional/treat/essentials/history_ptsd.asp#five) (Erişim tarihi: 25.12.2022).

Frosh, S. (2006). *For and against psychoanalysis*. New York: Routledge.

Garfinkel, H. (2014). *Etnometodolojide araştırmalar* (Çev: Ü. Tatlıcan). Ankara: Heretik Yayıncılık.

Gasquoine, P. G. (2020). Railway spine: The advent of compensation for concussive symptoms. *Journal of the History of the Neurosciences*, 29(2), 234-245. [https://doi:10.1080/0964704X.2019.1711350](https://doi.org/10.1080/0964704X.2019.1711350)

Giesen, B. (2004).The trauma of perpetrators: The Holocaust as the traumatic reference of German National. İçinde J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. S. Smelser ve P. Sztompka (Edt.), *Cultural trauma and collective identity* (ss. 1-31). Berkeley, CA: University of California Press.

Ginsburg, R. (2006). Whose trauma is it anyway? Some reflections on Freud's traumatic history. İçinde R. Ginsburg ve I. Pardes (Edt.), *New perspectives on Freud's Moses and Monotheism* (ss. 77-91). Tübingen: Niemeyer.

Glynos, J. (2000). Sexual identity, identification and difference: A psychoanalytic contribution to discourse theory. *Philosophy & Social Criticism*, 26(6), 85–108. <https://doi.org/10.1177/019145370002600605>

Goffman, E. (2009). *Günlük yaşamda benliğin sunumu* (Çev: B. Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.

Goldberg, A. (2020). How modern is the holocaust. İçinde C.A. Ireland, M. Lewis, A. Lopez ve J. L. Ireland (Edt.), *The handbook of collective violence: Current developments and understanding* (ss. 69-81). London: Routledge.

Gomes, M. M. (2019). Hermann Oppenheim, a pioneer of modern German neurology. *Revista Brasileira de Neurologia*, 55(2), 36-40.

Göktolga, O. (2013). Modernliğin büyük günahı: Holocaust. İçinde Z. Kara (Edt.), *Bauman sosyolojisi* (ss. 209-226). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Greeben, D. Ve Erben, M. (1976). Meaning in context: Notes towards a critique of ethnomethodology. *The British journal of Sociology*, 27(4), 474-483. <https://doi:10.2307/590186>

Griffiths, J. (2018). Feminist interventions in trauma studies. İçinde J. R. Kurtz (Edt.), *Trauma and literature* (ss. 181-195). Cambridge: Cambridge University Press.

Grosz, E. (2020). *Uçucu bedenler: Bedensel bir feminizme doğru* (Çev: K. Güler). İstanbul: Nota Bene Yayınları.

Grosz, E. (2021). *Jacques Lacan: Feminist bir giriş* (Çev: Ö. Çakmak). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Gurewich, J. F. (1996). Toward a new alliance between psychoanalysis and social theory. İçinde D. Pettigrew ve F. Raffoul (Edt.), *Disseminating Lacan* (ss.151-168). Albany, NY: State University of New York Press.

Halbwachs, M. (2017). *Kolektif hafıza* (Çev: B. Barış). Ankara: Heretik Yayınları.

Hall, R.C.W. ve Hall, R.C.W. (2007). Detection of malingered PTSD: An overview of clinical, psychometric, and physiological assessment: Where do we stand? *Journal of Forensic Sciences*, 52, 717-725. <https://doi.org/10.1111/j.1556-4029.2007.00434.x>

Hammer, E. (2008). Marcuse's critical theory of modernity. *Philosophy & Social Criticism*, 34(9), 1071–1093.

Han, B.-C. (2019). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri* (Çev: H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.

Han, B.-C. (2022). *Palyatif toplum: Günümüzde acı* (Çev: H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.

Harrington, R. (2001). The railway accident: Trains, trauma, and technological crises in nineteenth-century Britain. İçinde M. Micale ve P. Lerner (Edt.), *Traumatic pasts: History, psychiatry, and trauma in the modern age, 1870–1930* (ss. 31-56). Cambridge: Cambridge University Press.

Herman, J. L. (1992). Complex PTSD: A syndrome in survivors of prolonged and repeated trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 5(3), 377-91.

Herman, J. L. (2016). *Travma ve iyileşme: Şiddetin sonuçları, ev içi istismardan siyasi teröre* (Çev: T. Tosun). İstanbul: Literatür Yayınları.

Higson-Smith, C. (2002). *Supporting communities affected by violence: A casebook from South-Africa*. Oxford: Oxfam Publications.

Hirsch, M (2008). The generation of postmemory. *Poetics Today*, 29(1), 103-128. <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>

Hobsbawm, E. (2012). *Kısa 20. yüzyıl: 1914-1991 aşırılıklar çağı* (Çev: Y. Alogan). İstanbul: Everest Yayınları.

Hochmann, J. (2013). *Psikiyatri tarihi* (Çev: I. Ergüden). İstanbul: Dost Yayınları.

Hodges, R. M. (1881). So-called concussion of the spinal cord. *The Boston Medical and Surgical Journal*, 104 (16), 361-365. <https://doi: 10.1056/nejm188104211041601>

Hoffman, E. (2004). *After such knowledge: A meditation on the aftermath of the Holocaust*. London: Vintage Books.

Holdorff, B. (2011). The fight for 'traumatic neurosis' 1889-1916: Hermann Oppenheim and his opponents in Berlin. *History of Psychiatry*, 22(4), 465-76. <https://www.jstor.org/stable/26305113> (Erişim Tarihi: 12.10.2022)

Homer, S. (2013). *Jacques Lacan*. (Çev: A. Aydın). Ankara: Phoenix Yayınları.

Hook, D. (2017). What is "enjoyment as a political factor"? *Political Psychology*, 38(4), 605–620. <https://doi.org/10.1111/pops.12417>

Hook, D. (2018). *Six moments in Lacan*. London: Routledge.

- Humphrey, M. (2002). *The politics of atrocity and reconciliation from terror to trauma*. London: Routledge.
- Hunter, A. (2018). The Holocaust as the ultimate trauma narrative. İçinde J. Kurtz (Edt.), *Trauma and literature* (ss. 66-82). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ilmonen, K. (2020). Intersectionality. İçinde C. Davis ve H. Meretoja (Edt.), *The Routledge companion to literature and trauma* (ss. 173-183). New York: Routledge.
- Jacobsen, M. H. ve Poder, P. (2008). Introduction: The sociology of Zygmunt Bauman -Challenges and critique. İçinde M. H. Jacobsen ve P. Poder (Edt.), *The sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and critique* (ss. 1-15). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Jacobsen, M. ve Marshman, S. (2008). Bauman on metaphors – a harbinger of humanistic hybrid sociology. İçinde M. H. Jacobsen ve P. Poder (Edt.), *The sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and critique* (ss. 19-39). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Janani, K.S. ve Karmakar, M. (2023). Insidious trauma: A literature review. *World Journal of English Language*, 13 (2), 384-92. <https://doi: 10.5430/wjel.v13n2p384>
- Janet, P. (1901) *The mental state of hystericals: A study of mental stigmata and mental accidents* (Çev: C. Corson). New York: Putnam.
- Janet, P. (1929). *L'évolution psychologique de la personnalité*. Paris: A. Chahine.
- Janet, P. (1976). *Psychological healing: A historical and clinical study* (Çev: E. Paul ve C. Paul). New York: Macmillan.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. Free Press.
- Jay, M. (2001). *Adorno* (Çev: Ü. Oksay). İstanbul: Der Yayınevi
- Jay, M. (2012) *Deneyim şarkıları: Evrensel bir tema üzerine modern çeşitlemeler* (Çev: B. E. Aksoy). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik imgelem: Frankfurt okulu'nun tarihi ve çalışmaları [1923-1950]* (Çev: S. Doğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Joas, H. (1998). Bauman in Germany: Modern violence and the problems of German self-understanding. *Theory, Culture & Society*, 15 (1), 47–55.
- Joas, H. (2004). Cultural trauma? On the most recent turn in Jeffrey Alexander's cultural sociology. *European Journal of Social Theory*, 8(3), 365-374.
- Jodelet, D. (1991) Representaciones Sociales: un área en expansión. İçinde D. P. Raviro, I. Romo, C. S. J. Guillén ve A. I. Vergara Iraeta (Edt.), *Sida: Imagen y Prevención* (ss. 25-56), Madrid: Fundamentos.

Jones, E. (2014). 'An Atmosphere of Cure': Frederick Mott, shell shock and the Maudsley. *History of Psychiatry*, 25(4), 412-21. [https://doi: 10.1177/0957154X14544262](https://doi.org/10.1177/0957154X14544262)

Jones, E., Fear, N. ve Wessely, S. (2007). Shell shock and mild traumatic brain injury: a historical review. *The American Journal of Psychiatry*, 164(11), 1641-45.

Junge, M. (2008). Bauman on ambivalence – fully acknowledging the ambiguity of ambivalence. İçinde M. H. Jacobsen ve P. Poder (Edt.), *The sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and critique* (ss. 41-56). Aldershot: Ashgate Publishing.

Kalik, M. (2013). Marcuse's critique of Freud's theory of civilization and society. *Proceedings of the 2nd International Conference on Economics, Political and Law Science (EPLS '13)*, Brasov, Romania.

Kane, A. (1991). Cultural analysis in historical sociology: The analytic and concrete forms of the autonomy of culture. *Sociological Theory*, 9(1), 53-69. <https://doi.org/10.2307/201873>

Kansteiner, W. (2004). Genealogy of a category mistake: A critical intellectual history of the cultural trauma metaphor. *Rethinking History*, 8(2). 193-221.

Kansteiner, W. (2014). Genocide memory, digital cultures, and the aestheticization of violence. *Memory Studies*, 7 (4), 403–8.

Kansteiner, W. ve Weiböck, H. (2008). Against the concept of cultural trauma (or How I learned to love the suffering of others without the help of psychotherapy). İçinde A. Erll ve A. Nünning (Edt.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (ss. 229-240). New York: de Gruyter.

Kaplan, A. (2005). *Trauma culture: The politics of terror and loss in media and literature*. New Jersey and London: Rutgers University Press.

Karakaş, S. (2017). Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı- [www.psikolojisoslugu.com](http://www.psikolojisoslugu.com) (sürüm: 5.2.0/2022).

Kettle, T.M. ve Kettle, M. (1917). *The ways of war*. London. Retrieved from: <https://archive.org/details/waysofwar00kettiala/page/n3/mode/2up>

Keynan, I. (2020). Ethics of memory, trauma and reconciliation. İçinde K. Wale, P. Gobodo-Madikizela ve J. Prager (Edt.), *Post-conflict hauntings: Transforming memories of historical trauma* (ss. 47-66). Switzerland: Palgrave.

Khadem, A. (2014). Cultural trauma as a social construct: 9/11 fiction and the epistemology of communal pain. *Texas Tech University Press*, 18(2), 181-197. <https://doi.org/10.1353/itx.2014.0007>

Kirmayer, L. (1996). Landscapes of memory: Trauma, narrative, and dissociation. İçinde P. Antze ve M. Lambek (Edt.), *Tense past: Cultural essays in trauma and memory* (ss. 173–98). New York: Routledge.

Kli, M. (2018). Eros and thanatos: A nondualistic interpretation: The dynamic of drives in personal and civilizational development from Freud to Marcuse. *Psychoanalytic review*, 105(1), 67–89.

Koch, U. (2021). Between social criticism and epistemological critique: Critical theory and the normalization of trauma. İçinde P. Leese, J. Crouthamel, ve J. B. Köhne (Edt.), *Languages of trauma: History, memory, and media* (ss. 213-238). Toronto: University of Toronto Press.

Kowalski, J. (2021). “Everyone is suffering”: The redefinition of Shell Shock from curious national concern to conventionalized national baggage in Post-World War I Britain, *2021 Awards for Excellence in Student Research and Creative Activity-Documents*. 1. [https://thekeep.eiu.edu/lib\\_awards\\_2021\\_docs/1](https://thekeep.eiu.edu/lib_awards_2021_docs/1).

Kurasawa, F. (2004). Alexander and the cultural refounding of American Sociology, *Thesis Eleven*, 79, 53-64. <https://doi: 10.1177/0725513604046956>

Kurtz, J. R. (2018). Introduction. İçinde J. R. Kurtz (Edt.), *Trauma and literature* (ss. 1–18). Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1991). The symbolic universe. İçinde J.-A. Miller (Edt.), S. Tomaselli (Çev.), *The Seminar of Jacques Lacan – Book II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis (1954-55)* (ss. 27-39). New York: W.W. Norton.

Lacan, J. (2006a). The mirror stage as formative of the *I* function as revealed in psychoanalytic experience. İçinde B. Fink (Edt. ve Çev.), *Écrits*, 75-81. New York: W.W. Norton.

Lacan, J. (2006b). Response to Jean Hyppolit’s commentary on Freud’s ‘Verneinung’. İçinde B. Fink (Edt. ve Çev.), *Écrits* (ss. 318-333). New York: W.W. Norton.

Lacan, J. (2006c). The direction of the treatment and the principles of its power. İçinde B. Fink (Edt. ve Çev.), *Écrits* (ss. 489-542). New York: W.W. Norton.

Lacan, J. (2006d). The instance of the letter in the unconscious or reason since Freud. İçinde B. Fink (Edt. ve Çev.), *Écrits* (ss. 412–42). New York: W.W. Norton.

Lacan, J. (2006e). The subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious. İçinde B. Fink (Edt. ve Çev.), *Écrits* (ss. 671-702). New York: W.W. Norton.

Lacan, J. (2012). *Benim öğrettiklerim* (Çev: M. Erşen). İstanbul: MonoKL.

Lacan, J. (2013). *Psikanalizin dört temel kavramı seminer 11. Kitap* (Çev: N. Erdem). İstanbul: Metis Yayınları.

Lacan, J. (2019). *Yine/ Hâlâ - Seminer 20. Kitap / 1972-1973* (Çev: M. Erşen). İstanbul: Metis Yayınları.

LaCapra, D. (2004). *History in transit: Experience, identity, critical theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

LaCapra, D. (2014). *Writing history, writing trauma*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Laclau, E. (1990). *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (2012). *Hegemony ve sosyalist strateji: Radikal demokratik bir politikaya doğru* (Çev: A. Kardam). İstanbul: İletişim Yayınları.

Laplanche, J. (1990). *Life and death in psychoanalysis* (Çev: J. Mehlman). London: John Hopkins University Press.

Laplanche, J. (1999) Notes on afterwardness. İçinde J. Fletcher (Edt), *Essays on Otherness*. London: Routledge.

Laplanche J. ve Pontalis J. B. (1988). *The language of psycho-analysis*. Karnac Books. Retrieved from: Retrieved from <http://site.ebrary.com/id/10497320> (Erişim Tarihi: 31.10.2022).

Laplanche, J. ve Pontalis, J. B. (2003). *Fantasy and the origins of sexuality*. İçinde R. Steiner (Edt.), *Unconscious phantasy* (ss. 107-143). London: Karnac Books.

Laub, D. (1995). *Truth and testimony: The process and the struggle*. İçinde Cathy Caruth (Edt.) *Trauma explorations in memory* (ss. 61-75). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Laub, D. (2002). *Testimonies in the treatment of genocidal trauma*. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 4(1), 63-87.

Laub, D. ve Lee, S. (2002). *Thanatos and massive psychic trauma: The impact of the death instinct on knowing, remembering, and forgetting*. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 51(2), 433-64.

Lauretis, T. (1984). *Semiotics and experience*. İçinde *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University Press.

Layder, D. (2006). *Sosyal teoriye giriş* (Çev: Ü. Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları.

Lee, N.-N. (2014). *Sublimated or castrated psychoanalysis? Adorno's critique of the revisionist psychoanalysis: An introduction to 'The Revisionist Psychoanalysis'*. *Philosophy & Social Criticism*, 40(3), 309–325.

Leese, P. (2001). "Why are they not cured? British shellshock treatment during the Great War. İçinde Mars S. Micale, Paul Lerner (Edt.). *Traumatic pasts: History, psychiatry, and trauma in the modern Age, 1870-1930*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leese, P. (2002). *Shell Shock: traumatic neurosis and the British soldiers of the First World War*. New York: Palgrave Macmillan.

Leledakis, K. (2000). *Toplum ve bilinçdışı: Toplumsal teori ve toplumsalın bilinçdışı boyutu* (Çev: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship* (Çev: J. H. Bell ve J. R. von Sturmer). Boston: Beacon Press.

Lévi-Strauss, C. (2011). Marcel Mauss'un eserine giriş. İçinde Ö. Doğan (Çev.), *Marcel Mauss, Sosyoloji ve Antropoloji* (ss. 13-51). Ankara: DoğuBatı Yayınları

Lévi-Strauss, C. (2012). *Yapısal antropoloji* (Çev: A. Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi.

Lewis, T. E. (2013). A genealogy of life and death: From Freud to Marcuse to Agamben. *Radical Philosophy Review*, 16 (1), 237-252.

Leys, R. (2000). *Trauma: A genealogy*. Chicago: University of Chicago Press.

Libbrecht, K. (2002). Psychic determination in neurosis: On the role of constitution in early Freudian theory. İçinde G. V. Vijver ve F. Geerardyn (Edt.), *The Pre-psychoanalytic writings of sigmund* (ss. 133-147). London: Karnac Books.

Libbrecht, K. ve Quackelbeen, J. (1995). On the early history of male hysteria and psychiatric trauma: Charcot's influence on Freudian thought. *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 31(4), 370-84.

Logan, J. (2022). A confusion of tongues: Trauma, fantasy, and dissociation in Lacanian theory and the imperative for social change. *Theory & Psychology*, 32(5), 777-788. <https://doi.org/10.1177/09593543221110824>

Luckhurst, R. (2008). *The trauma question*. New York: Routledge.

Lunn, E. (2010). *Marksizm ve modernizm: Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno üzerine tarihsel bir inceleme* (Çev: Y. Alogan). Ankara: Dipnot Yayınları.

MacCurdy, J. (1918). *War neuroses*. Cambridge at the University Press. Retrieved from: <https://archive.org/details/warneuroses00maccuoft/page/n9/mode/2up>.

Madigan, T. (2020) Theories of cultural trauma. İçinde C. Davis ve H. Meretoja Edt.), *The routledge companion to literature and trauma* (ss. 45-53). New York: Routledge.

Mambrol, N. (2018). *Trauma studies*. Retrived from: <https://literariness.org/2018/12/19/trauma-studies/> (Erişim Tarihi: 09.08.2022)

Mandel, N. (2001). Rethinking "After Auschwitz": Against a rhetoric of the unspeakable in holocaust writing. *Boundary 2*, 28(2), 203-228.

Mandel, N. (2006). *Against the unspeakable: Complicity, the holocaust, and slavery in America*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Månsson, N. (2008). Bauman on strangers – Unwanted peculiarities. İçinde M. H. Jacobsen ve P. Poder (Edt.), *The sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and critique* (ss. 155-171). Aldershot: Ashgate Publishing.

Marcuse, H. (1990). *Tek boyutlu insan* (Çev: A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Marcuse, H. (1998). *Eros ve Uygarlık: Freud üzerine felsefi bir inceleme* (Çev: A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Marsella, A. J. (2010). Ethnocultural aspects of PTSD: An overview of concepts, issues, and treatments. *Traumatology*, 16(4), 17-26. <https://doi:10.1177/1534765610388062>

Marshman, S. (2008). Bauman on genocide – modernity and mass murder: from classification to annihilation. İçinde M. H. Jacobsen ve P. Poder (Edt.), *The sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and critique* (ss. 75-96). Aldershot: Ashgate Publishing.

Masson, J. M. (1985). *The Assault on Truth: Freud's suppression of the seduction theory*. New York: Penguin Books.

McLennan, G. (2005). The 'new American cultural sociology'. *Theory, Culture & Society*, 22(6), 1-18. <https://doi:10.1177/0263276405059411>

Mead, G. H. (2017). *Zihin, benlik ve toplum* (Çev: Y. Erdem). Ankara: Heretik Yayıncılık.

Micale, M. S. (1990). Charcot and the idea of hysteria in the male: Gender, mental science, and medical diagnosis in late nineteenth-century France. *Medical History*, 34(4), 363-411.

Micale, M. S. (2001). Jean-Martin Charcot and les neuroses traumatiques: from medicine to culture in French trauma theory of the late nineteenth century. İçinde M. S. Micale and P. Lerner (Edt.), *Traumatic pasts: history, psychiatry and trauma in modern age, 1870-1930* (ss. 115-139). Cambridge: Cambridge University Press,

Micale, M. S. (2008). *Hysterical men: The hidden history of male nervous illness*. Cambridge: Harvard University Press.

Michelman, S. (1996). Sociology before linguistics: Lacan's debt to Durkheim. İçinde D. Pettigrew ve F. Raffoul (Edt.), *Disseminating Lacan* (ss.123-150). Albany, NY: State University of New York Press.

Miller, N. ve Tougaw J. (2002). Introduction: Extremities. İçinde N. Miller ve J. Tougaw (Edt.), *Extremities: Trauma, testimony and community* (ss. 1-21). Chicago: University of Illinois Press.

Mott, F.W. (1917). The microscopic examination of the brains of two men dead of commotio cerebri (shell shock) without visible external injury. *British Medical Journal* 2, 612–615.

Mowitz, J. (2000). Trauma envy. *Trauma and Its Cultural Aftereffects*, 46, 272-297. <https://www.jstor.org/stable/1354416> (Erişim Tarihi: 18.09.2021).

Myers, C. (1915). A contribution to the study of shell shock. *The Lancet*, 185 (4772), 316–320. [https://doi:10.1016/s0140-6736\(00\)52916-x](https://doi:10.1016/s0140-6736(00)52916-x)

Novick, P. (2000). *The Holocaust in American life*. Mariner Books: New York.

O'Connor, B. (2014). Philosophy of history. İçinde D. Cook (Edt.), *Adorno: Key concepts* (ss. 179-195). New York: Routledge.

Olick, J. K. (2014). Kolektif bellek: iki farklı kültür (Çev: M. Güneşdoğmuş). *Moment Dergi: Hacettepe Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 1(2), 175-211. <https://doi:10.17572/mj2014.2.175211>

Onwuachi-Willig, A. (2016). The trauma of the routine: Lessons on cultural trauma from the Emmett Till verdict. *Sociological Theory*, 34(4), 335-357. <https://doi:10.1177/0735275116679864>

Ocay, J. V. (2009). Eroticizing Marx, revolutionizing Freud: Marcuse's psychoanalytic turn. *Kritike*, 3(1), 10-23.

Özmen, E. (2019), "Psikoloji ve psikiyatrinin travma kavramıyla imtihanı" <https://birikimdergisi.com/haftalik/9746/psikoloji-ve-psikiyatrinin-travma-kavramiyla-imtihani-1> (Erişim Tarihi: 29 Eylül 2022).

Palmer, J. ve Brzeziński, D. (2022). Through the window again: revisiting Modernity and the Holocaust. İçinde J. Palmer ve D. Brzeziński (Edt.), *Revisiting modernity and the Holocaust: Heritage, dilemmas, extensions* (ss. 1-21). London: Routledge.

Parry-Jones, B., ve Parry-Jones, W. L. (1994). Post-traumatic stress disorder: supportive evidence from an eighteenth century natural disaster. *Psychological medicine*, 24(1), 15-27. <https://doi.org/10.1017/s0033291700026799>

Parsons, T. (1991). *The social system*. London: Routledge.

Pavón-Cuéllar, D. (2013). Lacan and social psychology. *Social and Personality Psychology Compass*, 7(5), 261-274. <https://doi.org/10.1111/spc3.12025>

Pedersen. C. (2017). The Immanence of traumatic rupture: from extra/ordinary to originary. Doktora Tezi. *Faculty of Education and Arts/Federation University*, Australia.

Pedersen, C. (2019). Encountering trauma 'too soon' and 'too late': Caruth, Laplanche, and the Freudian Nachträglichkeit. İçinde D. Schaub, J. Linder, K. Novak, S. Y. Tam ve C. Zanini (Edt.), *Topography of trauma: Fissures, disruptions and transfigurations* (ss. 25-44). Leiden: Brill.

Pederson, J. (2014). Speak, trauma: Toward a revised understanding of literary trauma theory. *Narrative*, 22(3), ss. 333-353. <https://doi:10.1353/nar.2014.0018>

Pederson, J. (2018). Trauma and narrative. İçinde J. R. Kurtz (Edt.), *Trauma and literature* (ss. 97-109). Cambridge: Cambridge University Press.

Peters, E. ve Richards, C. (2021). Reading historical trauma: Moving backward to move forward. İçinde E. Peters ve C. Richards (Edt.), *Early modern trauma: Europe and Atlantic world* (ss. 1-28). Lincoln: University of Nebraska Press.

Postone, M. (1992). Review of *Modernity and the Holocaust* by Z. Bauman. *American Journal of Sociology*, 97(5), 1521-1523.

Pupavac, V. (2002). Therapeutising refugees, pathologising populations: International psycho-social programmes in Kosovo. Working paper No. 59, UNHCR. Retrieved from <https://www.refworld.org/docid/4ff3fe1f2.html>.

Pupavac, V. (2004a) Psychosocial interventions and the demoralization of humanitarianism. *Journal of Biosocial Science*, 36(4), 491-504. <https://doi:10.1017/s0021932004006613>

Pupavac, V. (2004b) War on the couch: The emotionology of the new international security paradigm. *European Journal of Social Theory*, 7(2), 149-170. <https://doi.org/10.1177/1368431004041749>

Putnam, F. W. (1989). Pierre Janet and modern views of dissociation. *Journal of Traumatic Stress*, 2(4), 413-429. <https://doi.org/10.1002/jts.2490020406>

Quinodoz, J. (2020). *Freud'u okumak* (Çev: B. Kolbay ve Ö. Soysal). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Radstone, S. (2007). Trauma theory: contexts, politics, ethics. *Paragraph*, 30(1), 9-29.

Radstone, S. (2011). Trauma studies: Contexts, politics, ethics. İçinde M. Modlinger ve P. Sonntag (Edt.), *Other people's pain: Narratives of trauma and the question of ethics* (ss. 63-90). Oxford, UK: Peter Lang.

Renaud, J. (2008). This body, this civilization, this repression: Marcuse's sexual theory and the ongoing relevance of negative thinking. *Strategies of Critique*, 1(1), 57-72.

Renaud, J. (2013). Rethinking the repressive hypothesis: Foucault's critique of Marcuse. *Symposium*, 17(2), 76-93.

Renault, E. (2010). A critical theory of social suffering. *Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory*, 11(2), 221-41.

Ricoeur, P. (2007). *Yoruma dair: Freud ve felsefe* (Çev: N. Alpay). İstanbul: Metis Yayınları.

Rodi-Risberg, M. (2018). Problems in representing trauma. İçinde J. R. Kurtz (Edt.), *Trauma and literature* (ss. 110-123). Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, J. (2010). *Görme ve cinsellik* (Çev: A. D. Temiz). İstanbul: Metis Yayınları.

Rosen, G. M ve Lilienfeld, S.O. (2008) Posttraumatic stress disorder: an empirical evaluation of core assumptions. *Clinical Psychology Review*, 28(5), 837-68. <https://doi:10.1016/j.cpr.2007.12.002>

Roth, M. (1996). Hysterical Remembering, *Modernism/Modernity*, 3(2), 1-30.

Rothberg, M. (2000). *Traumatic realism: The demands of Holocaust representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rothberg, M. (2009). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rothberg, M. (2014). Beyond Tancred and Clorinda-trauma studies for implicated subjects. İçinde G. Bluens, S. Durrant ve R. Eaglestone (Edt.) *The future of trauma: Contemporary literary and cultural criticism* (ss. 141-156). Abingdon: Routledge.

Rothberg, M. (2020). Trauma and the implicated subject. İçinde C. Davis ve H. Meretoja (Edt.), *The routledge companion to literature and trauma* (ss. 201-210). New York: Routledge.

Sabuktay, A. (2013). Kabil ahlakından Levinas etiğine. İçinde Z. Kara (Edt.), *Bauman sosyolojisi* (ss. 159-170). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Salomon, G. (2004). A narrative-based view of coexistence education. *Journal of Society*, 60(2), 273-287. <https://doi.org/10.1111/j.0022-4537.2004.00118.x>

Sarlo, B. (2012). *Geçmiş zaman: Bellek kültürü ve özneye dönüş üzerine bir tartışma* (Çev: P. B. Charum). İstanbul: Metis Yayınları.

Saussure F. de (1998). *Genel dilbilim dersleri* (Çev: B. Vardar). İstanbul: Multilingual Yayınları.

Schick, K. (2009). 'To lend a voice to suffering is a condition for all truth': Adorno and international Political Thought. *Journal of International Political Theory*, 5(2), 138-160.

Schievelbusch, W. (2014). *The railway journey: The industrialization of time and space in the nineteenth century*. California: University of California Press.

Schrans D. (2018). The individual and the collective: Sociological influences on Lacan's concept of the relation subject-other. *Frontiers in psychology*, 9, 614. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00614>

Schutz, A. (2018). *Fenomenoloji ve toplumsal İlişkiler* (Çev: A. Akan ve S. Kesikoğlu). Ankara: Heretik Yayınları.

Shinebourne, P. (2006). Trauma and culture: On Freud's writing about trauma and its resonances in contemporary cultural discourse. *British Journal of Psychotherapy*, 22, 335-345. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0118.2006.tb00289.x>

Showalter, E. (1987). *The female malady: women, madness, and English culture, 1830-1980*. Harmondsworth: Penguin Books.

Silverman, M. (2022). Modernity and the Holocaust and the concentrationary universe. İçinde J. Palmer ve D. Brzeziński (Edt.), *Revisiting Modernity and the Holocaust: Heritage, dilemmas, extensions* (ss. 218-231). London: Routledge.

Slattery, M. (2015). *Sosyolojide temel fikirler* (Çev: Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Smadja, E. (2015). *Freud and culture*. London: Karnac Books.

Smelser, N. (2004). Psychological trauma and cultural trauma. İçinde J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. S. Smelser ve P. Sztompka (Edt.), *Cultural trauma and collective identity* (ss. 31-59). Berkeley, CA: University of California Press.

Smith, G.E. & Pear, T.H. (1917). *Shell Shock and its lessons*. (2nd ed.). Manchester: Manchester at the University Press. Retrieved from: <https://archive.org/details/shellshockitsles00smitiala/page/22/mode/2up?view=theater>.

Sontag, S. (2004). *Başkalarının acısına bakmak* (Çev: Osman Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Stagner, A. C. (2014). Healing the soldier, restoring the nation: representations of shell shock in the USA during and after the first world war. *Journal of Contemporary History*, 49(2), 255-74.

Stamm, B. H., Higson-Smith, C., ve Hudnall, A. C. (2004). Considering a theory of cultural trauma and loss. *Journal of Loss and Trauma*, 9(1), 89-111. <https://doi: 10.1080/15325020490255412>

Stasi, L. (2002, Sempember 9). Why I Won't Watch These 9/11 Shows: If You Lived Through That Day, Do You Really Need to Rewind It? *New York Post*.

Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the political*. New York: Routledge.

Stein, M. H. (1977). A psychoanalytic view of mental health. *The Psychoanalytic Quarterly*, 46 (1), 82–115. <https://doi:10.1080/21674086.1977.11926791>

Stone, M. (2004). Shellshock and the psychologists. İçinde W.F. Bynum, R. Porter ve M. Shepherd (Edt.), *The anatomy of maddness: essays in the history of psychiatry, Volume 2* (ss. 242-72). London: Routledge.

Summerfield D. (1999). A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas. *Social science & medicine* (1982), 48(10), 1449–1462. [https://doi.org/10.1016/s0277-9536\(98\)00450-x](https://doi.org/10.1016/s0277-9536(98)00450-x)

Sundaram R. (1992). Modernity and its victims [Review of *Modernity and the Holocaust*, by Z. Bauman]. *Economic and Political Weekly*, 27(9), 459–464.

Sztompka, P. (2000a). The ambivalence of social change triumph or trauma? *Polish Sociological Review* 131, 275-290. <https://www.jstor.org/stable/41274760>

Sztompka, P. (2000b). Cultural trauma. The other face of social change. *European Journal of Social Theory*, 3(4), 449–66.

Şan, M. (2012). Zygmunt Bauman: Modernlik ve postmodernlik arasında bir sosyolog. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(11), 63-90.

Şenol, D. (2017). *Sembolik etkileşim*. Ankara: Net Yayıncılık.

Tal, K. (1996). *Worlds of hurt: Reading the literatures of trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.

Torok, M. ve Rand, N. (1997). *Questions for Freud: The secret history of psychoanalysis*. Cambridge: Harvard University Press.

Torraca, R. J. (2005). Writing integrative literature reviews: Guidelines and examples. *Human Resource Development Review*, 4, 356-367.

Torraca, R. J. (2016). Writing integrative literature reviews: Using the past and present to explore the future. *Human Resource Development Review*, 15(4), 404-428. <https://doi.org/10.1177/1534484316671606>

Traverso, E. (2009). *Geçmiş kullanma kılavuzu: Tarih, bellek, politika* (Çev: I. Ergüden). İstanbul: Versus Yayınları.

Uca, O. (2014). Düşünsel sosyolojide yapı eylem etkileşimine yönelik bir örnek olay araştırması. *Sosyoloji Dergisi*, 30, 105-128.

Van Alphen, E. (1999). Symptoms of discursivity: Experience, memory and trauma. İçinde M. Bal, J. Crewe ve L. Spitzer (Edt.), *Acts of memory: Cultural recall in the present* (ss. 24-38). Hanover: University Press of New England.

Van der Hart, O. (2016). Pierre Janet, Sigmund Freud, and dissociation of the personality: The first codification of a psychodynamic depth psychology. İçinde E. F. Howell ve S. Itzkowitz (Edt.), *The dissociative mind in psychoanalysis: Understanding and working with trauma* (ss. 44-56). Newyork: Routledge.

Van der Hart, O. ve Friedman, B. (2019). A reader's guide to Pierre Janet on dissociation: A neglected intellectual heritage. İçinde G. Craparo, F. Ortu, and O. van der Hart (Edt.), *Rediscovering Pierre Janet: Trauma, dissociation, and a new context for psychoanalysis* (ss. 4-27). London: Routledge.

Van der Hart, O., Brown, P. ve van der Kolk, B. A. (1989). Pierre Janet's treatment of post-traumatic stress. *Journal of Traumatic Stress*, 2(4), 379-395.

Van der Hart, O. ve Horst, R. (1989). The dissociation theory of Pierre Janet. *Journal of Traumatic Stress*, 2(4), 397-412.

Van der Kolk, B. A. ve van der Hart, O. (1989). Pierre Janet and the breakdown of adaptation in psychological trauma. *The American Journal of Psychiatry*, 146(12), 1530-1540. <https://doi.org/10.1176/ajp.146.12.1530>

Van der Kolk, B. A. ve van der Hart, O. (1991). The intrusive past: The flexibility of memory and the engraving of trauma. *American Imago*, 48(4), 425-454.

van der Kolk, B. A. ve McFarlane, A. (1996). The black hole of trauma. İçinde B. A. van der Kolk, A. C. McFarlane ve L. Weisaeth (Edt.), *Traumatic stress: the effects of overwhelming experience of mind, body and society* (ss. 3-24). New York: The Guilford Press.

van der Kolk, B. A., Weisaeth, L. ve van der Hart, O. (1996). History of trauma in psychiatry. İçinde İçinde B. A. van der Kolk, A. C. McFarlane ve L. Weisaeth (Edt.), *Traumatic stress: the effects of overwhelming experience of mind, body and society* (ss. 47-74). New York: The Guilford Press.

- Vanheule, S. (2014). *Diagnosis and the DSM: A critical review*. London: Palgrave Macmillan.
- Vickroy, L. (2002). *Trauma and survival in contemporary fiction*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Villa, D. (2007). Genealogies of total domination: Arendt, Adorno, and Auschwitz. *New German Critique*, 100, 1–45.
- Visser, I. (2018). Trauma in non-western contexts. İçinde J. R. Kurtz (Edt.), *Trauma and literature* (ss. 124-139). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, H. R. (2018). Takdim: Sosyolojiye fenomenolojik yaklaşım. İçinde A. Akan ve S. Kesikoğlu (Çev.), *A. Schütz, Fenomenoloji ve toplumsal İlişkiler* (ss. 7-60). Ankara: Heretik Yayınları.
- Waysman, M., Schwarzwald, J. ve Solomon, Z. (2001). Hardiness: An examination of its relationship with positive and negative long term changes following trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 14(3), 531-548. <https://doi.org/10.1023/A:1011112723704>
- Wessels, M. (1999). Culture, power and community approaches to psychosocial assistance and healing. İçinde K. Nader, N. Dubrow, B. H. Stamm (Edt.), *Honoring differences: Cultural issues in the treatment of trauma and loss* (ss. 262-282). New York: Brunner/Mazel.
- Whitebook, J. (2002). Michel Foucault: A Marcusean in structuralist clothing. *Thesis Eleven*, 71(1), 52–70.
- Whitebook, J. (2004). The Marriage of Marx and Freud. İçinde F. Rush (Edt.), *The Cambridge companion to critical theory* (ss. 74-102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. (2004). *Trauma fiction*. Edinburgh: Edingburgh University Press.
- Wilkinson, I. (2005). *Suffering: A sociological introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Winters, J. (2013). Toward an embodied utopia: Marcuse, the re-ordering of desire, and the ‘broken’ promise of post-liberal practices. *Telos*, 165, 151-168.
- Wolfsohn, J.M. (1918). The predisposing factors of war psycho-neuroses. *Lancet I*, 177–180. (Erişim Tarihi: 22.20.2021). Downloaded from: <https://jamanetwork.com/journals/jama>
- Woods, E. T. (2019). Cultural trauma: Ron Eyerman and the founding of a new research paradigm. *American Journal of Cultural Sociology*. 7(2), 260-274. <https://doi.org/10.1057/s41290-019-00071-0>
- Yılmaz, Y. A. (2021). Freud's encounter with Charcot and his epistemological break. *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 3(6), 887-908.



Young, A. (1995). *The harmony of illusions: inventing post-traumatic stress disorder*. New Jersey: Princeton University Press.

Yusin, J. (2018). Postcolonial trauma. İçinde J. R. Kurtz (Edt.), *Trauma and literature* (ss. 239-254). Cambridge: Cambridge University Press.

Zhukova, E. (2016). From ontological security to cultural trauma. *Acta Sociologica*, 59(4), 332-346. <https://doi: 10.1177/0001699316658697>

Žižek, S. (1999). *İdeolojinin yuce nesnesi* (ev: T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Žižek, S. (2021). *Lacan'ı nasıl okumalıyız?* (ev: M. Baydođan). İstanbul: Runik Kitap.

Zupani, A. (2018a). *Cinsellik nedir?* (ev: B. E. Aksoy). İstanbul: Metis Yayınları.

Zupani, A. (2018b). *Neden psikanaliz?* (ev: B. E. Aksoy). İstanbul: Metis Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı	: Ayşe Burcu TUNCA KÖMÜRCÜ
Doğum Tarihi	: -
Yabancı Dil	: İngilizce, İspanyolca, Almanca
Eğitim Durumu	: -
Lisans	: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Yüksek Lisans	: Kırıkkale Üniversitesi
Doktora	: Kırıkkale Üniversitesi
Çalıştığı Kurum	: Kırıkkale Üniversitesi
Yayımları (SCI)	: -
Yayımları (Diğer)	:

Tunca, A.B. (2018). Ataerkilliğin sürdürülmesinde kadının rolünü “eşitlik” ve “fark” kavramları üzerinden yeniden düşünmek, *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2, 17-32.

Tunca, A. B. (2018). Medikal nemesis kavramı üzerinden psikiyatrik paradigma ve damgalama ilişkisinin yorumlanması, İçinde Arzu İçağasıoğlu ve Seda Attepe Özden (Edt.) *Psikiyatrik Sosyal Hizmet* (ss. 17-32), Nobel Akademik Yayıncılık: Ankara.

Güngör, D., Tunca, A.B., Özcan, E. (2019). Sağlıkta dönüşüm ve nadir hastalığa sahip bireylere yönelik biyoiktidar pratikleri, İçinde Özgür İnce ve Merve Deniz Pak (Edt.) *Tüm Yönleriyle Nadir Hastalıklar* (ss. 171-185), Nobel Akademik Yayıncılık: Ankara.

Tunca, A.B. (2020). Cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği ekseninde gençlik hareketi, İçinde Merve Deniz Pak ve Emre Özcan (Edt.) *Gençliğin Dönüşümü* (ss. 65-74), Nobel Akademik Yayıncılık: Ankara.

Tunca, A.B. (2020). Sakatlık hareketi üzerinden damgalamanın etkileşimliliğinin eleştirisi, İçinde Melike Tekindal ve Seda Attepe Özden (Edt.) *Engellilik Alanında*

*Sosyal Hizmet Kuram ve Uygulamaları* (ss. 43-54). Nobel Akademik Yayıncılık: Ankara.

Tunca Kömürcü, A. B. (2022). Bireysel ve kültürel travma tarihinin ilişkiselliği, *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür alıŐmaları Dergisi*, 10, 95-106.

**Araştırma Alanları**

: Kültür Sosyolojisi, Sağlık Sosyolojisi

