

## TOPLUMSAL SİMYA VE DEMOKRASİ:

### Türk Toplumunda Toplum ve Emsallik Tasarımları

Yard. Doç. Dr. Murat ÖNDERMAN\*

#### A) Türk Siyasal Kültüründe Holist Toplum Tasarımı ve İktidar

Toplumların kendilerini algılamaları arasındaki farklar, başlıca, toplum, ilişki ve birey tasarımlarındaki farklılıklara bağlanabilir. Bu farklar, aynı zamanda, toplumların demokrasi tasavvurlarındaki farklılıkları da açıklar. Toplumların hangi demokrasi biçimini kurgulayıp yaşatacakları, kendi varlıklarına dair tasarımlarından bağımsız değildir. Bu yazıda, Türkiye'deki baskın kültürde öngörülen siyasal toplum tasarımının, organistik ve doğalcı bir benzetme içinde düşünülen bütün-parça ilişkilerine dayanan bir "demokrasi"yi desteklediğini göstermeye çalışacağım. Daha açık bir ifadeyle belirtecek olursak, Türkiye'deki egemen kültür, toplum-birey ilişkisini holist bir temel üzerinde oluşturmaktadır ve bunun sonucu, demokrasinin negatif değil, pozitif bir ilke olarak görülmesi olmuştur. Demokrasinin toplumsal pozitif bir ilke olarak görülmesinden, hem ona *meta-toplumun* (milletin) hizmetinde bir araç olarak bakılmasını, hem de İktidar mahallinin dolu bir yer olarak algılanmasını kastediyorum. Bu anlayışın bir uzantısı, toplumsal "iyi"yi, formel adalet yükümlülükleri karşısında, "ideal"i kural (veya prosedür) karşısında üstün tutmak olmuştur.

Bir ülkedeki siyasi kurumların bir bütün içinde, birbirleri ile ilişkili olarak düzenleniş biçimleri siyasi *rejimi* oluşturur. Oysa, bunun yanında, ülkenin sosyal, ekonomik, kültürel, ideolojik ve

---

\*) İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

tarihi yapısı, bir bütün olarak, siyasi sistemi oluşturur.<sup>1</sup> Bu tanımlardan yola çıkacak olursak, Türkiye'deki siyasal sistemin önemli bir ögesi olan siyasal kültürün desteklediği toplum ve iktidar tasarımının Cumhuriyet döneminde fazla değişmediğini görüyoruz.<sup>2</sup> Zira, bu tasarım, eski rejimdeki gibi, özünde kolektivist olmasının yanında<sup>3</sup>, yüksek bir güç mesafesini de desteklemektedir.<sup>4</sup> Hatta, yeni rejimin başarısında, bu iki kültürel etmenin önemli bir payının bulunduğu söylenebilir.

Türkiye'deki paternalist eğilimli *sistemle* demokratik *rejim* arasındaki uyum, elitist bir demokratik siyaset modeli<sup>5</sup> çerçevesinde gerçekleşmiştir. Paternalizm, siyasal toplumdaki ilişkiler bakımından da tamamlayıcılık ilkesini öngörmesinden ve siyasal toplumun bir emsaller (peers) toplumu olarak kavranılmasını güçleştirmesinden dolayı, liberal demokrasiyle bağdaşmaz. Şüphesiz her elit<sup>6</sup> elitist değildir. Ne var ki, Türk toplumundaki

- 
- 1) Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku: Genel Esaslar*, 5. Bası, Beta Yayım, İstanbul, 1998, s. 391.
  - 2) Nitekim, S. S. Öğün şöyle yazar: "... Kemalizmin cumhuriyet projesi, referanslar düzeyinde olmasa bile yerleşik kültürel kodlarla sanıldığından daha fazla uyumludur. Kurucu cumhuriyet projesi etik boyutlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, onun muhafazakar yorumlara son derece müsait olan paternalist-organik yapısı belirginlik kazanacaktır." (Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kökleri ve Peyami Safa'nın Kültürel Yanılgısı", *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000 içinde, s. 313).
  - 3) İ. Turan, Türk siyasal kültürünün nitelikleri arasında, ulusal topluluğun, birey de dahil olmak üzere alt-birimlerinin karşısındaki önceliğini de saymaktadır. Yazara göre, bu nitelikler demokrasi girişiminde sorunlara yol açmaktadır (İlter Turan, "Stages of Political Development in the Turkish Republic", *Perspectives On Democracy in Turkey*, Ergun Özbudun (Ed.), Turkish Political Science Association, Ankara, 1988 içinde, s. 95 vd.). Türkiye, H. Triandis bireycilik indeksinde 10 üzerinden 4 almaktadır (Ed Diener, Marissa Diener, Carol Diener, "Factors Predicting the Subjective Well-Being of Nations", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 69, No. 5, 1995, s. 856. G. Hofstede, Türkiye'yi bireycilik skorunda düşük bulmuştur (Geert Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Sage, Beverly Hills, London, 1980, s. 315; Geert Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill, London, 1991, s. 75).
  - 4) G. Hofstede'nin araştırmasında, Türkiye elli ülke ve 3 bölge arasında güç mesafesinin yüksekliği bakımından 18. sırayı almaktadır (Hofstede (1991), s. 26-29).
  - 5) Elitist siyaset anlayışının klasik ve demokratik görünümleri için bkz. Murat Önderman, "Siyasal Elitizm Kuramı", *Argumentum*, Cilt 1, Sayı 11, Haziran 1991, s. 157-159.
  - 6) Elit terimi yerine göre hem bir grubu, hem de o grubun bir üyesini ifade etmek için kullanılmaktadır.

siyasal bağımlılığın (güç mesafesinin yüksekliğinin) yanında, yönetici elitin genelde paternalist eğilimler taşıyor olması, Türkiye’de demokratik rejimin liberal değil de, elitist bir nitelik kazanmasına yol açmaktadır. Türk siyasal kültüründe baskın yönelim olan holizm ile cumhuriyet rejimi arasındaki uzlaşma ise, milli egemenlik doktrini aracılığıyla gerçekleşmiştir. Milli egemenlik doktrininin öngördüğü millet kavramına göre, millet bütünsel bir varlıktır. Millet yalnızca sürekliliği bakımından değil, milli iradenin özgünlüğü ve bütünlüğü bakımından da bireylerin dışında ve üstünde görülmektedir.<sup>7</sup>

Aydınlanma projesinin, modernizmin ve liberalizmin merkezinde, çok kez, toplumdaki önce gelen ya da toplumun dışında olan birey düşüncesi görülür.<sup>8</sup> Bugün aydınlanmacı düşünce genel olarak, felsefi ve bilimsel cazibesini bir ölçüde yitirmiş olsa da, Batı’da siyasal kültürün ve bireyci ideolojinin güçlü bir ögesi olarak yaşamaya devam ediyor. Türk Batılılaşma sürecinde, aydınlanmacı düşüncenin dinin toplumdaki yerine ilişkin bazı bölümleri alındı; ancak bireyin toplum karşısındaki konumuna ilişkin olan bu ayırdedici düşünceler dışlandı. Türkiye’de Cumhuriyet düşüncesi, geleneksel holist toplum tasarımı, farklı bir biçimde yeniden üretmiştir. Baskın kültürün merke-

7) Türk doktrininde milli irade bazen sürekli bir varlığın kendine özgü iradesi (Ali Fuad Başgil, Türkiye Siyasi Rejimi ve Anayasa Prensipleri: Mukayeseli Türk Esas Teşkilat Hukuku Dersleri, Birinci Cilt, Fasikül I, İstanbul, 1957, s. 149-150), bazen yurttaş iradelerinin sentezi (Hüseyin N. Kubalı, Anayasa Hukuku Dersleri: Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay, 1971, s. 258; Hamza Eroğlu, “Milli Egemenlik İlkesi ve Anayasalarımız”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, Kasım 1984, s. 137), bazen çoğunluğun iradesi (Recai G. Okandan, Umumi Amme Hukuku: Devletin Doğuşu, Pozitif ve Teorik Gelişmesi, Unsurları, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay, 1976, s. 769; karşı. Münci Kapani, Politika Bilimine Giriş, 11. Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999, s. 76-77), bazen “iktidar-muhalefet çoğunluğunun bir bütünü olarak” (Erdoğan Teziç, Milli Egemenlik İlkesinin Kabulü ve Gelişimi Panelindeki konuşma, Milli Egemenlik: Sempozyum ve Panellerde Sunulan Bildiriler, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yay, No. 24, 1986 içinde, s. 16, bkz. s. 32), bazen de, çoğunluk iradesiyle azınlık iradesinin birliği olarak (Mümtaz Soysal, Milli Egemenlik Düşüncesinin Gelişimi Paneline Sunulan Tebliğ, Milli Egemenlik: Sempozyum ve Panellerde Sunulan Bildiriler, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yay, No. 24, 1986 içinde, s. 25) anlaşılmıştır. Bu ayrımlar için bkz. Murat Önderman, “Türk Doktrininde Yurttaş İradesinin Milli İrade Karşısındaki Konumuna İlişkin Görüşler”, *Adalet Yüksekokulu 20. Yıl Armağanı*, Beta Yayınevi, İstanbul, 2001.

8) Mark Bevir, “Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy”, *Political Theory*, Vol. 27, No. 1, February 1999, s. 67.

zinde yer alan holist toplum ve iktidar tasarımının Cumhuriyet döneminde de muhafaza edilmesi, hatta vurgulanması, kültürel ve tarihsel sürekliliği kesintiye uğratmanın kolay olmadığını göstermektedir.

Cumhuriyetin benimsediği milli egemenlik doktrini, milleti, bireysel üyelerinin herbirinin yaşamının üstünde ve ötesinde mevcut olan bir *kendinde şey* olarak kurar. Kantçı numen (kendinde şey), yani, görünüşler dünyasının dışındaki ve böylece zamanın ve uzamın ötesindeki şey, burada, bireylerin fenomenal görünümünü oldukları bir ulusal öz haline gelir. Buradan da, milletin *tarih ötesi* bir varlık, gelip geçici parçalarının toplamından daha büyük, sürekli bir bütün olduğu düşüncesine varılır. Böylece, milli egemenlik kuramı, aynı zamanda, milliyetçi bir nitelik taşır.<sup>9</sup> Ya da başka bir terminoloji ile ifade edecek olursak, millet bir *töz* olarak düşünülürken, “milletin fertleri” ise onun ilineği haline gelirler. Böylece, İktidar mahalli soyut bir varlık olarak düşünülen Millete ait görülür. 1982 anayasasının başlangıç kısmında, anayasanın, *Türk Milleti* tarafından, *Türk evlatlarına emanet ve tevdi olunması* bu tasavvurun bir yansımasıdır.

Demokrasi kavramı, çok kez, *önceden* kabul edilen bir toplum anlayışına göre tanımlanmıştır. Dolayısıyla, bu tanımlardaki demokrasiyi niteleyen değerler (demokrasinin “*halk için*” olması gibi), ne tür bir toplum görüşüne dayanıldığıyla ilişkilidir. Örneğin, eğer toplumu parçalarının toplamından daha fazla, bütünsel bir varlık olarak görüyorsak (holizm), siyasete olmasa da, demokrasiye, araçsal bir değer atfedebilir, onu yalnızca bir siyasal karar alma *metodu* olarak tanımlayabiliriz. Bu demokrasi görüşlerini “objektivist” yaklaşımlar olarak niteleyebiliriz. Zira, bu görüşlerde, demokrasi, objektif (dışsal) ve bütünsel bir niteliği olduğu kabul edilen millet, halk, ümmet, sınıf gibi “*olgu*”lara nazaran tanımlanır. Buna bağlı olarak, demokratik kuruluşların, bu olgulara, kendilerine yüklenen işlevler çerçevesinde hizmet etmeleri beklenir. Örneğin milli egemenlik doktrinine göre, seçilmiş bir yasama organının temel işlevi, bütünsel bir milli iradenin ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla bu işlevi eğer bu organ yerine getiremiyorsa, başkaları da yerine getirebilir.

9) Martin Tyrrell, “Nation-States and States of Mind: Nationalism as Psychology”, *Critical Review*, Vol. 10, No. 2, Spring 1996, s. 240-241.

Ancak toplumu bütünsel bir varlık olarak görmüyorsak, demokrasiye başka bir anlam yükleriz. O zaman, örneğin, Y. Stavrakakis'in Lakancı bir çizgide belirttiği gibi, demokrasiyi herşeyden önce bir toplumsal organizasyon ilkesi olarak görebiliriz. Bu anlayışa göre, demokrasi, hem toplumun kuruluşu için bir başvuru noktası sağlamakta, hem de toplumu bu başvuru noktasına ilişkin olumlu bir içeriğe indirgememektedir. Demokrasinin olumlu içeriği, toplumun kurucu bir eksikliğinin bulunduğu düşüncesidir. Lakancı bir demokrasi anlayışı, toplumsal birliğin, toplumu kurucu bir eksikliğin tanınmasıyla oluşturulacağını vurgular. Bu eksikliğin, etik bir konumu vardır. Demokratik etik, idealleri olmayan bir etiktir. Demokraside ideallerin yerini, seçim sonuçlarının belirsizliği alır.<sup>10</sup>

Demokrasiyi toplumsal ve siyasal yükümlülük ve sınırlamaları meşrulaştıran bir rıza sistemi, bir düzen ilkesi olarak mı, yoksa –milli egemenlik kuramında olduğu gibi– bütünsel bir varlığın kendine özgü iradesini ortaya çıkartan bir mekanizma olarak mı göreceğimiz, ne tür bir toplum kavramına dayandığımızımıza bağlıdır. Genellikle, toplum, ya holist bir yaklaşımla, parçalarının toplamından daha fazla bir varlık olarak, ya da bireyci bir yaklaşımla, bireylerin ve bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin ve etkileşimlerin bir toplamı olarak tanımlanmıştır.<sup>11</sup> Ne var ki, toplum, parçalarının toplamından eksik bir varlık olarak da düşünülebilir. Bana öyle geliyor ki, Stavrakakis'in yaptığı bundan başka bir şey değil.

Bu son yaklaşıma göre, demokrasi uyumsuzluğun tanınmasını ve kurumlaşmasını, *kurucu* bir gerginliği, merkezi bir belirsizliği gerektirir.<sup>12</sup> Monarşilerde iktidarın prensin şahsında cisimleşmesine karşılık, demokrasinin devrim niteliği taşıyan

10) Yannis Stavrakakis, "Ambiguous Democracy and the Ethics of Psychoanalysis", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 2, 1997, s. 80, 89-92.

11) Farklı toplum görüşleri için bkz: Don Martindale, "The Theory of Social Control", *Social Control for the 1980s: A Handbook for Order in a Democratic Society*, Joseph S. Roucek (Ed.), Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 1978 içinde, s. 53; Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 1989, s. 177; Robert J. Dostal, "The Public and the People: Heidegger's Illiberal Politics", *Review of Metaphysics*, 47, March 1994, s. 542; Rom Harré, *Social Being*, Second Edition, Blackwell, Oxford, 1993, s. 34-35; John D. Greenwood, *Realism, Identity and Emotion: Reclaiming Social Psychology*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1994, s. 77.

12) Stavrakakis, s. 81.

özelliği, “iktidar mahallinin *boş bir yer* olmasıdır.”<sup>13</sup> C. Lefort’a göre, bir demokraside, “iktidarın uygulanması periyodik yeniden dağıtım süreçlerine tabidir. (...) Bu fenomen, çatışmanın kurumsallaşmasını gerektirir. İktidar mahalli ... doldurulamaz - şöyle ki, hiçbir birey ve hiçbir grup, onunla bir tözlü olamaz- ve temsil edilemez.”<sup>14</sup>

S. Žižek, Lakancı bir demokrasi tanımı verir. Buna göre, demokrasi, “Halkın –tek temsilcisinde cisimleşen bir birlik olarak– mevcut olmadığı sosyo-politik bir düzendir.” Žižek’e göre, bu, Lefort’un belirttiği gibi, demokratik bir düzenin temel özelliğinin İktidar mahallinin -yapısal bir zorunlulukla- boş bir yer olmasının da nedenidir. “Seçimler sırasında, tüm hiyerarşik sosyal ilişkiler ağı bir açıdan askıya alınır, ... organik bir birlik olarak ‘toplumun’ mevcudiyeti sona erer ve o, atomize olmuş bireylerin, soyut birimlerin olumsal bir toplamına dönüşür ....”<sup>15</sup>

Stavrakakis’e göre, demokrasi, toplumsal birliğin önceden garanti altına alınmamış olması anlamında toplumun mevcut olmadığını kabul edilmesini gerektirir. Geleneksel toplumların çözülmesi, toplumu nihai olarak tanımlayacak özsel bir organik birliğin olmadığını göstermiştir.<sup>16</sup> Lefort’a göre de, demokratik dönüşümün anlamı, demokratik toplumun, organik bir bütünün temsiline imkan tanımamasıdır.<sup>17</sup> Keza, E. Laclau ve C. Mouffe’de, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’de, “radikal demokrasi”yi tanımlarken, benzer görüşler ileri sürerler. Toplumun bir totalite olarak tamamlanmamış niteliği, onun yazarlarca geçerli bir söylem nesnesi, bir analiz alanı olarak terkedilmesine yol açmıştır.<sup>18</sup> C. Mouffe’ye göre, “demokratik bir toplum, artık, mükemmel uyum ya da saydamlık rüyasını gerçekleştirecek bir toplum olarak tasarlanamaz.” Bu topluma demokratik niteliğini yalnızca, hiçbir belirli eylemcinin kendisine bütünün temsilcisi rolünü at-

13) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Translated by David Macey, Polity Press, Cambridge, 1988, s. 17.

14) Lefort, s. 17.

15) Žižek, s. 147-148.

16) Stavrakakis, s. 81-82.

17) Lefort, s. 18.

18) Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, Verso, London and New York, 2001, s. 111.

fetmemesi ve toplumun “temeline” dair bir egemenliğe sahip olmaması kazandırabilir.<sup>19</sup> Ne var ki, Stavrakakis’e göre, demokrasinin, *ancient régime*’in organik birliğini ortadan kaldırması, artık birliğin bulunmadığı anlamına gelmez. Şöyle ki, bu tür bir birlik a priori olarak verilmemiştir.<sup>20</sup> Keza, Lefort’a göre, meşru siyasal yarışmanın üzerinde cereyan edeceği bir zeminin oluşturulması, toplumun birliğini kuranın, bu uyumsuzluk olduğunu gösterir.<sup>21</sup> Laclau’da benzer bir çizgide, “toplumsal bütünlük” kategorisi tabi ki terk edilemez ....” der ve ekler: “... ama bütünlük, artık, bir zeminin değil, bir ufkun adı haline gelmiştir.”<sup>22</sup>

Stavrakakis’in demokrasinin olumlu içeriği olarak nitelediği toplumun kurucu eksikliği düşüncesi, toplumun kurucu fazlalığı düşüncesinin ters imgesini oluşturur. Böylece, belki, bunun neden “olumlu” görüldüğünü anlayabiliriz. Buradaki toplum metafiziği, toplumun, parçalarının toplamından daha az görülmesindedir. Nasıl ki toplumsal bütünün parçalarının toplamından fazla olduğu düşüncesi, toplumu temsil ettiği düşünülen otoritelere *asli* bir üstünlük sağlıyorsa, toplumun parçalarının toplamından az olduğu görüşü de, meşruiyetin dayanağı olarak rızayı öne çıkartır.

Toplumun eksikliğinden yola çıkan bu demokrasi anlayışları, çoğulcu bir toplum yapısını göz önüne alıyor veya destekliyorlar. Oysa bu tür yönelimler veya tanımlar, Batılı olmayan kültürlerce desteklenmiyor.

Türkiye'deki baskın holist kültür, liberal ve çoğulcu toplum ve demokrasi tasarımlarıyla bağdaşmıyor. Buna karşılık, A. Stepan’ın, önemli, ama çağdaş siyasal bilimde “yadsınmış” dediği üçüncü bir devlet ve toplum tasarımı, yani, devlete yönetimde merkezi bir rol tanıyan “organik-devletçi” yaklaşım,<sup>23</sup> bu kültürün anahtar tanım ve betimlemeleriyle uyuyor.<sup>24</sup> Bu bağ-

19) Chantal Mouffe, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, *Social Research*, Vol. 66, No. 3, Fall 1999, s. 752.

20) Stavrakakis, s. 81-82.

21) Lefort, s. 18.

22) Ernesto Laclau, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme: Emancipation(s)*, Çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 160.

23) Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978, s. xiv.

24) F. Frey, Türklerin organik toplum kuramlarına eğilimleri bulunduğunu belirtir (Frederick W. Frey, “Patterns of Elite Politics in Turkey”, *Political Elites in the*

daşma, onu, Cumhuriyeti kuran elitler için de çekici hatta zorunlu kılmıştır. Stepan, “organik-devletçi” dediği siyasal düşüncenin izini, günümüzden Aristo’ya varıncaya dek sürüyor ve başlıca uğrakları da, başta Aquinas’ınki olmak üzere, mutlakçı ve modern Katolik sosyal felsefesi, doğal hukuk ve Roma hukuku olarak belirliyor.<sup>25</sup> Bu siyasal düşünce, onun deyişiyle liberal çoğulculuktan ve Marksizmden, hem devleti onlar gibi bir bağımlı değişken olarak görmemesiyle<sup>26</sup>, hem de, çıkış noktasının betimsel (ilkinde bireyin akılsal öz-çıkışı, ikincisinde üretim biçimi ve ona karşılık gelen sınıf mücadelesi) değil de, normatif olmasıyla (doğası gereği bir topluluğun üyesi olarak insan açısından tercih edilen bir siyasal yaşam biçimi) ayrılıyor.<sup>27</sup> Organik-devletçi görüş hem siyasal topluluğa tanıdığı öncelikle, hem de, devletin sadece akıl yoluyla bulunabilecek bütünsel bir genel iyi bakımından sorumluluğunu vurgulamasıyla ayırdedilir. Böylece seçimlerden veya farklı çıkarların temsilinden çok, genel iyinin izlenmesi devletin meşruluğunun ölçüsüdür.<sup>28</sup> Organik-devletçi gelenekte, devletin ahlaki bir telosu vardır; yönetimin kendi amaçları (genel iyinin takibi) vurgulanır ve prosedürlerle ilgili garantilerle aynı derecede ilgilenilmez; hatta bunlar reddedilebilir.<sup>29</sup> Bu gelenek içinde hiç şüphesiz, Hegel ve Durkheim’i da sayabiliriz. Bu köklü siyasal düşünce akımı, Türk siyasal elitlerinde daha çok bu düşünürler aracılığıyla etkili olmuştur.<sup>30</sup>

Cumhuriyet dönemi Türk siyasal düşüncesinin merkezinde yer alan iki aşkın ve *eştözlü kişiliğin*, yani, milletin ve “kişiliğini onunla özdeşleştirmiş bulunan”<sup>31</sup> milli devletin, organik bir

---

*Middle East*, George Lenczowski (Ed), American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1975 içinde, s. 70-72).

25) Stepan, s. 4, 27.

26) Stepan, s. 6.

27) Stepan, s. 29.

28) Stepan, s. 41, 31.

29) Stepan, s. 30.

30) M. Heper, Atatürk’ün Hegelci bir devlet anlayışına sahip olduğunu belirtir (Metin Heper, “Atatürk’te Devlet Düşüncesi”, *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, İkinci Baskı, Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986 içinde, s. 222-223). A. Y. Sarıbay’a göre ise, “Kemalist elit kadro, cemaatin yerine koyduğu cemiyetin tam anlamıyla Durkheim’ci bir kavramlaştırması yaptı; onu moral bir varlık olarak gördü.” (Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 180).

31) “Milli devlet ..., varlığını tek bir millete dayandıran ve kişiliğini onunla özdeşleştirmiş bulunan devlettir.” (*Devlet’in Kavram ve Kapsamı*, Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği Yayınları, No. 1, Ankara, 1990, s. 8.)



toplum modeli temelinde, bireye kendi adına bir çıkış kapısı bırakmayan bir biçimde tasavvur edildiğini görüyoruz. Bu organikçi tasavvur, bireye hem önemli bir işlev yüklemekte, hem de aynı nedenden ötürü, rolünde başarısız olduğunda, onu alaşağı etmeye de izin vermektedir. Birey bir hücre gibidir ama hücre kanserleştiğinde, onu söküp atmak gerekebilir.

Türkiye'de sosyal bilimcilerin ortak gözlemi, devletin toplum karşısında egemen ve özerk olduğudur.<sup>32</sup> Devletin bu konumu, toplumun kültürel tasarımıyla (örneğin siyasal toplumun ahlaki bir toplum olarak nitelenmesiyle) ilişkilidir. Daha doğru bir deyişle, devletin bağımsız bir kurum olarak algılanması, kültürden bağımsız değildir.

Türkiye'de devletin öncelikli, özerk ve egemen konumuna ilişkin bu *geleneğin*<sup>33</sup>, farklı siyasal *rejimler* içinde sürmüştürebilmesi, bizi, değişmeyen nedensel etmenleri kültürde aramaya sevk ediyor. Bu etmenler, biçimi değişmiş olsa da, özünde aynı kalan holistik toplum kavrayışıyla, paternalist yönelimdir. Bunların ilki, otoritelerin meşruiyetlerini grubun normatif üstünlüğünden almalarıyla –seçmenlerin yasama meclisinin oluşum sürecine katılmaları, milli iradenin meşruluğunu kendinden almasına engel değildir–, ikincisi, elit-kitle ilişkisinde, tarafların yetenek ve yükümlülüklerine ilişkin sosyal algılamayla, rol beklentileriyle veya informel normlarla ilgilidir.

Ne yönetici elitler yönetim eğilimlerinde veya tercih ettikleri ya da destekledikleri siyasal görüşlerde kültürel yönelimlerden bağımsızdır; ne de, onların ideal ya da maddi çıkarlarına karşı düşünceleri veya davranışları onaylamaları olağandır. Diğer bir deyişle, kültür basit bir yönetim aracı olmasa da, yönetici elitlerce *ayrıca* desteklenebilir ve bu tutum ideal ve/veya maddi çıkarlardan bağımsız değildir. F. W. Frey, Türk elit kültürüyle ilgili yazısında, grup adına konuştuğunu iddia eden elitlerin, grubun

32) Sarıbay, s. 156; Türkiye'de "devlet eliti"nin özerkliği için bkz. Metin Heper, E. Fuat Keyman, "Double-Faced State: Political Patronage and the Consolidation of Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No. 4, October 1998, s. 259.

33) Osmanlı-Türk toplumunda devletin bu niteliklerinin bir geleneği oluşturması hakkında: Engin Deniz Akarlı, "The State As A Socio-Cultural Phenomenon and Political Participation in Turkey", *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems*, Edited by Engin D. Akarlı and Gabriel Ben-Dor, Boğaziçi University Publications, İstanbul, 1975 içinde, s. 135-136.

birey karşısındaki üstünlüğünden vazgeçecek en son kişiler olacağını belirtir. Grubun bireye üstünlüğü, grubun otoritesini yorumlayıp ifade edenlerin de üstünlüğüne yol açacaktır.<sup>34</sup> Ne var ki, elit gruplarına atfedilen girişim yeteneği, onların kültürel bir boşlukta iş görmediğini unutturmamalıdır.

Türk siyasal kültürünün merkezindeki kolektivist yönelim, *mükemmel toplum* imgesini desteklemesinin yanında, toplum tasarımında İktidar mahallinin doğası gereği dolu görülmesiyle ve (bir çıkarlar kademelenmesine koşturarak) yönetici-yönetilen ayrımını ahlaki bir zeminde de kurmasıyla (paternalizm), demokrasi açısından zorlu bir sınavı oluşturuyor.<sup>35</sup>

Türkiye'de ne devletin özerkliği, ne de, Cumhuriyet döneminde muhalif-muhafazakar bazı çevrelerin kendilerine meşruluk sağlayacak bir kaynak olarak bütünsel bir "milli irade" varsayımını korumalarından ileri gelen –ama bir ölçüde, resmi otoritelerin özerkliğine bir tepki olan– devlet-toplum kutuplaştırması, holistik bir toplum tasarımı olmasaydı ortaya çıkardı. Devletin özerkliğini, Cumhuriyetin kurulması sürecinde, E. Durkheim'in görüşlerinin yönetici elit üzerindeki etkisinin yoğunluğuyla da açıklayabilmek olasıdır.<sup>36</sup> Ne var ki, Durkheim'in düşüncelerinin, özellikle Ziya Gökalp aracılığıyla etkili olup, Cumhuriyet elitlerince kolaylıkla benimsenmesi, holist Türk siyasal kültürünü sürdüren bu çevrelerin dünya görüşleriyle çakışmasından ileri gelir. Durkheim'a göre, devlet, "kolektif kitle"den kopan "*sui generis* bir memurlar grubu"nun oluşturduğu bir organdır.<sup>37</sup> Bu grubun üyelerinin, bir bütün olarak toplumun çıkarlarını koruyabilmeleri, farklı toplumsal kesimlere eşit mesafede durabilmeleri ve kökensel tabaka veya sınıflarının tekil çıkarlarının temsilcisi olmamaları, diğer bir deyişle tarafsızlıkları için gerekli görülen bu kopuşun etkilerinin çeşitli açılardan (özellikle sosyal psikolojik açıdan) araştırılması gerekiyor.

34) Frey, s. 68.

35) S. S. Ögün, Türkiye'de Cumhuriyetçi etiğin, "Rousseau'nun kavramlaştırmasıyla; genel yararın özel yararlar galebe çaldığı paternalist bir erdem anlayışı ..." olduğunu belirtiyor (Ögün, s. 313).

36) Bu etki için: Sarıbay, s. 180.

37) Emile Durkheim, *Durkheim on Politics and the State*, Edited with an Introduction by Anthony Giddens, Translated by W. D. Halls, Polity Press, Cambridge, 1986, s. 57, 40.

Bu noktada, birbirine karşıt iki paradoksa değinmek istiyorum. Liberalizmin uygulamaları, kendi normatif dayanaklarından çok, komüniteryan bir siyasal yaşam görüşünden beklenebilecek olan pratiklere yakındır.<sup>38</sup> Buna karşılık, kolektivist toplum anlayışında bir otoritenin sahip olması gereken bir nitelik olarak *vurgulanan*, kendininkiler ve kendi kökensele grubununkiler de içinde olmak üzere, farklı kesimsel çıkarlar karşısında tarafsız kalabilme, onlara “eşit uzaklıkta” olabilme, kısacası bağımsızlık yeteneği, genellikle sanılanın tersine, liberal bir bireye de atfedilen bir özellik.

Liberal bireyin bağımsızlığı onun evrenselciliğinden ayrı düşünülemez. Liberalizm, tüm bireylerce kabul edilecek bir ahlaki meşruiyet ölçütü aradığından, ahlaki gereklerin meşruluğunun, bireyleri birbirinden ayıran tekil özelliklerin bir tarafa bırakılmasıyla, tarafsız bir bakış açısıyla sağlanabileceğini belirtir. Ne var ki, tarafsızlık, ahlaki bireyin (burada otoritenin) tarafsız bir bakış açısıyla diğer bir deyişle, kendini belirli hedeflerinden, bağlarından, motiflerinden, aidiyetlerinden de soyutlayarak tercihlerde ve yargılarda bulunması anlamını taşır. Böylece, liberalizm, bir anlamda, bireyi, ahlaki bir benlik olarak, kendi belirli hedeflerinden de bağımsız görür.<sup>39</sup>

Holizm, bütünü, parçalarının toplamından daha fazla olduğu düşüncesidir.<sup>40</sup> Holistik düşünceye göre, D. C. Phillips’in ifadesiyle, “‘parçalar’ gibi görünenler, aslında yalnızca daha geniş bir ‘bütünü’ çerçevesi içinde varolabilirler ....”<sup>41</sup> Diğer bir deyişle, “‘parçalarının doğasını bütün belirler.’”<sup>42</sup> Eğer holizmin iddia ettiği gibi, bir nesne evrendeki diğer herşeyle ilişkisi sayesinde her ne ise o oluyorsa, buradan gerçekte yalnızca tek “Bir Büyük Nesne” olduğuna ve bu Nesnenin değişmeyeceğine varırız.<sup>43</sup>

38) William James Booth, “Foreigners: Insiders, Outsiders and the Ethics of Membership”, *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 2, Spring 1997, s. 267.

39) Alisa L. Carse, “The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment?”, *Noûs*, 28: 2, 1994, s. 186-187.

40) D. C. Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, Stanford, California, 1976, s. 6.

41) D. C. Phillips, *The Social Scientist’s Bestiary: A Guide to Fabled Threats to, and Defenses of, Naturalistic Social Science*, Pergamon Press, Oxford, 1992, s. 21.

42) Phillips (1976), s. 6.

43) Richard Rorty, “Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence”, *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Bo Dahlbom (Ed.), Blackwell, 1994 içinde, s. 190.

Kolektivizm ise, holizmin toplum felsefesinde karşımıza çıkan görünümüdür. Holizme göre, parçalar, bir toplumsal bütünün parçaları olarak oluşturuluyor gibi görünmektedir. “Bu bakımdan, toplum bir organizma gibidir ....” Bir organizma gibi, dinamik bir etkileşim gösteren parçalara sahiptir.<sup>44</sup> Holizm, kaçınılmaz olarak, bütünsel (totalistik) bir sosyal kontrol anlayışına eğilimlidir; zira, bu görüşe göre, toplumsal etkileşimin düzeni tümüyle toplumun kendine özgü yasalarınca sağlanır ve toplumca empoze edilir. Bu anlayışta, toplum ve birey, *ikili bir karşıtlık* ilişkisi içinde görülür.<sup>45</sup> Şöyle ki, holizm bütünsel bir genel yarar yorumuna dayanır. Bütünsel yararın standardı kütleseeldir ve diğerlerinin yararının desteklenmesi için bazı bireylerin temel çıkarlarının feda edilmesine izin verir. Bu bütünsel yarar anlayışı, bireylerin haklarına içtenlikle bağlı bir görüş açısını yansıtmaz.<sup>46</sup>

Devletin asli bir üstünlüğünün (egemenliğinin) bulunduğu görüşünün dayanağı, toplumsal bütünü niteleyen bu fazlalıktır. Holist toplum felsefesi, hem, toplumun parçalarının (bileşenlerinin) toplamından daha fazla olduğu görüşüyle, bu fazlalığı temsil edenlere asli bir meşruiyet sağlıyor; hem de, kamusal çıkarı bireysel veya kesimsel çıkarlardan ve karşılıklı (ortak) yarıardan<sup>47</sup> radikal bir biçimde ayırdığı için, bu çıkarın *işlevleri gereği* sadık takipçisi olduğu düşünülen otoritelerle, davranışlarında kendi bireysel çıkarlarını da gözetebilen ve dolayısıyla sadece grubun çıkarının takibiyle meşgul olan otoriteler kadar erdemli olmayabilen çeşitli toplumsal çevreler arasında paternalist bir ilişkinin kurulmasını da destekliyor. Kolektivist toplum tasarımında yöneticilerin ahlaki yeteneklerinin vurgulandığını, zira, onların genel çıkarı sağlamaya çalışırken, kendi kişisel *ideal veya maddi çıkarlarından* uzak kalabilen insanlar oldukla-

44) Phillips (1992), s. 21.

45) Martindale, s. 53.

46) Fred D. Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 191-225.

47) Karşılıklı (ortak) yarar anlayışı, bireyciliğin, her bir üyenin mutluluğunun siyasal kuruluşlarca korunması yolundaki kaygısını yansıtır. Karşılıklı yarar görüşü, polis, ancak her bir bireyi mutluysa mutlu olduğunu kabul eder. Holistik görüşte ise, bütünsel yarar, ne zorunlu olarak, hatta ne de normal olarak, belli bir bireyin çıkarıdır. İlimli bir holizmde bile, bazı bireylerin mutluluğu feda edilebilir; zira, bireylerden çok grupların iyiliği önemlidir (Fred D. Miller Jr., s. 191-225).

rının veya olmaları gerektiğinin düşünülüğünü görüyoruz. Zaten bizatihi, otoritelere yüklenen bu özel ahlaki işlev, devletle toplum arasında paternalist bir ilişki biçiminin kurulmasını gerektirmektedir.

Türkiye'deki demokrasi deneyiminde karşılaşılan sorunlar çok kez, uluslaşma sürecinde yaşanan zorluklardan ayırdedilemez. Bu sorunlar çoğul(cu)lukla kader ortaklığının, tekilcilikle ilkeselliğin, kurallılıkla değişimin, anlaşmazlıkla barışın, toplumsal ereklerin belirlenmesine katılımı araçsallığın, kolektivizmle bireyciliğin bağdaştırılmasındaki veya bir arada yaşatılmasındaki daha çok Batılı olmayan toplumlarda ortaya çıkan bazı zorluklardan kaynaklanmaktadır.

Türkiye'de demokrasi girişimi, genellikle Asya toplumlarında yaşanan bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Bu sorunların altında, en başta, aile sembolizmiyle ifade edilen kolektivist bir siyasal toplum anlayışı ile, soyut ve kategorik düzeyde ele alınan bireyi temel alan bir siyaset felsefesine dayanan çoğulcu demokrasi düşüncesini bağdaştırmaktaki zorluk yatar. Diğer bir deyişle, kültürel boyutta demokratik rejimin karşılaştığı güçlükler, büyük ölçüde, kanbağından ve dolayısıyla aileden ve toplum içindeki yerleşikliğinden soyutlanarak, böylece eşit muameleyi hakeden "emsaller" olarak ele alınan bireylere öncelik tanıyan bir demokrasi anlayışıyla, normatif önceliği topluma veren ve bireyleri toplum içindeki statülerine bakarak karşılaştırma eğiliminde olan kolektivist bir toplum kavrayışını bağdaştırmanın veya bir arada yaşatmanın zorluğundan kaynaklanmaktadır.

Türkiye'de, modernleşme kuramlarında öngörüldüğü gibi sosyal yapı ve kültür birbirine koşut biçimde değişmemektedir. Sosyal yapı, kültüre nazaran daha kolaylıkla (veya daha az zorlukla) modernleşmektedir. Kültürle sosyal yapı arasındaki bu uyumsuzluğun temelinde, Türkiye'de modernleşmenin, Batı'daki görünümünün tersine, evrenselciliğe eğilimli bir bireyi yaratmaması<sup>48</sup>, diğer bir deyişle, sosyal yapıdaki değişmelere rağmen, kültürün tekilci (particularist) bir bireyi şekillendirmeye

48) Bireycilikle evrenselcilik arasındaki olumlu ilişki hakkında: Geert Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", *Cross-Cultural Contributions to Psychology*, Ed. by Lutz H. Eckensberger, Walter J. Lonner, Ype H. Poortinga, Swets and Zeitlinger B. V., Lisse, 1979 içinde, s. 399.

devam etmesi yatmaktadır. Türkiye'deki baskın kültürün, sosyal yapıdaki göreceli modernleşmeye karşın, tekilci (ahlakı grubuyla sınırlı) bir bireyi şekillendirmeye devam etmesi, evrenselci yönelimin kültürce desteklenmemesi, kişisel olmayan ilişkilerin ahlaki zemininin zayıf olmasına yol açmaktadır. Bu zayıflık, özellikle *yatay* toplumsal<sup>49</sup> dayanışmayı ve işbirliğini, uluslaşma sürecini olumsuz yönde etkilemektedir. Türkiye'deki baskın kültürün etkileri bununla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda, demokrasinin toplumsal tutunumu sağlayıcı işlevini yerine getirmesini de zorlaştırmaktadır. Demokrasinin çoğul ve çoğulcu toplumlarda toplumsal tutunumun dayandığı başlıca etmenler arasında olması, hem iktidarın barışçıl metodlarla el değiştirmesini sağlamasından, hem de, siyasal toplum bakımından, adalet yükümlülüklerini tekil yükümlülüklerin önüne almasından veya formel bir ahlaki desteklemesinden ötürüdür. Demokrasi tekillikleri kabul eder; ama, siyasal toplumda evrenselci bir ahlaki gerektirir. Formel bir ahlak, çoğulcu bir demokratik toplumda ilkesel düzeydeki uzlaşımı desteklemektedir. Demokrasi soyutluk düzeyleri yüksek bazı normlarda uzlaşmayı gerektirmektedir. Bu normlar çoğullukların aynı kategoride görülmesini ve böylece onlara eşit muamele edilmesini belirten evrenselci bir ahlakça desteklenmektedir.

Kısacası, E. Laclau'nun belirttiği üzere, evrenselciliğin terki, demokratik bir toplumun *temelini* göçertir.<sup>50</sup> Zira, gruplar arası ilişkiler, herhangi bir grubun tekilciliğine aşkın birtakım norm ve ilkeler vasıtasıyla düzenlenmelidir. Diğer bir deyişle, bir grubun kendi adına tekillik iddiasında bulunabilmesi için, o tekilliğe aşkın bir ilkeye başvurması gereklidir.<sup>51</sup>

49) Bu yazıda, sosyal ilişkilerle, genellikle, kişilerarası ilişkilerle rol ilişkileri kastedilmektedir. Buna karşılık, toplumsal ilişkilerle daha çok, kişisel olmayan ilişkiler kastedilmektedir. Sosyal ve toplumsal sorumluluklardan bahsedildiğinde de, bu sorumlulukların kapsamı, genellikle yukarıdakine paralel şekilde düşünülmektedir (Avrupalı ve Amerikalı sosyal psikologların sosyal ve kolektif terimlerini kullanışlarındaki farklılıklar için bkz. Riia Luhtanen, Jennifer Crocker, "A Collective Self-Esteem Scale: Self-Evaluation of One's Social Identity", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 18, No. 3, June 1992, s. 302).

50) Laclau, s. 187.

51) Laclau, s. 23. Türkiye'de, bu çevirideki gibi, bazen, particular terimi tikel olarak karşılanıyor. Ben bu konuda D. Özlem'in önerisine uyuyorum. Özlem'in belirttiğine göre, felsefede evrensellik ile bireysellik, tümellik ile tekellik, genellik ile tekellik kavramlarına ilişkin olarak ortaya çıkan farklı görüşler arasındaki

Tüm kültürler, hem bireyci hem de kolektivist ögelere sahiptir.<sup>52</sup> Ne var ki, bu ögeler farklı kültürlerce aynı derecede vurgulanmıyor. Şöyle ki, bireycilik ve kolektivizm tipik Batılı ve Batılı-olmayan değer yönelimleri olarak düşünülmektedir.<sup>53</sup> G. Hofstede'nin kapsamlı araştırmasına göre, bireycilik evrenselcilikle, kolektivizm ise tekilcilikle koşutluk gösteriyor.<sup>54</sup> G. Hofstede'nin tanımıyla evrenselcilik, "bir kişiye nasıl davranılması gerektiğine ilişkin standartların herkes için aynı olduğu ve bireyci toplumlarda hüküm süren bir düşünme biçimidir."<sup>55</sup> Buna karşılık, tekilcilik ilk anlamıyla ahlaki kaygıların belirli bir grup, sınıf, toplum veya ulusla sınırlanmasıdır. İkinci olarak, tekilcilik, bir davranışın ahlakiliğini genel bir norm veya ilkenin değil de, durumun tekil özelliklerinin belirlediğini ileri sürer.<sup>56</sup> Hofstede'nin ifadesiyle, tekilcilik, "bir kişiye nasıl davranılması gerektiğine ilişkin standartların bu kişinin ait olduğu gruba bağlı olduğu ve kolektivist toplumlarda hüküm süren bir düşünme biçimidir."<sup>57</sup> Türkiye'deki baskın kolektivist kültür, tekilciliğe eğilimi yüksek olan bir bireyi şekillendiriyor. "Bana dokunmayan yılan bin yaşasın", "rüşvet alınır, ama bu kadar da alınmaz ki" gibi ifade ve sözler, hep tekilci bir eğilimi yansıtıyor. Bu kültür, eylemlerinin sonuçları bakımından, devletin yalnızca düzenleyici değil, bütünleştirici faaliyetlerini de tetikleyen bağlamsal (görececi) ve tekilci bir bireyi biçimlendiriyor. Böylece, kültürde, hem sorunun (yatay dayanışmanın ve işbirliğinin zayıflığının) kökenini, hem de, çareyi (bütünleştirici işlevleri vurgulanan merkezi bir devleti) meşrulaştıran etmeni buluyoruz. Türkiye'de evrenselci yönelim güçlendikçe, merkezi üstün bir bütünleştirici güce duyulan ihtiyaç azalacaktır. Tekilci kültür,

---

kutuplaşmada taraf olanlar bugün daha çok evrenselci ve tekilci olarak adlandırılıyor (Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkilâp Yayınları, İstanbul, 1999, s. 53-54, ayrıca bkz. s. 87, 12 vd.).

52) Romin W. Tafarodi, Patricia Walters, "Individualism-Collectivism, Life Events, and Self-Esteem: A Test of Two Trade-offs", *European Journal of Social Psychology*, 29, 1999, s. 801.

53) Karen Phalet, Willem Claeys, "A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 24, No. 3, September 1993, s. 322.

54) Hofstede (1979), s. 399.

55) Hofstede (1991), s. 263.

56) Thomas Mautner (Ed.), *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, London, 1997, tekilcilik (particularism) maddesi.

57) Hofstede (1991), s. 262.

Türk toplumunda yatay düzeydeki dayanışmayı zayıflatıyor. Şöyle ki, ne, farklı gruplar arasındaki, ne de, yabancılar olarak yurttaşlar arasındaki ilişkilerin üzerinde cereyan edeceği bir ortak kişisel olmayan ahlaki zemin bulunuyor. Hatta, yönetici elitler de kolektivist kültürü sürdürüp, destek bile olduklarından, başta siyasal organlar olmak üzere devletin çeşitli kademelerinde de yaygın bir biçimde kayırmacılık, çifte standartlık gibi tutum ve davranışlarla ve karşılıklılık ilkesine göre yürüyen hatır ilişkileriyle karşılaşmaktadır. Holist kültür, tekilci bir bireyi şekillendirmekte, bu bireyce sürdürülen tekilsel ilişkiler, yine tekilsel tamamlayıcılık ve karşılıklılık ilkelerine dayanmaktadır.

Özetleyecek olursak, Türkiye'deki holist kültür, hem tekil çıkarları ve sorumlulukları gözetten bir bireyi şekillendirmekte, hem de, bütünsel (bu çıkarların toplamına aşkın) bir çıkarı koruyan bir devleti meşrulaştırmaktadır. Diğer bir deyişle, kültür, hem bağlamsalci bir bireyi, hem de bir üst-birey olarak görülen bir ulus-devleti beraber desteklemekte ve buradaki dinamizm, bütünleştirici bir kurum olarak devleti merkezileştirici bir işlev görmektedir.

Böylece, Türk modernleşmesini, evrenselci ve teleolojik, doğrusal bir değişim sürecini öngören, ancak daha çok Batılı toplumları yansıtan modernleşme kuramlarından çok, kamu felsefelerinin bazı temel kavramlarında, Wittgenstein'in adlandırmasıyla "aile benzerlikleri" gösteren Asyalı ülkelerin deneyimleriyle karşılaştırmak yararlı olacaktır. Türkiye bu ülkelerle, bireyin toplum içinde erimesi (holizm), grubun birey karşısındaki üstünlüğü (kolektivizm), siyasal toplumun, üyelerinin beklentileri birbirini tamamlayan, geniş bir aile gibi kavranılması (paternalizm)<sup>58</sup> gibi önemli kültürel özellikleri paylaşır.

Türkiye'de, hem merkezde hem çevrede, birbirinin karşıtı olmalarına rağmen aynı kökenden gelen ve demokrasinin güçlenmesini eşit derecede zorlaştıran kültürel eğilimler mevcuttur. Burada, çok kez hukuki düzenlemelerin rasyosuyla da bağdaşmayan bu eğilimlere kısaca değinmek istiyorum.

58) Asya'daki paternalizm geleneği hakkında bkz. Lucian W. Pye (with Mary W. Pye), *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, s. 325 vd.



Demokrasinin güçlenmesini zorlaştıran, merkezdeki, kültürel yönelimlerin içinde belki de en önemlisi, siyasal toplum birey ilişkisinin, bireylerin toplumun bir üyesinden çok, parçası gibi görüldüğü, cemaat modelini farklı bir biçimde yeniden üreten, holist ve organistik bir toplum tasarımına dayandırılmasıdır.

Holistik dünya görüşünde:

- a) bireyi statüsünden ayırdetmek için bir çaba olmadığından,
- b) yükümlülük ve haklar rollere, gruba vs. göre farklılaşan şekilde dağıtıldığından,
- c) insanlara yalnızca insan olduklarından ötürü asli bir ahlaki değer atfetmeye bir isteksizlik olduğundan,
- d) birey soyut bir etik ve normatif kategori olarak tanınmadığından<sup>59</sup>, statülerin ve toplumsal statülere bağlanmış itibarın, hem sosyal değerlendirmeler, hem de bireyin kendini değerlendirmesi üzerinde, ahlaki boyutu da kapsayan etkileri olmaktadır.

Holist kültürlerde, toplum-birey ilişkisi, bir bütün-parça ilişkisi olarak kurulur. Diğer bir deyişle, bir karşılaştırma yapacak olursak, holist toplum tasarımında bireyler, Kant'ın tanımındaki gibi "diğerleriyle iletişim içinde kendi istemine göre hareket eden" üyeler<sup>60</sup> olarak değil, bütünü belirlediği, işlevleriyle tanımlanan parçalar olarak görülür.

Bu yönelimin siyasal kültürdeki görünümü kolektivizmdir. Kolektivist görüşe göre, belirli bağlamlardaki ilişkiler bireyleri veya benliği tanımlarken<sup>61</sup>, bu ilişkilerin bütünsel bir mantığının

59) Richard A. Shweder (with Edmund J. Bourne), "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally", Richard A. Shweder, *Thinking Through Culturēs: Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991 içinde, s. 151, 113.

60) Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of the Theory of Right* (bkz. Part 1 of *The Metaphysics of Morals*, trans. John Ladd, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965), Girişten nakleden: Victor J. Seidler, Kant, Respect and Injustice: *The Limits of Liberal Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1986, s. 109. Kant'ın aynı yerde belirttiğine göre, oy verme ehliyeti "toplumdaki bu kişilerin bağımsızlığını varsayar, zira onlar yalnızca topluluğun bir parçası olmayı değil, aynı zamanda onun üyeleri yani, diğerleriyle iletişim içinde kendi istemine göre hareket eden bir parça[sı] olmayı isterler." (Aynı yerden nakledilmiştir).

61) Karşılıklı bağımlı benlik tasarımında, diğerleriyle belirli bağlamlardaki ilişkilerin benliği tanımladığı hakkında: Hazel Rose Markus, Shinobu Kitayama,

bulunduğu varsayılır. Diğer bir deyişle, bireyler arasındaki ilişkiler bireylere indirgenemez ve bütünü hizmetinde işlev görür. Böylece kolektivizm, bireyin oluşumunda topluluğa belirleyici bir rol verirken, aynı zamanda, topluluğun birey karşısında normatif olarak da öncelikli olduğunu kabul eder.

Demokratik bir siyasal toplumda üyeler, aktüel toplumsal statüleri ne olursa olsun, aynı aşkın normatif kategorideki, bundan dolayı, kendilerine bir birey olarak eşit muamele edilmesi gereken kişilerdir. Hatta, ulus-devlete ilişkin modern sosyal sözleşme görüşünde, hukuki meşruiyet, yurttaşların bir insan olmalarından ötürü hak sahibi olan kişiler olarak eşit muameleye hak kazanmaları ilkesine dayandırılır. “Yurttaşlık hakları, bireylerin kişiler olarak sahip oldukları bu daha temel ahlaki eşitliğe dayanır.”<sup>62</sup> Oysa siyasal toplumun üyesi değil de, parçası olan kişiler, farklı statülere, yeteneklere ve dolayısıyla haklara ve yükümlülüklerle sahip kişilerdir. Aradaki fark, ilkinde bireyin *değerini yitirmeksizin* aynı zamanda toplum dışı bir varlık olarak tasavvur edilebilmesine karşılık, ikincisinde ona *tamamen* toplumsal bir yapım olarak bakılması, dolayısıyla onun hep belirli bir toplumla birlikte düşünülmesidir. Toplum-birey ilişkisinin holist bir çerçevede bütün-parça benzetmesine göre kurulması, hem bireylere statülerinin<sup>63</sup> ve işlevlerinin dışında bir değer atfedilmesini zorlaştırır, hem de bütünü belirleyiciliği nedeniyle, bütünü temsil ettiğine inanılan otoritelere denetlenmesi zor bir iktidar verir. Demokratik bir siyasal toplum açısından üyelik kavramı, hem ayrıldığımızı, hem de ortak bir alanda olduğumuzu gösterir.<sup>64</sup> Diğer bir deyişle, bu kavram, hem bir toplumsal birlikteliği (aynı toplumda yer aldığımızı), hem de çoğulluğu<sup>65</sup> içerir.<sup>66</sup> Oysa siyasal toplumun bütün-parça ilişkisi çerçevesinde

“Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation”, *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991, s. 230.

62) Seyla Benhabib, “Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in the Global Era”, *Social Research*, Vol. 66, No. 3, Fall 1999, s. 734.

63) Holistik dünya görüşünde bireyi statüsünden ayırdetmek için bir çaba olmadığı hakkında: Shweder, s. 151, 113.

64) H. Arendt’e göre, ortak dünya olarak kamusal alan, bizi hem biraraya getirir, hem de ayırır (Hannah Arendt *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959, s. ...).

65) H. Arendt’in belirttiği üzere, insan çoğulluğu, eşitlik ve özgünlük ikili karakterine sahiptir (Arendt, s. 175).

66) H. Arendt’e göre, dünya, ancak herkes, kendini herkese farklı biçimde gösteren

tasarlanması, bireyin toplumca (bütüncü) belirlenmesini de gerektirir. Bu tasarım, formel sosyal kontrolden çok, informal sosyal kontrolü öne çıkartır. Buna bağlı olarak, prosedür kavramından ve hukukilikten çok, dışlama ve damgalama vurgulanabilir. Siyasal bağın üyelikten çok homojenliğe dayandırılması eğiliminin desteklenmesinde, Türkiye'de holist kültürün bir işlevi olarak, anlaşmazlıkların parçalanma, farklılıkların ifade edilmesinin çözülme kaygısı yaratması da oldukça etkili olmaktadır. Bu kaygıların kültürel kökeni üzerinde, bir yan konu olarak kısaca durmakta yarar var. Bu kaygıları doğuran sosyal algılamalar, topluluğu hem bir fail olarak, hem de normatif düzeyde bireylerin önünde gören eğilimden kaynaklanmaktadır.

Bireylerin ve toplulukların göreceli özerkliklerine ilişkin kültürel yaklaşımlar, toplumsal algıları ve isnat biçimlerini etkilemektedir. Örneğin, kültür, nedenselliğin bireylere mi, topluluklara mı atfedileceğini etkilemektedir. Bireysel özerkliğin kültürce vurgulandığı Kuzey Amerika gibi yerlerde daha çok bireylere ve bireylerin özelliklerine, Doğu Asya gibi, bireylerden çok topluluklara faillik atfedilen yerlerde ise, daha çok toplulukların yapılarına nedensellik isnad edildiği bildirilmektedir.<sup>67</sup>

Türkiye'de bireysel öznelüğün kültürce desteklenmediğinin en önemli siyasal göstergesi, siyasal yaşamın ayırdedici bir özelliği olan kandırma (fitne) suçlamasıdır. Burada bireylerin failliklerine ve özerkliklerine ilişkin bir kuşku bulunmaktadır. Çoğu zaman tehditkar veya norm dışı görülen bir davranışın bireysel bir düzlemde gerçekleşebileceği düşünülmez; onun arkasında ya zaten bir grup vardır, ya da, bireyler bir grubun temsilcilerince kandırılarak yönlendirilmişlerdir! Bireysel özerkliğin kültürel olarak tanınmadığı, *öznelerarası* süreçlerin vurgulandığı bir toplumda fitne (fesat) korkusu ortaya çıkmaktadır. Bağlamsal (tekilci) özne açısından ortam yönlendirici olduğundan, o, güncel sosyal hareketleri izlemeye eğilimli, etki mekanizmalarına karşı

---

dünyanın aynı dünya olduğunu ve buna bağlı olarak hem kendisinin hem de diğerinin insan olduğunu kabul ettiğinde ortak bir dünya olabilir (George Kateb, "Arendt and Individualism", *Social Research*, Vol. 61, No. 4, Winter 1994, s. 771).

67) Tanya Menon, Michael W. Morris, Chi-yue Chiu, Ying-yi Hong, "Culture and the Construal of Agency: Attribution to Individual Versus Group Dispositions", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 76, No. 5, 1999, s. 701, 712 vd.

hassastır. Türkiye'de 1970'lerde insanlar sağcı ya da solcu *olmakla* karşı karşıyaydı; bugünse laik ya da İslamcı *olmakla* karşı karşıya.

Failliğin bireylerden çok gruplara atfedilmesinin diğer bir önemli sonucu, *analojik* çıkarımların yaygınlığıdır. Analojik düşünceye göre, iki bireyin veya grubun bir veya birkaç bakımdan anlaşmaları, tüm konularda anlaşmalarının kanıtı olmaktadır. Aynı algılama, evrenselci (belirli gruplara aşkın bazı ilkeleri destekleyen) bir takım taleplerin, gruplarca özellikle karşı grubu desteklemek için yapıldığının düşünülmesine de yol açmaktadır.

Türk kamusal felsefesine egemen olan holistik eğilimler, holizme göre değişim ancak bütünsel olabileceğinden, değişimin engellenmesi yönünde bir gayretkeşliği doğurmuştur. Yine aynı nedenle, paradoksal olarak, Türk siyasal hayatında kesimsel reform çabalarından ziyade, "inkılâpçı" bir bakış açısı egemen olmuştur. İnkılâpçı düşünce, holist bir değişim anlayışını öngörmektedir. Buna göre, toplumsal ilişkiler, bütünsel bir mantığa tabii olduğundan, değişim, ancak topyekün olabilir. Bu topyekün değişime, dönüşüm veya bir tür *metamorfoz* (başkalaşım) da diyebiliriz.

Bu bakımdan, inkılâp teriminin Kemalist doktrin içindeki kullanımını da ilginçtir. İnkılâpçılıkta, düzen ve birlik içinde, topyekün bir değişim söz konusudur. Aslında inkılâp dönüşüm anlamına gelir ve ihtilalin karşıtıdır. Jön Türkler ve İttihatçılar gibi, Kemalistler de kendi hareketlerini ve ideolojilerini devrim ve devrimci, diğer bir deyişle ihtilal ve ihtilalci olarak tanımlamamışlardır.<sup>68</sup>

Türkiye'de çoğulcu bir toplum yönelimi ancak, dizginlenmemiş bir çatışma korkusu ortadan kalktığında veya maziye ait görüldüğünde güçlenebilir. Ne var ki, bu korkuya yol açan, Ş. Mardin'in deyişiyle "tümücü" yönelimin,<sup>69</sup> kültürce desteklen-

68) Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm: The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, 3. Baskı, Yayına Hazırlayanlar: Füsün Üstel/Sabir Yücesoy, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 155.

69) Tümücü yönelim için: Şerif Mardin, "Otorite ve Kompromi", *Demokrasi Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1998 içinde, s. 16.

mesidir. Tümcü yaklaşımı toplumun topyekün değiştirilmesini ya da “ahlaki bir gaye ile topluluğu yasa yoluyla ya da kamuoyu baskısıyla tek bir kalıba sokarak ‘terbiye’ etmeyi amaçlayan” düşüncelerde buluyoruz. Bu bakışın egemenliğinde, siyaset, bir çatışma alanı olarak görülmek zorundadır.<sup>70</sup> “Anca beraber, kanca beraber” sözünde ifadesini bulan sorumluluğun kolektifliği ilkesini içeren bir ahlak anlayışı ve bu yönelimin kaynaklandığı kolektivist zihniyet, kesimsel ve nihai olmayan projelerin tasarlanmasını zorlaştırmaktadır. Siyasal projelerin kapsamlılığı, ahlaki ve bütünsel toplum tasarımıyla ayrılamaz. Türk toplumunda merkeze odaklanmaya yol açan bir yapının bulunması çatışma riskini arttırıyor.<sup>71</sup> Holistik düşüncenin bir sonucu olarak, toplumu kurucu *fazlayı* temsil eden merkezle ilişkisinin dışında, hiçbir toplumsal ögenin kendini anlamlandırılmaması (zira parçayı belirleyen merkezdir) antagonistik bir düşünme biçimini doğuruyor. Bu düşünme biçimi siyasal paranoyanın ayrılmaz bir unsurudur: ben merkezde (ya da merkezle) olmazsam bir hiçim! Merkezin çevre karşısında “doğası gereği” üstünlüğe sahip olması, merkezdeki ve çevredeki kesimler arasındaki ilişkisinin çok kez bir polemik şekilde cereyan etmesine yol açar. Anlamı ifade eden merkezdir ve yalnızca merkezle ilişki anlamlıdır; dolayısıyla, hezeyanlı (hesaplaşmacı) bir düşünce biçimi karşımıza çıkar. Muarızlar açısından konformizmin ya da merkeze yönelmenin dışında başka bir seçenek yoktur. Böylece ya hep ya hiç gibi takıntılı düşüncelerin, koşulsuz itaat veya isyan gibi bağımlılık davranışlarının sergilenmesi olağanlaşır. Merkezin dışında siyasal bir anlamın oluşmaması, Türkiye toplumunda desteklenen *ait olma isteğinin* de katkısıyla, kutuplaş-tırmacı düşüncelerin sergilenmesine yol açıyor. Burada demokrasi sistemin izin verdiği sınırlı olumsuzluğun olanak tanıdığı

70) Mardin (1998), s. 16-17.

71) İ. Turan, Türkiye’de iktidardan ayrı olmanın faturasının yüksek olduğuna dikkat çeker (Turan, s. 103).

72) Türkiye gibi, güç mesafesinin yüksek olduğu ülkelerde, yönetilenlerin yöneticilere bağımlılıkları söz konusudur. Altılar bu bağımlılığa bazen onu tamamen reddederek yanıt verirler. Bu, olumsuz görünümdeki bir bağımlılıktır. Bu bağımlılık biçimi psikolojide karşı-bağımlılık olarak adlandırılmaktadır. Böylece, bu ülkelerde, bağımlılık ve karşı-bağımlılık arasında bir kutuplaşmaya rastlanır (Hofstede (1991), s. 26-29). Bana öyle geliyor ki, Osmanlı-Türk siyasal tarihindeki itaat-isyan ikiliği, bağımlılık-karşı bağımlılık çiftine karşılık geliyor.

ölçüde gerçekleşir ve toplumun geleceğini etkileyecek bir etkililik düzeyine ulaşamaz.

Kolektivizmin bir işlevi olan tekilcilik<sup>73</sup>, Türkiye gibi heterojen bir toplumda, bölünme korkusuna yol açmaktadır.<sup>74</sup> Tıpkı çatışma korkusu gibi, bu korkunun azalması da, gruplardan çok bireylerin bir özne olarak görülmesiyle mümkün olacaktır.

Türkiye'de yabancılar olarak bireyler veya farklı gruplar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde başvurulabilecek, birey ve gruplara aşkın bazı ahlaki ilkelerin bulunmayışı, bu tür kaygıları destekliyor. Bu bağlamda özellikle saygı ile itibarı, haktemelli ve iyi yaşama yönelik toplum kavrayışlarını ve adalet yükümlülükleri ile sosyal yükümlülükleri karşılaştırarak bir inceleme yapmak istiyorum.

Türkiye'de başkalarına yönelik olarak nelerin yapılması gerektiğini, nelerin yapılmaması gerektiğine nazaran öne çıkartan, olumsuz değil de, olumlu yönü ağır basan bir ödev anlayışı var.<sup>75</sup> Ödev anlayışındaki bu yönelim, kültürün merkezindeki toplum, birey ve ilişki tanımlarıyla ilişkili bulunuyor. Ödevlerin olumsuz bir biçimde tanımlanıp vurgulanması, insanlar arasında bir mesafe olduğu veya bu mesafenin korunması gerektiği düşüncesiyle iç içedir.<sup>76</sup> Oysa Türkiye'deki, karşılıklı bağımlılığı destekleyen kültürde, insanlar arasında mesafenin korunması değil, yakınlığı vurgulanıyor. Bu yönelim, ödevlerin daha çok olumlu bir biçimde tanımlanmasına ön ayak oluyor.

Eşitlikçiliğin eşitlik talepleri, daha temeldeki saygı ve tarafsızlık düşüncesine dayanır.<sup>77</sup> Örneğin, Kant'ın felsefesinde, "saygı" en yüksek ahlaki ilke işlevini yüklenir; zira, kişilerin kendi başlarına bir amaç olmalarını belirten kategorik buyruğun özünü içermektedir.<sup>78</sup> Kant'a göre, "saygı her zaman yalnızca kişilere duyulur, asla şeylere değil."<sup>79</sup> Saygıyı olumsuz bir ödev

73) Bkz. Hofstede (1991), s. 262.

74) F. Frey Türkiye'deki bölünme korkusunu köktenci bir iç-grup dış-grup ayrımına bağlar (Frey, s. 67).

75) Olumsuz ödev kavramı hakkında bkz. Seidler, s. 57.

76) Kant açısından bkz. Seidler; s. 57.

77) Harry Frankfurt, "Equality and Respect", *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997, s. 11.

78) Axel Honneth, "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997, s. 16.

79) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Translated and Edited by Mary

olarak niteleyen Kant'ın, hem hukuki düşünceden, hem de Hristiyanlığın evrenselciliğinden etkilendiği görülmektedir.<sup>80</sup>

“Diğerlerine kısıtsız saygı [gösterme] ödevi, fiilen yalnızca olumsuz (Kendini diğerlerinden üstün görme) olduğundan ve böylece hukuki ödev (Onların haklarına tecavüz etme) benzediğinden, ... mutlak bir ödev olarak kabul edilebilir.”<sup>81</sup>

Türk toplumunda itibar, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı, saygıdan daha çok vurgulanıyor.

Türkiye'deki baskın holist kültür, kolektif siyasal eylemcilerin, “hak-temelli” bir siyasal toplum anlayışının gerektirdiklerinden çok, *kolektivist-laik* veya *kolektivist-dini* toplumsal “iyi hayat” veya ahlaki toplum projelerini hayata geçirmeye eğilimli olmalarına yol açıyor. Bu “iyi hayat” projelerinin ayırdedici özelliği, siyasal toplum düzleminde, bireysel haklara ikincil bir yer ve önem atfetmeleridir. Ancak bireysel haklara ayrıcalık tanıyan bir siyasal toplum tasarımı, prosedür ve düzen düşüncesi, kolektif iyi hayat projelerinden önde gelebilir. Hak-temelli bir kuram, hakların yalnızca yasamanın bir işlemi, bir toplumsal uzlaşım meselesi veya sosyal bir gelenek olmadığını, tam tersine yasama faaliyetlerini ve geleneği yargılamak için bağımsız bir zemin oluşturduğunu farzetmek zorundadır.<sup>82</sup> Türkiye'de hukukiliğe yönelik bir kaygı geliyorsa da, bu, hak-temelli bir toplum görüşünün yerleştiği anlamına gelmiyor.

Bu belirli ahlaki toplum projelerine angaje olan bireyleri, M. Foucault'nun adlandırmasıyla “polemikçi” olarak kategorize edebiliriz. Polemikçi “hiçbir zaman sorgulamaya yanaşmayacağı ve önceden sahip olduğu ayrıcalıklarla kuşanmış olarak” hareket eden biridir. O, “hasmının tanım gereği sahip olmadığı bir meşruiyete dayanır.” Onun karşısındakiler, düşmanlar, yanlış düşündükleri ve zararlı oldukları için varlıkları bile bir tehdit oluşturan kişiler olarak görülecektir.<sup>83</sup>

Gregor with an Introduction by Andrews Reath, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 66.

80) Seidler, s. 56-57.

81) Immanuel Kant, *The Doctrine of Virtue* ('On Duties of Virtue to Others' olarak isimlendirilmiştir), Translated by Mary Gregor, Harper & Row, New York, 1964, Bölüm 25, s. 448'ten nakleden: Seidler, s. 56-57, ayrıca bkz. s. 228.

82) Seidler, s. 194.

83) Michel Foucault, “Polemics, Politics, And Problematizations: An Interview with

Bir bütün olarak topluluğun (millet, ırk, sınıf, ümmet, vs.) iyiliğini vurgulayan bu köktenci ahlaki toplum tasarımlarında *erdem* düşüncesinin merkezi bir yeri vardır. Zira, erdemlilik, bireysel haklara ve hak düşüncesince desteklenen kurallılık bilincine verilen tali önem karşısında, toplumsal etkileşimleri koordine edecek başlıca meşru unsur olarak görülmektedir. Bu düşünce, erdem tanımı gereği, ahlaki davranışın biçiminden çok içeriğine ve failine önem vermektedir. Böylece, örneğin, bir üyenin grubunu desteklemek için cesurca veya kahramanca davranması, davranışın biçiminden önemli olmaktadır. Bunun sonucu amaçların araçlardan üstün tutulmasıdır. Verdiğimiz örnekten yola çıkacak olursak, bir karakter özelliği olarak cesaretin (cesurluğun) hangi tür cesurane eylemlerle sergileneceği üzerinde, eylemlerin ahlakiliği bakımından ayrıca durulmamaktadır.

Türk siyasal kültüründe siyasal toplum ahlaki bir toplum olarak tasavvur edilmiştir. Daha doğru bir ifadeyle, toplumsal olanla, ahlaki olan arasında bir ayırım yapılmamıştır. Böylece Türkiye'de belirli siyasal toplum anlayışları, aynı zamanda belirli bir iyi yaşam anlayışını, belirli bir toplumsal ahlakı da gerektirirler. Bunun sonucunda, toplumsal olanı ahlaki olarak "dışarıdan" değerlendirmek neredeyse imkansızlaşır. Siyasette ahlakının *kültürel* üstünlüğü, mükemmeliyet, karakter, erdem, özveri, şeref gibi kavramlara verilen değer ve kesimsel çıkarların siyasete –en azından kendi adlarına– taşınmasını bir kötülük olarak gören yönetim anlayışında saptanabilir. Toplumsal birliği vurgulayan bu yönelimin çatışmaları azaltacağı düşünülebilirse de, o, aynı zamanda, kendine özgü bazı çatışmaları üretmektedir. O. Adanır'ın belirttiği üzere, *potlaç* kökenli bir düzende, insanlar prestij ve otoritenin servet getirdiğine inanmaktadır.<sup>84</sup> Böylece, Türkiye toplumunun yüksek düzeyde sembolik/konumsal çatışma üretme kapasitesi mevcuttur. Kutuplaşmaya eğilimli sembolik anlaşmazlıklar üretme potansiyelinin yüksekliği, Türkiye toplumunun demokratlaşmasındaki en büyük engellerden biridir. Örneğin rol narsisizmi kavramı, Türk toplumdaki bu tür çatışmaların incelenmesi bakımından elverişli

Michel Foucault", Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, Paul Rabinow (Ed.), Penguin, London, 2000 içinde, s. 112-113, italikler bana aittir.

84) Oğuz Adanır, "Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış": "Kuramsal Bir Deneme", Kitap I-II, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1997, s. 297.



bir araç gibi gözükmetedir. Rol narsisizmi kavramı, G. A. De Vos tarafından, kendi statü tanımları benliklerini tamamen kapsayan kişileri nitelemek için ortaya atılmıştır.<sup>85</sup> Bireylerin rolleriyle benliklerini çakıştıran kolektivist kültürlerde<sup>86</sup>, bireyci veya liberal kültürlerle nazaran, kişilerin rol narsisizimleri muhtemelen daha fazla desteklenecektir. Nitekim Türk toplumunda sık sık kullanılan “sen benim kim olduğumu biliyor musun”, “sen kim-sin ki” gibi ifadeler, keza, üst konumdakilerin diğerlerine çok kez “sen” diye hitap etmesi -ancak tersinin zor olması- rol narsisizminin Türkiye’de de desteklendiğini göstermektedir. Holistik kültürlerde bireysel benliği rollerle örtüştürme eğilimi bulunduğundan, veya statüler benliğin sembolü olarak görüldüğünden, statüye bağlı olarak kazanılan itibarın, bireysel öz-değeri bireyci kültürlerle nazaran daha çok etkilemesi muhtemeldir. Dolayısıyla, örneğin yüksek siyaset konumları bir kere gelindikten sonra bırakılması güç yerler olmaktadır. Zira, bu konumların sağladığı itibar, öz-değerin sembolü olmaktadır.

Türkiye’de siyasal toplumdaki ilişkilerde de, adalet yükümlülüklerinden veya formel yükümlülüklerden çok, bazı tekil yükümlülüklerin hayata geçirilmesi eğilimi mevcuttur. Sadakat karşılığında koru(n)mada olduğu gibi, bu tekil yükümlülükleri, tamamlayıcılık ve karşılıklılık ilkeleri belirlemektedir.

Rollerle ilgili *kişilerarası* sorumluluklar ve hayır (yardım) yükümlülükleri ile adalet yükümlülüklerinin iki ayrı ahlaki konumunun olduğu ileri sürülmektedir. Bu iddiaları desteklemek üzere, karşıt felsefi arka planlar benimsenmiştir.<sup>87</sup> Bunlardan ilkinine göre, ahlak ilişkisel bir sorumluluğa ilişkinken, ikincisine göre, hak, kural ve eşitlik kavramları ahlaki nitelemektedir. Bu

85) G. A. De Vos, “Self in Society: A Multilevel, Psychocultural Analysis”, *Status Inequality: The Self in Culture*, George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, Sage, Newbury Park, 1990 içinde, s. 65.

86) Karş. Shweder, s. 151, 113; Harré, s. 36.

87) Joan G. Miller, David M. Bersoff, “Culture and Moral Judgment: How Are Conflicts Between Justice and Interpersonal Responsibilities Resolved?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 62, No. 4, 1992, s. 541-542; bkz. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994, özellikle s. 64-106, 128-151; John R. Snarey, “Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research”, *Psychological Bulletin*, Vol. 97, No. 2, 1985.

yaklaşımların ilki psikolojik bir mantığa, ikincisi formel bir mantığa sahiptir.<sup>88</sup>

Evrenselci bir ahlakta, ahlaki yükümlülükler, kişilerarası ilişkilerin özelliklerine dayanmaktan çok, formel (kişisel olmayan) kurallar şeklinde ifade edilebilmelidir. Böylece, ahlaki davranışların özerk birey düzleminde evrenselleştirilebilir nitelikte olması gerekli görülür. Bu tür bir ahlak anlayışında, bireysel haklar ve yükümlülükler, sosyal bağları içinde değil de, *kategorik* soyut bir bireyin konumundan ele alınır. Diğer bir deyişle, evrenselci ahlakta, ahlaki gereklerin yalnızca bireyin tanıdıkları veya sevdikleri açısından değil, “yabancı”lara karşı da uygulanabilir olması aranır.<sup>89</sup>

Türkiye bağlamında tekilci ahlak, bireylerin ahlaki yükümlülüklerinin, belirli sosyal görevlerin ifasıyla tüketilmesi mümkün olmayan bir *bireysel sorumluluğun* gerekleri olarak değil de, evrensel normlar olarak ifade edilmesi mümkün olmayan *kişiler arası* ya da sosyal sorumlulukların yerine getirilmesiyle sınırlanmış olarak algılanmasında görünüm kazanmaktadır.<sup>90</sup> Türk toplumunda bireysel benliği rollerin bir izdüşümü gibi görme eğilimi bulunduğundan, rollerle ilgili kişilerarası sorumluluklarla, bireysel sorumluluklar iç içe geçmektedir.

Özetleyecek olursak, Türkiye’de rollerinden soyutlanarak kategorik düzeyde ele alınan bir birey tasarımının bulunmaması veya kişisel benliğin rollerle çakıştırılması, siyasal toplumdaki ilişkileri de bütünün belirleyiciliğinde bir bütün-parça ilişkisine benzeten (holist) ve bundan dolayı, siyasal toplum üyeliğini daha çok *görevli* seçmenlik statüsüyle tanımlayan elitist bir zihniyetin<sup>91</sup> baskın olması, siyasal toplumda formel (kategorik) bir “üye”lik bilincinin gelişmesini sekteye uğratan kültürel etmenler

88) Gilligan, s. 73; ayrıca bkz. Miller, Bersoff (1992), s. 541-542; Snarey.

89) Evrenselci ahlak hakkında bkz. Joan G. Miller, David M. Bersoff, Robin L. Harwood, “Perceptions of Social Responsibilities in India and in the United States: Moral Imperatives or Personal Decisions?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 58, No.1, 1990, s. 33 vd.; Miller, Bersoff (1992), s. 541-542.

90) Murat Önderman, “Türkiye’de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 25, Ekim 2001, s. 187.

91) İ. Turan, Türk toplumunun kilit noktalarında bulunan bazı kesimlerdeki elitist siyasal yönelime dikkat çeker (Turan, s. 95, 100-103).

arasında önemli bir yer tutuyor. Tüm bu etmenlere bağlı olarak, Türkiye'de siyasal toplumda adalet gereklerinden (mutlak haklardan) çok, kişisel ilişkilerdeki beklentileri belirleyen tamamlayıcılık veya karşılıklılık gibi ilkeler, evrenselci bir ahlakça desteklenen hukukilik bilincinden çok, fedakarlık, şeref, itibar gibi değerler, formel sosyal kontrolden çok, informel sosyal kontrol mekanizmaları ön plana çıkıyor.

20. yüzyılda egemen Türk siyasal düşüncesinin, hatta daha yüksek bir soyutlama düzeyinde Türk kamu felsefesinin korporatist olduğu savı, Taha Parla tarafından ileri sürülmüştür.<sup>92</sup> Korporatist rejimler arasında kayda değer farklılıklar bulunmakla beraber, ortak ayırdedici nitelikleri (1) güçlü ve yönlendirici bir devletin mevcudiyeti, (2) çıkar-gruplarının özgürlük ve faaliyetlerinin sınırlandırılması, (3) bu tür grupların devlet sisteminin bir parçası olarak sisteme dahil edilmesi şeklinde saptanmaktadır. Bu son unsur, çıkar gruplarının, üyelerinin çıkarlarını devletin içinde ona karşı temsil etmekle ve kamusal siyasa- ların uygulanmasında devlete yardım etmekle sorumlu olmalarını da içerir. Diğer bir deyişle, çıkar grupları çoğu kez devletin bir parçası olarak ona dahil edilirken, yalnızca özel değil, kamusal sorumluluklar da yüklenirler.<sup>93</sup>

Bu ayırdedici özelliklerin bir arada bulunması gerektiği göz önüne alındığında, Türkiye'de –korporatizmde bir temsil tekeli olacağını da düşünelim– özellikle üçüncü unsurun desteklenmemesi, korporatizmin baskın olmadığını göstermektedir. Türkiye'de devlet ile sivil organizasyonlar arasında bir *organik* birlik bulunmaması bir yana, sivil toplum kuruluşlarının siyasal veya kamusal işlevler yüklenmesine devletçe sıcak bakılmadığını söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Türk yönetiminde, alt temsil kademelerinin, kamusal politikaların hayata geçirilmesinde görev aldıklarını söyleyemeyiz. Devlet sivil toplum kuruluşlarını kendisiyle bütünleştirecek kadar korporatist değildir.

Türkiye'de toplumsal sınıflar ve gruplar arasında uzlaşmaz çıkar ve düşünce farklılıklarının bulunmadığının *önceden* kabul

92) Parla, s. 7 vd; bu savı destekleyici görüşler için bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 104.

93) Howard J. Wiarda, *Corporatism and Comparative Politics: The Other Great "Ism"*, M. E. Sharpe, New York, 1997, s. 8.

edilmiş olması, kamu felsefesinin korporatist diye nitelenmesine yeter mi?<sup>94</sup> Korporatizm toplumsal grupların/mesleklerin temsilcilerini devletle organik bir ilişki içine sokar. A. Stepan'ın bildirdiğine göre, korporatizmde devletin çıkar gruplarına bazı özel ayrıcalıklar tanımasına, hatta onları yaratmasına, kaç çıkar grubunun bulunacağını belirlemeye girişmesine ve onlara yarı-temsili bir tekel görünümü vermesine sık rastlanmaktadır. Devlet temsil gruplarına verdiği bu ayrıcalık ve tekellere karşılık olarak, onları, sınıf temelli ve çatışma yaratıcı taleplerde bulunmamaları için izleme hakkını ileri sürmektedir.<sup>95</sup>

Stepan'ın belirttiği üzere, organik-devletçilik ve korporatizm kavramları farklı şeylere işaret eder.<sup>96</sup> Korporatizm holist olmakla beraber, her holist siyaset felsefesi korporatist değildir. Türkiye'de korporatist olmayan bir holist anlayış (organik-devletçilik) geçerlidir. Kaldı ki, Türkiye'de, korporatizmi anlamlı ve işlevsel kılacak kadar önem ve güç kazanmış olan sosyal sınıfların veya çıkar gruplarının mevcut bulunduğunu söyleyebilmek zor. Korporatizm, göreceli olarak çoğulcu karakteriyle, daha çok Batılı bir holistik anlayış olarak nitelenebilir.

Türkiye'de, çevredeki, demokrasinin güçlenmesini zorlaştıran başlıca etmenler ise, siyasal katılımın, çok kez, kişisel ilişkiler düzeyinde, müşteri davranış modundaki gibi aşırı bireyci, alt-gruplar düzeyinde ise, toplumsal dayanışmaya veya kamusal çıkara referans yapmayan tekilci bir niteliğinin bulunması ve dolayısıyla toplumun "dikiş tutmama" olasılığının her zaman için mevcut olmasıdır.

Merkezdeki ve aslında oldukça dağınık olup, yabancılar ve gruplar arası ilişkilerde güvensizlik üreten çevredeki bu eğilimleri toplumsal açıdan ilgisizlikle niteleyebiliriz. Holist yönetim anlayışı, bireysel çıkarların yanında, bazen bireysel hakları da, toplumsal hedeflerin önünde bir engel olarak görürken, müşteri siyasal katılımcı, *belirli* bir toplumdaki, yalnızca bireylerin kendi (iç) gruplarına değil de, topluluğun tümüne ilişkin olan herkes için eşitlik, sosyal adalet, barış, çevrenin korunması gibi toplumsal evrensel değerleri,<sup>97</sup> ayrıca sosyal bir destek olmadan gö-

94) Bu saptamaya dayalı olumlu bir yanıt için: Yeğen, s. 104.

95) Stepan, s. 46.

96) Stepan, s. 46.

97) Toplumsal evrensel amaçlar ve değerler hakkında: Shalom H. Schwartz, "In-

zetmek ve hayata geçirmek konusunda isteksiz, ama kişisel ilişkiler içinde bireysel olarak korunma ve kollanma konusunda hassastır.

Türkiye'de birbirine karşıt iki yönelim, iki ayrı alanı niteler. Şöyle ki, toplumsal (yabancılar arasındaki) ilişkilerde ahlaki normların grup-içine özgülendirmesinden (tekilcilikten) kaynaklanan aşırı bir bireycilik, kamusal alanda (nihayetinde) aşırı bir holizm<sup>98</sup> ortaya çıkıyor. Buna karşın aile ve siyaset kurumlarında zaman zaman ılımlı bir holizmin<sup>99</sup> öne çıktığını düşünebiliriz.

Türk toplumunda bir ahlaklı insan imgesi bulunsa bile, ahlaklı bir bireyciliğin tanınmadığı görülüyor. Ahlaklı bir bireyciliğin bulunmaması, kişisel olmayan veya yabancılar arasındaki ilişkilerin ahlaklı zemininin zayıf olmasına yol açıyor. Bireye kendi başına bir değer atfetmeyen kolektivist kültürce şekillendirilen bireyler, diğerlerinden çok daha bireyci olabiliyorlar.<sup>100</sup> Bu kültürün ürettiği ahlaklı bir anlam *odağı* olmayan bireyler, ahlaken de yönlendirilmek ihtiyacını duyuyor. Bunu izleyicilik nosyonunda, "balık baştan kokar" gibi deyişlerde görüyoruz. Yaşam merkezi dışarıda olan bağlamsal özne, içinde bulunduğu ortama uymaktadır.

Tekilcilik, formel kurallar ile fiili davranış arasındaki uyumu bozmasıyla, demokratik konsolidasyonu veya kurumlaşmayı engellemekte midir? Demokratik kurumlaşmanın başlıca şartı,

---

dividualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 21, No. 2, June 1990, s. 141.

98) Aşırı ve ılımlı holizm ayrımı için bkz. Fred D. Miller Jr., s. 191-225.

99) İlimli holizmde, yasa koyucu ve siyasetçi, devletin bireylerin mutlulukları için çalışmasını da amaçlayacaktır. Ne var ki, ılımlı holizm, bireyciliğin, devletin *her bir* üyenin iyiliğini desteklemesi gerektiği görüşünü reddeder. İlimli holizm, buna karşıt olarak, siyaseten iyinin, bütün *üyelerin* iyiliğinden ayrı olan bir kolektif iyi olduğunu ileri sürer. Kolektif iyi bölünemez ve bireysel iyilerin bir toplamına artık bırakmaksızın indirgenemez. Böylece, ılımlı holizm, ortak yararı, üye bireylerin iyiliğini desteklemeyi *zorunlu kılan* bir biçimde tanımlamaz. Diğer bir deyişle, ılımlı holizm, en iyi anayasada bazı üye bireylerin hedeflerinden, bir *bütün* olarak topluluğun iyiliğini desteklemek için gerekli olduğunda vazgeçilebileceğini savunur. İlimli holizmde de, aşırı holizmde olduğu gibi, bireyler arasındaki siyasal bağlar, hedef ve kimliklerinin *kaynaşmasına* yol açacak denli sıkıdır (Fred D. Miller Jr., s. 191-225).

100) Hatta, M. A. Kılıçbay, bireyciliğin aslında bireysiz toplumların bir "hastalığı" olduğunu belirtir (M. Ali Kılıçbay, *Cumhuriyet ya da Birey Olmak*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 66).

formel kurallarla fiili davranışın birbirine büyük ölçüde uymasındır. Belirli bir kamusal iyi anlayışına evrenselci bir biçimde yönelmeleri beklenen siyaset ve devlet kuruluşlarındaki otoritelerin tekilci bir şekilde davranmaları demokratik kurumlaşmaya karşıt bir etmendir.<sup>101</sup> Ne var ki, tekilcilik kolektivizmin bir işlevi olduğundan, Türk toplumunda her düzeyde karşımıza çıkmaktadır. Böylece, tekilciliğin, formel sosyal kontrolü zayıflatmasından ötürü, demokrasinin işlerliğini ve işlevselliğini engellediği belirtilebilir. Temsili demokrasinin işlevselliği ve inandırıcılığı, formel sosyal kontrolü ve sistem güvenini<sup>102</sup> etkili bir biçimde sağlayan bir devletin mevcudiyetine bağlıdır. Hatta, işlevsel bir temsili demokrasi, *kurum* olarak güçlü bir devleti gerektirir. Liberal demokrasinin en köklü ve etkin olduğu ülkeler, bir kurum olarak en güçlü devletlerin bulunduğu, formel sosyal kontrolün ve sistem güveninin yüksek düzeyde gerçekleştiği ülkelerdir.

Çevredeki gruplarda sosyal dokunun diğer öğelerine karşı ahlaki bir kayıtsızlığa (amoralite) ve toplumsal ilgisizliğe yol açan tekilci yönelim de, grubun (bireye) normatif üstünlüğü düşüncesinden (kolektivizmden) kaynaklanmaktadır.<sup>103</sup> Kolektivistler kendilerini, bireycilere göre, iç-gruplarına daha yakın ve dış-gruplarına daha uzak algılamaktadır. Diğer bir deyişle, kolektivistler iç-gruplarına “çok yakın”, dış-gruplarına “oldukça uzak” olduklarını algırlarlar.<sup>104</sup> Aşırı kolektivist bireylerin ahlakları gibi, ilgileri de gruplarının sınırlarını aşmamaktadır.

Holist bir toplum anlayışında toplum-birey ilişkisini, tözilinek kategorileri çerçevesinde inceleyebiliriz. Burada birey kendi dışındaki bir tözün (Devlet, Millet, otorite, bürokrasi,

101) Guillermo O'Donnell, “Illusions About Consolidation”, *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 2, April 1996, s. 40.

102) Sistem güveni bürokratik yaptırım ve korumaların ve özellikle yasal sistemin işlerliğine duyulan güvendir. Sistem güveni, yalnızca kişisel güvene dayalı olmak zorunda olsaydı, çok riskli, öngörülmez hatta tamamen olanaksız olacak etkileşimlerin gerçekleşmesinde ortaya çıkar (J. David Lewis, Andrew Weigert, “Trust as a Social Reality”, *Social Forces*, Vol. 63:4, June 1985, s. 973-974).

103) Tekilciliğin kolektivist toplumlarda hüküm süren bir yönelim olduğu hakkında: Hofstede (1991), s. 262.

104) Harry C. Triandis, Christopher McCusker, C. Harry Hui, “Multimethod Probes of Individualism and Collectivism”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 59, No. 5, 1990, s. 1018.

grup) karşısında bir ilinek olarak konumlanacaktır.<sup>105</sup> Bir ilinek-insanın, kendini, sosyal ilgisine temel oluşturacak ölçüde “değer takdiri ve sorumluluk için esas olacak”<sup>106</sup> bir *merkez* olarak algılamayacağını söyleyebiliriz. Bu kişiyi *müsterih*<sup>107</sup> birey olarak adlandırabilir ve ilineği olduğu varlığa tabii olduğunu bildiğinden, içi “rahat” bir insan olarak betimleyebiliriz.

O halde, demokrasinin güçlenmesini zorlaştıran kültürel etmenlerin, hem merkezde, hem çevrede, kolektivist bir yönetime dayandığını ileri sürebiliriz. Bazı üst katmanlarda ayrılışlar bile, temel kültürel tercih ve betimlemeleri farklı görünümde yeniden üretmelerinden ötürü, Türkiye'deki merkezdeki ve çevredeki kesimler arasında kökten bir ayırım yapmak zordur. Şöyleki, en merkezi yönlendirici ve tanımlayıcı kültürel öğeleri, önde gelen kesimleriyle, laikler, dinciler, solcular ve muhafazakarlar sürdürmeye devam etmektedirler.

Bir yan konu olarak belirtmek gerekirse, Türkiye'de liberalizm de, siyasal bir *hareket* olarak, öncelikle hak temelli bir toplum tasarımını veya toplumsal sözleşmeciliği vurgulamamıştır. Toplumun bir siyasal özne olarak gören kültürel anlayış, çok kez, liberallerce de sürdürülmüştür. N. Göle'nin belirttiği üzere, Türkiye'de liberal ideoloji ve hareketler, özgürlük ve bireyciliği vurgulayan çizgiyi değil, devletle toplumu ayırıştıran görüşü izlemektedir.<sup>108</sup>

Demokrasi, toplumsal kaos ile evrensel organik birlik arasında en iyi arabuluculuk olanağını sağlamaktadır.<sup>109</sup> Türkiye'de hem, yönetimin ethosunu oluşturan aşırı holizmin, hem de, gruplar arası ilişkilerde ortaya çıkan tekilciliğin ve yabancılar arasındaki ilişkilerde karşımıza çıkan aşırı bireyciliğin, demokratikleşme sürecinde daha ılımlı yönelimlere dönüşmesini bekleyebiliriz.

105) Karş. Selahattin Hilav, “Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983, s. 36, 41.

106) Bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Hakiki Adam ve Sahte Adam”, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998 içinde, s. 164.

107) Müsterih teriminin tasavvuftaki tanımı için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 4. Bası, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 391.

108) Nilüfer Göle, “80 Sonrası Politik Kültür”, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa, İstanbul, 2000 içinde, s. 430.

109) Stavrakakis, s. 83.

Demokrasi, evrenselci bir yönelimle desteklenen hukukilik bilincinin ve formel normların düzenleyici gücünün yüksek olduğu, toplumsal anlam sistemlerinin, bu sistemlerin iktidarın ilişkiler içinde yeniden üretimi sürecinde kendi içsel rehberlik sistemlerine dönüşmesiyle özerkliklerini kazanan bireyler aracılığıyla hayata geçirildiği ve böylece giderek değiştirildiği bir yerde bir toplumsal organizasyon ilkesi olabilir. Belki de, Türkiye’de demokrasinin güçlenmesinin önündeki en büyük engel, iktidarın, kendini ve toplumsal anlam sistemlerini, *öznellik dolayımıyla* üretebilecek bir etkinlik düzeyine ulaşmamış olmasıdır. Türkiye’de iktidarın yeniden üretimi *hegemonyadan* çok, kişilerarası veya tekil ilişkiler içinde ödüllerin merkez aracılığıyla paylaşımı ya da (utanç, yaftalama, vs. gibi) informel sosyal kontrol mekanizmalarının işletilmesiyle gerçekleşiyor. Toplumdaki güç mesafesinin yüksekliği, hem iktidarı meşrulaştırıyor, hem de, iktidarın kendini öznellik dolayımıyla üretmesini engelliyor. İktidarın yalnızca bireylerin iç-gruplarıyla değil de, ulusal toplulukla ilgili olan topluluksal evrensel değerleri<sup>110</sup> öznellik dolayımıyla hayata geçirmekteki başarısızlığı, bu değerleri içselleştirmemiş ve ayrıca bir sosyal destek<sup>111</sup> veya yaptırım olmaksızın hayata geçiremeyen bağlamsal öznenin tekilciliği, demokrasinin güçlenmesini zorlaştıran başlıca etmenler arasındadır.

Tekillikleri tanımayan bir evrenselcilik, demokrasinin güçlenmesini engelleyebilir. Ama, *ahlaki tekilcilik* demokrasinin *özüne* aykırıdır. Demokrasi ahlaki bir evrenselcilik olmaksızın yaşayamaz; aksi takdirde, rakiplerimizin de ahlaki gerekçelerle davrandıklarını, haysiyetlerinin ve bizimkine özdeş konumlarının olduğunu savunamayız ve onlara farklı değer ve davranış standartlarının uygulanmasına göz yumabiliriz. Bunlar, rakiple-

110) Shalom H. Schwartz, s. 141.

111) R. A. LeVine’in bildirdiğine göre, endüstrileşmemiş toplumlarda bireyler, ahlak standartlarının hayata geçirilmesinde, daha çok dışsal kuruluşsal sistemlere dayanma eğilimi göstermektedir. Bu onların bireysel bir sorumluluk anlayışlarının bulunmadığı değil, kendi davranışlarını kontrol edip, norma aykırı davranışlarından kendilerini sorumlu hissetmelerinin ancak sosyal bir destekle mümkün olduğu anlamına gelir (Robert A. LeVine, “Infant Environment in Psychoanalysis: A Cross-Cultural View”, *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Edited by James W. Stigler Richard A. Shweder, Gilbert Herdt, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde, s. 471).



rimizi eşit muamele edilmesi gereken (eşdeğer) kişiler olarak görmemizin öngerekleridir.

### B) “Mükemmel Toplum” Anlayışı ve Toplumsal Simya

Bazı kültürlerin sadakat nesnelere yönelik çift-değerliliğe (ambivalence) veya çatışık duygulara daha çok toleranslı olduğunu ifade edebiliriz. Kişisel benliği toplumsal rollerin bir izdüşümü olarak gördükleri ve toplumsal uyumu vurguladıkları oranda, kolektivistlerin insan ruhundaki, davranışlarındaki ve ilişkilerindeki çift-değerliliğe tolerans gösterebilmesi zordur. Holist organikçi siyasal görüşler, bütün-parça ilişkisine benzettikleri toplum-birey ilişkisinde çift-değerliliği kabul etmezler. Türk toplumunda, bu anlayışın bir sonucu, dost-düşman kategorisinin arasında, çift-değerlikli bir “yabancı” kategorisinin bulunmayışıdır. Buna karşılık, bireyci kültürler bireysel, toplumsal ve siyasal düzlemlerde çift-değerliliğe karşı daha çok toleranslıdır.

Türkiye’de siyasal kültürün topluma, devlete ve otoritelere yönelik bir çift-değerliliği tanımaması, anlaşmazlıkla barışın, sadakatle eleştirinin, bireyselleşmeyle toplumsallığın, özerklikle uyumun, bağımsızlıkla evrenselciliğin bir arada olamayacağına kabul edilmesine yol açıyor ki, Batı uygarlığı tam da bunların bir arada, üstelik çok kez toplumun ve bireylerin yararına olabilecek bir şekilde birarada bulunabileceğini gösteriyor. Genel olarak, Türk siyasal kültürünün çift-değerliliği tanımaması, muhalefetin meşruiyetini sınırlamakta, çatışmayı arttırmakta, siyasal ilişkilerin yumuşamasını engellemektedir. Yalnızca toplumsal sadakat nesnelere değil, meslekler ve kuruluşlarla da çift-değerli bir ilişki kurulamayacağı vurgulanmaktadır.

Acaba çift-değerliliğin ortak sadakat nesnelere bakımından ifadesine ya da siyasal alana taşınmasına fırsat mı verilmiyor, yoksa, duyguların sosyal yapımında çift-değerliliğe yer mi yok? Diğer bir deyişle, çift değerliliğin kültürce bastırılması mı söz konusudur; yoksa, onun tamamen toplumsal olarak oluşturulan bir duygusal-bilişsel fenomen olduğunu mu kabul etmeliyiz?

R. Harré’ye göre, bir toplumun, kendini kusursuz algıladığı için mevcut durumunu sürdürmek istemesi, daha çok, aşırı kolektivist düşünceyle ve bunun sonucu olarak da, standart dışı

bireyleri, sapkın, hasta, deli vs. olarak tanımlamaya yönelik kurulusal pratiklerle örtüşmektedir. Harré, aşırı kolektivizmi, bireylerin, sosyal kişiler olarak, tamamen, ait oldukları grubun kolektif özelliklerince oluşturulduğunu savunan bir düşünce olarak tanımlar. Bu görüşte, insanlar rollerinin toplamından başka birşey değildir ve rollerin tümü de topluluğu oluşturur. R. Harré bu bağlamda şu soruyu sorar: bireyler tamamen toplumsal rolleri tarafından oluşturulmuşlarsa, nasıl özgün düşüncelere sahip olabilmekte veya sıradışı biçimlerde davranabilmektedirler? Ne var ki, bir kolektivist, özerklik ve yaratıcılığı sapkınlık olarak niteleyebilir. Böylece, rollerine indirgenemeyen niteliklere sahip olanlar, kusurlu insanlar, “kişi demeye bin şahit gereken” bireyler olarak görülecektir. Bunun sonucunda, onları yeniden biçimlendirmek, hatta en aşırı örneklerde, ortadan kaldırmak desteklenecektir. Harré’ye göre, aşırı kolektivizme karşı yöneltilen eleştiriler yalnızca sapkın bireylerin bulunduğu olgusuna dayandırılmaz. Bu eleştiriler özerk ve yaratıcı bireylerin topluluğun gelişmesine yaptıkları katkıya dayanmalıdır. Zira, standarta uymayan bireylerin sapkın olduğu görüşüne ancak bu şekilde karşı çıkılabilir.<sup>112</sup>

Ne var ki, kolektivist kültürlerde, normlara uymayan bir eylem, davranış veya düşünce, topluluğa ve kültüre bir katkı olarak görülmemektedir. Bir karşılaştırma yapmak amacıyla, burada F. Nietzsche örneğinde düşünelim. Nietzsche, belki de, şimdiye dek Alman kültürüne ve Almanlara karşı en şiddetli saldırılarda bulunmuş bir filozoftur. Bu onun Alman olmadığı ya da Alman kültürüne bir katkısının olmadığı anlamına gelir mi?

Klasik (liberal) anayasacılığın temelinde, devlete ve topluma ilişkin çift-değerli bir yönelim vardır. Bu yönelime göre, devlet meşrudur; ancak, sınırlanmak kaydıyla. O “kötüdür”; zira, onu oluşturan kuvvetler birbirinden ayrılıp sınırlandırılmadıkça, bireylerin hak ve özgürlüklerine zarar verebilir. Ama o aynı zamanda “iyidir”; zira, bireylerce kurulmuştur ve popüler ifadeyle “bireylere hizmet etmektedir.” Batı demokrasilerinde kabul edildiği şekliyle çoğunluk ilkesi de aynı çift-değerliliği gösterir. Mutlak çoğunluk yönetimi “kötüdür”; zira, azınlığın haklarını garanti altına almaktan çok uzaktır ve özgürlükleri ortadan kal-

112) Harré, s. 36-37.

dıran bir tiranlığa dönüşebilir. Ama çoğunluğun yönetimi aynı zamanda “iyidir”; zira eşitliğe azınlık yönetiminden daha yakındır. Laiklik de, aynı çift-değerliliğin din açısından benimsemesini gerektirir. Türkiye'ye baktığımızda, bireye karşı gösterilen çift-değerli tutumun, siyasal kültür düzeyinde, devlete ve topluma karşı gösterilmediğini görüyoruz. Buna karşılık, Türkiye'de, sanıyorum ki, genelde, bireylerin kendilerine ilişkin algılama ve değerlendirmelerinin çift-değerli olduğunu söyleyebilmek zor. Muhtemelen, bu tutum, baskın erdem ahlakının bazı sosyal sonuçlarına yönelik bir tepkiden kaynaklanıyor.

A. Y. Sarıbay'ın belirttiği üzere, Kemalist elit, Durkheim'cı bir toplum kavramlaştırması yaptı; onu ahlaki (moral) bir varlık olarak gördü. Bireyin ahlaki yükümlülüklerini belirleyen toplumla birey arasındaki ilişki, ruhla beden ilişkisine benzetildi. Sarıbay'a göre, bu algılamanın sonucu, bireyin özgür kılınmadan ahlaki açıdan sorumlu tutulması oldu. Yurttaş, haktan çok, görevi olan birey şeklinde görüldü.<sup>113</sup> Bana öyle geliyor ki, bu toplum anlayışında, ahlaki bir varlık olarak görülen topluma ve devlete ilişkin ikircikli bir bakışı *baştan* dışlayan bir nüve var. Diğer bir deyişle, Durkheim'cı ahlaki bir varlık olarak toplum ve devlet kavramlaştırması, onlara bir *mükemmellik* atfediyordu.

Atatürk'ün, bu anlayışın ne kadar etkili olduğunu gösteren ve kolektivist bir ahlaki yansıtan şu cümlelerine bakalım: “Bir işin, davranışın ahlaksal bir değer taşıması onun, tek tek insanların ötesinde *daha yüce, daha üstün* bir kaynaktan doğmasındandır.

O kaynak toplumdur; ulustur.

Gerçekte ahlaksal düzen, tek tek belli kişilerin *ötesinde ve üstünde* yalnız toplumsal, ulusal olabilir.”<sup>114</sup>

113) Sarıbay, s. 180. Durkheim'in düşüncesinde, devlet, bir sosyal düşünce organı olarak, kas sistemiyle karşıtlık içinde, merkezi sinir sistemine benzetilir. Ancak bu düşünce, spekülatif değil, pratik bir amaca yönelir. Devlet, salt düşünce uğruna değil, kolektif davranışı yönlendirmek için “düşünür” (Durkheim (1986), s. 41). Kısacası, devlet sosyal organizmanın beynidir (Anthony Giddens, “Introduction”, *Emile Durkheim: Selected Writings*, Edited, translated, and with an introduction by Anthony Giddens, Cambridge University Press, London, 1972 içinde, s. 18).

114) Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Yayımlayan Yenigün Haber Ajansı, Basım yeri belirtilmemiş, 1997, s. 17, italikler bana aittir. Atatürk'e göre: “*her yönden gelişmiş ve eksiksiz bir düzeye ulaşmış bir ulusta, ulusal ahlak gerekleri, o ulusun bireylerince, öyle ki usa vurulmaksızın vicdan sesiyle ve*

Durkheim'e göre, toplumun bireye üstünlüğü sadece maddi değil, entelektüel ve *ahlaki* boyutlarda da ortaya çıkar. Bunlar, bireyin topluma tabi bir konumda olmasının sebepleri arasında belirtilir.<sup>115</sup>

Durkheim'ci toplum anlayışında, toplum, bir *simya* ürünüdür. Toplumsal simya ile, entelektüel ve ahlaki açıdan kendisine nazaran "aşağı" bireylere sahip olan bir toplumda, nitelikleri bakımından bireylerin bu özelliklerine indirgenemeyecek "üstün" bir varlığın ortaya çıkmasını kastediyorum. Bu görüşte, toplum ve birey yalnızca farklı ontolojik düzlemlere yerleştirilmez; bunlar arasında bir değer farkı, normatif bir kademelenme olduğu da varsayılır.

Toplumsal simya, daha aşağı düzeydeki bileşenlerin (bireylerin) bir araya gelmesinden, değer bakımından daha *üstün*, yeni bir *tözün*<sup>116</sup> (toplumun) ortaya çıkmasıdır!

Simyacılık yeni çağın kimyasıyla öldü; ama, modern çağın sosyolojisiyle dirildi. Ne var ki, sonucu bakımından, sosyolojik simya, ortaçağın simyasından farksızdır. Değersiz bir(ş)eyden, değerli toplumu oluşturma girişimi, simya gibi beyhudedir.

Durkheim toplumsal olguların iki ortak özelliğini belirtiriyor: (a) toplumsal olgular bireyin bilinç ve iradesinden bağımsızdır; (b) onun davranışını sınırlar.<sup>117</sup> Durkheim, toplumsal olguların bireylere dışsallığından bahsederken, genellikle herhangi bir bi-

---

duygusal bir güdü ile yapılır. En büyük ulusal duygu, ulusal coşku, işte budur." (*Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, s. 17, italikler bana aittir).

115) Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Edited with an introduction by Steven Lukes, Translated by W. D. Halls, The Free Press, New York, 1982, s. 143-144.

116) Durkheim toplumsal "olgu"ların, -geride bireye kalan- bireysel psişik "olgu"lardan tözlerinde farklı olduğunu ileri sürer (Durkheim (1982), s. 40). Durkheim'in aşağıdaki ifadesi bu bakımdan önemlidir:

"... toplum bireylerin yalnızca toplamı değildir; onların bir araya gelmesiyle oluşan sistem kendi niteliklerine sahip özel bir gerçekliği gösterir. Şüphesiz hiçbir kolektif varlık bireysel bir bilinçlilik yokken ortaya çıkamaz; bu, zorunlu ama yeterli olmayan bir koşuldur. Buna ek olarak, bu bilinçler bir araya gelmeli ve belirli bir yolda birleşmelidir. Toplumsal hayat bu birleşmeden ortaya çıkar ve sonuçta onu açıklayan bu birleşmedir. Biraraya gelerek, birbirlerine nüfuz ederek, kaynaşarak, bireyler, isterseniz psişik diyebileceğiniz ama yeni bir tür psişik bir bireyselliği oluşturan bir varlığı dünyaya getirirler. Böylece bu bireyselliğin içinde üretilen olguların doğrudan ve belirleyici nedenlerini, onun bileşen öğelerinde değil, bu bireyselliğin doğasında aramalıyız." (Durkheim (1982) s. 129).

reyi kasteder. Ancak çoğu zamanda, “belirli bir toplum veya gruptaki tüm bireylere dışsal” olguları kastettiği izlenimi uyandırır.<sup>118</sup> Durkheim’in toplumsal olguları tanımlaması, onun, bu tür olguların, aynen doğal olgular gibi, öznelerce veya öznellik dolayısıyla üretilmediğini düşündüğünü ortaya koyar. Durkheim toplumu asli (kurulmamış) kabul etmesine rağmen, toplum tasarımında dışsal sınırlamalara asli bir yer vermektedir. Hem toplumsal yaşamda zorun ve sınırlamanın vazgeçilmezliğinin, hem de toplumun bir anlamda doğal (tasarlanmış olmayan) bir mevcudiyetinin bulunduğu kabul edilmesi bir paradoksu oluşturur. Toplum hem başka birşeye indirgenemez, hem de bir bakıma zorla (!) idame ettirilen bir olgu olarak görülür.

Ne var ki, dışsallık ve zorlayıcılıkları, toplumsal olguları doğası gereği toplumsal kılmaz. Biyolojik ya da psikolojik olgularda da aynı nitelikler saptanabilir. Toplumsal bir niteliği bulunmayan, kasırgalar hatta tarantulalar gibi şeyler de dışsal ve sınırlayıcıdır. Durkheim, bu saptamayı yaparken, daha çok, kurucularından olduğu akademik sosyolojinin konusunu, bilimsel bir çalışmanın nesnesi olmaya uygun özelliklerle donatmaya çalışır. Dışsallık ve zorlayıcılık doğal bilimlerce incelenen “şey”lerin de paylaştığı niteliklerdir. Bu yanlışın kaynağı, Durkheim’in, sosyolojinin objektifliğini, toplumsal olguların maddi nesnelere kadar *gerçek* olduğunu göstererek sağlamaya çalışmasıdır. Ne var ki, bunu yapmak, toplumsal fenomenlerle maddi nesnelere arasındaki önemli farklılıkların gözden kaçırılması demektir. Örneğin töreler ve adetler gibi toplumsal fenomenler, maddi fenomenler gibi, bireylerin tümünün irade ve bilinçlerinden bağımsız var olamazlar.<sup>119</sup>

### C) Türkiye’de Holist Ahlak ve Paternalizm

Türkiye’de baskın kamu felsefesinde ya da kamusal ethosta, bireye de bir yer olmakla birlikte, nihayetinde, belirleyici unsur holizmdir. Resmi görüşlerde ılımlı ve aşırı holizm arasında gidip gelmeler vardır. Bir yandan, Türklerin organik toplum ku-

117) Greenwood, s. 77-79.

118) Steven Lukes, “Introduction”, Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Edited with an introduction by Steven Lukes, Translated by W. D. Halls, The Free Press, New York, 1982, s. 4.

119) Greenwood, s. 77-79.

ramlarına eğilimleri<sup>120</sup> belirgin olmakla birlikte, burada daha çok, geniş bir benzetme yapıldığını düşünebiliriz. Ulusal birlik ibaresiyle daha çok kader ortaklığının ve temel hedeflerde uzlaşmanın kastedildiğini varsayabiliriz. Ancak, öte yandan, millet egemenliği kuramı aşkın (bireylerin dışında ve üstünde) bir varlık olarak milleti egemen kılarken, milletin *sui generis* iradesiyle ortaya konulan amaçlarının belirlenmesine, yurttaşlar ancak bir görevli statüsünde iştirak edebilirler. Türkiye'de oy kullanmanın, bireysel bir hakka dayanmaktan çok, bir görev gibi algılanması ve dolayısıyla seçmenlik görevini yapmayanlar için ceza öngörülmesi<sup>121</sup> bundan kaynaklanıyor. Milli egemenlik kuramı, bireylere aşkın, kendisine özgü bir irade ve varlığa sahip olan bir millet tasarımına dayanmakla, aşırı holist bir nitelik taşır.

Bu bakımdan ikili bir ayırım yapılabileceğini, ancak, bu ayırımın dayandığı kategorilerin ayrı alanlar için geçerli olduğunu düşünüyorum. Şöyle ki, Türkiye'de bir *üst-birey* (parçalarınınkini aşan bir kalıcılığı ve kendine özgü iradesi olan bir varlık) olarak ulus-devlet, ayrı bir alanın merkezindedir. Bireysel ya da kesimsel çıkarların bu alanı etkilemesi istenmez. Bu açıdan Türk *kamusal felsefesi* aşırı holistiktir. Nitekim, İ. Turan'ın bildirdiği üzere, bireyin ve alt-grupların karşısında normatif önceliği topluma veren yaklaşım, ulustan daha küçük toplulukların taleplerini kendi faaliyet alanlarında ulusal çıkar olarak dile getirmeleri eğilimini doğuruyor. Örneğin bir seçimde oy çoğunluğuyla kazananlar, milletin kendilerini görevlendirdiğini ileri sürebiliyorlar.<sup>122</sup> Siyaset *üstü* kamusal alan (milli alan) bir ahlak alanı olarak tanımlanır ve kesimsel çıkarların oraya yansıtılması istenmez. Oysa siyaset alanı, milli çıkarları zedelememek kaydıyla, göreceli olarak siyasal katılıma açıktır. Bu alanda ılımlı bir holizm egemendir. Diğer bir deyişle, bu alanda hükümetler milli çıkara aykırı olmamak şartıyla, bireylerin iyiliğine hizmet için çalışabilir. Türkiye'deki baskın kamusal felsefede bireysel ve kesimsel hedef ve çıkarların varlığı yadsınmamakla beraber (erdem ahlakının sürdürülmesi için bu ayırım zorunludur), bunların siyasete *kendi adlarına* taşınmasında bazı zorluklar mevcuttur. Ne var ki,

120) Frey, s. 70-72.

121) 10.6.1983 tarihli ve 2839 sayılı Milletvekili Seçimi Kanunu, madde 63.

122) Turan, s. 96-97.

holizm, farklı gruplarca paylaşılan bir eğilim olduğundan, pratikte karşımıza çıkan, kökleşmiş bir tekilciliktir.

Kamusal alanın bir ahlak alanı olarak tanımlanması ve bu alanın merkezinde yer alıp onu koruyan, ahlaki olarak yetkin bir kurumun (devletin) öngörülmesi paternalist bir yönelimi gerektirir.

Holist siyasal toplum tasarımında içkin olan, bütünü temsil edenlerin, hem parçalarından ayrı (fazla), hem de onları belirleme gücüne sahip olan bütünün kendine özgü ideal ve maddi çıkarlarını ifade edip yorumlama yetkisine sahip olduğu görüşü, paternalist bir yönetimi de zorunlu kılar.

Nitekim, Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş felsefesinde kamu bürokrasisinin “genel özvericiliği”, sivil toplumun ise “genel bencilliği” temsil ettiğinin düşünülmesi ve kamu bürokratları için bir erdem ahlakının öngörülmesi<sup>123</sup>, elit-kitle ilişkisinde, ilkinin ahlaki yetkinliğinin vurgulandığını gösterir. İşte zaten bizatihi bu paternalist bir anlayıştır. Zira, bir eylemci, üstün bir ahlaki yeteneğe sahip olduğunu düşündüğünde, kendini, kendisine müdahale edilecek öznenin en iyi çıkarı olarak neyin sayılacağına da nihai belirleyicisi görür. Ahlaki üstünlük iddialarında içkin bu karşılıklılık eksikliği (yani baskın grubun, altların bazen baskın grup-üyelerinin çıkarlarını daha iyi kavrayabileceklerini kabul etmemesi), beraberinde iki grubun zımni statü derecelenmelerini de getirir.<sup>124</sup>

Kolektivist kültürlerde, bireyle grubun otoritesini temsil edenler arasındaki ilişki sadakat karşılığında bireyin *korunmasına* dayanır.<sup>125</sup> Paternalizm, hem bireysel düzeyde, hem de, grup, organizasyon veya kuruluşlar düzeyinde ortaya çıkabilir. Bu ikincisinde, “bir grup, organizasyon veya kuruluş, bir birey ya da tabii bir grup için sorumluluğa sahiptir.” Burada, otoriteler, koruyucu grup adına davranırlar.<sup>126</sup> Eğer bu geniş çerçeveden yola

123) Atatürk'ün Hegelci bir devlet anlayışına sahip olduğu ve bu düşüncenin nitelikleri hakkında: *Heper*, s. 222-223; ayrıca bkz: Öğün (s. 313).

124) Mary R. Jackman, *The Velvet Glove: Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1996, s. 13-14.

125) Karş. Hofstede (1979), s. 399.

126) John Kultgen, *Autonomy and Intervention: Parentalism in the Caring Life*, Oxford University Press, New York, 1995, s. viii.

çıkacak olursak, Türkiye’de paternalist yönelimin yalnızca “merkez”le, “çevre” arasındaki ilişkilerde ortaya çıkmadığını, genelde hiyerarşik ilişkilerde önemli bir yerinin olduğunu saptayabiliriz. Dolayısıyla, tarafların rol beklentileri, Batı toplumlarındaki gibi, belirli bir toplumsal uzlaşma dayanmayıp, aşkın bir ahlakça desteklendiği ve bireylerin toplumun kuruluşundaki eşit paylarından kaynaklandığı varsayılan özdeşlik ilkesine göre değil, tamamlayıcılık ilkesine göre şekillenir. Tamamlayıcılık, kolektivizmin tanımında da içkindir: (gruba) sadakat karşılığı koru(n)ma.<sup>127</sup> Paternalizm hem tamamlayıcılık ilkesini, hem de siyasal ilişkilerde belirli bir karşılıklılığın mevcudiyetini desteklemektedir. Nitekim, L. W. Pye, Asya toplumlarındaki iktidar ilişkilerini niteleyen paternalizmi tamamlayıcı duygunun bağımlılık olduğunu belirtir. Ne var ki, bağımlılıktaki önde gelen saik, bireyin, gruba sadakat karşılığında doğrudan bir kazanç sağlamasıdır.<sup>128</sup>

Nasıl ki, çok kez, bir ailede, ebeveynlerin ona ilişkin olarak alacağı kararlarda çocuğun rızası belirleyici olmamasına rağmen, tarafların beklentilerinde bir tamamlayıcılığı ve karşılıklılığı saptayabiliyorsak (saygı ve itaat karşılığında korunma ve bakılma gibi), aynı beklentilerin siyasal ilişkilerde de ortaya çıktığına şahit olabiliriz. Paternalizm, siyasal ilişkilerde tarafların davranışlarını yönlendiren beklentilerde bir karşılıklılığı veya tamamlayıcılığı desteklerken, herkese eşit muamele edilmesi gerektiği düşüncesinin de gerekçesini oluşturan, kişilerin toplumsal statülerine bağlı olmayan aynı temel ahlaki yükümlülüklerle sahip oldukları görüşüyle veya özdeşlik ilkesiyle bağdaşmaz.

Türk siyasal kültüründe otoriteye saygılı olma bir erdem olarak görülür. Ancak, pratikte, otoriteye saygı ya da sadakat karşılığında, koru(n)ma ve hatta kişisel olarak kollanma beklenir. Bağımlı grubun korunma ve kollanma beklentisi karşılanmadığında, –genellikle en üst düzeyde olmayan– otoriteden sadakat geri çekilebilir veya karışıklık çıkabilir. Osmanlı-Türk siyasi tarihinde, isyanların, çok kez bir kollanma ya da ayrıcalık talebi içerdikleri, hep tekilci veya zümresel bir nitelik taşıdıkları, bir

127) Kolektivizmin bu şekilde tanımlanması için: Hofstede (1979), s. 399.

128) Pye (1985), s. 335-336.



devrim gibi toplumsal, gruplara aşkın veya evrenselci bir boyutu içermedikleri görülür. Kısacası, korunma nihayetinde bireysel düzeyde ve pratik bir tatmin sağlamalıdır. Bu, ancak kişisel veya tekil ilişkiler içinde sağlanabilir. Eşit muameleyi öngören formel kurallar, bağımlı bireyler için, daha bireyci kişiler için olacağı kadar yeterli değildir; zira, onlara, narsisistik ihtiyaçlarının karşılanması için, özel, tekilci bir biçimde davranılmalıdır.<sup>129</sup>

Bu beklentilere uygun olarak, Türkiye'de devletin genel olarak halkın nasıl geçindiği konusunda fazla müdahaleci ve denetleyici olmadığı görülmektedir. Geçimle ilgili konularda (gece-kondulaşma, vergi takibi, öğrenci afları, destekleme alımları, işportacılık vs.) hükümetlerde halkı fazla zorlamama eğilimi vardır.<sup>130</sup> Koruma veya kollama bazen göz yumma anlamına da gelebilir!

Max Weber geleneksel, karizmatik ve akılcı-yasal otorite biçimlerinin, bu gün paternalistik otorite olarak adlandırılan otoritenin ona özgü bir ifadesi olan patrimonyal otoritenin yerine geçtiğini belirtiyordu. Ne var ki, Asya kültürlerinde, ulus devletin, yönetimin ve siyasetin temel çerçevesi olarak tesisinin, paternalistik otoritenin gücünü zayıflatmadığı, hatta birçok toplumda daha da güçlendirdiği görülüyor.<sup>131</sup> Türkiye'de de yönetici elit, Cumhuriyetin kuruluşundan beri, paternalist ilişkileri, ulusal değerleri yerleştirmek için kullanmıştır.

Atatürk'ün, "demokrasi, yurt sevgisidir, aynı zamanda babalık ve analıktır" deyişi<sup>132</sup>, Türk siyasal kültürünün hem değer ve duygu boyutlarına, hem de betimsel yönlerine ilişkin önemli öğeleri özetlemektedir. Atatürk, aynı yazıda "ulus analarının, ulus babalarının, ulus öğretmenlerinin ve ulus büyüklerinin; evde, okulda, orduda, fabrikada her yerde ve her işte ulus çocuklarına, ulusun her bireyine bıkmaksızın ve sürekli olarak verecekleri ulusal eğitimin amacı, ... ulusal duyguyu sağlamlaştırmak olmalıdır" demektedir.<sup>133</sup> Bu çerçevede, Türk demokrasisi

129) Pye (1985), s. 335.

130) Bu durum, Konfüçyüs'ün, halktan aşırı taleplerde bulunmayan ve ona kendi geçimini sağlama fırsatı tanıyan yönetici sınıf görüşüne uymaktadır (Konfüçyüs'ün bu konudaki görüşleri için: Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, s. 280).

131) Pye (1985), s. 329.

132) Atatürk'ün Yazdığı *Yurttaşlık Bilgileri*, s. 35.

bir aile modeline göre kurulacaktır. Nitekim, aynı yönelimi sürdüren 1982 Anayasasının başlangıcında, bu Anayasa "...TÜRK MİLLETİ TARAFINDAN, demokrasiye âşık Türk evlatlarının vatan ve millet sevgisine emanet ve tevdi olunur"<sup>134</sup> ifadesine yer verilmiştir.

Demokrasi, demosun tanımlanmasını gerektirir. Demosun halk olarak tanımlanması, halkın kim olduğu sorusunu doğurur ki, bunun tanımlanması da problemlidir. Demos, bireyci çağrışımla yurttaşlar mıdır; yoksa, kolektivistik halk veya Ulus mudur?<sup>135</sup>

Türkiye'de halk, "Türk evlatları"nın bir toplamıdır.

Türkiye'de elit-kitle ilişkilerinde tarafların birbirlerinden beklentileri, aile içi ilişkilerdeki modele uyar ve tarafların farklı (algılanan) yetenek ve potansiyele sahip olmalarından ötürü, farklı hak ve yükümlülüklerinin bulunduğunu belirten tamamlayıcılık ilkesini<sup>136</sup> izler. Tamamlayıcılık ilkesi, karşılıklı bağımlı rol ilişkilerinde, bireylerin haklarının ve yükümlülüklerinin birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olmasını, diğer bir deyişle, taraflarından birinin yükümlülüğünün, diğerinin bir hakkına karşılık gelmesini ifade eder. Böylece, tarafların ayrıcalıkları, sorumlulukları ve kazanımları birbirine özdeş değildir.<sup>137</sup> Ne var ki, tamamlayıcılık ilkesini, karşılıklı-bağımlı rol ilişkilerindeki görünümünün yanında, toplum-birey ilişkisinin kuruluşuna ilişkin ve elit-kitle ilişkilerinde tarafların beklentilerini belirleyen kültürel bir yönelim olarak ele alabiliriz. Diğer yandan, rol kavramını yalnızca mesleki veya toplumsal rollerle sınırlı olarak değil de, çocuk sahibi olmayanların ve çocuk olmayanların da üstlenebildikleri ebeveynlik ve çocukluk, daha doğrusu "büyüklük" ve "küçüklük" gibi psikolojik rolleri<sup>138</sup> de kapsayacak şe-

133) Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, s. 17.

134) İtalikler bana aittir.

135) Juan J. Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1996; s. 28 vd.

136) Tamamlayıcılık ilkesi için: Diana Baumrind, "New Directions in Socialization Research", *American Psychologist*, July 1980.

137) Baumrind, s. 640.

138) Psikolojik rol kavramı için: Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978, s. 33.

kilde tanımlayabiliriz. Türkiye'de ilköğretim okullarında törenle söylenen antta vurgulanan ilke, büyüklerin sayılıp, küçüklerin korunmasını belirtmektedir ki, burada büyüklüğün ve küçüklüğün bağlama göre değişebilecek psikolojik roller olduğu açıktır. Zira aynı kişi, bir bağlamda büyük, başka bir bağlamda küçük olabilir. Dolayısıyla tamamlayıcılık ve karşılıklılık ilkeleri yalnızca formel rol ilişkilerinde tarafların beklentilerini etkilemekte, informel normlar düzeyinde de ortaya çıkmaktadır. Türk toplumunda otoritelere sık sık "büyüklerimiz" diye hitap edilir. Otoritelere ilişkin bu sosyal algı, Türk toplumunda, yöneticilerin varoluşsal bir üstünlüklerinin bulunduğu kabul edilmesi anlamına gelen güç mesafesinin<sup>139</sup> önemli bir boyutunu oluşturur. Türkiye'de oldukça kökleşmiş bulunan siyasal patronaj ilişkilerinde de tarafların hak ve yükümlülüklerinin özdeş değil de, birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu görürüz: sadakat karşılığı koru(n)ma. Tamamlayıcılık ilkesini, burada, statülerin birbirlerine nazaran anlam kazandığı karşılıklı bağımlı rol ilişkileri açısından değil de, tamamlayıcılık ilkesine dayanmaları demokratik bir siyasal yaşam bakımından sorun yaratabilecek olan siyasal toplumdaki ilişkiler açısından ele almak istiyorum. Doğu siyasetinde, -tipik örneğine Konfüçyüsçülükte rastlandığı üzere- yönetici-yönetilen ilişkisi bir tamamlayıcılık ilkesini veya tarafların birbirlerine yöneldikleri değerlerdeki bir farklılaşmayı gösterirken, Batı toplumlarında, her insan toplumsal veya mesleki statüsü ne olursa olsun, eşit bir onura ve asli bir değere sahip, devredilemez ve ortadan kaldırılamaz hakları bulunan bir varlık olarak görülür. Modern Batı düşüncesi, siyasal toplum bakımından, itibardan çok öz-değere, toplumsal konumlardan çok, konumlarından soyutlanmış veya kategorik bireye önem vermiştir. Bu kültürel bağlamda, bireylerin sahip oldukları hiç bir toplumsal hiyerarşinin ortadan kaldıramayacağı siyasal haklar ve yükümlülükler, roller için geçerli olabilecek bir tamamlayıcılık veya karşılıklılık ilişkisi içinde değil de, mutlak bir özdeşlik (evrensellik) ilkesine göre düşünülmektedir. Özdeşlik ilkesinin asimetri ilkesiyle olan bağlantısı açıktır: sen kim olursan ol, ya da ne yaparsan yap, ben senin temel haklarına saygı göstermekle yükümlüyüm.

Buradaki sorun, demokratik bir siyasal toplumdaki ilişkilerin

139) Bkz. Hofstede (1979), s. 396.

de, karşılıklı-bağımlı rol ilişkilerindeki gibi, tamamlayıcılık ilkesine bağlanıp bağlanamayacağıdır. Tamamlayıcılığın, siyasal toplumdaki ilişkilerin de hukuki olmasa da, ahlaki ve *kültürel ilkesini* oluşturması, siyasal toplumun bir cemaat modeline göre kurulmasına ön ayak oluyor. Yönetici-yönetilen ilişkilerinde tarafların beklentilerinin tamamlayıcılık ilkesine göre belirlendiği bir siyasal toplumda, yöneticilerin seçmenlere karşı sorumlulukları (hesap vermeleri) nasıl sağlanacaktır? E. Özbudun, Türkiye'deki demokrasi deneyiminin, delegatif demokrasinin parlamentar bir rejim içinde gelişebileceğini gösterdiğini belirtir.<sup>140</sup> Delegatif demokrasi, G. O'Donnell'in ortaya attığı bir terimdir ve seçilmişlerin *yalnızca* mevcut iktidar ilişkileri ve görev süreleriyle sınırlandıkları, kurumlaşmış olmasalar da belli bir devamlılığı bulunabilen demokrasileri gösterir.<sup>141</sup> Ya da, yurttaşlığın siyasal toplumda kendisine -en başta seçme ve seçilme hakkı olmak üzere- birçok "rolün" bağlandığı bir "statü" olduğu düşünüldüğünde, onu, diğer statülerden kategorik olarak ayırmak gerekmez mi? Ne var ki, elit-seçmen ilişkilerinde tamamlayıcılık ilkesinin geçerliliği, holist toplum anlayışının bir gereğidir. Siyasal toplumda daha çok özdeşlik (emsallik) ilkesinin geçerli olduğu Batılı toplumlarda siyasal elit-seçmen ilişkileri *temsil* ilkesi üzerine kuruludur. Türkiye'de paternalizm hem toplum tasavvuru bakımından, onun ailenin bir uzantısı gibi, doğal bir topluluk olarak düşünülmesiyle, hem de hiyerarşik ilişkilerde, aile içi ilişkilere daha uygun olan tamamlayıcılık ilkesinin izlenmesiyle etkili olmaktadır. Bu yaklaşımın demokratik toplum hayatı bakımından belki de en önemli sonucu, siyasal toplumun bir *emsaller-arası* toplum olarak tasarlanmasını güçleştirmesidir.

#### D) Türkiye'de Kamusal Alanda Emsallik ve Eylem

Emsallik bilincinin Türkiye'de baskın siyasal kültürce desteklenmediğini ifade ederken, güç mesafesinin yüksekliğine koşut olarak, en üstte olanların grup üyelerince aynı zamanda varoluşsal olarak üstün<sup>142</sup> (tüm bakımlardan üstün<sup>143</sup>) kişiler olarak

140) Ergun Özbudun, "Turkey: How Far From Consolidation?", *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 3, July 1996, s. 136-137.

141) Guillermo O'Donnell, "Delegative Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 5, No. 1, January 1994, s. 59 vd.; ayrıca bkz. O'Donnell (1996).

142) Bkz. Hofstede (1979), s. 396.

algılanmasını ve elit-kitle ilişkilerinde tarafların rol beklentilerinin, farklı algılanan yeteneklerine uygun bir tamamlayıcılık ve karşılıklılık gösterdiğini belirtmek istiyorum. Bu ilişkilerde karşılıklılık, sadakat, itaat ve itibara karşılık korunma ve desteklenme beklentilerinde karşımıza çıkmaktadır. Kişisel ilişki modunda algılanan bu ilişkilerde tarafların beklentilerindeki tamamlayıcılık, ancak, kişilerin birbirlerini emsalleri olarak görmelerine koşut olarak özdeşlik ilkesine dönüşebilir. Bireyler otoriteleri “büyükler” olarak algıladıkça, kendilerini toplumsal statüleri ne olursa olsun, özdeşlik ilkesinin belirttiği gibi temelde aynı muameleyi hakeden ve aynı etik konumdaki kişiler olarak göremezler.

Batı toplumlarında emsallik bilinci, bireylerin, kendisine dayanarak hem kendi ailelerine, hem de içine doğdukları toplumsal bağlara karşı çıkabilecekleri bir meşru otorite kaynağına sahip olmasıyla ilişkilidir.<sup>144</sup> F. Fukuyama’ya göre, modern liberalizm, Hristiyanlığın evrensel Tanrı kavramının yerine, hakların evrensel temelini oluşturan bir insan doğası kavramını koydu. Hristiyanlık, Sözü en üstün hak kaynağı olan aşkın bir Tanrı kavramını getiriyordu. Bu aşkın ahlaki kaynak, Batı’da bir bireyi aileden devlete kadar tüm sosyal yükümlülüklerini reddetmeye muktedir kılıyordu. Böylece liberal haklar, tıpkı Hristiyanlıktaki Tanrı’nın yasaları gibi, tüm insanlara, bu dünyadaki toplumsal yükümlülüklerini aşan bir biçimde uygulanabilir görüldü. Hristiyan kültürünün evrensel hakları ve *bunun sonucu olarak* bireysel bir vicdanı vurgulaması, liberal haklar kuramının da tarihsel veya kültürel zeminini oluşturdu.<sup>145</sup> İşte, bireylerin aktüel toplumsal statüleri ve buna bağlı olarak kazandıkları itibar ne olursa olsun, onlara aynı ahlaki konumda bulunmalarından dolayı eşit muamele edilmesi gerektiği yolundaki düşünceye emsallik bilinci diyorum. Bu bilincin holist bir kültürce desteklenmesine olanak yok gibi görünüyor. Holist bir kültürde, hiyerarşik ilişkilerde tarafların birbirlerinden beklentilerini yönlendiren-

143) Karş. Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*, The M.I.T. Press, Cambridge, 1968, s. 77.

144) Francis Fukuyama, “Confucianism and Democracy”, *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2, April 1995, s. 29-30.

145) Fukuyama, s. 29-30.

diren değerler, hem birbirini tamamlayıcıdır, hem de, kendi aralarında bir hiyerarşiye sahiptir.

H. Arendt, siyasetin niteliğinin, yurttaşların kamusal hayata emsaller olarak katılımını gerekli kıldığını belirtir.<sup>146</sup> Kişisel benliğin rollerin bir izdüşümü olduğu düşüncesinin, itibarın (olumlu sosyal değerlendirmelerin) öz-değerden daha önemli görülmesinin, elitlerin paternalist elitizmlerinin ve toplumsal güç mesafesinin yüksekliği nedeniyle en azından kendi gruplarında, yalnızca üstler olarak değil, aynı zamanda üstün (farklı türden) kişiler<sup>147</sup> olarak görülmelerinin, Türkiye’de kişilerin siyasal topluma emsaller veya üyeler olarak katılmalarını engelleyip engellemediği, üzerinde durulması gereken bir konu gibi görünüyor. Zira, otoritenin (üstün) üstünlüğü, onun tüm bakımlardan üstün, altınsa tüm bakımlardan aşağı olduğu<sup>148</sup> anlamına gelir ve elitist bir nitelik taşır. Böylece, lider grup açısından nihai referans noktasını oluşturacaktır ve hakikat kaygısıyla akıl ön plana çıkmayacaktır.<sup>149</sup>

Eski Yunanlılar, siyasal organizasyonun, hanede ve ailede karşımıza çıkan “doğal” birliktekinden yalnızca farklı değil, ona doğrudan doğruya karşıt olan bir yeteneğe dayandığını düşünüyorlardı.<sup>150</sup> Türk siyasal kültüründe bir tarafta doğal, diğer tarafta ona sonra gelen, ayrı kategorideki iki topluluk ayrımı yoktur. Türkiye’de, siyasal toplumun “doğal” bir topluluk olduğu düşüncesi, siyasal kültürün güçlü bir ögesi olarak yaşamaya devam ediyor. Türk geleneksel siyasal kültürünün merkezinde yer alan ve resmi retorikçe de sürdürülen toplum tasavvurunda, toplum kurulmuş, oluşturulmuş bir birlik olarak değil de, asli ve bileşenlerine üstün bir varlık olarak görülüyor. Burada aile, devlete ve topluma önce gelen bir topluluk değildir. Türk siyasal kültüründe, toplum “doğaldır”.

Siyasal toplum tasavvurunda karşımıza çıkan aile sembolizmi, işlemsel bir önemi bulunmayan basit bir metaforlar kümesi

146) Benjamin I. Schwartz, s. 102.

147) Bkz. Hofstede (1979), s. 396.

148) Bkz. Pye (1968), s. 77.

149) Karş. Louis Dumont, “The Totalitarian Disease”, *Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Thought*, James D. Faubion (Ed.), Westview Press, Boulder, 1995 içinde, s. 113-114.

150) Arendt, s. 24.

değildir. Ailenin Türk toplumundaki aktüel öneminin yanında, aile içi ilişkilerin, siyasal alandaki *kişilerarası* ilişkilere de modellik ettiğini ve aile sembolizminin birey-devlet-ülke-otorite arasındaki ilişkileri de anlamlandıran bir etmen olduğunu düşündüğümüzde, oldukça merkezi bir fenomenle karşı karşıya bulunduğumuz açıklık kazanır.

Antropolog C. Delaney, ulus-devletin ve Türk milliyetçiliğinin yapımını destekleyen aile retoriğinin etkili olduğunu ve demokrasi planlarını baltaladığını belirtir. Delaney'e göre, Türk ulusal kimliği, devlet baba ve anavatan imgeleri aracılığıyla yayılır. Bu imgeler Osmanlı yönetimi altındaki halklarca da iyi bilinmesine rağmen, Türkiye Cumhuriyetiyle birlikte yeni bir tarzda kullanıldılar. Ulusal sınırların saptanması, anavatanın bütünlüğünü yenilemeye denkti. Onun toprağı üzerinde doğup, onun ekmeğini yiyenler (vatandaşlar), artık kardeşler gibi birbirlerine bağlı olacaktı. Kardeşlerin fiziksel tözü anneden gelmesine rağmen, onların temel, nihai kimliği babadan geliyordu. Ulus devlet, devlet baba ile anavatan arasında ortadan kaldırılamaz bir birlik gibi tasarlanmıştı.<sup>151</sup> Devlet (baba)-ülke (anne)-yurttaşlar (kardeşler) arasındaki ilişkinin, aile sembolizmi yoluyla, formel değil de, kişilerarası bir ilişki modunda görülmesinin etkileri yalnızca ortak kimliğin üretimiyle sınırlı değildir; belki daha da önemlisi, elit-kitle ilişkilerinde tarafların rol beklentilerinin tamamlayıcılık ilkesine bağlanmasıdır. Bu ilişkilerde, informel normlar düzeyinde, tarafların hak ve yükümlülükleri, farklı yeteneklerini yansıtan bir tarzda, birbirini tamamlayıcı biçimde belirlenir. Bu kavrayışlar, benlik tasarımlarıyla iç içe geçmiştir ve hukuki ilişkileri yönlendiren beklentilerde de ortaya çıkar. Burada belirtilen kimlik ve benlik tasarımları, kişilere toplumsal statü ve rollerinden ayrı görülen bir varlık olarak eşit muamele edilmesini öngören Batılı liberal siyasal anlayışla uyumsuzlar. Zira, aile içi ilişkilerdeki tamamlayıcılık ilkesi, çocukların ve ebeveynlerin farklı yeteneklere ve bundan dolayı değişik ama birbirini tamamlayan hak ve yükümlülüklerle sahip olduğunu belirtir.<sup>152</sup>

151) Carol Delaney, "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey", *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Edited by Sylvia Yanagisako and Carol Delaney, Routledge, New York 1995 içinde, s. 179-191.

152) Tamamlayıcılık ilkesi hakkında: Baumrind.

Yönetici elitlerle bireyler arasındaki ilişkilerde tarafların beklentileri üzerinde etkili olan tamamlayıcılık ilkesi, bireylerin *ahlaki sorumluluklarının* birbirinden farklı olduğu varsayımını da içerir. Bu varsayım ahlaki sorumlulukların da toplumsal konumlarla sınırlı olmasına<sup>153</sup> veya farklı konumdakiler arasındaki ilişkileri düzenleyecek, evrenselci bir ahlakın bulunmamasına dayanır. Yönetici, hem koruyucu ve kerim bir kişi (“veren el”) olarak, hem de bir bütün olarak topluluğun yararını tamamen tarafsızca saptayıp izleyecek bir kişi olarak, ahlaken yetkin görülecektir.

Ne var ki, paternalist yönelim, Türkiye’de siyasal alanda karşımıza çıkan insan faaliyetinin, H. Arendt’in kategorizasyonuyla, eylemden çok, emek olmasına yol açar. Emek, *geçim* ve bireyin ihtiyaçlarını karşılama faaliyeti olarak, siyasal alana da damgasını vurur. Arendt’in kategorizasyonunda, emeğin haneye ait olduğunu görüyoruz. Aileyi oluşturan doğal topluluğu bir araya getirenin, yaşamın zorunlulukları olması, merkezi hane olan özel alanı bir özgürlük alanı olmaktan çıkarır. Bu alanın ayırıcı özelliği, istek ve ihtiyaçlarınca yönlendirilen insanların bir arada yaşamasıdır.<sup>154</sup>

Türkiye’de siyasal alan, siyasetin kendi başına bir amaç olduğu bir eylem alanı değil de, daha çok, bir emek alanı olarak oluşmuş gibi görünüyor. Siyasal alandaki ilişkiler, büyük ölçüde, özel alanda geçerli olan ilişki modelini izliyor. Bu alanda, büyük ölçüde, kişilerarası bir ahlak hüküm sürüyor.

H. Yavuz, *Sivil Toplum Üzerine* başlıklı yazısında, Osmanlı toplumunda siyasal toplumun sivil toplumun işlevini üstlendiği tezini ileri sürer. Siyasal toplum egemenliğini ceberrut devlet olarak zorlama ile, kerim devlet olarak da kandırma ve “onaşma” yoluyla sağlamaktaydı. Böylece, siyasal toplum kerim devlet yönüyle sivil toplumun işlevlerini görüyordu.<sup>155</sup>

Bana öyle geliyor ki, Türkiye'deki kerim devlet geleneği, siyasal alanın, özel alanın işlevlerini yüklendiğini gösteriyor.

153) Bkz. Shweder, s. 151, 113

154) Arendt, s. 30-31; ayrıca bkz. Christopher Philip Long, “A Fissure in the Distinction: Hannah Arendt, the Family and the Public/Private Dichotomy”, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 24, No. 5, 1998, s. 88.

155) Hilmi Yavuz, “Sivil Toplum Üzerine”, Hilmi Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1998 içinde, s. 84-85.



Aslında, İslamın ümmet anlayışında, sosyal alanın eşitleyici karakterini<sup>156</sup> destekleyecek öğeler -her müslümanın yaşı, ırkı, sosyal statüsü ne olursa olsun, Allah'ın önünde eşit olması gibi- bulunmasına rağmen, Osmanlı toplumunda, hükümdarın tebaasının refahından sorumlu olduğu yolundaki hisba ödevinin<sup>157</sup>, sosyal sferin gelişmesini sekteye uğratmış olması muhtemeldir. Nitekim, Ş. Mardin'in bildirdiğine göre, "padişahın, şehirlerde 'uyruklarının babası' olmak için duyduğu zorunlu[lu]k, lonca zanaatları karşısında ticareti elverişsiz bir duruma sokuyordu".<sup>158</sup>

Kısacası, hükümdarın tebaasının refahından sorumlu olduğu bu sistem, siyasal toplumun büyük ölçüde özel alanın işlevlerini yüklenmesine dayanıyordu. Bu yapı, tebaanın, emeği, yaşamın zorunluluklarınca insana *verilen* bir şey olsa da, tam olarak *yüklenen* bir şey olarak görmeyişini de açıklar. Böylece, özel alanda kısmen emeğin ilkesi olan "rızk" kavramıyla, devletin kerimliği birbirlerini tamamlar. Tebaasının geçimini "yüklenen" devlet kerimane niteliğini korurken, her insanın rızkıyla beraber dünyaya gelmesini sağlayan Allah'ın iradesine de uymuş olur.

Osmanlı yönetici elitinin korkusu, toplumsal sınıflaşmanın doğurabileceği sonuçlardan çok, üretici toplumun doğuşunun (geçim ekonomisinden üretim ekonomisine geçişin), tebaanın eşit sorumluluk (ahlaki eşitlik) isteğine yol açacak olmasıydı. Bunun içindir ki, Cumhuriyet döneminde de bu korkuyu hisseden yönetici elitler, hukuksal eşitliğin büyük ölçüde sağlanmasına karşın, devletin kerim niteliğini kaybetmesini istememektedir. Günümüzün yönetici elitlerinin de korkusu eşitliğin emsallikle tamamlanmasıdır.

Türkiye'de siyasal ilişkilerin ahlakileştirilmesi, siyasetin özerk bir eylem alanı olabilmesini engelleyen bir etkidir. Siyasal ilişkilerin ahlakileştirilmesinin sonucu, siyasetin geçimi yönlendiren değil, geçime hizmet eden bir faaliyete dönüşmesi olmuştur. Ne var ki, burada karşılaştığımız ahlak, kişilerarası

156) H. Arendt'e göre, sosyal alan eşitleyici bir karaktere sahiptir (Arendt, s. 41).

157) Hisba ödevi için: İlkay Sunar, *State and Society in the Politics of Turkey's Development*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 6.

158) Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji -Bütün Eserleri 2-*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 109.

ve tekilci bir ahlaktır ve özellikle karşılıklılık ve tamamlayıcılık ilkelerine göre yürüyen hatır ve patronaj ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Bu tür ilişkilerin oluşturduğu ağ, kişisel olmayan bir ahlaka dayanmadığı için kaotik görünse de, aslında çok köklü ve yerleşmiş bir tekilci ahlaki zemin üzerinde dokunmaktadır. Kerim devlet siyasal eylemi<sup>159</sup> emeğe dönüştürürken, çalışmayı araçsallaştırıyordu. Burada kastedilen, çalışmanın bir amaca bağlılığı değil, bizatihi çalışmanın araçsallaştırılmasıdır (“kapılanmak” veya “yaşamak için çalışmak” deyişlerindeki gibi). Ne var ki, siyasetin araçsallaşmasına yol açan (onu geçimin hizmetine sokan) da, ona karşı sistem düzeyindeki müdahaleleri meşrulaştıran da aynı (holist) dünya görüşüdür.

İlk bakışta, ilkesel olarak, sivil toplumu oluşturabilecek çıkar ve arzulardan ayrıldığından, Osmanlı devletinde kamusal alanın, Aristo'nun ve onun bu konudaki görüşlerini izleyen Arendt'in tasavvurlarına uygun bir nitelik taşıdığı düşünülebilir. Aristo gibi, Arendt'te siyasetin bir araç değil, kendi başına bir amaç olduğunu düşünüyordu.<sup>160</sup> Ne var ki, sivil toplumun güçlenmesini engelleme girişimleri, siyasal alanın özelleşmesi pahasına olmuştu. Siyasal toplumdaki ilişkilerin aile modeline göre anlamlandırıldığı ama çeşitli kesim ve güçlerin kişilerarası bir ahlakça desteklenen bu ilişkiler yoluyla siyasal alana tekilci bir biçimde derinlemesine nüfuz ettikleri bu kaotik yapı, günümüzün Türkiye'sinde de sürmektedir.

### E) Doğru Formüller ve Adamlar Siyaseti

Türk siyasal elitlerinin, kaynağında mükemmel toplum tasarımı yatan statükoculuğunun sonuçlarından biri, toplumsal değişimin çok kez onarımcı bir yönelimle<sup>161</sup> kavranmasıdır. Organizmacı toplum anlayışı, teleolojik (toplumun varlığını sürdürme ihtiyacı) ve normatif boyutlarıyla onarımcı yönelimde de

159) İslam toplumlarında, tek eylemci olarak Allah'ın görülmesi eğilimi vardır. Yalnızca Allah için hedef, onun gerçekleşmesinden ayrılamaz.

160) Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 4, 20. Bununla beraber, Osmanlı Devletinde kamusal hayatın Arendt'in şemasına uymayan bir çok yönü de vardır.

161) Türk elitlerinin toplum mühendisliği anlayışının popülizm ile bezenerek, siyasetin bir faaliyet olarak değil, onarıcı bir ihtiyaç şeklinde görülmesine yol açtığı hakkında: Sarıbay, s. 171.

saptanabilir. Zira onarımcılık, kendi varoluş sebeplerine uygun davranmayan ve bundan dolayı toplumun mükemmel modelinden sapmasına yol açan toplum parçalarının asli amaçlarına uygun davranmalarının sağlanmasıdır. Tıpkı parçaları arasındaki uyumun bozulmasıyla gücü azalan bir motorun rektifiye edilmesi (doğrultulması) gibi, toplumun da, modelin canlandırılmasıyla, eski mükemmelliğine kavuşabileceği düşüncesi, Osmanlı İmparatorluğunun zayıflamaya başlamasından günümüze kadar, etkisini yitirmemiştir. Toplumun bileşenleri birbirini tamamlayan rollerini icra ederlerse, kendi konumlarına uygun davranırlarsa, toplumun mükemmelliğinin bozulmayacağı, zira, toplumsal mükemmelliğin bütünü belirleyiciliğinde uyum ve birlikten başka bir şey olmadığı görüşü, Türk siyasal yaşamının istikrarlı bir yönelimi gibi görünüyor. Böylece, bütün-parça ilişkileri bakımından, “teleolojik bir işlevsellikle” ya da “organizmik bir amaçsallıkla”<sup>162</sup> karşılaşıyoruz. Toplumun mükemmelliği düşüncesi, adaletin, aynı soyut kategori içinde görülen bireyler arasında bir eşitlikten çok, “herkese kendi sosyal konumuna göre”<sup>163</sup> ilkesi çerçevesinde (“bal tutan parmak yalar” deyişindeki gibi) ele alınmasını desteklemektedir. Burada bir birey, diğerleriyle aynı ahlaki kategoride, dolayısıyla kendisine eşit muamele edilmesi gereken birisi olmaktan çok, toplumun rol ilişkileri içinde değişen bir muameleye tabi tutulabilecek bir parçası gibi görülecektir. Toplumun mükemmelliği anlayışı, siyasal reformların onarım olarak algılanmasını olduğu kadar, paradoksal biçimde, değişimlerin tamamen yeni bir toplum yaratarak (transformasyon) gerçekleştirilmesi arzusunun kuvvetliliğini de açıklar. Zira, bir bütün olarak toplumun mükemmelliği düşüncesi, onun bozulunca tümüyle bozulacağı düşüncesini de içerir.<sup>164</sup>

162) Bu kavramlar için bkz. Anne Harrington, *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. xvii.

163) C. Perelman altı adalet ilkesini ayırdeder. Bunlar, herkese aynı şeyi, herkese liyakatına göre, herkese ortaya koyduklarına göre, herkese ihtiyaçlarına göre, herkese sosyal konumuna göre, herkese yasal haklarına göre (*cuique suum*) olarak belirtilir (Chaim Perelman, “Yeniden Soruşturulan Adalet”, Çev. Murat Önderman, *HFSA (Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi)* 1, Nüans, İstanbul, 1993, s. 63).

164) Stepan, Latin Amerika siyaseti açısından bu konuyla ilgili olarak şu cümleleri yazmaktadır: “çağdaş Latin Amerikan siyasetinin bazı paradoksları, eğer bu organik-devletçi ilkenin, yani, istikrarlı, organik olarak bütünleşmiş toplumun

Bu anlayışta “düzen”, toplumun parçalarının belli bir programa göre işlemeleridir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, Türkiye’de muhalif çevreler bile, düzen ve toplumsal sistem kavramlarını özdeşleştirmişlerdir. Böylece, bir zamanlar gözde olan “düzen değişmelidir” sloganı doğmuştur.

Modelin canlandırılması, “doğru” formüller ve “doğru” yöneticiler aracılığıyla olacaktır. Yetkin toplumsal modele kilitlenen bu yönelim, demokratik siyasal karar alma süreci içinde farklı veya alternatif politikaların oluşturulmasına değil de, “doğru” formüllerin (“reçete”lerin) ve/veya yöneticilerin bulunmasına önem verilmesinde karşımıza çıkar.<sup>165</sup>

Bu “doğru”luk arayışı, yalnızca siyasal toplum düzeyinde karşımıza çıkmaz, sosyal ilişkilerde de vurgulanır. Bu tür ilişkilerde, “yanlış”lardan arınmış bir benliğin sosyal tezahürleri önemsenir. Ahlak, kendinin doğal iyiliğini ileri sürmenin zevkiyle, örnek bir insan olarak beğenilmekle, kısacası narsisizmin ruhuyla ilişkilidir.<sup>166</sup>

Ne var ki, bu bağlamda, özellikle siyasal toplumsallaşma süreçlerinde, örnek olmak, öznenin kazanmak istediği bazı niteliklere sahip olmaktan (bir özdeşleşim nesnesi olmaktan) çok, “iyilik timsali” deyişindeki gibi, bir sembol olmak anlamına gelmektedir. Zaten, üst otoriteler ulaşılmaz (bireylerin erişim alanlarının dışında) görüldüğünden, onların bir özdeşleşim nesnesi olmaları söz konusu değildir. Ama onlarla özdeşleşilme de, insanlar onları izleyebilir ve bundan dolayı, otoriteler üstün niteliklerini kaybettiklerinde, tüm toplum da “bozulabilir”. Bu öngörü, Türk toplumunda sık sık dile getirilen “balık baştan kokar” sözünde buluyoruz.

Türk elitlerinin paternalist elitistliği, sosyal kişiliğiyle *mükemmel* insan tasavvuruna dayalı erdem ahlakını benimseyip desteklemeleri, toplumda resmi otoritelere “büyükler” diye hitap edilmesi, itibara (sosyal değerlendirmelere, şerefe veya kusur-

---

amacının, temel yapılarda radikal bir değişikliği gerektirebileceği akılda tutulursa, anlaşılabilir hale gelir.” “Böylece organik-devletçi siyasal düşünce geleneğinde, istikrarla ilgili kaygıya rağmen, hızlı yapısal değişim ve bu değişimi empoze edebilecek güçlü bir devlet meşrulaştırılır” (Stepan, s. 34).

165) Karş. Pye (1985), s. xiii-ix.

166) Bu cümlede, Pye’in, Asya kültürlerinde ahlaki benliğin şekillenmesiyle ilgili saptamalarından yararlandım (Pye (1985), s. 327).

lardan azade olmaya) verilen önem, “aydın”ların halkı nasıl “aydınlatacaklarına” ilişkin süregelen tartışmalar, hep, bir sembol olmaya verilen önemin ifadesidir.

Kolektivizmin bir işlevi olan tekilci ahlak içkinci (immanent) bir ahlaktır. Türk toplumunda geleneğin ötesinde veya gruba aşkın kabul edilen bir ahlak ilkesinin bulunmaması ve insanların ahlaki benliklerinin rollerinden ayrılmadığı düşünülduğünde<sup>167</sup>, içkinci bir yönelimle karşı karşıya olduğumuz anlaşılır. Diğer bir deyişle, Türk toplumunda geleneğin dışında bir “ahlak” yok. Buna karşılık, gelenek (toplumsal ahlak), bir uzlaşımın ürünü olarak anlaşılmıyor ve adeta ahlaki bir dokunulmazlık kazanıyor. Bu holist bir kültürde insanların hiçbir hakkının olmadığı değil, hakların onlara verilmiş görüleceği anlamına gelir. Bu anlayış Türkiye’de kolektif bilinç dışında o kadar yerleşiktir ki, bazı muhalif çevreler bile, “hak verilmez alınır” derken, aynı yönelimi sürdürürler. Bu anlayışta haklar ya verilir, ya da alınır! Oysa ahlaki alandaki eylemler, bir toplumsal uzlaşımından kaynaklanmazlar ve keyfi değildirler.<sup>168</sup> Gelenekten ayrı bir “ahlak”ın olmadığı bir yerde, (örnek olmasalar da izlenecek kişiler olarak) şeyhler, liderler veya üstler de ahlaki bir işlev yüklenir. Öte yandan, güç mesafesinin yüksekliği nedeniyle, bireylerin bu figürlerle daha doğrusu, onların bazı nitelikleriyle özdeşleşmeleri ve temsil ettikleri değer ve normları içselleştirmeleri güçleşir: “ben kimim ki?” Böylece, bu figürler, bir model olmaktan çok, *sembol veya rehber* olarak işlev görür ve bireysel bir ideal olmaktan çok, kültürel olarak idealleştirilirler. Tekilcilik, vurgulanmış hiyerarşik ilişkilerin de kültürel-ahlaki zeminini oluşturur.

İçkinci yaklaşım, yol göstericinin mükemmelliğinin, onu izleyenleri kusurlu davranış, düşünce ve alışkanlıklardan uzaklaştıracağı düşüncesine dayanan heteronom hiyerarşik ilişki modelinde belirginleşir. Bu durumda, bireylerin mükemmel sembolden (aydınlatici *rehberden*) uzaklaşmaları, en azından bir bozulma olarak telakki edilir. Ne var ki, bu yaklaşım yalnızca

167) Shweder, holist kültürlerde kişilerin ahlaki olarak konumlarından ayrı düşünülmediklerini belirtiyor (s. 151, 113).

168) Larry P. Nucci, Elliot Turiel, Gloria Encarnacion-Gawrych, “Children’s Social Interactions and Social Concepts: Analyses of Morality and Convention in the Virgin Islands”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 14, No. 4, December 1983, s. 470.

tarikât veya cemaatlerde geçerli değildir; Türk toplumundaki bir çok grupça izlenilen baskın hiyerarşik ilişki modunu oluşturur.<sup>169</sup> Evrenselci ahlak güçlendikçe, toplumdaki güç mesafesi, ortadan kalkmasa da azalacak ve hiyerarşik ilişkilerin niteliği değişecektir.

İdealleştirici eğilim, başka bir düzlemde kendini siyasal hayattaki *mükemmel* formül arayışında gösteriyor. Türk toplumunda alternatif ve ayrıntılı siyasa önerilerinin oluşturulmasından çok, tümgüçlü formüllerin *bulunmasına* yönelik bir arayış mevcut bulunuyor. Burada siyasal formülcülük ile, toplumsal sorunların alternatifi olmayan bir çözüm yolunun bulunup izlenmesiyle tümüyle ve birden (belirli bir anda) çözüleceği inancını kastediyorum. Bu anlamıyla, bazı devrimci ve dini yönelimlerle toplumsal mühendislik görüşleri siyasal formülcülüğü de içerirler.

Y. S. Tezel, ‘*Büyü*’ kültüründe siyaset başlıklı yazısında, Türkiye’deki “büyü” kültürünü, zor meselelerin kolay çözümleri olduğu sanısı olarak tanımlar. Tezel’e göre: “Türkiye’de, insan, toplum, kültür, siyaset ve dünyanın oluşum, işleyiş ve başkalaşma süreçlerini ‘öğrenme’ yeteneğini edinmemiş milyonlarca birinci ya da ikinci kuşak köylü yaşıyor. Toplumumuzun altında bir köylü ‘büyü’ kültürü var. Okumuşlarımız da bu altta yatan ‘büyü’ kültürünün okumuşları.” Tezel, “siyaset sahnesinde, gerçek sıkıntı, eksik ve yanlışlarımızı söyleyen, topluma liderlik yapan, yapma şansı olan tek bir” kişinin bulunmayışını da bu kültüre bağlar. Tezel, “istenççilik”i de büyü kültürü içinde değerlendirir.<sup>170</sup>

Ne var ki, Türk toplumunun sorunlarını kendinin ürettiği yolda toplumsal bir bilincin oluşmamasında, kolektivist kültüre

169) Elit yönetimi için belki en özenlice ileri sürülmüş gerekçe, Konfüçyüs’e aittir. Yönetici konumları için Konfüçyüsçü etiğe göre yetiştirilmiş bir yönetici sınıfı, Çin İmparatorluğunun belkemiğini oluşturmuştur. Ne var ki, Konfüçyüsçülük, entelektüel uğraşı ile uzmanlık arasında bir ayırım yapar ve uzmanlık karşıtıdır. Gerçekte mandarinler, kalıtsal soyluluğun iktidarını devralan bir sınıf oluşturmuşlardır. Yönetici sınıf karakterli ve yetenekli kişilerden oluşuyordu (Harmon Zeigler, *Pluralism, Corporatism, and Confucianism: Political Association and Conflict Regulation in the United States, Europe, and Taiwan*, Temple University Press, Philadelphia, 1988, s. 24).

170) Yahya Sezai Tezel, “‘Büyü’ kültüründe siyaset”, *Binyıl Pazar*, 16 Temmuz 2000, Pazar.

dayanan mükemmel toplum tasavvuru önemli bir etmen. Onarımcı yönelimde de, sorunların aslında toplumca üretilmediği görüşü gizli. Diğer bir deyişle, bu sorunlar, ne kadar önemli olsalar da, toplumun aslen mükemmel olarak algılanmasına halel getirmeyecek arızı ve nedenleri toplumun “gerçek eğilimlerinin” dışında olan “raydan çıkmalar”dan ibaret. Buna bağlı olarak, bu sorunları kültürel, psikolojik veya sosyolojik boyutlarıyla analiz etmekten çok, belirli kişi ya da grupların “ahlaksızlıklarına” veya eksikliklerine bağlamak da yaygın bir tutum. Eğer toplumun temelini belirli bir “iyi yaşam” anlayışı çerçevesinde gerçekleşen ahlaki ilişkilerin oluşturduğu düşünülüyorsa, her türlü istenmeyen olguyu “kötü”lüklerle açıklamak kaçınılmaz olacaktır.

F. W. Frey, Türkiye'de kapsayıcı siyasal ideolojik yönelimlere ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu ihtiyaç, Türklerin organik devlet ve toplum kuramlarını tercih etmelerinde de ortaya çıkmaktadır.<sup>171</sup> Bu bağlamda ideolojileri *kurtuluş* vadeden düşünce sistemleri olarak tanımlayabiliriz. Siyasal formülçülük, çok kez, kurtuluş vadeden siyasal hareketlerle ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de ideoloji seçimlerini yönlendiren etmenlerin en önemlisi, kolektivist kültürdür. Geleneksel kolektivist kültürün etkisi, organik devlet ve toplum kuramlarını yönetici elit için çekici kılmıştır.<sup>172</sup> Kolektivizm mükemmel bir toplum tasarımını öngörmesiyle, aynı zamanda ideolojik bir işlev de görmektedir.

Özetleyecek olursak, Türk kültüründeki idealleştirme eğilimi, çeşitli düzlemlerde mükemmel toplum tasavvuru, siyasi formülçülük, herşeyi açıklayıcı kapsayıcı doktrin arayışında belirginleşiyor. Kurtarıcı imgesinde ise, hem doğru formülleri bulan kişi, hem de mükemmel (sembol) kişi imgesi birleşiyor. Buradaki idealleştirme bireysel ya da psikolojik değil, *kültürel-*

171) Frey, s. 70-72.

172) Atatürk'te holistik toplum anlayışını organizma analogisine dayandırır. O'na göre, “bütün insanlar, toplumsal bir vücudun organlarıdır ve bu nedenle birbirine bağlıdır. Bu karşılıklı bağ, herkesi başkasının sorumluluğuna da karıştırır.” (*Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, s. 89). F. Keyman'a göre de, Kemalist milliyetçilik, halkın adına faaliyet gösteren, zira, genel iradede bağımsız da olsa, buna karşılık gelen işlevlere sahip olduğu düşünülen, organik bir devlet kuramına dayanıyordu (E. Fuat Keyman, “On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey”, *New Perspectives on Turkey*, Fall 1995, 13, s. 103-104).

dir. İdealleri olmak, daha iyi bir gelecek için ümitli olmak anlamına gelirken<sup>173</sup>, idealleştirmede, kurtuluş vaadlerindeki (ideolojilerdeki) gibi, mükemmel bir yol gösterici, topluluk veya yaşam öngörüsü bulunur.

### F) Türk Toplumunda Ailecilik, Yatay Dayanışmanın Zayıflığı ve Paternalizm

Bireysel özerkliğin kültürel bir ideal olarak vurgulandığı Batı toplumlarında, yüksek toplumsal farklılaşma ve işbölümü düzeyine bağlı olarak, diğer bir deyişle, özellikle mesleki rollerin ve rol ilişkilerinin artmasıyla beraber, hem toplumdaki genel karşılıklı bağımlılık düzeyinin, hem de kişisel olmayan ilişkilerin arttığını ve bunun sonucunda, kişisel olmayan bir ahlakın hayata geçirilmesinin toplumsal bir önem kazandığını belirtebiliriz. Oysa holist bir kültürü olan ve bütünü parçanın önüne yerleştiren Türk toplumunda, bireylerin kişilerarası, yüzyüze veya tekil sorumluluklarca desteklenen ilişkiler içinde geçimlerini sürdürebilme olasılıkları daha yüksek gibi görünüyor.<sup>174</sup> Bu tür ilişkilerin tarafları çoğu kez mesleki bir rolü üstlenseler de, burada aslında iki ilişki olduğu, bunların farklı ilkelere dayanabildiği görülüyor. Örneğin karşılıklılık ilkesinin geçerli olduğu hatır ilişkilerinde, mesleki roller arasındaki tamamlayıcılığın kesintiye uğradığı görülüyor. Karşılıklı bir ilişki birbirine bağlı ama özdeş iki ilişki olarak tanımlanır.<sup>175</sup> Ne var ki, bu tür bir ilişkide eylemlerin özdeşliğinden çok, icralarının birbirlerine bağlı olmasının tanımlayıcı olduğu düşünülebilir.<sup>176</sup> Karşılıklılık bir norm olarak taraflar arasındaki ilişkinin geçmişine bağlı olduğundan<sup>177</sup>, toplumsal ilişkilerinde de geçerli olabilmektedir. Özellikle, kişilerin karşılıklı bulunma yükümlülükleri, diğer kişiden

173) Hanna Segal, "From Hiroshima to the Gulf War and after: A Psychoanalytic Perspective", *Psychoanalysis in Contexts: Paths Between Theory and Modern Culture*, Ed. by Anthony Elliott, Stephen Frosh, Routledge, London, 1995, s. 204.

174) Karş. LeVine, s. 471.

175) Bu şekilde bir tanımlama için: Robert Gibbs, "Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 6, 1997, s. 51.

176) Önderman (2001 b), s. 185.

177) Joan G. Miller, David M. Bersoff, "Cultural Influences on the Moral Status of Reciprocity and the Discounting of Endogenous Motivation", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 20, No. 5, October 1994, s. 592.



daha önce yardım görmelerinden kaynaklanıyorsa, diğer bir deyişle, bir hatır ilişkisi mevcutsa böyle bir durum söz konusudur. Böylece, çok kez, mesleki rol ilişkilerinde de, evrenselci (kategorik) değil de, tekilci bir yönelimle karşılaşıyoruz. Ahlaki yükümlülükler rollerle sınırlı olarak veya evrenselci bir yönelimle ele alınabileceği gibi, roller de tekilci veya evrenselci (kategorik) bir biçimde icra edilebilir. Örneğin öğrenim bursu veren bir kuruluşun yetkilileri, bu olanağı, maddi olanaklarının elverişsizliği nedeniyle burssuz okuyamayacak olan öğrencilere değil de, tanıdıklarına veya onlarla aynı dünya görüşünü veya siyasal eğilimi paylaşanlara tanıyorsa, rollerin icrasında kategorik değil de, tekilci bir yönelimle karşı karşıyayız demektir.

Kolektivist toplumlarda, tekilci zihniyetin sonuçlarından biri olarak, kişilerarası ilişkilerin görevden önce geldiği varsayılır ve başkalarıyla iş yapılacağı zaman, onlarla kişisel bir ilişki kurulması öncelik kazanır. Böyle bir ilişki kurulmadıkça, diğeri bir yabancı olarak, negatif ayrımcılığa maruz kalacaktır. Kolektivist zihniyete göre, yalnızca gerçek kişilere güvenilir. Diğer bir deyişle, şirketler gibi tüzel kişiler güvene layık değildir. Böylece, bu tür kuruluşlarla iş yapılacağı zamanlarda da, kişisel bir ilişkinin kurulması gerekir.<sup>178</sup> Devlet de bir kuruluş olduğundan, kolektivist bir toplumda, onunla bir iş yapılacağı zaman, önce bir "tanıdık" bulunması ya da edinilmesi önem kazanmaktadır. Zira, bu tür toplumlarda, kişiler devlete, bir sembol olarak o ne kadar önemli olursa olsun, bir kurum olarak fazla güvenmeyeceklerdir.

Türkiye bağlamında, devlet önde gelen bir sembol olmasına karşın, tek sadakat merkezi veya nesnesi değildir ve özellikle aile kurumu bu açıdan kendisine önemli bir rakiptir. Şöyle ki, ailemize, siyasi grubumuza, ulusal topluluğumuza veya diğer kurumsal veya sembolik sadakat nesnelere olan sadakatlerimiz birbirinden niteliklerinde değil, kapsamlarında veya nesnelere bakımından farklıdır. Dolayısıyla, bir sadakat nesnesine yönelik sadakatin diğerleri aleyhine pekiştirilmesi için, sadakat yükümlülüğünden farklı gerekçelerin ileri sürülmesi gerekir.

A. Oldenquist'in belirttiği üzere, sadakat kişisel olmayan bir ahlaki göstermez. Sadakat, bireyin birşeyi kendisinin gibi gör-

178) Hofstede (1991), s. 66-67.

mesine dayanır ve “önce benimki” deyişinde dile gelir.<sup>179</sup> Bu milliyetçiliğin neden *modern* bir fenomen olduğunu da açıklar. Zira, milliyetçiliği bazı sadakat nesnelereyle kurulan *kişisel* bir ilişki biçimi olarak da inceleyebiliriz. Böylece, örneğin ulusal topluluğumuza yönelik sadakatimiz, bu nesneye sadık olan diğer kişilerle aramızdaki ilişkilerde kişisel olmayan bir ahlaki hayata geçireceğimiz anlamına gelmez. Zira bu sadakat nesnesiyle olan ilişki, genellikle, kişisel bir ilişki gibi algılanır.

Eğer sivil toplumu aile ve devlet arasında yer alan bir toplum kesimi olarak sosyal alan<sup>180</sup> içinde görececek olursak, sivil toplumun zayıflığında, Türk toplumundaki yüksek düzeydeki aileciliğin<sup>181</sup> etkilerinin en az devletin tutumu kadar önemli olduğunu düşünebiliriz. Türkiye’de grup yöneliminin karşımıza özellikle, yüksek düzeydeki bir “ailecilik”te çıktığı belirtilmektedir.<sup>182</sup> Örneğin, hukuki suje kavramına dayalı modern Batı hukuku, Türkiye’de egemen olan kolektivist aile kültürüyle tam olarak bağdaşmamaktadır. G. O. Fişek’in bildirdiği üzere, Türk kültüründe, birey grubun iyiliğinin kendininkine önce geldiği bir ilişkiler ağı içine gömülme eğilimi göstermektedir. “Böyle bir bağlamda, evlilik de, hem bireyler, hem de aileleri arasında bir sosyal sözleşme olmaya meyletmektedir.”<sup>183</sup> Bu eğilim Türkiye’deki hukuki düzenlemenin rasyosuna uymamaktadır. Türk toplumunda bireylerin sadakatlerinin ailelerine ve kendi alt-gruplarına teksifinden kaynaklanan bir toplumsal güvensizliğin güçlü bir sivil toplumun oluşumunu sekteye uğraticı etkileri incelenmeye değer görünmektedir. Tekilcilik Türk toplumunda hem değer, hem de norm boyutlarında oldukça etkili oluyor. Kolektivist ahlakın olağan şartlarda yatay dayanışmayı arttırıcı bir işlev görmemesi<sup>184</sup> ve iktidarın yalnızca kişilerin kendi gruplarıyla değil de,

179) Andrew Oldenquist, “Loyalties”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, No. 4, April 1982, s. 176 vd.

180) Sosyal alanın, haneyle (özel alan) siyasal devlet arasındaki alan olarak tanımlanması için: Seyla Benhabib, *Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1994, s. 90 vd.

181) Türk toplumundaki yüksek düzeydeki ailecilik eğilimi hakkında: Phalet, Claeys, s. 322.

182) Phalet, Claeys, s. 322.

183) Güler Okman Fişek, “Paradoxes of Intimacy: An Analysis in Terms of Gender and Culture”, *Boğaziçi Journal (Review of Social, Economic and Administrative Studies)*, Vol. 8, No. 1-2, 1994, s. 179-180.

184) Türkiye’nin genelinde, ama özellikle göçmenlerde endogaminin yüksekliği, bunun bir kanıtıdır.

toplumun tümüyle ilişkili olan topluluksal evrensel değerleri<sup>185</sup> uluslaşma süreci içinde özneler dolayısıyla hayata geçirmekte başarısız olması, Türk toplumunda tutunumun, spontan değil de, daha çok savunmacı ve reaksiyoner davranışlarla desteklenmesine yol açıyor.

Böylece, Türkiye’de aile çok kez, toplumsal ilişkilerde model oluşturmak suretiyle, *yabancılarla* ilişkilerde taraflar arasında güvenin üretilmesinde<sup>186</sup> ve izlenecek normların *oluşturulmasında* etkili oluyor. Türkiye’de akrabalık ahlakının dışında, ilişkilerin üzerine bina edilebileceği toplumsal kuralların bulunmaması, kamusal alanda da bu ahlakın canlandırılması girişimlerine yol açıyor.<sup>187</sup> Hatta, aile sembolizmi anayasal düzeyde bile ortaya çıkıyor.

H. Yavuz, İslam toplumlarında, siyasal örgütlenme biçiminin siyasal düzeyi başat kıldığını belirttikten sonra, “ilk İslam devletinin (Emevi devletinin) yıkılmasında *akrabalık ilişkilerinin belirleyiciliği*, politik toplumun güçlendirilmesini zorunlu kılmış olmalı” der.<sup>188</sup> Bu saptamaya şunu eklemek istiyorum: genelde Doğu’da, akrabalık ilişkilerinin baskın gücü, siyasal toplumun, aile modelini siyasal düzeyde yeniden üretmesini zorunlu kılar. Zira, kolektivist toplumlarda, aile üyelerinin yabancılarla karşı ahlaki bir sorumluluk hissetmeleri, onlarla ilişkilerinde aile ahlakının canlandırılmasına bağlıdır.<sup>189</sup> Doğu’da devlet rakibi olduğu gücü kontrolüne almak için, kendisi o modele benzemek, ya da o görünüme bürünmek zorunda kalmıştır. Siyasal toplum, en korkulan şeyin pozitif sembolüdür.

Siyasal toplumun aile sembolizmine göre tasavvur edilmesi, Türk toplumundaki aktüel aile ilişkilerinin gücünü azımsama-

185) Topluluksal evrensel değerler için: Shalom H. Schwartz, s. 141.

186) Yabancılarla ilişkilerde güven duygusunun aile ilişkilerine benzer özel ilişkiler kurulmasıyla “objektif” olarak oluşturulması konusunda bkz. ve karşı. Pye (1985), s. 71.

187) Alan Duben, “The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey”, *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde, s. 92.

188) Hilmi Yavuz, “Kültür, Gelenek ve Tasavvuf Üzerine Konuşma”, Hilmi Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1998 içinde, s. 144, italikler bana aittir.

189) Karşı. Pye (1985), s. 71.

mıza yol açmamalıdır. Aile, Türk toplumunda, herşeyden önce, akrabalığı yeniden ürettiği için önemlidir.<sup>190</sup> Türk ailesinde, eşler arasındaki ilişkilerden çok, ebeveynler ve çocuklar arasındaki bağlanmaların vurgulandığını görüyoruz. Ebeveynlerin, özellikle de annelerin, başlıca duygusal yatırımlarını eşlerinden çok, çocuklarına yaptıkları görülmektedir. Böylece, bireylerin uzun süreli hiyerarşik ve bağımlı ilişkiler içinde bulunmaları, hem daha sonra kökensel ailelerinden kopmalarını (ilişkilerinin niteliğini değiştirmelerini) zorlaştırmakta, hem de toplumda emsalik bilincinin güçlenmesini engellemektedir.

Böylece “aile Türk toplumunun temelidir” ifadesi (1982 Anayasası madde 41) bir paradoksu gösteriyor. Aile, Türk toplumunda hem, büyük ölçüde, bireylerin spontan ahlaki davranışlarının çerçevesini çiziyor, hem de, aynı nedenle, ulusal toplum modelinin üzerine kurulabileceği başka bir yönlendirici ortak imge mevcut bulunmuyor. Türk toplumunun yaşadığı sorunların önemli bir bölümü, ulusal bir ahlakın (topluluksal evrensel ahlakın) oluşturulamamasından kaynaklanıyor. Ulusal (topluluksal) evrensel bir ahlak güçlendiğinde, bireyler dolayısıyla hayata geçirilecek ve bireyler de bir ahlaki anlam odağı olacaktır. Ne var ki, evrensel topluluksal değerlerle<sup>191</sup> mücehhez olmayan bağlamsal özne kendi dar çevresi dışında amoral<sup>192</sup> ve bireyci olduğundan, kolektivist toplumlar, kendi ürettikleri bireylerin davranışlarının etkilerine karşı siyasal ve kültürel setler çekiyorlar. Kolektivist toplumların başlıca toplumsal dinamiğini bu etkileşim oluşturuyor.<sup>193</sup>

Kolektivist toplumlarda, yabancılar arasındaki veya kişilerin toplumsal konumlarının bir hiyerarşi içinde yeterince ayırdedi-

190) Karş. Peter Loizos, Evthymios Papataxiarchis, “Introduction: Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts”, *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Edited by Peter Loizos, Evthymios Papataxiarchis, Princeton University Press, Princeton, 1991 içinde, s. 3 vd.

191) Bu kavram için bkz. Shalom H. Schwartz, s. 141.

192) Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi* isimli kitabında (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1980, s. 7) Türkiye’de “... insanlar ahlaksız değildir, ahlak dışıdır” saptamasında bulunuyor. Yazar burada Türk toplumunda insanların günlük yaşamda ahlak duygusundan yoksun görünmelerinin nedenini, eski ahlakın ahrete dönük asketik bir yaşamı desteklemesine ve çağdaş bir toplumu yönetme konusunda yetersiz kalmasına bağlamaktadır.

193) Murat Önderman, “Türkiye’de Siyasi Retorik ve Yaşam Dünyası”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, LVII, 1-2 (1999).

lemediği (trafik gibi) bağlamlarda, bireyler, birbirlerine karşı ahlaki bir kayıtsızlık gösterebilirler. Bu amoral sosyal iklimde, aynı gruptan olmayanlar veya aralarında kişisel bir ilişki bulunmayanlar arasında bir toplumsal ilgisizlik ve güvensizlik ortaya çıkar. Zira, taraflar birbirlerini toplumsal statüleri ve/veya kişisel ilişkileri dışında da değerli ve sorumlu kişiler olarak algılamazlar. Bu güvensizlik, hem toplumsal dayanışmayı ve tutunumu zayıflatır, hem de merkezi ve otoriter bir devlete duyulan ihtiyacı arttırır. Bu yönelimdeki kişiler kendilerini daha çok, belirli bir toplumsal bütün (aile, alt-grup, ulus) içindeki konumlarına göre değerli ve sorumlu algılayacaklarından, rolleri ile bireysel sorumlulukları ve itibarları ile öz-değerleri arasında (itibarın artmasına rağmen, öz-değerin azalacağı veya tersinin olacağı durumlar) bir çatışma ortaya çıkması olasılığı düşük olacaktır. Türkiye’de siyasal yaşamda bireysel istifa geleneğinin bulunmayışı bundan ötürüdür. Bu tür bir ahlak anlayışı, “salla başını al maaşını” veya “gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım” değişimindeki davranış biçimine yol açabilir. Türkiye’de toplumsal katılım, rolleri icrayla sınırlanmış görünüyor. Bu, sorumluluğun görevi (rolü) icra, bağımsızlığın rol özerkliği (“kocam değil mi, sever de döver de” veya “eti senin, kemiği benim” değişimindeki gibi), öz-değerin kolektif öz-değer, dışsal öz-değer<sup>194</sup> veya rol narsisizmi, başarının “... olmak” görünümünde karşımıza çıkmasında etken oluyor. Dolayısıyla, bireysel kapasitelerin geliştirilmesinden çok, rol yeterliliği, bireysel sorumluluk değil, rol beklentilerinin karşılanması ön plana çıkıyor.

Genelde Türk toplumunun entegrasyonu ve koordinasyonu açısından merkezi bürokratik bir örgütün (devletin) zorunlu olduğu görülmektedir.<sup>195</sup> Bu, Türk toplumunda zayıf bir toplumsal kontrolün bulunduğunu gösteriyor. Tüm güçlü bir kuruma veya merkeze yönelik beklentiyle, topluluksal evrensel değerlerin ve normların öznellik dolayısıyla hayata geçirilememesi koşutluk gösteriyor. Böylece, Türkiye’de devlet işlevinin aşırı yüklenmiş olduğunu görüyoruz. Devlete verilen önem, toplumsal tutunu-

194) Dışsal öz-değer konumlara, rollere, olaylara vs. göre başkalaşan geçici bir öz-değer türü iken, içsel öz-değer bir kişilik özelliğidir (Jennifer D. Campbell, “Self-Esteem and Clarity of the Self-Concept”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 59, No. 3, 1990, s. 539).

195) Karş. Nobutaka Ike, *A Theory of Japanese Democracy*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1978, s. 20.

mun aile dışında da spontan ahlaki davranışlarla desteklenmesindeki zorluktan veya bireyin sorumluluklarını yerine getirmesinde, onun kendi isteği dışında ayrıca bir sosyal desteğin<sup>196</sup> veya zorlayıcı bir dış unsurun bulunmasının da belirleyici olmasından kaynaklanıyor. Türkiye'de devlete sadakat formel kuralların bireyler dolayısıyla hayata geçirilmesi anlamına gelmiyor. Zira, birey-devlet ilişkisi de kişisel bir ilişki olarak anlaşılıyor.

Sonuç olarak şunu belirtebiliriz: Türkiye'de toplumu kurucu fazlayı temsil eden kesimlerin ahlaki yetkinliklerini tartışmaya gerek yok. Önemli olan, kamusal bir bilincin ve kişisel olmayan bir ahlakın toplumda (ve bu arada siyasal aktörlerde) güçlenmesinin, devlet-birey ilişkilerinin niteliğinin değişmesiyle birlikte olabileceğidir.

---

196) Endüstrileşmemiş toplumlarda bireylerin sorumluluklarını ancak sosyal bir destekle yerine getirdikleri hakkında: LeVine, s. 471.

## KAYNAKÇA

- Adanır, Oğuz. "Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış": "Kuramsal Bir Deneme", Kitap I-II, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1997.
- Akarlı, Engin Deniz. "The State As A Socio-Cultural Phenomenon and Political Participation in Turkey", *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems*, Edited by Engin D. Akarlı and Gabriel Ben-Dor, Boğaziçi University Publications, İstanbul, 1975 içinde.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959.
- Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı, Basım yeri belirtilmemiş, 1997.
- Başgil, Ali Fuad. *Türkiye Siyasi Rejimi ve Anayasa Prensipleri: Mukayeseli Türk Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, Birinci Cilt, Fasikül I, İstanbul, 1957.
- Baumrind, Diana. "New Directions in Socialization Research", *American Psychologist*, July 1980.
- Benhabib, Seyla. "Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in the Global Era", *Social Research*, Vol. 66, No. 3, Fall 1999.
- Benhabib, Seyla. *Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1994.
- Bevir, Mark. "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, Vol. 27, No. 1, February 1999.
- Booth, William James. "Foreigners: Insiders, Outsiders and the Ethics of Membership", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 2, Spring 1997.
- Campbell, Jennifer D.. "Self-Esteem and Clarity of the Self-Concept", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 59, No: 3, 1990.
- Carse, Alisa L.. "The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment?", *Noûs*, 28: 2, 1994.

- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.
- De Vos, G. A.. "Self in Society: A Multilevel, Psychocultural Analysis", *Status Inequality: The Self in Culture*, George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, Sage, Newbury Park, 1990 içinde.
- Delaney, Carol. "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey", *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Edited by Sylvia Yanagisako and Carol Delaney, Routledge, New York, 1995 içinde.
- Devlet'in Kavram ve Kapsamı*, Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği Yayınları, No. 1, Ankara, 1990.
- Diener, Ed; Marissa Diener; Carol Diener. "Factors Predicting the Subjective Well-Being of Nations", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 69, No. 5, 1995.
- Dostal, Robert J.. "The Public and the People: Heidegger's Illiberal Politics", *Review of Metaphysics*, 47, March 1994.
- Duben, Alan. "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey", *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde.
- Dumont, Louis. "The Totalitarian Disease", *Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Thought*, James D. Faubion (Ed.), Westview Press, Boulder, 1995 içinde.
- Durkheim, Emile. *Durkheim on Politics and the State*, Edited with an Introduction by Anthony Giddens, Translated by W. D. Halls, Polity Press, Cambridge, 1986.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, Edited with an introduction by Steven Lukes, Translated by W. D. Halls, The Free Press, New York, 1982.
- Ergun Özbudun. "Turkey: How Far From Consolidation?", *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 3, July 1996.
- Eroğlu, Hamza. "Milli Egemenlik İlkesi ve Anayasalarımız": *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Kasım 1984.
- Fişek, Güler Okman. "Paradoxes of Intimacy: An Analysis in Terms of Gender and Culture", *Boğaziçi Journal (Review of Social, Economic and Administrative Studies)*, Vol. 8, No. 1-2, 1994.



- Foucault, Michel, "Polemics, Politics, And Problematizations: An Interview with Michel Foucault", Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, Paul Rabinow (Ed.), Penguin, London, 2000 içinde.
- Frankfurt, Harry. "Equality and Respect", *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.
- Frey, Frederick W.. "Patterns of Elite Politics in Turkey", *Political Elites in the Middle East*, George Lenczowski (Ed.), American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1975 içinde.
- Fukuyama, Francis. "Confucianism and Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2, April 1995.
- Gibbs, Robert. "Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 6, 1997.
- Giddens, Anthony. "Introduction", *Emile Durkheim: Selected Writings*, Edited, Translated, and with an Introduction by Anthony Giddens, Cambridge University Press, London, 1972 içinde.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.
- Göle, Nilüfer. "80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa, İstanbul, 2000 içinde.
- Greenwood, John D.. *Realism, Identity and Emotion: Reclaiming Social Psychology*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1994.
- Harré, Rom. *Social Being*, Second Edition, Blackwell, Oxford, 1993.
- Harrington, Anne. *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.
- Heper, Metin ve E. Fuat Keyman. "Double-Faced State: Political Patronage and the Consolidation of Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No. 4, October 1998 (Special Issue: Turkey Before and After Atatürk -Internal and External Affairs-).
- Heper, Metin. "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, İkinci Baskı, Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986 içinde.

- Hilav, Selahattin. "Felsefenin Başlangıcı, Doğru, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983.
- Hofstede, Geert. "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", *Cross-Cultural Contributions to Psychology*, Edited by Lutz H. Eickensberger, Walter J. Lonner, Ype H. Poortinga, Swets and Zeitlinger B. V., Lisse, 1979 içinde.
- Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Sage, Beverly Hills, London, 1980.
- Hofstede, Geert. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill, London, 1991.
- Honneth, Axel. "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.
- Ike, Nobutaka. *A Theory of Japanese Democracy*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1978.
- Jackman, Mary R.. *The Velvet Glove: Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1996.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, Translated and Edited by Mary Gregor with an introduction by Andrews Reath, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*, 11. Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999.
- Kateb, George. "Arendt and Individualism", *Social Research*, Vol. 61, No. 4, Winter 1994.
- Keyman, E. Fuat. "On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 13, Fall 1995.
- Kılıçbay, M. Ali. *Cumhuriyet ya da Birey Olmak*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- Kubalı, Hüseyin N.. *Anayasa Hukuku Dersleri: Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay, 1971.
- Kultgen, John. *Autonomy and Intervention: Parentalism in the Caring Life*, Oxford University Press, New York, 1995.
- Laclau, Ernesto. *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme: Emancipation(s)*, Çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000.

- Laclau, Ernesto; Chantal Mouffe. *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, Verso, London and New York, 2001.
- Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*, Translated by David Macey, Polity Press, Cambridge, 1988.
- LeVine, Robert A.. "Infant Environment in Psychoanalysis: A Cross-Cultural View", *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Edited by James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde.
- Lewis, J. David; Andrew Weigert. "Trust as a Social Reality", *Social Forces*, Vol. 63:4, June 1985.
- Linz, Juan J.; Alfred Stepan. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1996.
- Loizos, Peter; Evthymios Papataxiarchis. "Introduction: Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts", *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Edited by Peter Loizos, Evthymios Papataxiarchis, Princeton University Press, Princeton, 1991 içinde.
- Long, Christopher Philip. "A Fissure in the Distinction: Hannah Arendt, the Family and the Public/Private Dichotomy", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 24, No. 5, 1998.
- Luhtanen, Riia; Jennifer Crocker. "A Collective Self-Esteem Scale: Self-Evaluation of One's Social Identity", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 18, No. 3, June 1992.
- Lukes, Steven. "Introduction", Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Edited with an Introduction by Steven Lukes, Translated by W. D. Halls, The Free Press, New York, 1982 içinde.
- Mardin, Şerif. "Otorite ve Kompromi", *Demokrasi Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1998 içinde.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji (Bütün Eserleri 2)*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Markus, Hazel Rose; Shinobu Kitayama. "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991.
- Martindale, Don. "The Theory of Social Control", *Social Control for the*

- 1980s: A Handbook for Order in a Democratic Society*, Joseph S. Ro-  
ucek (Ed.), Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, Eng-  
land, 1978 içinde.
- Mautner, Thomas (Ed.). *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin  
Books, London, 1997.
- Menon, Tanya; Michael W. Morris; Chi-yue Chiu; Ying-yi Hong. "Culture  
and the Construal of Agency: Attribution to Individual Versus Group  
Dispositions", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 76,  
No. 5, 1999.
- Miller Jr., Fred D.. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford  
University Press, Oxford, 1997.
- Miller, Joan G.; David M. Bersoff. "Cultural Influences on the Moral Status  
of Reciprocity and the Discounting of Endogenous Motivation", *Per-  
sonality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 20, No. 5, October  
1994.
- Miller, Joan G.; David M. Bersoff. "Culture and Moral Judgment: How Are  
Conflicts Between Justice and Interpersonal Responsibilities Resol-  
ved?", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 62, No. 4,  
1992.
- Miller, Joan G.; David M. Bersoff; Robin L. Harwood. "Perceptions of Social  
Responsibilities in India and in the United States: Moral Imperatives  
or Personal Decisions?", *Journal of Personality and Social Psycho-  
logy*, Vol. 58, No.1, 1990.
- Mouffe, Chantal. "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", *Social  
Research*, Vol. 66, No. 3, Fall 1999.
- Nucci, Larry P.; Elliot Turiel; Gloria Encarnacion-Gawrych. "Children's  
Social Interactions and Social Concepts: Analyses of Morality and  
Convention in the Virgin Islands", *Journal of Cross-Cultural Psycho-  
logy*, Vol. 14, No. 4, December 1983.
- O'Donnell, Guillermo. "Delegative Democracy", *Journal of Democracy*,  
Vol. 5, No. 1, January 1994.
- O'Donnell, Guillermo. "Illusions About Consolidation", *Journal of Democ-  
racy*, Vol. 7, No. 2, April 1996.
- Okandan, Recai G.. *Umumi Amme Hukuku: Devletin Doğuşu, Pozitif ve Te-  
orik Gelişmesi, Unsurları*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay,  
1976.

- Oldenquist, Andrew. "Loyalties", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, No. 4, April 1982.
- Öğün, Süleyman Seyfi. "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kökleri ve Peyami Safa'nın Kültürel Yanılgısı", *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000 içinde.
- Önderman, Murat. "Siyasal Elitizm Kuramı", *Argumentum*, Cilt 1, Sayı 11, Haziran 1991.
- Önderman, Murat. "Türk Doktrininde Yurttaş İradesinin Milli İrade Karşısındaki Konumuna İlişkin Görüşler", *Adalet Yüksekokulu 20. Yıl Armağanı*, Beta Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Önderman, Murat. "Türkiye'de Siyasi Retorik ve Yaşam Dünyası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, LVII, 1-2, 1999 sayısı.
- Önderman, Murat. "Türkiye'de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 25, Ekim 2001 (2001 b).
- Özbudun, Ergun. "Turkey: How Far From Consolidation?", *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 3, July 1996.
- Özlem, Doğan. *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkilâp Yayınları, İstanbul, 1999.
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm: The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, 3. Baskı, Yayına Hazırlayanlar: Füsun Üstel/Sabir Yücesoy, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Perelman, Chaim. "Yeniden Soruşturulan Adalet", Çev. Murat Önderman, *HFSA (Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi) 1*, Nüans, İstanbul, 1993.
- Phalet, Karen; Willem Claeys. "A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 24, No. 3, September 1993.
- Phillips, D. C.. *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, Stanford, California, 1976.
- Phillips, D. C.. *The Social Scientist's Bestiary: A Guide to Fabled Threats to, and Defenses of, Naturalistic Social Science*, Pergamon Press, Oxford, 1992.
- Pye, Lucian W. (with Mary W. Pye). *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

- Pye, Lucian W.. *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*, The M.I.T. Press, Cambridge, 1968.
- Rorty, Richard. "Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence", *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Bo Dahlbom (Ed.), Blackwell, 1994 içinde.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- Schwartz, Benjamin I.. *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.
- Schwartz, Shalom H.. "Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 21, No. 2, June 1990.
- Segal, Hanna. "From Hiroshima to the Gulf War and after: A Psychoanalytic Perspective", *Psychoanalysis in Contexts: Paths Between Theory and Modern Culture*, Edited by Anthony Elliott, Stephen Frosh, Routledge, London, 1995.
- Seidler, Victor J.. *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1986.
- Shweder, Richard A. (with Edmund J. Bourne). "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally", Richard A. Shweder, *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991 içinde.
- Sinanoğlu, Suat. *Türk Hümanizmi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.
- Snarey, John R.. "Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research", *Psychological Bulletin*, Vol. 97, No. 2, 1985.
- Soysal, Mümtaz. Milli Egemenlik Düşüncesinin Gelişimi Paneline Sunulan Tebliğ, *Milli Egemenlik: Sempozyum ve Panellerde Sunulan Bildiriler*, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yay, No. 24, 1986 içinde.
- Stavrakakis, Yannis. "Ambiguous Democracy and the Ethics of Psychoanalysis", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 2, 1997.
- Stepan, Alfred. *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978.
- Sunar, İlkay. *State and Society in the Politics of Turkey's Development*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

- Tafarodi, Romin W.; Patricia Walters. "Individualism-Collectivism, Life Events, and Self-Esteem: A Test of Two Trade-offs", *European Journal of Social Psychology*, 29, 1999.
- Tezel, Yahya Sezai. "'Büyü' kültüründe siyaset", *Binyıl Pazar*, 16 Temmuz 2000 Pazar.
- Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku: Genel Esaslar*, 5. Bası, Beta Yayım, İstanbul, 1998.
- Teziç, Erdoğan. Milli Egemenlik İlkesinin Kabulü ve Gelişimi Paneli, Milli Egemenlik: Sempozyum ve Panellerde Sunulan Bildiriler, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yay, No. 24, 1986 içinde.
- Triandis, Harry C.; Christopher McCusker; C. Harry Hui. "Multimethod Probes of Individualism and Collectivism", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 59, No: 5, 1990.
- Turan, İlter. "Stages of Political Development in the Turkish Republic", *Perspectives on Democracy in Turkey*, Ergun Özbudun (Ed.), Turkish Political Science Association, Ankara, 1988 içinde.
- Tyrrell, Martin. "Nation-States and States of Mind: Nationalism as Psychology", *Critical Review*, Vol. 10, No: 2, Spring 1996.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 4. Bası, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Hakiki Adam ve Sahte Adam", *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.
- Villa, Dana R.. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.
- Wiarda, Howard J.. *Corporatism and Comparative Politics: The Other Great "Ism"*, M. E. Sharpe, New York, 1997.
- Yavuz, Hilmi. *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1998 içinde.
- Yeğen, Mesut. *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Zeigler, Harmon. *Pluralism, Corporatism, and Confucianism: Political Association and Conflict Regulation in the United States, Europe, and Taiwan*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London, New York, 1999.