

TÜRKİYE'DE SİYASİ RETORİK VE YAŞAM DÜNYASI

Yrd.Doç.Dr. Murat Önderman*

Toplumlar toplum tasarımlarında -kendilerini nasıl tasavvur ettiklerinde- farklılaşırlar. Bu kollektif tasavvurlar başlıca kollektivist ve bireyci toplum tasavvurları olarak iki kategoriye ayrılabilir. Bireycilik ve kollektivizm tipik Batılı ve Batılı-olmayan değer yönelimleri olarak düşünülmektedir.¹ Türk toplumu bu ayrımda diğer bir çok Batılı olmayan toplum gibi kollektivizm grubu içinde yer alır.

Genellikle Türk kültüründe kollektivist bir yönelimin bulunduğu kabul edilir.² Kollektivist tasavvur o kadar güçlüdür ki, Türkiye'de laiklerden dincilere, sosyalistlerden milliyetçilere kadar çok çeşitli akım ve eğilimlerdeki kişilerin siyasal düşün-

* İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 **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.

2 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'nin kullandığı dört index, güç-mesafesi, bireycilik (kollektivizm), belirsizlikten kaçınma ve erilliktir (dişillik). Hofstede, Türkiye'yi güç mesafesi, belirsizlikten kaçınma eğiliminde yüksek, bireycilik ve erillik indekslerinde düşük bulmuştur (**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. 394).

celerinin merkezinde bu tasavvur yeralır. Bu tasavvurun ortaklığı, siyasal mücadelenin özellikle bir kimin "biz" sayılacağı mücadelesi³ şeklinde geçmesine neden olur. Keza toplumun yönetici katmanında da bu tasavvur çeşitli dönemlerde istikrarlı bir biçimde çeşitli görünümlemlerle tekrar tekrar karşımıza çıkar. O kadar ki, Türkiye batılılaşırken bile, Batıdan Batılı düşünce- nin, önemli olmakla beraber, daha çok periferisinde sayılabilecek olan bazı kolektivist siyasal düşünceleri almıştır. Örneğin uluslaşma, daha çok, holist bir millet kavramını merkezine alan Millet Egemenliği öğretisi çerçevesinde anlaşılmıştır.

Ne var ki, kolektivizm-bireycilik kavramlaştırmaları konusunda genel bir uzlaşmaya varılamaması bir yana, Türkiye'deki durum da, ampirik araştırmalarda çakışan sonuçlara ulaşamamasının da gösterdiği gibi, ancak çok boyutlu bir incelemeyle analiz edilebilir.⁴ Kültürel psikolojinin tarihi, bireycilik-kolektivizm gibi yüksek bir genellik düzeyindeki kavramların, davranışlardaki kültürel farklılıkların geçerli bir belirteci olarak hemen kabul edilmemesi gerektiğini göstermiştir.⁵

Kolektivizm ve bireycilik kavramlarının içsel yapıları tamamen aydınlanmış değildir. Başlangıçta, G. Hofstede, bireycilik ve kolektivizmi tek boyutlu bir skalanın karşıt kutupları olarak ele almış olmasına rağmen, sonraki araştırmalar, bunların tek boyutta kavramsallaştırılmasının zorunlu olmadığını göstermiştir. Keza, kolektivizmin biçim ve tipleri ile ilgili tartışmalar da sürmektedir. Ancak, araştırmacılar, bir kişinin ya da bir grubun her durumda aynı derecede kolektivist olmayabile-

³ Karş. **Daniel A. Bell**, "A Communitarian Critique of Authoritarianism - The Case of Singapore- *Political Theory*, Vol. 25, No. 1, February 1997, s. 24-25.

⁴ Örneğin bkz. **Melek Göregenli**, "Kültürümüz Açısından Bireycilik-Toplulukçuluk Eğilimleri: Bir Başlangıç Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi*, 1995, 10 (35), s. 12. Göregenli, burada Türkiye'deki kültürün bireycilik ve toplulukçuluk eğilimleri açısından, kabaca sınıflandırılabilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir.

⁵ **Yvonne A. Fijneman; Madde E. Willemsen; Ype H. Poortinga**, "Individualism-Collectivism -An Empirical Study of a Conceptual Issue", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 27, No. 4, July 1996, s. 384.

ceği üzerinde anlaşmış görünmektedir.⁶

Kollektivizm ve bireycilik, Türkiye'de farklı alanlarda farklı derecelerde karşımıza çıkıyor. Grup davranışı düzeyinde daha etkili olan kollektivizm, bireysel davranış düzleminde etkisinden çok şey yitiriyor ve özellikle kişisel olmayan ilişkilerde bireycilik çoğu kez daha ağır basıyor. Türk toplumundaki bireyciliği bir "gizli kültür" olarak da adlandırabiliriz. Bu kültür, zaman zaman özellikle atasözlerinde bir "ikinci dil" şeklinde de ortaya çıkıyor: "önce can, sonra canan", "ele ağlayan gözünden olur" gibi.

Bu makale, Türkiye'de siyasal kültürün ve özellikle, bu kültürün merkezinde yer alan kollektivist eğilimin toplumsal işlevini irdelemeye çalışıyor. Burada, kültür bir toplumun aynası olarak değil de, kendine ilişkin bir tasavvuru olarak ele alınıyor. Kollektivizm ise, öncelikle bir değerler topluluğu, bir tercihler bütünü olarak ele alınmaktadır.

Bu makale çerçevesinde, kollektivizmi "önce ben"e nazaran "önce biz" düşüncesi olarak ele alacağım. Böylece kollektivizm, grubun birey üzerindeki iktidarına ilişkin bir kavramdır ve grubun çıkarlarının bireylerin çıkarlarının üzerinde olmasını belirtir. Kollektivist toplumlarda, grup-içi ilişkiler, ahlaki terimlerle düşünülür.⁷

Kollektivist kültürlerde, sosyalizasyon süreçlerinde, itaat, görev, grup için özveride bulunma, işbirliği, kendi grubunu kayırma, iç-grup otoritelerinin kabulü, ilgi ve karşılıklı bağımlılık vurgulanır.⁸ Bu değer ve normlar Türk toplumunda yalnızca alt-gruplar düzeyinde değil, ulusal topluluk düzeyinde de vurgulanmaktadır.

6 **Anu Realo; Jüri Allik**, "A Cross-Cultural Study of Collectivism: A Comparison of American, Estonian, and Russian Students", *The Journal of Social Psychology*, 1999, 139 (2), s. 134.

7 **Geert Hofstede**, *Cultures and Organizations -Software of the Mind-*, McGraw-Hill, London, 1991, s. 50.

8 **Harry C. Triandis ve diğerleri**, "An Etic-Emic Analysis of Individualism-Collectivism", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 24, No. 3, September 1993, s. 368.

Kollektivist zihniyet, grubun bireye normatif üstünlüğünü içermekle beraber, grupla birey arasında devlet dolayımıyla gerçekleşen ilişkileri de etkiler. Kollektivizmde grup ontolojik olarak da bireye öncelikli görüldüğünden -bireylerin toplamına eşit olmadığından veya bireylerin iradelerine indirgenemeyeceğinden-, devlet grubu dolaysızca temsil etme yetkisini de meşrulaştırma olanağına kavuşmuş olur.

Kollektivizm, her tür toplulukta karşımıza çıkabilir. Kollektivizmin üç tipini ayırdedebiliriz. Kollektivizm ailede (ailecilik), akranlarla ilişkilerde (ahbaplık) ve toplumsal ilişkilerde (vatanseverlik) görünüm kazanır. Ailecilik, kişinin hayatını ailesine adanmasını, aile çıkarlarını kendi özlemlerinin üstünde tutmasını içerir. Kollektivizmin ahabaplıkla ilgili tipi ise, bireylerin komşularıyla, arkadaşlarıyla, birlikte çalıştıkları kişilerle olan sıkı ilişkileriyle ve kendi gruplarının ihtiyaçlarına odaklanmalarıyla ayırdedilir. Toplum düzeyindeki kollektivizm ise bireylerin ülkelerine hizmet etmek için kişisel rahatlarından vazgeçmek suretiyle kendilerini uluslarına adanmasıyla nitelenir.⁹ Türkiye'de grup yöneliminin özellikle yüksek düzeydeki bir "ailecilik"te karşımıza çıktığı belirtilmektedir.¹⁰ Ne var ki, bu makale çerçevesinde kollektivizmi, öncelikle siyasal kültürün bir boyutu, diğer bir deyişle, ulusal kültürün bir ögesi olarak ele alacağım. Ancak, kollektivist zihniyet Türkiye'deki hemen tüm gruplarca paylaşıldığından, ulusal topluluğu temsil eden kuruluşlarla alt-gruplar ve farklı gruplardan kişiler arasındaki sosyal ve siyasal ilişkilerin zeminini oluşturacak değerler ve normların hayata geçirilmesinde bazı sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlar gruplar arasındaki ilişkilerde de karşımıza çıksa da, ben burada özellikle bireyler arasındaki ilişkilere, kollektivizmin yabancılar (farklı gruplara ait kişiler) olarak yurttaşlar arasındaki ilişkileri nasıl etkilediğine değinmek istiyorum.

Türk toplumunun kollektivist kültürel değerleri ile belirli bazı sosyal ve siyasal ilişkilerdeki beklentiler ve pratikler arasında giderek açılan bir ayrılık mevcut. Ancak bu ayrılık kültü-

⁹ **Realo: Allik**, s. 133-134.

¹⁰ Bkz. **Phalet: Claeys**, s. 322.

re bire bir yansımıyor. Bu ayrılık karşısında, kültür, daha doğru bir ifadeyle kültürün siyasal elitlerce kullanımı tepkisel bir nitelik kazanıyor. Ancak bu açık, ne eğitimle, ne de bazı kültürel değerlerin ve tanımların bir propaganda malzemesine dönüştürülmesiyle kapatılamaz. Bu yazı, bu açığın nedenlerine ve dolayısıyla, nasıl kapatılabileceğine ilişkin.

G. Hofstede'nin kapsamlı araştırmasına göre, bireycilik evrenselcilikle, kolektivizm ise tekilcilikle koşutluk gösteriyor.¹¹ G. Hofstede'nin tanımıyla evrenselcilik, "bir kişiye nasıl davranılması gerektiğine ilişkin standartların herkes için aynı olduğu ve bireyci toplumlarda hüküm süren bir düşünme biçimidir."¹² 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 (particular) özelliklerinin belirlediğini ileri sürer.¹³ Hofstede'nin tekilciliğin bu iki boyutunu birleştiren ifadesiyle, tekilcilik, "bir kişiye nasıl davranılması gerektiğine ilişkin standartların bu kişinin ait olduğu gruba bağlı olduğu ve kolektivist toplumlarda hüküm süren bir düşünme biçimidir."¹⁴ Tekilci bir kültürde, bireylerin birbirlerine yapacakları muamelenin niteliğini belirleyen hangi gruptan oldukları, aralarında kişisel bir ilişkinin olup olmadığı veya genel ilkelerden çok, durumun tekil özellikleridir. Tekilci bir toplumda kişisel olmayan ilişkilerin ahlakiliği, kişisel ilişkilerde geçerli ahlakın bu ilişkilerde de canlandırılmasına bağlı olacağından ve yabancılar arasındaki ilişkilerde formel normların da tekilci bir şekilde uygulanmasını bekleyebileceğimizden, sosyal pratikler daha çok informel normlarca düzenlenecek, diğer bir ifadeyle, formel normların düzenleyici kapasiteleri oldukça düşük olacaktır. Tekilci bir yönelimde, bireyci toplumlardaki herkese eşit muamele edilmesi gerektiği yolundaki normun¹⁵ da teme-

11 Bkz. **Hofstede** (1979), s. 399.

12 **Hofstede** (1991), s. 263.

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

14 **Hofstede** (1991), s. 262.

15 Bkz. **Hofstede** (1991), s. 66.

lini oluşturan bireyin topluma nazaran üstün bir normatif statüsünün bulunduğu düşüncesi ve buna bağlı mutlak (vazgeçilmez, ve toplumsal güçler tarafından ortadan kaldırılmaz) bireysel haklar değil de, tekilisel (particularistic) kişilerarası beklentiler ve sorumluluklar vurgulanır.¹⁶ Kollektivist bir toplumda, tekilci zihniyetin bir sonucu olarak, kişilerarası ilişkilerin görevden önce geldiği varsayılır ve başkasıyla bir iş yapılacağı zaman, önce bir kişisel ilişki kurulmalıdır. Böyle bir ilişki kurulmadıkça, ilişkinin diğer tarafı bir yabancı olarak, negatif bir ayrımcılığa maruz kalacaktır.¹⁷ Bu makalede, evrenselci bir yönelimin, *belirli* bir toplumda, *topluluksal* evrensel norm ve değerlerin güçlenmesini, tekilci bir yönetime nazaran daha iyi sağlayabileceği ve böylece toplumsal tutunum ve bütünleşmeyi destekleyebilecek bir etmen olabileceği görüşü ileri sürülmektedir. Böylece, neden paradoksal biçimde, Batılı liberal toplumların birçok kollektivist topluma nazaran daha güçlü toplumsal kontrol mekanizmalarına ve kurumlara sahip olduklarına ilişkin bir sav belirtilmektedir.

Bu makalede, özellikle Türkiye örneği çerçevesinde, evrenselci bir etiğin *belirli* bir toplumdaki toplumsal tutunuma yapacağı bazı olumlu etkilerin bulunabileceğini göstermeye çalıştım. Öte yandan, özellikle heterojen toplumlarda kollektivizm toplumsal bütünleşmeyi zorlaştırıcı bir etmen olabiliyor. Çeşitli grupların kollektivist bir etiği paylaşmaları, kimin "biz" sayılacağı kavgasına¹⁸ yol açabiliyor.

Türkiye'de demokratik bir hukuk toplumunun standartla-

16 Tekilci yönelim hakkında bkz. **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. 542; **David Jary; Julia Jary**, *Collins Dictionary of Sociology*, Second Edition, HarperCollins, Glasgow, 1995, s. 479 vd.; **Mautner**, tekilcilik maddesi; **Shalom H. Schwartz**; "Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 21, No. 2, June 1990, s. 141.

17 **Hofstede** (1991), s. 66-67.

18 Karş. **Bell**, s. 24-25.

rı açısından, hem bireycileşmeye, hem de kolektivistleşmeye; hem özgürleşmeye, hem de sosyal kontrolün güçlenmesine ihtiyaç duyuluyor. Şöyle ki, siyasal kültürün merkezinde kolektivist bir toplum tasavvuru yer alırken, yabancılar olarak yurttaşlar arasındaki ilişkilerde, çoğu kez, aşırı bir bireycilik ortaya çıkıyor. Bu ikisi arasında bir koşutluk ve ilişki bulunduğundan, aşırı bireyciliğin daha ılımlı bir türe dönüşmesi için, kolektivist kültürün de değişmesi gerekiyor. Zira, kolektivizmin bir işlevi olan tekilcilik, farklı gruplara ait olan bireyler arasındaki ilişkilerde aşırı bireyciliğin doğmasına yol açıyor. Bireylerin özellikle kişisel olmayan ilişkilerinde, formel normlarla davranışları arasındaki uyumu, bir hukuk toplumunun gereklerini daha çok gözeterek sağlayabilme becerisini kazanmaları gerekiyor. Öte yandan siyasetin özellikle, tercihlerin veya değerlerin ifade edilebildiği bir alan olarak güçlenmesi gerekiyor.

Kültürel bir kökeni olan normatif ve ahlaki tekilcilikten ötürü, Türkiye'de toplumsal kontrol ve tutunumun sağlanması bakımından duyulan ihtiyaç güçleniyor. Böylece, tekilcilik ve tekilci yönelimin yabancılar arasındaki toplumsal ilişkilerde yol açtığı bireycilik, merkezi devletin işlevlerine ilişkin beklentileri arttırıyor. Ne var ki, paradoksal biçimde, Türkiye'de devlete bir kurum olarak fazla güvenilmiyor. Otoriter bir devlet veya merkez arayışında, iktidarın topluluksal evrensel norm ve değerleri ve bunların aracılığıyla da kendini öznellik dolayımıyla üretecek bir etkinlik düzeyine ulaşamamış olması en büyük etmen olarak görünüyor. Diğer bir ifadeyle, toplumsal kurumların -bağlamsal- öznellik dolayımıyla üretimindeki sorunlarla karşılaşılıyor. Türkiye'de siyasal iktidar-birey ilişkisi de tekil bir ilişki modeline göre anlamlandırılıyor. İktidarın kendini üretme mekanizmaları da, kişisel ilişkilere uygun olan ya da informel bir nitelik gösteriyor. Örneğin bir aile modelinde algılanan siyasal ilişkilerde belirli duyguların yeniden üretimi önem kazanıyor.

Diğer yandan evrenselci bir etik, bireysel bir vicdanın doğumuna zemin hazırlamakla¹⁹ kişisel olmayan ilişkilerin ahla-

¹⁹ Karş. **Francis Fukuyama**, "Confucianism and Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2, April 1995, s. 30.

ki bir zeminde gerçekleşmesini destekliyor. Öte yandan, bireylerin ahlaki eşitliği düşüncesi de, sadakat kavramından ayrı düşünülemez. Zira, burada bireyin ahlaki özünün, davranışlarının ve hatta tercihlerinin dışında ele alınması, aslında, sadakatin şarta bağlanmasındaki güçlüğü yansıtıyor.

Türk modernleşmesi, Batı'daki görünümünün tersine, evrenselci bir bireyi yaratmadı. Diğer bir deyişle, modernleşme sürecinde kolektivizmden bireyciliğe doğru -kültürel- bir değişim ortaya çıkmadığı gibi, tekilcilikten evrenselciliğe doğru bir yönelim de olmadı. Batılı birey, göreceli olarak daha evrenselciyken, Türk bireyi, hem değerler, hem de özellikle formel normlar düzeyinde, daha tekilci bir tipi oluşturuyor. Türk bireyinin tekilciliği, daha çok, kolektivist bir kültürün yan-ürünüdür. Bu tekilci birey, özellikle kendi (alt) grubu dışındaki ilişkilerinde ahlaken kayıtsız (amoral) ve oldukça bireyci davranışlar sergileyebiliyor. Bu bireyciliğin etkileri, davranışlar Batılı bireyci bireyinki gibi formel (hukuki) normların dolayımından da geçmediği için, dolaysızca siyasal alanda ortaya çıkıyor.

Türkiye'de formel sosyal kontrolden çok informal sosyal kontrolün (sosyal değerlendirmelerin, informal normlardan kaynaklanan sınırlamaların ve sosyal mekanizmalarla belirli duyguların yeniden üretimini), bireylerin siyasal toplumda öncelikle bir insan olmaları dolayısıyla statü ve hak sahibi kabul edildikleri formel bir üyelikten çok, kökenini tekil aidiyetlerin oluşturduğu "kalifiye" bir üyeliğin (erdemli yurttaşlık vs.), öne çıkmasında, kolektivizmin ve onun bir işlevi olan tekilci etiğin başlıca etmenler olduğunu görüyoruz.

Sorun, evrensel toplumsal değerlere sahip olmaksızın, nasıl "iyi" bir yurttaş olunacağı. Daha doğru bir ifadeyle, en azından bu doğrultuda bir eğilim olmaksızın, ulusal toplumun tutunumunun nasıl sağlanacağıdır. Şöyleki, kolektivizm, grubu bireyden üstün tutmakla, bireyi kendi grubundan ve başka gruplardan bireylerle kurduğu sosyal ve siyasal ilişkilerde farklı standartları uygulamaya zorluyor.

Türkiye'de evrenselci bir etiğin sosyal düzeydeki işlevlerini de, merkezi bir devlet yüklenmeye çalışıyor. Ne var ki, kültürel

bir etmen olan tekilcilikten yönetici elitler de uzak değiller. Ayrıca bireylerin devletle ilişkileri de, kişisel ve tekil bir ilişki modeline göre algılanıyor ("Devlet baba"). Evrenselleştirilebilirlik ölçütünü merkeze alan evrenselci bir etiğin yokluğu, genellikle sanıldığı gibi tersine, devletin otoritesini de ciddi bir şekilde zayıflatıyor. Zira böylece, evrenselci bir yönelimce desteklenebilecek olan genel ve soyut kurallara (hukuk kurallarına) uyma davranışını motive edebilecek olan önemli bir faktörden mahrum kalınmış olunuyor. Y. S. Tezel'in belirttiği gibi, "...Türkiye'nin, insanların 'kurallara riayetsizlik serbestliği' (licence) açısından hiçbir eksikliği yok."²⁰ Burada Türkiye'de ne evrenselciliğin hiçbir etkisinin olmadığı, ne de evrenselci bir yönelimin, herhangi bir dezavantaja yol açmayacağı iddia edilmektedir. Ancak, kültürün bireyi ahlaki bir kategori olarak kabul etmemesi, Türkiye'de bireyciliğin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu birey, tekilci bir birey olup, içinde bulunduğu bağlama göre davranmakta ve evrensel topluluksal değer ve normların onun dolayısıyla hayata geçirilmesi, ayrıca dışsal faktörlerin etkililiğine bağlı olmaktadır. Ancak dış faktörler bireysel davranışın toplumsal normlarla uygunluğunun sağlanmasında belirleyici olduğunda bile (örneğin formel veya informal sosyal kontrol mekanizmaları etkin olduğunda), toplumsal kurumların kendilerini öznellik dolayısıyla yeniden ürettiklerinden söz etmek zordur. R. A. LeVine'in bildirdiğine göre, endüstrileşmemiş toplumların üyeleri, 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 davranışlarında kendilerini sorumlu hissetmelerinin ancak sosyal bir destekle mümkün olması anlamına gelir.²¹

20 **Yahya Sezai Tezel**, *Kaplanıma Kültürü ve Demokrasi -İktisat Siyaset ve Tarih Yazıları-*; Yayına Hazırlayan: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara 1999, s. 46.

21 **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, 1992 içinde, s. 471.

Günümüzdeki canlanışına rağmen, kültür kuramı kültürün nedensel etkileri konusunda tatminkar bir model ortaya koyamamıştır.²² Kültürün eylem üzerindeki etkileri konusundaki egemen model, değerleri kültürün temel nedensel ögesi olarak görmektedir. Buna göre, kültür, nihai hedefler sağlayarak eylemi biçimlendirmektedir.²³

Bana öyle geliyor ki, bu model, kültürün veya toplumsal anlam sistemlerinin yalnızca toplumsal yaşamın değil, bireylerin yaşamının da her boyutunu bunlar arasında önemli bir uyumsuzluğa yer bırakmayacak şekilde derinden etkilediği yolundaki, Batı toplumları için geçerliliği daha fazlaymış gibi görünen bir varsayıma dayanıyor. O kadar ki, davranışların sosyal beklentilere uyduğu her durumda, içselleştirme süreçlerinin de bulunduğu düşünülüyor.²⁴ Batı toplumlarında, toplumsal anlam sistemleriyle bütünleşmiş iktidar, kendini öznelik dolayısıyla yeniden üretebiliyor. Burada karşımıza çıkan, belirli kişilerle ya da alt-gruplarla değil de, *bir* toplumun tümüyle ilgili *topluluksal* evrensel ahlakın ve normların²⁵ bireylerce büyük ölçüde içselleştirilerek, *özerk* bireyler dolayısıyla sürdürülmesi ve böylece giderek değiştirilmesidir.

Buna karşılık, Batılı olmayan toplumlarda karşımıza çıkan karşılıklı bağımlı benlik tekil toplumsal bağlamına bağlı olarak yapısını değiştireceğinden, sınırlanmış bir bütün olarak nitelenmesi yerinde değildir. Karşılıklı bağımlı benlik her tekil sosyal durumda farklı bir kalıba bürünebilir. Böyle bir benliğin biricikliği, kişinin ilişkilerinin özel konfigürasyonundan kaynak-

22 **Steve Darné**, "Cultural Conceptions of Human Motivation and Their Significance for Culture Theory", *The Sociology of Culture -Emerging Theoretical Perspectives-* Edited by Diane Crane, Blackwell, Oxford UK, Cambridge USA, 1995 içinde, s. 267.

23 **Ann Swidler**, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, Vol. 51, (April) 1986, s. 273; bkz. **Darné**, s. 267.

24 **Joan G. Miller**, "Cultural Conceptions of Duty: Implications for Motivation and Morality", *Motivation and Culture*, Edited by Donald Munro, John F. Schumaker, Stuart C. Carr, Routledge, New York and London, 1997, s. 181.

25 Topluluksal evrensel amaçlar ve değerler hakkında bkz. **Shalom H. Schwartz**, s. 141.

lanacaktır.²⁶

Durumsal ahlak, davranışın ahlakiliğinin duruma bağımlı görülmesidir.²⁷ Durumsal ahlakın egemen olduğu bir dünya görüşünde, genel kuralların ihlalinden kaynaklanan bir suçluluğu tanımlamak zordur. Zira, böyle bir toplumsal bağlamda, bir eylem duruma bağlı olarak iyi ya da kötü olacağından, "olumsuz davranış"ın, "kötü, kötü olduğunda kötüdür" gibi çok soyut bir anlamın dışında tanımlanması mümkün değildir.²⁸ "Rüşvet alınır ama, bu kadar da çok alınmaz ki!", "çalacaksan bari parkeden çal, çimentodan çalma ki bina yıkılmasın" gibi sözler, durumsal bir ahlakı gösterir. Durumsal bir ahlak anlayışında, ahlaki sayılan davranış, ilişkiye ya da ortama göre değişiklik gösterecektir. Tekilci bir kültürde, davranışlar bireyin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak ahlaken farklı değerlendirileceğinden, sosyalleşme ve kültürlenme süreci de uzayacaktır. Zira böyle bir kültürde, bireyler hangi davranışın "iyi" ya da "kötü" olduğunu, formal kurallara ve evrensel toplumsal değerlere göre değil de, sosyalleşme ve kültürlenme süreci içinde karşılaşacakları çok çeşitli durumlara ve rollerine göre ayırdetmeyi öğreneceklerdir.

Bireysel davranışla toplumsal normlar arasındaki uygunluğun, dış faktörlerce değil de, öznelik dolayısıyla sağlanmasında eğitimin de çok sınırlı bir yararı olabilir. Zira eğitim toplumsal kültüre hizmet ettiği gibi, bu kurum, toplumsal norm ve değerlerin içselleştirilmesinden çok öğrenilmesini sağlayabilmektedir. Ayrıca, Türkiye'de öğrencilere aşılarmaya çalışılan toplumsal değer ve normların evrenselleştirilmeye mümkün olmaması onların içselleştirilmesini engellemektedir. Toplumsal evrensel normlarla bireysel davranış arasındaki uygunlu-

26 Bkz. **Hazel Rose Markus; Shinobu Kitayama**, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991, s. 227.

27 Durumsallık hakkında bkz. **Jennifer D. Campbell**, "Self-Esteem and Clarity of the Self-Concept", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 59, No. 3, 1990, s. 545.

28 **Millie R. Creighton**, "Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage", *Ethos*, Vol. 18, No. 3, September 1990, s. 297.

ğün öznelik dolayısıyla sağlanmasında, eğitimin katkısının daha çok bireylerin soyutlama kapasitesinin geliştirilmesindeki etkisi dolayısıyla olabileceği düşünülebilirse de, Türkiye gibi holist bir kültürü olan toplumlarda somut ve bağlamsal bir sosyal düşünme biçimi egemen bulunduğundan, eğitimin bu konudaki katkısı çok sınırlı olacaktır.²⁹

Tekilci bir kültürün, bağlamsal veya durumsal bir ahlakın baskın olduğu -Batılı olmayan- toplumlarda, iktidar büyük ölçüde, stratejik iktidar araçlarıyla bütünleştirilmeksizin, tekil ilişkiler içinde dağılmışlığını sürdürüyor gibi görünüyor. F. Guattari, özel, bireyselleşmiş ve Odipal bir bilinçdışının önem kazandığı gelişmiş ülkelerin, güçlerinin çoğunu "suçluluk sistemleri"ne ve normların içselleştirilmesine borçlu olduklarını söylerken³⁰, daha önce Hegel'in ifade ettiklerinin pek de dışına çıkmış olmuyor. Hegel, Doğu'da Batı'daki anlamıyla vicdanın yokluğundan ve yalnızca bir cezalandırılma korkusunun bulunduğundan söz ediyordu.³¹

J. S. Migdal'ın belirttiği gibi, "Üçüncü Dünya"yla ilgili bilimsel literatürde öne çıkan modernizasyon kuramı, Marksist kuramlar, bağımlılık ve dünya sistemi kuramları, görgülcülük gibi yaklaşımların, hem en üstteki iktidarı eleştirisiz kabul ettikleri, hem de fazlasıyla devlet-merkezci oldukları görülmektedir. Oysa "Üçüncü Dünya"ya ilişkin olarak, devlet-merkezli bir yaklaşım, bir ölçüde, "fareyi anlamadan bir fare kapanı aramaya benzemektedir."³²

²⁹ Holist kültürlerdeki -somut- sosyal düşünme biçimine ilişkin araştırmalarla ilgili olarak bkz. **Richard A. Shweder**, "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?", *Thinking Through Cultures - Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, içinde, s. 113-122.

³⁰ **Félix Guattari**, *Soft Subversions*, Edited by Sylvère Lotringer, translated by David L. Sweet ve Chet Wiener, Semiotext(e), New York, 1996, s. 195.

³¹ **Selâhattin Hilâv**, "Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983, s. 37.

³² **Joel S. Migdal**, *Strong Societies and Weak States - State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988, s. xvii.

Evrensel topluluksal değerler, *belirli* bir toplumdaki, yalnızca bireylerin kendi (iç) gruplarına değil de, topluluğun tümüne ilişkin olan, herkes için eşitlik, sosyal adalet, barış, çevrenin korunması gibi değerlerdir.³³ Türkiye'de siyasal retorik ne kadar merkeze işaret ederse etsin, iktidar ne evrensel topluluksal normları ve değerleri, bireylerin grup-içi ve grup dışı (yabancılarla) ilişkilerinde sergiledikleri çifte standartlılığı ortadan kaldıracak denli öznelik dolayımıyla yeniden üretebiliyor, ne de sosyal³⁴ ilişkileri N. Luhmann'ın incelediği biçimde³⁵ bir sistem güvenini hakim kılabilecek kadar hukuk sistemini etkinleştirerek düzenleyebiliyor. Türkiye'de iktidarın, bireylerin kendisiyle özdeşleşerek bireysel güç duygusu³⁶ sağlamalarına hizmet eden bir sembol olmaktan çok, bazı gönüllü faaliyetleri motive eden *ortak* (paylaşılan) bir sadakat nesnesi olduğu konusunda da şüphe duyulabilir. Diğer bir deyişle, ne devletin merkez olmaktan çıktığında da şimdiki kadar idealleştirileceğinden şüphe duymuyoruz, ne de ona yönelik sadakatin bir "benimki"nin³⁷ değil de, "bizimki"nin önceliği anlamını taşıdığından.

33 **Shalom H. Schwartz**, s. 141.

34 Bu yazıda sosyal terimi, bağlama göre, hem sosyal alanı, hem de bazı toplumsal ilişkileri gösterecek şekilde kullanılıyor. Bunlardan ilki, haneyle (özel alanla) siyasal devlet arasındaki alanı (terimin bu şekilde kullanılışı için bkz. **Seyla Benhabib**, *Situating The Self -Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics-*, Polity Press, Cambridge, 1994, s. 90 vd.), sonuncusu ise belirli kişilerin dışında, "genel" olarak kişilerle kurulan (terimin bu şekilde kullanılışı için bkz. **Craig Calhoun**, "Plurality, Promises, and Public Spaces", Craig Calhoun; John McGowan (Editors), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997 içinde, s. 253), özellikle de "yabancı"larla ilişkileri gösteriyor.

35 N. Luhmann, sistem güveninin bürokratik yaptırım ve korumaların ve özellikle yasal sistemin işlerliğine duyulan güven olduğunu belirtir (**J. David Lewis; Andrew Weigert**, "Trust as a Social Reality", *Social Forces*, Vol. 63:4, June 1985, s. 973-974).

36 Güç duygusu sağlayan özdeşleşmelerle ilgili olarak bkz. **Charles Rycroft**, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Second Edition, Penguin Books, London, 1995, s. 98.

37 Bkz. **Andrew Oldenquist**, "Loyalties", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, No. 4, April 1982, s. 176 vd.

Kültür ve psikoloji arasındaki ilişkiler, bunların birini bağımsız, diğerini bağımlı değişken kabul ederek, dolayısıyla bunları birbirinden net bir şekilde ayrılabilir şeyler olarak görerek incelenebilir. Ancak kültürel psikoloji tabirinde, kültür ve psişenin birbirlerinde yerleşiklikleri içkindir.³⁸ Aynı doğrultuda olmak üzere, F. Laplantine şunları yazar:

"Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, ruhsal yaşam ile kültür arasında gerçek bir yapısal türdeşlik vardır, birini diğerinden türemiş saymak zordur Başka bir deyişle, ruhsal mekanizmalar kültürel süreçlerin 'içsel' yüzünden başka bir şey değildir -ki bu açıdan kültürel süreçler de 'dışsal' diye nitelendirilebilir. Psikolojik, kültürün 'içi', kültür ise ruhsal yaşamın 'dışı'dır."³⁹

Ne var ki, bana öyle geliyor ki, kültürel psikoloji tabirinde artık anlamını yitiren kültür ve psikolojinin birbirinden ayrılığı, ancak kültürün öznellik dolayımıyla üretilebildiği yerlerde göz ardı edilebilir. Kültürel psikoloji tabirinde ifadesinde bulan yaygın görüş, yani kültür ve psikolojinin birbirinde yerleşikliği düşüncesi, kendini (toplumsal) öznellik dolayımıyla üretebilen Batı kültürünün ürünü. Batılı olmayan toplumlara da böyle bir kültürelci bakışla yaklaşmak belirli bir kültürel geleneği oraya atfetmek anlamına geliyor. Bu gelenekte, kültür kendini öznellik dolayımıyla üretebildiği için, bireyci bir kültüre sahip olan Batılıların özerk -ayrışmış- bir benliğe sahip oldukları düşünülüyor gibi, kolektivist bir kültüre sahip olan Doğu'da da, insanların karşılıklı bağımlı ilişkiler ve benlik biçimi oluşturdukları varsayılıyor. Batı'yla Doğu'yu birbirinden öznellik kategorisine atıf yaparak ayırırken, kurucu bir (Batılı) toplum-dışı öznenen değil, toplumsal evrensel değerleri özümseyip sürdüren ve böylece değiştirebilen, toplumsal bir öznenen bahsediyorum. Buna karşın, Doğulu özne *bağlamsal* bir öznenedir. Doğu'nun durumsal ahlakı, Doğulu özneyi merkezi güçlerin akıl-

³⁸ **Richard A. Shweder**, "Why Cultural Psychology", *Ethos* 27 (1), 1999, s. 63).

³⁹ **François Laplantine**, *Etnopsikiyatri*. Çev. Nilüfer Aldemir, Ütopya, Ankara, 2001, s. 69-70.

cı toplumsal tahakkümüne karşı dirençli kılar. Türk toplumunda da, evrenselleştirilebilirlik, ahlaki davranış ve yargının bir ölçütü değil. Tam tersine, yaşam dünyasında olduğu kadar, siyasal alanda da, kişisel, bağlamsal ve tekilci bir ahlak hüküm sürüyor. Batılı öznenin de, kendini, bir süreden beri, en azından bazı noktalarda, onu aşan güçlere tâbi, kendinin yarattığı bir tür "Doğu'lu" gibi gördüğünü söyleyebiliriz. Batılının Doğululuğunun farkına varmasına, özneliğin kuruculukla değil, tâbi olmayı içeren bir şekilde tanımlanmasında, kişilerarası ilişkilerin öznenin kuruluşundaki rolünü vurgulayan holistik yaklaşımlarda, iç/dış ayrımının müphemliğini vurgulayan postmodernizmde, sosyal kontrolden kurtulmanın olanaksızlığını vurgulayan iktidar kuramlarında, iktidarın ilişkiselleştirilmesinde, hatta, daha çok bireysel davranışlara dışarıdan müdahalelerin sınırlarına ilişkin sorunlarla sınırlansa da paternalizm ile ilgili tartışmaların yoğunluğunda rastlayabiliriz. Belki de, *artık*, Batı ile Doğu arasındaki ayrımı toplumun kendini öznellik dolayısıyla üretip üretmediği üzerinden sürdürmek, bize daha çok yol gösterebilir. Batılı düşünce, toplumsal iktidarın nüfuz ediciliğinin giderek daha çok farkına varıyor; zira, bu iktidar, orada kendini öznellik dolayısıyla üretebiliyor. Oysa Doğu'da iktidar bu düzeyde üretici değil, Doğu'lu özne otoritenin dolaysız etki alanının dışında, çok daha özgür.

Yaşam dünyası, bir aktörün verili kabul ettiği rutin aktivitelerden oluşur.⁴⁰ Bu aktiviteler, ne her zaman kültürce desteklenen değerlerce, ne de *belirli* bir topluma ilişkin olarak evrensel topluluksal norm ve gayelerle motive edilirler. Örneğin Türk toplumunda bireylerin yaşam dünyalarında sosyal güvensizlik ne kadar yaygınsa, siyasal kültür, o oranda dayanışmayı ve birliği vurgulamaktadır. Siyasal toplum içindeki farklı gruplar arasındaki ilişkilerde biz-onlar ayrımı ne kadar kuvvetliyse, siyasal kültür o oranda, uyumu vurgulamaktadır.

Kültürün bireysel davranışlar ve yaşam dünyası üzerinde

⁴⁰ **James M. Jasper**, "The Politics of Abstractions: Instrumental and Moralistic Rhetorics in Public Debate", *Social Research*, Vol. 59, No. 2 (Summer 1992), s. 334.

hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürmek saçma olur. Ne var ki, Türkiye'de resmi güçlerin ön ayak ve payanda oldukları anlam sistemi, bireylerin gündelik hayatlarına, yaşam dünyasına ne kadar nüfuz etmiştir? Diğer bir deyişle, yalnızca bu anlam sistemine bakarak, gündelik yaşam dünyasını anlamakta ne derecede başarılı olabiliriz? Türkiye'de siyasal iktidar, toplumsal anlam sistemleriyle bireylerin içsel rehberlik sistemleri arasında bir koşutluğu sağlayacak ölçüde etkin midir? Toplumların toplumsallıklarının yüksekliğini, yalnızca bu anlam sistemlerine bakarak, bireysel davranışlara ve gündelik yaşam dünyasına ilişkin çıkarımlarda bulunmanın bizi ne derece (az) yanıltabileceğine bakarak bulabiliriz.

A. Swidler'in belirttiği gibi, "kişilerin neyi istediği[ni] bilmek, ... onların eylemlerini açıklamakta fazla yardımcı olmuyor."⁴¹ Türkiye örneğinde sosyal kontrol, bireysel davranış düzeyinde, bireysel mekanizmalardan çok, resmi veya sosyal güçlerin sınırlamalarıyla gerçekleşiyor; diğer bir deyişle, bireysel özerklikten çok ortama bağımlılığın öne çıktığı bir ilişki yapılanması mevcut. Böylece otoritenin zayıfladığı anlarda, normlarla davranış arasındaki uyumun sağlanması bireylerin dolaşımıyla gerçekleştirilemiyor. Bunu en iyi "balık baştan kokar" sözünde görüyoruz. Otoritenin görevini yapamadığı ortamlarda, bağımlı birey normları kendisi hayata geçiremiyor. Ancak çok kez, otoritenin kendisi de tekil ilişkilerine gömülü kaldığından ve evrensel değerlerin içselleştirilmesinden kaynaklanan bir özerkliği bulunmadığından, bağımlı benliğe "örnek olma" işlevini yerine getiremiyor. Örneğin Türkiye'de iktidarın "resmi ahlak"ı öznelik dolayısıyla üretmemesi bir "resmi", bir de "resmi olmayan" ahlakın⁴² oluşmasına yol açsa da, "resmi olmayan" ahlakın resmi alanda "geçerli" olmadığını söyleyemeyiz.

Böylece, M. Foucault'un saptamaları da, büyük ölçüde, toplumsal anlam sistemlerinin öznelik dolayısıyla yeniden üretilebildiği Batı toplumlarına özgüymüş gibi görünüyor. Ş.

⁴¹ Swidler, s. 274.

⁴² Türkiye'de resmi ve resmi olmayan ahlak ayrımı için bkz. **Türker Alkan**, *Siyasi Ahlak ve Siyasi Ahlaksızlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1993, s. 20 vd.

Mardin, İslami toplumlarda, Batı toplumlarında çok daha önemli bir fonksiyonu olan "değer"lerin yerine, "normlar"ın geçtiğini belirtir. Kişisel tercihler daha azdır. İnsanlar Riesman'ın deyişiyle 'dışa doğru' dönüktür. Ne yapmaları gerektiğini, vicdanlarıyla yaptıkları bir muhasebeyle değil, toplum normlarında ararlar.⁴³ Ne var ki, ne yapılması gerektiğini bilmek, yapılması gerekeni -kendi başına- yapmak anlamına gelmediği gibi, en azından Türkiye bağlamında, bu normların, evrensel *topluluksal* normlardan çok, iç-gruba ilişkin normlar olduğunu ve gruplar arasındaki veya yabancı bireyler arasındaki ilişkilerde, bir anominin egemen olduğunu belirtebiliriz.

Türkiye'de, bir "olgu"yu, bir "olgu"nun yokluğuyla açıklamak, örneğin baskın bir devletin varlığını, burjuva sınıfının yokluğuyla açıklamak, toplumsal konularla ilgilenen yazarlarda yaygın bir düşünce alışkanlığı gibi görünüyor. Böylece, paradoksal şekilde, hem tarihsel bir zorunlulukla mevcut olmaları gerektiği düşünülen, hem de, mevcut olmadıklarından ötürü, bazı "olgu"ları etkiledikleri varsayılan "olgu"lar, bir etmen olarak ele alınıyor. Farklı toplumlardaki "olgu"ların, bu tür karşılaştırmalardan çıkan sonuçlara dayanılarak açıklanması, teleolojik ve evrenselci bir bakış açısını içeriyor. Farklı toplumların karşılaştırılması, o toplumların anlaşılmasında tamamen yararsız değilse de, herhalde tek başına bir araştırma metodu olamaz. Bu tür karşılaştırmalar, örneğin bir kurumun veya organizasyonun yaşamasının veya gelişmesinin toplumsal şartlarının saptanmasında yararlı olabilir. Bu çerçevede, örneğin demokrasinin hangi özelliklere sahip olan toplumlarda gelişebileceği konusunda bazı ortak noktalar saptanabilir. Bu yazıda, Türkiye'deki bazı "olgu"ları, mevcut bazı "olgu"larla açıklamaya çalıştım. Bir örnek vermek gerekirse, Türkiye'de sivil toplumun güçsüzlüğü, burjuva sınıfının gelişmemişliğinden çok, kolektivist kültürün bir işlevi olan tekilci yönelimin yaygınlığına bağlanmaktadır. Dolayısıyla, burada sosyal, ekonomik veya siyasal yapıyla ilgili etmenlerden çok, kültürel etmenlere öncelik verilmektedir.

⁴³ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji -Bütün Eserleri 2-*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 80.

Türkiye'de Holizm

Holizmin tezi, bütünü, parçalarının toplamından daha fazla olduğudur.⁴⁴ Toplum kuramlarında, holizm, toplumun parçalarının (bireylerin veya alt-grupların) toplamından daha fazla olduğu iddiasında karşımıza çıkar. Bu tür savlar, çoğu kez toplumu bir organizma modelinden veya benzetmesinden yola çıkarak açıklarlar. Burada sözü edilen fazlalık, yönetici elitlerce, devletin meşruiyetinin ve grubun birey karşısındaki üstünlüğünün gerekçesi olarak ileri sürülmektedir. F. W. Frey, Türk elit kültürüyle ilgili yazısında, grup adına konuştuğunu iddia eden elitlerin, grubun birey karşısında üstünlüğünden vazgeçecek en son kişiler olacağını belirtir.⁴⁵ Topluluğun ve otoritenin organik birliğini ileri süren bu tür otoriter söylemler, Osmanlı devletinde İslam kaynaklıyken,⁴⁶ aynı yaklaşım, Cumhuriyet döneminde farklı bir biçime bürünerek sürmüştür. Kollektivizmi, holizmin toplum felsefesinde veya tasavvurlarında karşımıza çıkan görünümü olarak ele alacağım. Aşırı kollektivist düşünce her insanın sosyal bir varlık olarak, tamamen ait olduğu grubun kollektif özelliklerince oluşturulduğunu belirtir. Ne var ki, bu müşterek özelliklerin kendisi, bireysel özelliklerden oluşmaz.⁴⁷ Holizm grubun bireyler karşısında üstünlüğüne (kollektivizm) yol açarken, monizmi de (devletin, kişiliğiyle özdeş olduğu toplumu oluşturan bileşenlerden üstün olduğu düşüncesi) destekler.

Bireylerle topluluklar arasındaki ilişkilerin doğasına ilişkin görüşler, sosyal bilimlerin en önemli metafizik sorunların-

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

45 **Frederick W. Frey**, "Patterns of Elite Politics in Turkey", *Political Elites in the Middle East*, Edited by George Lenczowski, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1975, s. 68.

46 İslam anlayışında otoriyel topluluğun organik birliği için bkz. **Sami Zubaida**, "Human Rights and Cultural Difference: Middle Eastern Perspectives", *New Perspectives on Turkey*, Fall 1994, 10, s. 6.

47 Bkz. **Rom Harré**, *Social Being*, Second Edition, Blackwell, Oxford, 1993, s. 36.

dan birini oluşturur.⁴⁸ Bireyin topluma aşkın bir ahlaki konumunun bulunduğu iddiası kadar, belirli bir toplumdaki bireylerin *tümünün* dışında ve üstünde bir toplumsal olgunun var olduğu görüşü de metafizik meşrulaştırıcı düşüncelerden ibaret.

Türkiye'de kamu felsefesini yansıtan kaynaklar çoğu kez farklı doğrultularda görüşler içerirler ve çelişkileri dolayısıyla yorumlamayı ve başvuruda bulunmayı zorlaştırırlar. Bu metinlerde ancak baskın bazı temaları ayıklamak kullanışlı olabilir. Bu temaları holizm-bireycilik kavram çifti çerçevesinde değerlendirebilmek amacıyla, F. D. Miller'in sınıflandırmasına değinmek istiyorum. Bu sınıflandırmada odak noktası, genel yarar kavramıdır. Bireycilikte, genel yararın sağlanması üye bireylerin hedeflerinin desteklenmesiyle ilişkilidir. Böylece bireyci görüşte en iyi anayasa, üyelerinin ayrı bireyler olduğunu kabul etmek ve herbirinin çıkarlarına saygılı olmak zorundadır. Holistik yorumda ise, polis üye bireylerin hedeflerinden ayrı ve üstün bir hedefe sahip olmasıyla bir organizmayı andırır. Holistik görüşte, tıpkı, bir doktorun, yararına olacaksa Sokratın bir kolunu ya da bacağını kesmesi gibi, eğer bir bütün olarak polisi daha iyi kılacaksa, Sokrat'ın feda edilmesi meşru olacaktır. Holistik yorumun, bireyin hedefinin kollektif çıkarım desteklenmesi olduğunu ileri süren modern sonuççu etik kuramlarla benzerlikleri vardır. Buna karşın, bireyci görüşte, ortak yararı amaçlayan bir Anayasa, her bir bireyin çıkarlarını koruyacaktır. Böylece, bireyci görüş bireysel hedeflerin feda edilmesini yasaklayan kuvvetli bir bireysel hak kuramını destekleyecektir.⁴⁹

Türkiye'de holist bir kamu *felsefesinin*, Cumhuriyetin kuruluşunda yer aldığını iddia ederken:

a) devletin ve devletin kişiliğiyle özdeş olduğu düşünülen toplumun (bütünün), bileşenlerine (parçalarına) indirgenemeyecek *aşkın* bir varlığının bulunduğu,

48 **Harré**, s. 34-35.

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

b) bütünüün parçaları da belirlemesi dolayısıyla, *bütünü* temsil eden erklerin asli bir meşruiyetlerinin bulunduğu,

c) toplumun bir bütün olarak toplumu temsil eden otorite-lerce saptanan "gerçek eğilim"lerinin⁵⁰, devlet hayatının da ereğini oluşturduğu,

d) toplumun bileşenleri (parçaları), toplumun özünü oluşturan gerçek niteliklerine uygun davranışları sergileyinceye kadar, egemenliğin ne halkta, ne de belirli bir kişinin elinde olacađı⁵¹ ve bu süreçte, farklı çevre, tabaka, sınıf veya grupların ve seçilmiş temsilcilerin görüşlerinin toplumsal erklerin belirlenmesinden çok, araçsal faaliyetlerin düzenlenmesi bakımından dikkate alınabileceği yolundaki pratik veya düşünceleri göz önüne alıyorum.

Türkiye'de holistik toplum anlayışı, en özlü olarak milli devletin kişiliğinin milletle özdeş görölmesinde ifade olunur: "Milli devlet ... varlığını tek bir millete dayandıran ve kişiliğini onunla özdeşleştirmiş bulunan devlettir."⁵² Böylece devlet, milleti dolaysızca, aslen temsil etme olanağına kavuşur. Diğer bir deyişle, devlet, modern Batı siyasal düşüncesindeki gibi

50 M. Heper'e göre, Atatürk'ün hedefi "halkın devletini kurmak"tı:

"Halkın devleti, «siyasal sistem»den özgür ve onun üstünde bir devlet olgusu durumundadır. Bu yüzden çeşitli zümre ve sınıflardan gelen istemler bu süzgeçten geçiriliyor. (...) Cumhuriyet Türkiye'sinde ... süzgeç rolünü oynayan kişi, bu işlevi yerine getirirken, «toplumun özünüün yöneldiği son biçim»i kendisine ölçüt alacaktır, yoksa kendi çıkarlarını ve/ya da keyfi düşüncelerini değil. Yine bu yüzden, «yaşamda en doğru yol-gösterici bilim»dir. Çünkü bilim, toplumun özünüün yöneldiği son biçimi keşfetmekte vazgeçilmez bir araçtır. Devlet işlevini yerine getirecek kişi (kişi, kurum ya da kurumlar), bilimsel bir biçimde halkın «hiss-i selim»ne başvurup onun «ruh-ı hakik»-sini ortaya çıkaracaklardır." (Metin Heper, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", *Çağdaş Düşüncenin İşğında Atatürk*, İkinci Baskı, Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986 içinde, s. 222-223).

Bu konuda bkz. Heper (1986), s. 221, 223, 229.

51 Bkz. Heper (1986), s. 226, 229, 239.

52 *Devlet'in Kavramı ve Kapsamı*, Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği Yayınları, No. 1, Ankara, 1990, s. 8.

kurulmuş, oluşturulmuş bir varlık değil de, toplumun asli ve bireyler karşısında üstün bir ögesi olarak görülür.

Bu ideolojik hatlarla uyumlu olarak, demokrasi de temsil biçimlerini, çoğulculuğu, özgürlükleri, hakları garanti eden yöntemler ve kurumlar dizisi olarak değil de, Genel İradenin sandıkta tezahürü olarak kavranılmıştır.⁵³ Bu anlayış o derecede yaygındır ki, Türkiye'de muhalefette yer alanlar bile çoğunlukla meşruiyetlerini genel iradeyle özdeş görülebilecek olan milli iradeye dayandırmaya çalışmışlardır.

Kemalist milliyetçilik, halkın adına faaliyet gösteren, zira, genel iradeden bağımsız da olsa, buna karşılık gelen işlevlere sahip olduğu düşünülen, organik bir devlet kuramına dayanıyordu.⁵⁴ Bu konuyla ilgili olarak M. Heper şunları yazar: "«Ruh ve esas» olarak hâkimiyet-i milliye halkın genel çıkarıdır. Hâkimiyetin bilâkaydüşart millete ait olması ise, halkın genel çıkarının, geleceğinin halkın değil, yalnızca kendi çıkarlarını düşünen kişilerin elinde olmaması; tersine halkın genel çıkarını düşünen kişi ya da kişilerin elinde bulunmasıdır. (...) Genel çıkarlarıyla çatışmadığı ölçüde halkın istemlerinin yerine getirilmesi söz konusudur."⁵⁵

Atatürk, 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."⁵⁶ Atatürk, holist toplum anlayışından kaynaklanan kolektivist bir ahlakı ise şu cümleleriyle ortaya koyar: "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 kişi-

53 Karş. **Zubaida**, s. 6.

54 **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.

55 **Heper** (1986), s. 239.

56 *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı (Cumhuriyet Kitapları), 1997, s. 89.

lerin ötesinde ve üstünde yalnız toplumsal, ulusal olabilir." Bu toplumsal ahlaksal düzen kendini nasıl uygulatar, gerçekleşme biçimi nedir? 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 duygusal bir güdü ile yapılır. En büyük ulusal duygu, ulusal çuşku, işte budur." Bu ulusal ahlakın amacı nedir? Atatürk'e göre, bu ahlak, "ulusun toplumsal düzeni ve güvenliği, bugünkü ve gelecekteki rahatlığı, mutluluğu, esenliği ve korunmuşluğu, uygarlıkta ilerleme ve yükselmesi için insanlardan her bakımdan ilgi, çaba, özveri; gerektiğinde seve seve özvarlığını gözden çıkarmayı isteyen ulusal bir ahlaktır."⁵⁷

Keza şu analogiye bakalım:

"Nasıl tıbbi bir sağlık koruma varsa, aynı şekilde toplumsal bir sağlık koruma da vardır. Her ikisi *aynı ilkeye* dayanır. Maddi mikropları yok etme olanağı olmadığı gibi, manevi mikropları da yok etme olanağı yoktur. Fakat kişinin vücudunda bedensel bir sağlıklılık yaratma mümkün olduğu gibi, toplumsal yapıda da manevi bir sağlık yaratma ve bu yolla bir *güç ortamı* hazırlama olanağı vardır."⁵⁸

Atatürk, "özgürlüğün çeşitleri" başlıklı bölümde ortaya koyduğu bu düşüncelerine şunları da ekler: "...başkaldırcı düşüncelerin yayılmasına olanak vermeyecek toplumsal bir ortam yaratılabilir. Fakat, herhalde her şeyin söylenmesine izin vermek ve bunun karşısında da söyleyenlerin düşüncelerini eyleme dönüştürmelerine seyirci kalıp yalnızca önlemler getirmekle yetinmek anlamsızdır. *Bütün halkın, eyleme geçtiği gün, onları tutuklayacak güç yoktur.*"⁵⁹ Bana öyle geliyor ki, bu belirtilenleri şu şekilde yorumlayabiliriz: "bütün halk" eyleme geçtiğinde bile, tıpkı bazı hastalıkların bütün vücudu etkileme-

57 *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı (Cumhuriyet Kitapları), 1997, s. 17, italikler bana aittir.

58 *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı (Cumhuriyet Kitapları), 1997, s. 75-76, italikler bana aittir.

59 *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı (Cumhuriyet Kitapları), 1997, s. 75, italikler bana aittir.

lerinde ya da "sarmalarında" olduğu gibi, aslında, söz konusu olan, toplumun genel işlevselliğindeki bir bozukluk olabilir. Burada biyolojik analogi en üst noktasına ulaşmaktadır. Zira sistemin (organizmanın) yaşamı, ihtiyaçlarının karşılanması, tüm parçaların işlevselliğinin korunmasına bağlanmaktadır.

Siyasal Kültür ve Resmi Retorik

Türk toplumunda, tekil ilişkiler içinde iktidarın aşağıdan yukarıya doğru aktığı veya *karşılıklılık ilkesine* (örneğin sadakat karşılığı koru(n)ma) göre işlediği süreçlerin önemi göz ardı edilmemeli ve bazı siyasal kültürel tasavvurların ne kadar tarihsel ve stabil olurlarsa olsunlar, pek ala bir takım sosyal ve psikolojik fenomenlerin *ters (pozitif) imgesi* olabilecekleri veya bazı psikolojik gereksinmelere hizmet edebilecekleri ihtimali de atlanmamalıdır. Bu yazı, tüm bu belirtilenleri "aklında tutuyor". Şüphesiz, ne kültür uygulanmasında tek biçimlidir; ne de değişik toplumsal sınıf, katman ve çevrelerde geçerli olan farklı ahlaki ve kültürel yönelimler birbirleriyle tam anlamıyla bütünleşmişlerdir. Keza, kültürün bir bireylerden "beklenen davranış" boyutu olduğu gibi, onun, her zaman, insan hayatını tümüyle anlamlı ve boşluksuz kıldığı da söylenemez. Kültür öyle görünüyor ki, her toplumda veya her kesimde sadece öğrenilmekle kalmayıp aynı ölçüde içselleştirilen ve davranışları aynı derecede motive eden bir toplumsal fenomen de değildir.

Türkiye örneğinde kültürün özerk bireyler dolayısıyla hayata geçirilmesindeki zorluklar nedeniyle, retorikle kültürü birbirinden ayırdetmek kolay değildir ve kültürün tarihselliği de bunları ayırdetmek konusunda bize yardımcı olmamaktadır. Türkiye'de devletin toplumsal amaçlar konusundaki nihai belirleyiciliği nedeniyle⁶⁰ kültürün bağımsızlığından söz etmek de zorlaşıyor.

Tüm bunlardan dolayı, Türkiye'de özellikle siyasal kültür söz konusu olduğunda, kültürel araştırmacıların, sadece sem-

60 Karş. **Philip K. Lawrence**; "Strategy, Hegemony and Ideology, the Role of Intellectuals", *Political Studies* (1996), XLIV, s. 47.

bolik boyutta kalmaları ve gündelik hayata eğilmemeleri, belki de, onları bir Batı toplumunda olduğundan daha fazla yanılığa sevkedebilir. Türkiye toplumunda kişisel ilişkiler ve kişisel ilişkilere dayalı bir ahlak o kadar güçlü ki, kültürün bir kontrol aracı haline dönüşmesi olarak siyasal retorik, *evrensel topluluksal değerleri* bireyler dolayısıyla hayata geçiremeyen merkezdeki otoritelerin elinde çok kez toplumun sembolik sınırlarını çizmeye hizmet ediyor gibi görünüyor. Daha açık bir ifadeyle belirtecek olursak, Türkiye'de merkeze, homojenliğe, dayanışmaya *verilen* öneme rağmen, tekilci kültür hem normların bağlama veya ortama göre değişen şekilde uygulanmasıyla, hem de bireylerin değer standartlarını ilişkilerdeki muhataplarına göre değiştirmeleriyle ortaya çıkan boyutlarıyla, merkezi siyasal iktidarın etkinliğini sınırlıyor. Siyasal elitlerin ve resmi otoritelerin de değer standartlarını bazı çevreler veya kişiler karşısındaki tutumları bakımından değiştirebildiklerini görüyoruz. Bana öyle geliyor ki, Türkiye'de evrensel topluluksal değerleri içselleştirmiş kişiler, hem kamusal alanda, hem de sosyal açıdan yani yabancılarla kurdukları ilişkilerde muhataplarının tekilciliğinden kaynaklanan bazı güçlüklerle karşı karşıyalar. Özetleyecek olursak, Türkiye'de mikro-iktidar ilişkilerine, tekilci kültürün ve ahlakın kişisel ilişkiler içinde nasıl konduğuna, bu ilişkilerin her zaman taşıdıkları muhalefet potansiyeline eğilmek gerekiyor.

Burada retoriği, daha çok hoş gitmeyen gerçeklerin gizlenmesi anlamında⁶¹ ve toplumsal bir pratik olarak ele alıyorum. Diğer bir deyişle, bir toplumda çoğu kişinin bildiği, ama kültürel düzeyde yansımaları *dolaysızca* bulmayan pratiklerden bahsediyorum. Burada pratiği tekrarlanan eylemler anlamında kullanıyorum.⁶² Türk toplumunda özgün (tekilci) bir bireyciliğin, açıkca dile getirilmeyen bir sosyal pratik haline geldiğini ve bu pratiklerin kültürde direkt olarak değil de, ancak doğurduğu tepkilerden ayırdedilebildiğini ileri süreceğim. Bu

⁶¹ Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, Second Edition, MACMILLAN, 1996, Rhetoric maddesi, s. 481.

⁶² Karş. Michael Freeden, "Practising Ideology and Ideological Practices", *Political Studies*, 2000, Vol. 48, s. 308.

tepkiler özellikle, siyasal retorikğin önemli bir boyutunu oluşturan sinizmde belirginleşmektedir.

Bu makalede, Türkiye'deki kolektivist siyasal retorik ile yaşam dünyasındaki bireyciliğin oluşturduğu ikiliğin bir analizini yapmaya çalışacağım. Bu ikilik içinde görünen toplumsal tabloda (özellikle "yabancı"yla) işbirliği noksanlığıyla milliyetçiliğin; yüksek sosyal güvensizlikle kolektif gururun bir aradalığını, sadakat nesnelерinin hem idealleştirilip, hem sinikçe değerlendirilebildiklerini saptayabiliyoruz.

Türkiye'de siyasal kültürün *resmi veya sivil otoritelerce* seçilerek, bir siyasal retorikğe dönüştürülüp vurgulanan holist yönü, ve buna dayanan kolektivist ahlak, gündelik hayatta sıkça karşılaşılan benmerkezcilik (ötekinin perspektifinden *de bakamama*) veya A. Gülerce'nin terimlendirmesiyle "ayrık"lığın öne çıktığı, bireyselleşmeyi -psikolojik yönden ayrışmayı- içermeyen⁶³ özgün bir bireyciliğin değişik düzeylerdeki ters imgeleleri gibidir. Bu holistik toplum imgesi yalnızca bir görüntü olmasa bile, bu bireyciliğin *etkilerinin* en temel tasarımlarda bile kendini gösterdiğini görüyoruz.⁶⁴

Kültür kısmen de olsa, bir retorikğe dönüşse de, bu Türkiye'de merkezin gücünü göstermiyor; tam tersine, formel sosyal kontrolün tekilci yönelimden kaynaklanan zayıflığı nedeniyle, elitlerin kültürün birleştirici işlevini kullanmalarından kaynaklanıyor. Böylece kültür, bir dogma olarak ideolojiye, bir pratik olarak retorikğe dönüşürken, sosyal bütünleşme sorunlarının çözümünde bir araç olarak kullanılmış oluyor.

Genelde Türk toplumunun entegrasyonu ve koordinasyonu açısından merkezi bürokratik bir örgütün zorunlu olduğu görülmektedir.⁶⁵ Merkezi ve herkesten güçlü bir otoriteye yö-

63 **Aydan Gülerce**, *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 1996, s. 135.

64 Karş. **Louis Dumont**, "The Totalitarian Disease", *Rethinking the Subject - An Anthology of Contemporary European Social Thought*, Edited by James D. Faubion, Westview Press, Boulder, 1995 içinde, s. 120-121.

65 Karş. **Nobutaka Ike**, *A Theory of Japanese Democracy*, Westview Press, Boulder, Colorado, Dawson, Folkestone, England, 1978, s. 20.

nelik arzuyla, Türkiye'de iktidarın evrensel topluluksal değerleri ve normları öznelik dolayısıyla üretememesi koşutluk gösteriyor. Bu ihtiyaç, kültürce açıkca tanınmayan bireysel düzlemdeki bireyciliğin ve grupsal düzlemdeki tekilciliğin toplumsal etkileriyle önemli ölçüde ilişkili bulunuyor. Siyasal kültür tekil bağları açıkca tanımadığı gibi, tekil ilişkilerde de, evrensel norm ve değerlerden çok tekil sorumluluklar ön plana çıkıyor.

Bu bağlamda, Türkiye'de elit-kitle ilişkilerine olduğu kadar, sosyal (bireylerin yabancılarla kurdukları ilişkilere) ve özel (hane) alandaki ilişkilere de ne kadar holistik olarak nitelenebilecekleri açısından göz atmakta yarar var. Benim burada ileri süreceğim sav, bu alanların hiç birinde holistik bir ilişki biçiminin egemen olmadığıdır.

Siyasal Kültür ve Tekilcilik

Türkiye bazı ilişki alanları bakımından çoğulcu veya merkezsiz Batı toplumlarından daha zor yönetilebilir bir ülke gibi görünüyor. Özellikle yabancılarla ("isimsiz kişilerle") ilişkilerde devletin hukuk sistemini, bir sistem güvenini temel kılacak ölçüde etkili kılamaması veya formel sosyal kontrolün etkisizliği, bağlamsal öznenin içine gömüldüğü kişisel ilişkiler ağlarının karmaşıklığı ve tekilci ahlakın baskınlığı, Türkiye'yi, çok merkezli veya çoğulcu Batı toplumları karşısında, adeta *kaleidoskopik* bir toplumsal dokuya sahip bir ülke olarak ayrı bir yere yerleştirmemiz için yeterli görünüyor.

S. H. Schwartz, başkalarının düşüncelerine saygılılık, bilgelik gibi değerlerin hem bireysel, hem de iç-grup çıkarlarına hizmet edebildiğini, keza herkes için eşitlik, sosyal adalet, çevreyi koruma, barışçıl bir dünya gibi bazı değer ve amaçların iç-gruptan daha geniş bir topluluğa hizmet ettiğini belirtir. Ne var ki, kolektivistlerin, kolektif çıkarlara yönelik -daha fazla olduğu farzedilen- ilgileri, kendi iç-gruplarının sınırlarını aşmamaktadır. Bu nedenle, iç-grup topluluğunun amaçlarını, evrensel kolektif amaçlardan ayırdetmek gerekir. Zira, eğer kolektivizm dar grupçuluk açısından tanımlanacak olunursa, örneğin, kamusal alanlar, kolektivist değerleri tahrip etmeksizin

çöplük alanları olarak kullanılabilir. Schwartz'a göre, böylece, evrensel değerlerin kolektivizm-bireycilik ayrımında göz önüne alınması gerekiyor. Zira birçok araştırmada gösterildiği gibi, kolektivistler, çok kez yabancıların iyiliğini bireycilerden daha az gözönüne almaktadırlar.⁶⁶

Buna karşın, ılımlı bireyci kişiler "topluluk" gibi soyutlamalarla ilgilenebilir ve kendi gruplarının aşırı talepleriyle meşgul olmaktan başka bir şey yapamayan kolektivistlerden daha fazla toplumsal sorumlulukla davranabilirler. H. Triandis, bu bakımdan kişilerin iç gruplarına karşı nasıl davrandıklarının araştırılması için bir "yatırım modeli"nin zorunlu olabileceğini belirtir. Örneğin kolektivistler kendi iç gruplarına yatırım yaparlarken, bazen topluluklarını ihmal ederler. Bireycilerse kendi iç gruplarına biraz daha az yatırım yaparlarken topluluklarına biraz daha fazla yatırımda bulunurlar. Ne var ki, narsistik bireyciler, kendilerinden başka bir şeye yatırım yapmazlar.⁶⁷

Türkiye'de potansiyel olarak her zaman mevcut olan otoriterliği, kolektivizmin bir işlevi olan tekilciliğin, toplumsal dokunun aşırı derecede heterojen olmamasına rağmen, farklı gruplar arasındaki siyasal ve sosyal ilişkilerde ayrımcılığa, çifte standartlı davranışlara, çekişme ve kutuplaşmalara ön ayak olmasına karşı, bir bütün olarak toplumu temsil ettiği farzolan resmi güçlerin alt-gruplarla aynı derecede ya da daha da kuvvetli ama bir üst (grupsal) düzeyde bir kolektivizmi sergilemelerine bağlayabilir miyiz? Diğer bir deyişle, Türkiye'deki otoriterlik, uluslaşma sürecinin bir parçası sayılabilecek evrenselci bir etiğin (siyasal toplum üyeleri arasındaki ilişkilerde bireylerin değer standartlarının muhataplarına göre değişmemesi) oluşumunun, uluslaşma girişimine koşut bir biçimde gerçekleşmemiş olmasının ya da tekilci ve bağlamsal bir ahlakın etkilerine karşı, resmi otoritelerin bir tepkisi olarak ele alınabilir

66 **Shalom H. Schwartz**, s. 141.

67 **Harry C. Triandis; Christopher McCusker; C. Harry Hui**, "Multimethod Probes of Individualism and Collectivism", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1990, Vol. 59, No. 5, s. 1018.

mi? Bu soruya olumlu bir yanıt verebilmek, herhalde, bu kesimlerin evrenselci bir topluluksal ahlakı benimsemiş olmalarıyla mümkündür. Böylece, otoriterliği, psikolojik veya kişiliksel olmaktan çok, kökenleri kültürel olan siyasal istikrarsızlıkla veya formel sosyal kontrolün etkili olmamasıyla ilgili bir fenomen olarak düşünebiliriz.

M. Heper, siyasal olarak güçlü bir bürokratik intelligentsia'nın yokluğunda, Türkiye'de ya aşırı aşkıncılığa ya da aşırı araçsalcılığa kayma olabileceği görüşünü, Osmanlı-Türk yönetiminde, yumuşatıcı ara yapıların, yani bir aristokrasinin ve/veya siyasal olarak da etkili bir girişimci "orta sınıf"ın mevcut olmamasına dayandırır.⁶⁸ Heper'e göre, 1961 Anayasası sonrasındaki dönemde, yönetim giderek kutuplaşmış ve aşırı araçsalcılığın işaretlerini göstermiştir. Keza, yazara göre, "kendi başına bırakıldığında", siyasal rejimin aşırı araçsalcılığa sürüklenebileceğini gören devlet, 1960 ve 1980 askeri müdahalelerinden sonra, Türkiye'de demokrasiyi düzenlemeyi arzulamıştır.⁶⁹

Heper, burada R. N. Berki'nin yaptığı aşkıncılık-aracsalcılık ayırımına başvurur. Aşkıncılık, ahlaki bir topluluğa, araçsalcılık ise bir çıkarlar topluluğuna dayanır. "İlkinde, topluluk, üyelerine önce gelir; hatta topluluğun çıkarları, üyelerin çıkarlarının toplamından daha fazlasını ifade eder; birlik tek biçimlilik olarak alınır; hukuk kollektif aklın ve üyelerin bütününe iradesi olarak görülür; siyaset öncelikle ya da münhasıran liderlik ve eğitim açısından anlaşılır."⁷⁰ Oysa araçsalcılıkta, yönetilenlerin rızası ön plandadır ve bunun devamlı aktif ve etkili olması aranır. Araçsalcılık, yönetilenlerin rızasına dayalı eşitleyici bir siyasal sistemi gerektirir. Aşkıncı bir toplulukta, kamu çıkarı bireylerin uğraşlarını yalnızca sınırlamaz, aynı za-

68 **Metin Heper**, *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, North Humberide, 1985, s. 117.

69 **Metin Heper**, "State and Society in Turkish Political Experience", *State, Democracy and the Military - Turkey in the 1980s*, Edited by Metin Heper and Ahmet Evin, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988 içinde, s. 6.

70 **Heper** (1985), s. 8.

manda tanımlar. Siyaset çeşitli özel çıkarların ve inançların ayarlanması ve uzlaştırılması olarak düşünülmez. Araçsal bir modelde ise, tekilsel çıkarlara yapılan aşırı vurguyla birlikte, çatışki dolu bir sivil toplum mevcuttur.⁷¹

Heper'in yine R. N. Berki'nin kavramlaştırmasına dayanarak belirttiklerinden, aşırı ve ılımlı araçsalcılık ve aşkıncılık ayrımının, bir toplumda sivil toplum veya devletten hangisinin bastırıldığına dayanılarak yapılabileceği anlaşılıyor.⁷² Aşırı araçsal bir yönetim, yukarıda bahsedilen "eşitleyici demokrasidir". Buna karşın, aşırı aşkıncılıkta, yöneticiler çok daha az bir kısıtlama altındadır ya da hiç sınırlanmazlar.⁷³ Devletin dayanağını oluşturan bir grup statik norm topluma empoze edildiğinde, ılımlı bir aşkıncılığa yönelim mevcuttur. Buna karşın, ılımlı araçsalcılıkta uzlaşım yalnızca uygar bir atmosferde, spontan kısıtlamalarla ortaya çıkar.⁷⁴

Heper, yukarıdaki ayrımları Türkiye'ye uyarlar. Heper'e göre, Atatürk'ün temel amacı, geçici bir ılımlı aşkın devlet yaratmaktır.⁷⁵ Heper'in yorumuna göre, Atatürk'ün görüşü, Cumhuriyetin egemenliğin tümüyle halka ait olduğu bir rejim olmasıdır. Atatürk'ün cumhuriyetinde hiç değilse başta, egemenliğin sadece bir parçası halkça kullanılabilirdi.⁷⁶

Türkiye'de sosyal bilimcilerin ortak gözlemi, devletin toplum karşısında egemen ve özerk olduğudur.⁷⁷ Diğer yandan, Türkiye'de siyasi retorikte devletin milletiyle bütünlüğü kadar vurgulanan başka bir öge yoktur denilebilir. Devlet elitinin kendini siyasetin üstünde bir konumda algılaması, elitlerin geldikleri yerlerle bağlarını koparmalarıyla açıklanabilir. Para-

71 **Heper** (1988), s. 2-3.

72 Bkz. **Heper** (1985), s. 8.

73 **Heper** (1988), s. 4.

74 **Heper** (1988), s. 3-4.

75 **Heper** (1985), s. 11.

76 **Heper** (1985), s. 59.

77 **Ali Yaşar Sarıbay**, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 156.

doksal biçimde, devletin kişiliğinin -bir bütün olarak- toplu-
munkıyla özdeşleştirilmesi, devlet elitinin toplumdan yalıtımını
gerektirir. O halde devletin özerkliği, Türkiye'de şu unsurlara
dayanır:

a) toplumun holistik bir biçimde *bireysel bir organizma gi-
bi* tasarlanması,

b) ne var ki, devlet elitinin siyaset üstü kalabilmek için
-yani kendisi bir parça olarak görülmemek için- toplumsal kö-
kenleriyle bağlarını koparmak zorunda olması,

c) aynı nedenlerle, siyasetin denetlenip kollektivist bir ah-
lakla çerçevesi,

d) böylece, devlet adına hareket eden resmi güçlerin, hem
bir bütün, hem de devletin kişiliğiyle özdeş görülen topluma
ilişkin olarak kesimsel olmayan ya da kesimsel çıkarların top-
lamı olmayan bir çıkarı ya da hedefi saptayabilme durumunda
bulunması.

Türkiye'de yönetici elit-kitle arasında bir karşılıklı-bağım-
lılığın olmadığını, daha çok kitlenin elite bağımlı olduğunu, an-
cak elitin bağımsız olduğunu belirtebiliriz. Oysa, holistik bir
toplum modelinde parçalar arasında karşılıklı bağımlılığın
mevcut olması gerekir. Ne var ki, Türkiye'deki yüksek güç me-
safesi⁷⁸, karşılıklı bağımlı değil, -tek yönlü- bağımlı ilişkile-
rin bulunduğunu gösterir. Daha açık bir ifadeyle, yüksek güç
mesafesi, alt-üst ilişkilerinde altların üstlere bağımlılığını, dü-
şük bir güç mesafesi ise, karşılıklı bağımlılığı yani konsültas-
yon eğilimini gösterir.⁷⁹

Siyasi Retorikte Gizli Bireycilik

Türkiye'de resmi retorikte, bireyci hatta çatışmacı (aşırı-

⁷⁸ G. Hofstede'nin 1991 araştırmasında, Türkiye elli ülke ve 3 bölge ara-
sında güç mesafesinin yüksekliği bakımından 18. sırayı almaktadır.
(Hofstede, (1991), s. 26-29).

⁷⁹ Bkz. Hofstede (1991), s. 27.

bireyci) bir toplum tasavvurunun izlerine, bireyciliğin etkilerine⁸⁰ yönelik tepkilerde dolaylı olarak, insan ilişkilerinin, kendi başına bırakıldığında bürünecekleri niteliklere ilişkin öngörülerde ise dolaysızca rastlıyoruz.

Türkiye'de "bencil birey" imgesinin, günümüzde de resmi retorikğin altında yattığı iddiasında bulunurken, bireylerin kendilerini gözetten davranışlarına ve bunun sonucunda ortaya çıkacak çatışmaya, siyasi retorikğin bu "veriler" göz önüne alınarak (bir tepki veya tepki oluşumu şeklinde) oluşturulmasını gerekli kılacak denli önem verilmesini göz önüne alıyorum. Burada önemli olan, daha çok, kolektivist ve devletçi bir zihniyetin arkasında yatan sosyal algılar, gizli öncüller ve insan ilişkilerinin doğasının özünde çatışmacı mı yoksa barışçıl mı olduğuna dair inançlardır.

L. Dumont, totalitarizmi, bireyciliğin egemen olduğu ve derine kök saldıği bir toplumda, onu bir bütün olarak toplumun üstünlüğüne tabi kılma girişimine bağlar.⁸¹ Dumont'un bu görüşleri, totalitarizmin hangi tür toplumlarda ortaya çıktığına ilişkin savının yanında, bireyciliğin bu kadar etkin ve köklü olduğu bir yerde, bir bütün olarak toplumun var olabileceğini kabul etmesinden ötürü de ilginçtir. O zaman şu soruyu sorabiliriz: Türkiye'de, çatışmacı bir bireyciliğin etkilerine karşı, diğer bütünleştirici etmenlerin zayıflığı karşısında, kültürün bu işlevi vurgulanıyor, hatta bu konuda ona sığınılıyor olamaz mı? Bu soruya olumlu yanıt verilebileceğini düşünüyorum.

E. Mağçıpyan "Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine" Başlıklı yazısında, Osmanlı'dan günümüze taşınan otoriter zihniyetin eyleme ontolojik bir öncelik verdiğini ve en belirgin yönünün eylemle meşruiyet arasındaki ilişkinin eylemin başarısını esas alması olduğunu belirtir. Buna göre herhangi bir eylemin meşruiyetini belirleyecek bir kıstas, şu anki doğru eylemin ne olduğunu bize söyleyecek bir mercii yoktur. Hangi tutumun doğru sayılması gerektiği ancak eylemden sonra or-

⁸⁰ Karş. **Dumont**, s. 120-121.

⁸¹ **Dumont**, s. 112.

taya çıkmaktadır.⁸² Mahçupyan devletle muhatap olurken, halkın farklı bir "özgürlüğe" razı olduğunu, bununsa ona mutlak itaat olduğunu belirtir. Bunun özgürlüğün tam zıddı olduğu ileri sürülebilirse de, otoriter zihniyette gerçekliğe ve gerçekliği bilene itaat özgürlüğe giden tek yol olmaktadır. Buna göre, "gerçekliği anlama gücünü" başarılı eylemler gösterdiği ölçüde, sıradan insanların yapabilecekleri tek şey bu eylemleri gerçekleştirenlere itaatten ibarettir. Sonuç yöneticileri insanüstü bulan bir halk kültürünün doğmasıydı.⁸³ Mahçupyan'a göre:

"Böylece temelde tüm evreni çatışma mantığı içinde algılayan bir bakış tarzı öne sürülmüş olmaktadır. Her sorun çatışmalarla çözümlenmekte, değişimin her adımı çatışmalarla atılmakta ve her sonuç kendiliğinden yeni çatışmalar yaratmaktadır. Ama asıl önemlisi, çatışma maddenin doğasında var görüldüğü ölçüde, bir eylem programı, bir hayat anlayışı olarak da önerilmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle iktidara yönelik güç mücadelelerini meşru kılan; ve bu mücadeleden galip çıkanların iktidarını otomatik olarak meşrulaştıran bir anlam dünyası söz konusudur. Çünkü bu anlayış açısından *kazanan zaten hak edendir*. Dolayısıyla meşruiyet ahlaki içeriğinden sıyrılmakta, kaba bir *güç mücadelesinin* sonucuna endekslenmektedir. Hakedenin kazanmasını talep eden ahlaki bakış burada geçerli olmazken; tam tersine kazananı yücelten ve iktidarı hakeder hale getiren bir anlayış egemen olmaktadır".⁸⁴

Mahçupyan, bu yazısında, kendisi bu terimleri kullanmasa da, Osmanlı siyasal yaşamının, sosyal Darwinist ve pragmatik boyutlarını ayırdetmiştir. Esasen, pragmatizmle sosyal Darwinizmi bazı yönleriyle ayırdetmek çok zordur. Mahçupyan'ın betimlemesinden yola çıkacak olursak, sosyal Darwinizmin daha çok Hobbes'yen (çatışmacı) bir görünümüyle karşılaşırız. Bu çatışmacı dünya görüşünün belli başlı öğeleri, eylemin meşruiyetini başarısından (sonucundan) alması, iktidarın ve

82 **Etyen Mahçupyan**, "Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine", *Doğu Batı*, Sayı 8, Ağustos, Eylül, Ekim 1999, s. 49.

83 **Mahçupyan**, s. 45.

84 **Mahçupyan**, s. 49-50.

başarılı (iktidarda) olana itaatin en yüksek değer olması, iktidarın kendi kendisinin ilkesini oluşturması ve kendisinden başka bir şey için olmaması, çatışmanın merkeziliği, üstlerin üstün görülmesidir.

Siyasal meşruiyetin pratik veya maddi bir ölçütünün bulunduğunun kabulünün yanına, üstlere, kendi aralarında farklı düzeylerde de olsa, nihayetinde üstün kişiler gibi davranılmasını eklediğimizde, sosyal Darwinizmin sosyal mücadelede en başarılı olanların en iyiler olduğu savıyla koşut bir sosyal algılamayla karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. Bu en açık biçimde, bir şeyin kendi başına değil de, önder veya liderler öyle istediği için tercihe şayan olması gerektiği yolundaki tutumda karşımıza çıkar. Otoritenin (üstün) üstünlüğü, onun tüm bakımlardan üstün, altınsa tüm bakımlardan aşağı olduğu⁸⁵ anlamına gelir ve elitist bir nitelik taşır.

Ne var ki, Mahçupyan'ın tasvir ettiği ve yorumladığı bu ilişki biçiminde halkın mutlak itaat tutumu, bana öyle geliyor ki, yöneticinin "kim"liğini "ne"liğe -kişisel özelliklere: yetenek vs.-dönüştürme eğilimine yol açar. Burada ilk bakışta, eyleme neredeyse mutlak bir öncelik ve tam bir meşruiyet tanınıyor gibi görünüyor. Ne var ki, eyleminin sonuçlarına bakarak, yönetici failin "kim"liğini ne kadar az anlayabiliyoruz. Mutlak itaat neden özgürlük oluyordu? Bu, bir ölçüde de olsa, bu tutumun, eylemcinin "kim"liğini "ne"liğe dönüştürmesinden ileri geliyordu.

Darwinizmin en popüler sloganları olan "varolma mücadelesi" ve "en uyumlunun hayatta kalması", toplumsal yaşama uygulandığında, doğanın en iyi yarışmacıların kazanmasını sağladığı sonucuna varılır. Toplumda bir organizma gibi düşünülmalıdır. Bu yaklaşım, yarışmacı mücadeleye bir doğal hukuk statüsü atfetmektedir.⁸⁶

85 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.

86 **Richard Hofstadter**, *Social Darwinism in American Thought*, Revised Edition, The Beacon Press, Boston, s. 6.

Türkiye'de sosyo-ekonomik eşitsizlikleri meşrulaştırmak amacıyla günlük hayatta sık sık kullanılan "beş parmağın beşi de bir değil" deyişi, sosyal Darwinist bir motto olarak yorumlanabilir. Zira, burada sosyal eşitsizlikler, doğal eşitsizliklere benzetilmekte, daha doğru bir ifadeyle, bu eşitsizliklerin doğal bir kökeninin olduğu varsayılmaktadır. O zaman, bunların toplumsal mekanizmalarla değiştirilmesi veya düzeltilmesi girişimleri de beyhude olacaktır.

Her yönetici elit, elitist değildir. Türkiye'de hem yönetici elit, genelde elitist bir tutum sergilemekte, hem de, toplumsal güç mesafesinin yüksekliği ölçüsünde, onlara yalnızca üstler olarak değil, aynı zamanda varoluşsal olarak üstün kişiler⁸⁷ olarak davranılmaktadır. Türk toplumunda, halen otoritelere "büyükler" diye hitap edilmektedir. Parlamenterler liderlerin ellerini öpmektedir. Böyle bir durumda, liderler grup açısından nihai referans noktasını oluşturacaktır ve hakikat kaygılarıyla akıl ön plana çıkmayacaktır.⁸⁸ Bunun anlamı, iktidar konumlarının mutlaklaştırılmasıdır. Bu, iktidar mücadelesinin olmayacağı değil, tam tersine bunun açık olmayan yollardan yapılacağı bir ortamı doğurmaktadır. Türkiye'deki toplumsal güç mesafesinin yüksekliği, siyasal alanın bir emsaller alanı olarak kurulmasını engelleyecek derecede olabilir. Burada Türk toplumunda bireyler ve gruplar arasındaki yarışmanın özgünlüğüne de değinmek gerekiyor. Şöyleki, Türk toplumunda yarışma, Asya toplumlarındaki genel eğilime uygun olarak, maddi çıkarların yanında, hatta belki daha çok itibar üzerinde yoğunlaşmaktadır. İtibara verilen değer, Batı toplumlarındaki prestij gibi, bireylerin toplumun ve devletin kurulmasındaki eşit rolleri nedeniyle temel haklarının özdeş olduğu, dolayısıyla toplumsal konumları veya rolleri ne olursa olsun, onlara bir yurttaş olarak aynı şekilde muamele edilmesi gerektiği yolundaki ahlaki görüşçe dengelenmemekte ve dolayısıyla bireyler için ne "oldukları" çok daha önem kazanmaktadır. Yaşam dünyasında, gündelik dilde sık sık kullanılan, "sen benim kim olduğumu biliyor musun?" ya da "sen kimsin ki?" gibi ifadeler, itibara veri-

⁸⁷ Güç mesafesi kavramı için bkz. **Hofstede** (1979), s. 396.

⁸⁸ Karş. **Dumont**, s. 113-114

len önemi yansıtır. Dolayısıyla, Türkiye'de üstünlük mücadelesi, Batılı toplumlardaki prestijden çok daha kuvvetli bir vurguya sahip olan itibar üzerinde yoğunlaşmakta ve buna paralel olarak özellikle hiyerarşik ilişkilerde psikolojik sömürü ve kötü muamele mekanizmaları önem kazanmaktadır.

Türkiye'de resmi retorik, çok kez, bireyciliği öngörmekte veya daha doğru bir ifadeyle, yaşam dünyasındaki güçlü bir bireyciliğin etkilerine karşı güçlü tepkileri içermektedir.

M. Heper, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi" başlıklı makalesinde, Atatürk'ün Hegel'ci bir devlet anlayışına sahip bulunduğunu belirtir.⁸⁹

"Hegel'e göre, «sivil toplum», «genel bencilliği», devlet ise «genel özvericiliği» temsil eder. Bu bakımdan Hegel, «sivil toplum»un hükümet üstünde doğrudan denetim kurmasına karşı çıkıyor; «sivil toplum»dan gelen istemlerin bir süzgeç'ten geçirilmesini istiyor. Böylece genel kamu çıkarını zedeleyen istemler, toplumda hangi zümre ya da sınıftan gelirse gelsin, tasfiye edilecektir. Bu da «devlet»e düşen bir görevdir. Hegel'e göre, söz konusu işlevi kamu bürokrasisi görür. Kamu bürokrasisi devleti temsil eder. Bu yüzden Hegel kamu bürokrasisini «mutlak» ya da «evrensel sınıf» olarak tanımlıyor. Devletin temsilcisi olan kamu bürokratları için tek yol gösterici norm, erdem ...olmak gerekiyor. Erdem ise eğitim ...yoluyla elde ediliyor."⁹⁰

Cumhuriyetin yönetim anlayışında belirgin olan Hegel'ci görüşlerde⁹¹ insani ilişkilerin arzuyla dolayımlanan yapısı çatışmacı bir nitelik taşıdığı gibi, düşünceleri resmi çevreler üzerinde etkili olmuş bulunan Durkheim da, bireysel psikolojinin konusu olarak geriye yalnızca içgüdüleri bırakmıştır.

Atatürk'ün devlet düşüncesi incelenirken ilk değinilmesi gereken, onun düşüncelerinin kuramsal düzeyde değil de, kendisinin yorumladığı biçimiyle bazı tarihsel olaylara tepki niteli-

89 Heper (1986), s. 240-241.

90 Bkz. Heper (1986), s. 210.

91 Bkz. Heper (1986), s. 240-241.

ğinde ortaya konulduğudur.⁹² Atatürk'ün tepki gösterdiği "gelecekler" arasında Osmanlı İmparatorluğunda bazı kesimlerde tespit ettiği aşırı bireycilik de vardı: O şöyle yazıyordu:

"Osmanlı tarihinde bütün gayretler, bütün mesai, milletin arzusu, âmâli ve ihtiyacat-i hakikiyesi nokta-i nazarından değil, belki şunun bunun âmâl-i mahsusasını, ihtirasatını tatmin nokta-i nazarından vukubulmuştur... Arkadaşlar, bütün bu etvar ve harekât, tahkik olunursa, görülür ki, bu *azametli kudretli padişahlar takip ettikleri siyaset-i haricyede kendi emelleri, hürsları ve arzularına istinat etmişlerdir...* Arkadaşlar, *saltanat-ı şahsiye'de* her hususa tâcidarların arzûsu, iradesi ve emeli hâkimdir... Bir de tâcidarların etrafını alan *menfaatperestan* vardır. Onlar da padişahların zihniyetleri ile zihniyetlenirler ve padişahın bu zihniyetini, bu arzûsunu bir lâzime-i semâviye ve lâzime-i Kur'âaniye gibi herkese telkin ederlerdi."⁹³

Böylece Atatürk, Hegel'in sivil topluma atfettiği "genel bencilliği", Osmanlı yönetim kadrosunda da saptar. Ne var ki, Atatürk'ün bazı çevrelerde tespit ettiği menfaatçilik, belki daha yaygındı. Örneğin Osmanlı toplumunda ehl-i hırfet adını da taşıyan zenaatkar ve tüccar statüsü, o kadar kötü görülmüştür ki, Türkçe'deki "herif" kelimesinin türemesine yolaçmıştır.⁹⁴ Keza O'nun faziletle kişisel çıkarlar arasında kurduğu ilişki, ilkinin zeminini ikincisinin oluşturduğunu gösterir. Şöyle ki, "Atatürk'ün devlet düşüncesi"nde, "*Cumhuriyet*'in temelinde fazilet yatar. *Fazilet*, kişi ve grup çıkarlarının üstüne çıkabilmektir. Fazilet, toplumun «temayül-i hakikiye»sine göre davranmak; toplumda gömülü «*terakki*» gücü'nün toplumu eninde sonunda götüreceği çizgiyi ölçüt almaktır."⁹⁵

Türkiye'de yönetici elit üzerindeki Hegel etkisi yalnızca er-

92 **Heper** (1986), s. 216.

93 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 1906-1938, Ankara: 1959, s. 101, 104'ten nakleden: **Heper**, (1986), s. 217-218.

94 **Mehmet Ali Kılıçbay**, *Doğu'nun Devleti, Batı'nın Cumhuriyeti*, Gece Yayınları, Ankara 1992, s. 20-21.

95 **Heper** (1986), s. 240.

deme dayalı bir yönetim anlayışıyla sınırlı kalmaz, elit-kitle ilişkilerinin kavramlaştırılmasında da görülür. Cumhuriyet tarihi, bir boyutuyla, merkezle kenar arasındaki bir *tanınma* mücadelesi olarak da görülebilir. Toplumun kendini siyaseten yalnızca devletin aynasında görebilmesi, devletle toplum arasında, bir "mutsuz bilinç" ilişkisinin oluşmasına neden olmaktadır. Zira, toplumun kendi bilincine vardığı tek merkez devlet olmaktadır. Bu "mutsuz bilinç" ilişkisinin son örneği, "millet" in, siyasi açıdan anlamlı tek irade merkezi olmasının ve dolayısıyla bu iradenin devleti de güdülemesi gerektiğinin ileri sürülmesidir ki, burada da aynı totalcilik karşımıza çıkmaktadır.

İnsani ilişkilerin doğasının aslen çatışmacı olduğu görüşünün, dolayısıyla kuvvetli bir bireyciliğin, siyasal retorikğin merkezinde yer alan holist toplum tasavvurunda, etkileri bakımından nasıl içkin olduğunu, Atatürk'ün şu cümlelerinde net bir biçimde izleyebiliyoruz:

"Devletsiz bir toplum, ya da zayıf bir devlet hayatının sonucu, herkesin herkese karşı *savaşımıdır*. Bu savaşımın, çoğunluğun özgürlüğünü boğmayacak biçimde doğrultularak gerçekleştirilmesi gerekir. Bu doğrultma işi, bireyin sorumluluğuna, girişimlerine ve gelişmesine engel olacak ölçüye vurdurulmamalıdır. Yurttaşların girişim ve sorumluluk duyguları ne ölçüde gelişirse, *devlet için de o denli iyidir.*"⁹⁶

Atatürk'ün, devlet otoritesinin güçsüzleşmesinin sonucunun herkesin herkese karşı savaşımı olacağı yolundaki öngörüsü, Lucian W. Pye'nin, Asya ülkelerinde otorite güçsüzlüğünün, insanlardaki "ilkel iktidarın", diğer bir deyişle, ham bir saldırganlığın ve kaba anarşinin canlanmasına yol açacağı korkusunun paylaşılan bir özellik olduğu savını destekliyor. Pye, ilkel iktidar deyişiyle, Hobbes'in devlet öncesi dönemde mevcut olduğunu iddia ettiği yabanıl anarşi dönemindeki iktidara göndermede bulunur. Pye, Asya'daki otorite ihtiyacını, ilkel iktidarın tehlikelerine ve anarşinin her an kapıda olduğuna dair kol-

⁹⁶ Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı (Cumhuriyet Kitapları), 1997, s. 62-63, italikler bana aittir.

lektif bir fantaziye bağlar. Asyalılara göre, bu tehdit, geleceği de kapsar. Oysa Batı'da ilkel iktidarın tehlikeleri geçmişte kalmış görülür ve bu yüzden, modern çağda, iktidarın sınırlanması üzerinde yoğunlaşılabilmiştir. Asya'da yaygın bir kollektif fantazinin konusu olan kapıdaki anarşi tehlikesi, bu kültürlerde sosyalizasyonun kişileri bastırılmış bir öfkeyle başbaşa bıraktığını gösterir.⁹⁷

Türkiye'de siyasal yaşamda sosyal Darwinist eğilim, zaman zaman devletin "kendini koruma refleksi"nden bahsedilmesinde, sinik eğilim ise, "karşı" tarafın görüşlerinin ardında kötü niyet bulmanın olağanlığında görünümüne çıkmaktadır. Bunlardan sonuncusu, fikirlerin aslında gizli çıkarların araçları olduğu görüşüne bağlanabilir. Bu iddialar, Türkiye'de grupların söylem, görüş ya da tezlerinin bir öznel dolayımından geçmediğinin zimmi kabulü anlamına da gelebilir. Türkiye'de her zaman bir ölçüde mevcut olmuş bulunan toplumsal paranoyayı, kollektivist kültürün bir boyutu olan tekilciliğin yabancılar arasında yarattığı ahlaki belirsizlik ve şüpheyeye ve daha derindeki "herkesin herkese karşı savaşımı" inancına bağlamak mümkündür.

Karşı taraf ya da "pota" dakilerin davranışlarının ve beyanlarının ardında bencilce motifler aramak, gizli asıl niyeti ya da saiki araştırmak, daha genel çerçevede, değerlere yada ilkelere dayalı bir siyaseti ya da davranışı safça bulmak, baskın görüşün dışındaki periferik veya marjinal düşünceleri çok kez art niyetli ("maksatlı") bulmak ("sözde ..." suçlaması), siyasal kurumlara ve yabancılarla güvenmemek, seçmenlerden başlayarak her türlü siyasal aktörde o kadar sık rastlanılan tutum ya da davranışlardır ki, sinizmin Türkiye'de yönetim sferinin önemli bir boyutunu oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Türk siyasal kültürünün merkezinde yer alan holizmle perdelenmesine rağmen, Türk siyasal hayatında ve kimi bakımlardan siyasal retorikte, bazen, pragmatik, sinik veya daha

⁹⁷ **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, London, 1985, s. 32-39.

gizli bireyci eğilimlere rastlıyoruz. Burada, ne, bu görüşlerin yalnızca bu eğilimlerin bir görünümü olduğunu ileri sürüyorum; ne de, holist kültürün tamamen bir görünüş veya maske olduğunu. Ancak bu görüşlerin, bireyciliği öngördüklerini veya daha doğru bir ifadeyle, yaşam dünyasındaki güçlü bir bireyciliğin etkilerine karşı güçlü tepkileri içerdiklerinin kabul edilmesiyle, daha anlaşılır olacaklarını belirtmek istiyorum.

Türkiye'de sık sık bir "çatışma kültürü"nü bulduğundan bahsedilmektedir.⁹⁸ Bir ülkedeki kültürel farklılıkların, bazen toplumsal çatışmayı arttırıcı bir etkisi olabilirse de, kültürün kendisinin çatışma yaratıcı olmasını kavrayabilmek zor görünmektedir. Bir ülkede bir çatışma kültürünün mevcut olduğunu belirtmek, paylaşılan bir kültürün kendisinin çatışmaya yönlendiriciliğinden, ya da çatışmayı olumladığından bahsetmektir. Yukarıda bahsedilen bu iki ayrı fenomenin ilkinde, bir kültür çatışmasından, ikincisinde ise, çatışmanın kültürelliğinden bahsedebiliriz. Yukarıdaki çerçeveden bakıldığında, Türkiye'deki baskın kültürün bir çatışma kültürü değil, tam tersine çatışmayı yasaklayıcı ve bastırıcı bir kültür olduğunu saptayabiliriz. Bu kültüre, olsa olsa, çatışma-karşıtı bir kültür denilebilir. Ne var ki, Türkiye'deki baskın kültür, araçsal şiddet kullanımına karşı toleranslıdır ve bu anlamda bir şiddet kültüründen bahsedilebilir. Ancak şiddet de çoğu kez, çatışmanın ortaya çıkmaması, bastırılması, ya da sona erdirilmesi için kullanılmaktadır. Bu kültürde en korkulan şey çatışmadır. Burada, anlaşmazlıkların dolayimsızca kavgaya dönüşeceği korkusu rol oynamaktadır. Bu konuda S. Hilâv şunları yazar:

"Doğu'da insan teki, iradesinin irade olarak kabullenilmesinin değil, isteğinin nesnesini her ne olursa olsun elde etme peşindedir. Burada, dolayından (iradelerin karşılıklı olarak kabullenilmesi demek olan yasadan) geçmek; onunla dolayım lanmak diye bir şey yok; bir kör döğüşü ve *keyfilik* içinde herkesin her istediğini elde etme savaşı söz konusu («gücü gücü yetene» deyiminde belirtildiği gibi). Bu da, korkunun ve onunla

⁹⁸ Örneğin bkz. **Doğu Ergil**, *Siyasetini Arayan Ülke*, Can Yayınları, İstanbul, 2000, s. 72.

birlikte kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan, iki yüzlülüğün, gizli kapaklı iş çevirmenin, açık gözlülüğün, kaytarmacılığın, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi görünmenin, yalanın, övünmenin, övmenin, aldatmanın, *temel kategoriler olarak* yaşama egemen olmasına, genellik kazanmasına yol açacaktır. Bu durumda bir iç ahlaksallığın, vicdanın, toplumsal ahlâkın bireyi belirlemesi değil, cezalandırılma korkusu ve cezayı atlatma umudu sözkonusudur; temel psikolojik güdülenimlerdir bunlar.⁹⁹

Türkiye'de anlaşmazlıkların dolaylımsızca çatışmaya yol açacağı beklentisiyle, belirsizlikten kaçınma eğiliminin yüksekliği, görüş farklılıklarına toleransın düşük olmasına yol açmakta, böylece bir çatışmama kültürü ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de zaman zaman ileri sürülen, demokratik özgürlükler üzerindeki kısıtlamaların kollektivist pratiklerin sürdürülmesi bakımından zorunlu olduğu ya da siyasal liberalleşmenin kişilerin devlete ve topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirmelerini olumsuz yönde etkileyeceği düşüncesi, otorite zayıflığında aşırı bireyciliğin *kendini göstereceği* varsayımına ya da beklentisine dayanmaktadır.¹⁰⁰ Demokratikleşmede Batı standartlarının esas alınmasının, yurttaşların topluma karşı ödev ve sorumluluk duygularını zayıflatacağı beklentisi, kültürde açıkca yerini bulmayan, bireyci bir birey imgesinden kaynaklanır. Buna göre, bireyler her zaman kişisel çıkarlarını gerçekleştirebilmek için ortak çıkarı temsil eden "hükümet" in gücünü sınırlamaya çalışırlar ve bireyler arasındaki çıkar mücadelelerinin, ulusal çıkarlara yönelik devlet faaliyetlerini baltalamaması için kadir-i mutlak bir "hükümet" in mevcudiyeti bir zorunluluktur. Bu görüşler, "özgür" yurttaşların, kendiliklerinden sivil erdemlerini sergilemeye istekli olmayabileceklerinin veya yalnızca duygusal bağlılıklarının onları topluma karşı görevlerini yerine getirmeye sevketmeye yeterli olmayacağına kabul edildiğine işaret ederler. Otoriter tutumlarla ilgili bazı

⁹⁹ Hilâv, s. 36-37.

¹⁰⁰ Demokratik özgürlükler ile kollektivizmin ilişkisi konusunda ilgili olarak bkz. Bell, s. 6-32.

psikanalitik araştırmalar, mutlak itaatın otoriteye öfke ve isyan duygularının ters yöndeki bir işareti olabileceğine dikkat çekerler. Neden Türkiye'de demokrasi ile yurtseverliğin bağdaşmayacağı yönünde bir görüş bu kadar taraftar bulabilmektedir? Neden özgürlüklerin bir otorite boşluğu yaratacağı düşünülmektedir? Bu algının, siyasal iktidarın kendini öznellik dolayımıyla yeniden üretmediğinin bir işareti olduğunu düşünüyorum. Bunun yanında, Türkiye göreceli olarak fazla heterojen bir ülke olmasa da, otoriter zihniyetin ve tekilci bir kolektivizmin başlıca değişkenlerini oluşturduğu bir toplumsal-kültürel yapıda, başat etken olarak bireylerden çok grupların öne çıkması, algılanan tehlikeyi büyütmemektedir. Bağlamsal özne, ortama uyma eğilimi göstereceğinden, Türkiye'de güçlü olan "fitne" veya "fesat" korkusunun kültürel bir temelini bulduğu görülmektedir.

Yaşam Dünyasında Bireycilik

Bireycilik-sosyosentrizm modelleri arasında, her bir yönelim zorunlu olarak diğerini önlermiş gibi, büyük bir ayrılık var sayılmıştır. Ne var ki, karşılıklı bağımlı, kolektivist ya da "sosyosentrik" (Doğulu) ve bireyci/egosentrik (Batılı) benlik şeklindeki iki kutuplu karşıtlıklar, "Doğulu" benlikle ilgili olarak yazan bazı antropologlarca abartılı ya da üzerine fazla yüklenilmiş bulunmakta ve gerçekçi görülmemektedir.¹⁰¹

Türkiye'de genellikle bireylerin karşılıklı bağımlı oldukları belirtilmesine rağmen, bu saptamanın özellikle iki bakımdan geçerli olmadığını düşünüyorum. Özellikle tekilci yönelimin geçerli olduğu ilişkilerde geçerli olan *karşılıklılık ilkesi* ve sosyal güvensizlikten kaynaklanan *kendine dayanma* eğilimi, Türkiye'de insanların genellikle birbirlerine karşılıklı bağımlı olduklarını söyleyebilmemizi güçleştirmektedir. De Vos'un belirttiği gibi, kutuplaştırıcı, yansıtmalı başetme mekanizmalarının kul-

¹⁰¹ **Adrie Suzanne Kusserow**, "Crossing the Great Divide: Anthropological Theories of the Western Self", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 55, 1999, s. 542. Bu yazarlar ve konu hakkında geniş bilgi için bkz. **Kusserow**, s. 543 vd.

lanılmasının kültürel olarak vurgulanması, bireylerin pasif bir biçimde başkalarına bağımlı olmaktan çok, kendilerine dayandıkları sorun-çözme mekanizmalarını kullanmalarına yol açabilir.¹⁰² Yaygın bir sosyal güvensizlik, "önce biz" yöneliminin gerilemesine, "önce ben" in baskınlığına yol açıyor. Bu kötü niyet değildir şüphesiz; ancak çoğu kez sosyal ilişkilerde amoral tutumlara veya ahlaki bir kayıtsızlığa götürebilir.

Türkiye'de Özel Alandaki Tekilcilik ve Bireycilik. Türk ailesinde sıkı grup bağlarının ve karşılıklı bağımlılığın bulunduğu, neredeyse kalıplaşmış bir ifadedir.¹⁰³ Karşılıklı bağımlı benlik kavrayışında, bireylerin diğer kişilerle karşılıklı bağımlı statülerine odaklandıkları ve ödev, yükümlülük ve sosyal sorumluluklarını yerine getirmeye çalıştıkları düşünülür.¹⁰⁴ Ancak buradaki sosyal sorumluluklar bağlamsal bir nitelik taşır. Bence, bu konuda, eşler ve ana-babalarla çocuklar arasındaki karşılıklı bağımlılığının ayrılarak incelenmesi gerekiyor. Kamıca eşler arasında, çocuklarla-ana babalar arasında olduğu derecede bir bağımlılığa rastlanmaması muhtemeldir hatta beklenmelidir.

Türkiye'de aile, kolektivist kültürü yeniden üreten bir kurumdur. Kolektivizmle ailenin ilişkisi, ailenin onu sürdürme-

¹⁰² **George A. De Vos**, "Internalization and Human Resonance -From Empathy to Alienation-", George A. De Vos; Marcelo Suárez-Orozco; *Status Inequality -The Self in Culture-*, Sage Publications, Newbury Park, London, New Delhi, 1990 içinde, s. 90.

¹⁰³ Örneğin bkz. **Güler Okman Fişek**, "Psychopathology and the Turkish Family: A Family Systems Theory Analysis", *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde, s. 310, 317; **Çiğdem Kağıtçıbaşı**, "Individualistic vs. Relational Models of Man -The Case of an Intervention Research-", *Structural Change in Turkish Society*, Mübeccel Kiray (ed.), Indiana University Turkish Studies, 1991 içinde, s. 61, 70.

¹⁰⁴ **Shinobu Kitayama; Hazel Rose Markus; Hisaya Matsumoto**, "Culture, Self, and Emotion: A Cultural Perspective on "Self-Conscious" Emotions", *Self-Conscious Emotions -The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride-*, Edited by June Price Tangney, Kurt W. Fischer, Foreword by Joseph Campos, The Guilford Press, New York, London, 1995 içinde, s. 443.

siyle veya yeni kuşaklara taşınmasıyla bitmemektedir. Bunun yanında, aile, toplumsal bir etmen olarak kollektivist kültürün etkilerine açık olmaktadır. Şöyle ki, özel alanda veya hanede, kollektivist kültürün bir işlevi olan tekilciliğin, farklı ailelerden gelen aile üyeleri arasındaki ilişkilerde çözücü bir etkide bulunduğunu görüyoruz.

G. O. Fişek'in belirttiği gibi, bireylerin, grubun iyiliğinin çoğu kez bireyinkine önce geldiği bir ilişkiler ağı içine gömülme eğilimi gösterdiği bir bağlamda, evlilik, eşlerin yanında, aileleri arasında da bir sosyal sözleşme olmaya meyletmektedir.¹⁰⁵ Türk ailesinde grubun bireye nazaran üstünlüğünü en iyi yansıtan yansıtan bir sosyal pratik, nikah davetiyelerinde, davet sahipleri olarak evlenecek kişilerin değil de, ait oldukları grubun üstünlüğünü temsil eden babanın veya annenin bir klişe ifade şeklinde belirtilmesidir. Ne var ki, kollektivist zihniyetin, bireylerin kökensele aileleriyle olan bağlarının, evlendikten sonra da, bireyci yönelime nazaran daha kuvvetli olmasını destekleyeceğini düşünebiliriz. G. O. Fişek, Türkiye'de çekirdek ve geniş aileler arasındaki sınırların bulanıklığı karşısında, eşlerin bu ikisini ayırarak, sadakatlerini kökensele ailelerinden kendi çekirdek ailelerine yöneltmelerinde güçlük yaşamalarının beklenebileceğini belirtiyor.¹⁰⁶ Acaba bireylerin kendi kökensele ailelerine olan bağlılıklarının niteliğinin evlendikten sonra da değişmemesi, evli çiftlerin birbirlerine olan tutumlarını nasıl etkilemektedir?

E. A. Olson, Türkiye'deki aile yapısının iki merkezlilik gösterdiğini, karı koca ilişkisinin bir temel çiftten çok, iki bağımsız sosyal ağ merkezi (yani karı koca) arasında bir köprü olduğunu belirtir. Buna göre, Türkiye'de evlenme, iki bireyin birleşmesinden çok, iki ağın yanyana gelmesine yaramaktadır. Karı-kocanın merkezinde oldukları bu sosyal ağ, karı-kocanın ev-

¹⁰⁵ **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; **Fişek** (1982), s. 311.

¹⁰⁶ **Fişek** (1982), s. 311.

lendikten sonra da, önce olduğu gibi, görüşlerine başvurdukları, arkadaşlık ettikleri, duygusal destek aldıkları, eğlendikleri daha çok tek bir cinsiyete mensup olan kişiler oluşturmaktadır. Olson, Türkiye'deki aile yapısının bu iki merkezliliğini, Türk toplumunun genel bir karakteristiği olan cinsiyetsel ayrılığın bir yansıması olarak analiz ettiğini ifade eder.¹⁰⁷ Ne var ki, bu bulgular, kolektivizmin ahbaplık boyutunda da ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, Olson'un vurguladığı cinsiyet ayrılığının, aile bireylerinin, ailenin diğer cinsten üyelerine karşı, farklı muamele etme isteğini de içerdiğini düşünecek olursak, tekilciliğin bir görünümüyle karşı karşıya olduğumuzu saptayabiliriz. Diğer bir deyişle, aile içinde, aynı cinsten olan kişiler, kendilerini ayrı grupların üyesi olarak algılıyor ve diğer cinsten üyelere karşı farklı değer standartlarını uyguluyor olabilirler. Hilâv'ın Doğu'da kadın-erkek ilişkilerine ilişkin olarak yazdıkları, bu durumu açıklıyor. Hilâv'a göre, Doğu'da insan teki, erkeklik veya kadınlık gibi tözler karşısında bir ilinek olarak varoluyor. İlineksel insan olarak kadın/erkek, birey olarak değil, kadınlık/erkeklik tözünün ilinekleri olarak davranacaklardır. "Burada cinselliğin, içselleşmemesi ve bireyselleşmemesi; töz olarak insan tekinin dışında kalması; insanı yöneltmesi ve kendisinin bir geçici temsilcisi olarak kullanması söz konusu olacaktır." Hilâv'a göre, "... erkeklerin, kadınlarla olan serüvenlerini yine erkeklere anlatmaları ve bu anlatmalarından, yaşadıkları serüvenlerden daha fazla tat almaları; kadınların, kendilerine en yakın olan erkekten çok, yine kadınlara açılmaları, sırlarını dökmeleri bunun olgusal bir kanıtı olarak görülebilir."¹⁰⁸

Türkiye'de aile dışındaki kişilere karşı yüksek bir güvensizlik duygusunun hissedilmesi, aile içi dayanışmanın, dışa karşı savunmacı bir kenetlenme ihtiyacı tarafından pekiştirilebileceğini ya da dolaysızca güvenlik gereksinimi ile ilgili olabi-

¹⁰⁷ **Emelie A. Olson**, "Duofocal Family Structure and an Alternative Model of Husband-Wife Relationship", *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde, s. 45-62.

¹⁰⁸ **Hilâv**, s. 41-43.

leceğini akla getirmektedir. Bireylerin dışa karşı savunma ihtiyaçlarının yüksekliği, sosyal ve ekonomik faktörlerden daha çok, Türk toplumunda baskın olan kolektivistlik ve onun bir yan ürünü olan tekelciliğin, farklı gruplardan gelen kişiler arasındaki veya kişisel olmayan ilişkileri son derece riskli kılmasından kaynaklanmaktadır.

1990-1991 Dünya Değerler Araştırması çerçevesinde yapılan "Türk Toplumunun Değerleri" araştırmasında elde edilen bulguları yorumlayan araştırmacılara göre, "Türkiye'de sosyo-ekonomik ve siyasal hayattan beklentilerin gerçekleştirilmesi için en çok güven duyulan" yerin aile olduğu görülmektedir. Hatta, yazarlara göre, "akrabalık veya aile bağlarının temel güvenirlilik ölçütü olduğu ve 'gayra itimatsızlık' eğilimine oturan nepotizm gibi uygulamalar", Türkiye'nin demokratik rejime yerleşiklik kazandırmasını güçleştiren önemli bir kültürel handikaptır.¹⁰⁹

Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleriyle ilgili olarak 1600 ailenin 4800 üyesi üzerinde yapılan araştırmadan çıkan sonuçları yorumlayan A. Gülerce'nin ifadesiyle, Ortalama Türk Ailesinin (OTA) "birliği, ... bireylerin psikolojik dayanışmasının değil, (belki dış gerçekliğe, topluma, *hatta birbirlerine karşı*) bir savunma paktının ürünü gibi durmaktadır."¹¹⁰ N. Vergin'de aynı noktaya değinir. Vergin'e göre, Türk toplumundaki "dönüşümler karşısında duyulan tedirginliklere göğüs gerebilmek için adeta aileye daha sıkı bir biçimde bağlanılıyor ve *sığınılıyor*"¹¹¹

A. Gülerce'ye göre, OTA'nın birliğinin, "ayrışmış" bireylerin psikolojik dayanışmasının ürünü olmaması, onu psikolojik

¹⁰⁹ TÜSİAD "Türk Toplumunun Değerleri", (1990-1991 Dünya Değerler Araştırması-Türkiye Sosyo-Ekonomik Değerler Anketi'nin Sonuçları ve Değerlendirilmesi), Üstün Ergüder, Yılmaz Esmer ve Ersin Kalaycıoğlu tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, 1991, s. 24.

¹¹⁰ Gülerce, s. 124, italikler bana aittir.

¹¹¹ Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000 içinde, s. 182; vurgulama bana aittir.

anlamda yekvücut bir ünite yapmadığı gibi, tipik bir Batılı çekirdek aile gibi toplumdaki ayrışmadığını da gösterir. Gülerce, bahsedilen aile içinde bireyin yalnız olduğunu, bu durumun psikolojik yönden ayrışma anlamına gelen bireyleşmeyi değil, tam tersine bireyleşmeden, psikolojik olarak ham ve korumasız olarak ortada kalmayı ifade ettiğini belirtir¹¹². Bireyleşmemiş, yani psikolojik yönden ayrışmamış ama yekvücut ilişkiler içinde de olmayan bu bireyi nitelemek için Gülerce "ayrık" terimini kullanmaktadır. Gülerce'ye göre, bunun bilişsel karşılığı bencillik veya bireycilik değil, ben-merkezciliktir. Gülerce ayrıklığın özerklik olmadığını da ekler. Psikolojik özerklik, ister bireyci ister kollektivist olsun, bir toplumda bireyleşme için zorunludur. Diğer bir deyişle psikolojik özerklik ile bireyci ideolojiyi ayrışmaz bir ikili olarak ele almak hatalıdır¹¹³. Gülerce, Ortalama Türk Ailesinin kendi içinde üyelerarası sınırların yeterince kalın olduğunu belirtir.¹¹⁴ "Yaygınlıkla sanılan aksine, OTA'de aile-içi ilişkiler yekvücutluktan oldukça uzak, psikik yakınlaşmaya direnç gösteren bir durumdadır."¹¹⁵ "Yani OTA üyelerine yastık olmak yerine teker teker bireylerinin başa çıkma becerilerine yaslanarak ayakta durmaktadır. Yine de bu beceriler, ve belki ideolojik olarak, belki psikolojik olarak yüceltilen "ait olma isteği" ile birlikte güçlü bir aile imgesi oluşturmaya yetmektedir"¹¹⁶

Keza, G. O. Fişek'de, A. Gülerce'nin bulgularını destekler nitelikte olmak üzere, Türkiye'de erkeklik ve kadınlık deneyimlerinde, Batılı anlamda bir yakınlık ve paylaşımın yerinin olmayabileceğini bildirmektedir.¹¹⁷

Gülerce, ben-merkezcilikle "bencillik veya bireycilik"i birbirinden ayırmakla birlikte, ben-merkezciliğe bağladığı "üyelerin burunlarının veya ailenin ötesine geçip bilişsel ufuklarını"

112 **Gülerce**, s. 124-125.

113 **Gülerce**, s. 135-137.

114 **Gülerce**, s. 133.

115 **Gülerce**, s. 135.

116 **Gülerce**, s. 134.

117 **Fişek** (1994), s. 182.

genişletememeleri, toplumsal zeka, politik içgörü, örgütsel ilişkiler becerisi, soyut düşünme alışkanlığı, uzun menzilli vizyon geliştirme fırsatlarını yakalayamamaları gibi özellikler, benmerkezciliğin bencilce davranışlara yolaçabileceğini göstermektedir.

Kollektivist retorik, bireysel psikolojik düzlemde ayrışmışlığın değil de "ayrık"lığın egemen bulunmasıyla bir koşutluk göstermiyor mu? Türk toplumunda otoriteye duyulan gereksinmenin ona bağımlılık derecesine varan yoğunluğunda bu durumun da bir payı olamaz mı?

Dokuz ülkede gerçekleştirilen Çocuğun Değeri Araştırması (ÇDA) çerçevesinde, tüm Türkiye nüfusunu temsil eden örneklemeler kullanılmış ve ana-babaların çocuk sahibi olma konusundaki güdülenmeleri, çocuklarına attettikleri değerler incelenmiştir. ÇDA'da çocukların ekonomik ve psikolojik değerleri öne çıkmıştır. Bunların ilki, çocuğun küçükken ve büyüdüğünde ailesine maddi katkıda bulunmasını, ikincisi ise ana-babanın "çocukta bulduğu sevgi, onunla duyduğu gurur, onun kendilerine arkadaşlık etmesi gibi değerleri" içeriyordu. ÇDA'dan çıkan önemli bir bulgu, az gelişmiş ülkelerde çocuğa atfedilen ekonomik değer ve özellikle "yaşlılık güvencesi" değerinin öne çıkmasıdır. Örneğin kadınların Türkiye'de % 77'si, Almanya ve ABD'de ise % 8'i, çocuğu "yaşlılık güvencesi" olarak görmektedir. Buna karşılık Türkiye bağlamında çocukların yaşlılık güvencesi olarak değerlerinin önemli olmadığını belirten kadınların oranı % 8'dir. Türkiye'de ailedeki çocuk sayısı ile çocuğun psikolojik değeri arasında ters, ekonomik değeri arasında doğru orantı olduğu saptanmıştır. Çocukların maddi katkıları birbirine eklenebilir; ancak çocuğu psikolojik olarak değerli kılan, ana-babaya "verdiği" sevginin birikmesi mümkün değildir. Diğer deyişle, maddi yardımlar eklenirse daha büyük bir maddi yardım sağlanabilir; ancak sevgiler eklenerek daha büyük bir sevgiye ulaşılamaz.¹¹⁸ Bu araştırmadan elde edilen

¹¹⁸ **Çiğdem Kağıtçıbaşı**, *Kültürel Psikoloji -Kültür Bağlamında İnsan ve Aile- Çevirenler*: Çiğdem Kağıtçıbaşı, Ayşe Üskül, Esin Uzun, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 113-116. Aynı konuda bkz. **Çiğdem Kağıtçıbaşı**, "Old-Age Security Value of Children -Cross-Nati-

bulgular. Türkiye'de aile içi ilişkilerde kolektivitizmin vurguladığı gibi ahlaki faktörlerin yanında, araçsal beklentilerin de bir yerinin olabileceğini göstermektedir.

Türkiye'de Sosyal Alandaki Bireycilik. Bugün bazı yazarlarca, Türkiye'deki baskın insan tipinin bireyselleşmemiş ama "bireyci" olarak nitelendirilebileceği belirtilmektedir.¹¹⁹

"Türkiye'de insanlar kolektif ve hiyerarşik yapılu cemaatler dışına çıkınca aşırı dozda bireyselci olabiliyorlar." Bu saptamayı yapan Elisabeth Özdalga'ya göre, "bu kültürel özellik", çok farklı alanlarda ortaya çıkıyor. Örneğin şehir ve kasabalardaki çirkin görüntüler, sokakların düzensizliği ve çukurlarla dolu oluşu, binalar arasındaki şekil ve renk "denge"sizlikleri, bahçe düzenlemelerinin ya hiç olmayışı ya da çok zayıf oluşu, "ortaklaşa paylaşılan düzen zayıf"lığını gösteriyor. Bu özellik, insanların estetik anlayışlarının değil, işbirliği yapma yeteneğinin eksikliğinden kaynaklanıyor: "Öyle görünüyor ki, devlet ve özel teşebbüs veya aile düzeni dışında birlikte bir şeyler oluşturma geleneği yetersiz. Başka bir deyişle, Türkiye'de 'öteki ile birlikte var olma' gücü zayıf." Diğer bir deyişle, "egosantrizm ... toplumsal dayanışmayı içeren bireysellikten çok uzak." Özdalga'ya göre, Türkiye'de demokrasinin sorunları da "öteki[ni] hesaba katmadan birey olma" hevesine bağlı.¹²⁰ Dolayısıyla, sosyal alanda da ("yabancı"larla (el) ilişkilerde) aşırı bir bireycilikle karşılaşyoruz.

onal Socioeconomic Evidence", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 13, No.1, March 1982, s. 34.

119 Türkiye'deki bireyselleşme korkusu ve bireyselliğin mahkum edilmesi ile ilgili olarak bkz. **Mehmet Ali Kılıçbay**, *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 71; Türkiye'de "bireyselliğin" değil, "bireyciliğin" yaygın bir olgu olduğu hakkında bkz. **Metin Heper**, "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey", *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 48; Ortalama Türk Ailesinde üyelerin bireyselleşmemeleri için bkz. **Gülerce**, s. 124; keza konuyla ilgili olarak bkz. **Nusret Kaya**, *Anadolu İnsanına Özgü Takıntılar -Psiko-Tarih-*, İstanbul, 1992, s. 88-89.

120 **Elisabeth Özdalga**, "Tek Taraflı Dünyanın Öznesi ya da Öteki ile Birlikte Var Olmak", *Karizma*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2000, sayı 3, s. 125-126.

Türkiye'de Sosyal-Siyasal Güvensizlik ve Kolektivizm

Eğer kolektivizm ile gruba sadakat karşılığı korunmayı¹²¹ anlayacaksak, bunun ulusal çıkarlar için bireysel fedakarlıkta bulunma anlamına gelen yurtseverlikle eşdeğer kavramlar olmadığı açıktır.¹²²

Kollektivist bir kültürde, kuramsal olarak, kişilerin davranışlarının sonuçları bakımından grubun çıkarını veya iyiliğini desteklemeye özen göstermeleri, bireysel çıkarlarından grup lehine fedakarlıkta bulunmaları vurgulanacağından, sosyal güvenin yüksek olması beklenebilir. Ne var ki, kolektivist toplumlardaki tekilcilik eğilimi, sosyal güvensizliği arttırıcı bir etki yapmaktadır.

Sosyal güven, bir kişinin, emsallerine sosyal ya da ekonomik bir bağlamda itimat etmesi anlamına gelir.¹²³ Temel güven ise, bir yabancıнын bile, kazanç olasılığı olsa da, ahlakın temel kurallarını ihlal etmek suretiyle bize zarar vermeyeceği inancıdır.¹²⁴ Her iki anlamıyla güvenin eksikliğinde, Türkiye'de kollektivist kültürün bir işlevi olan tekilci yönelimin yabancılar arasındaki ilişkilerin ahlaki zeminini yok etmesi başat etmeni oluşturuyor.

Tekilci kültür, yalnızca, bireylerin "yabancı"larla ilişkilerinde ortak değer standartlarının yokluğundan doğan bir belirsizliğe yol açacağından dolayı değil, grup dışındakilere karşı (Türkiye'de zaman zaman turistlere yapılan bazı muamelelerde ortaya çıktığı gibi) ahlaki bir sorumluluk hissedilmemesi, onlara karşı olumsuz ayrımcılık anlamına gelebilecek farklı davranışlara izin vereceğinden ötürü de sosyal güvensizliğe yolaçar.

121 Bkz. **Hofstede** (1979), s. 399.

122 Bu şekildeki bir yurtseverlik tanımı için bkz. **Bell**, s. 9 vd.

123 **Curtis H. Martin; Bruce Stronach**, *Politics East and West -A Comparison of Japanese and British Political Culture-*, M. E. Sharpe, Armonk, New York, 1992, s. 74.

124 **Laurence Thomas**, "Becoming an Evil Society", *Political Theory*, Vol. 24, May 1996, s. 283.

Sosyal güvensizliğin yaygın olduğu bir toplumsal ortamda, işbirliğinin ve dolayısıyla dayanışmanın yüksek bir düzeyde olması mümkün değildir.

"Türk Toplumunun Değerleri" araştırmasında, "sizce genel olarak insanlara güvenilebilir mi? Yoksa, başkalarıyla herhangi bir ilişki kurarken, ya da iş yaparken hiçbir zaman dikkati elden bırakmamak mı gerekir?" sorusuna deneklerin % 10'u çoğu insana güvenilebilir yanıtını vermiştir. Deneklerin % 90'ı ise, başkalarıyla herhangi bir ilişki kurarken veya iş yaparken hiçbir zaman dikkati elden bırakmamak gerektiğini bildirmiştir¹²⁵

Dünya değerler araştırmasından çıkan en son sonuçlara göre, genel güven oranı en yüksek ülkeler en üstten aşağıya doğru Norveç, İsveç, Danimarka, Hollanda ve Kanada olup, bu ülkelerde güven oranı % 50'nin üstündedir; en alt sıraları ise en alttan yukarıya doğru Brezilya, Peru ve Filipinlerle Türkiye paylaşmaktadır. Bu ülkelerde oran % 10'un oldukça altındadır.¹²⁶

Gerçeklikte tüm kültürler, hem bireyci hem de kollektivist öğelere sahiptirler.¹²⁷ Bana öyle geliyor ki, Türkiye'de grup-içi grup-dışı ayrımının bir sonucu olarak, özellikle yabancılarla ilişkilerde bireycilik öğesi daha ağır basmaktadır.

Bu özgün bireycilik, tekilciliğin bir boyutu olan ayrımcılıkla, sosyal güvensizliğin yanında, özerklik eksikliğinin de bir sonucudur. Zira, özerklikle evrenselcilik koşut gelişmektedir.

Tipik olarak Türk bireyi, "sinik bir bağımsızlık" sergiler, ama özerk değildir. Özerk değildir, çünkü davranışlarında ortam ve/veya dışsal otoriteler, içsel rehberlik sistemlerinden da-

¹²⁵ TÜSİAD "Türk Toplumunun Değerleri", s. 20.

¹²⁶ Bkz. **Ronald Inglehart**, "Trust, Well-Being and Democracy", *Democracy and Trust*, Ed. by Mark E. Warren, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 içinde, s. 102.

¹²⁷ **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.

ha belirleyicidir. Buna karşın, sinik bir bağımsızlık gösterir; zira, otoritenin yokluğunda ya da zayıflığında veya sosyal bir destek olmasa da, onu, uymadığında suçluluk duygusu hisseceği derecede kendi evrensel kural ve ilkeleriyle techiz edilecek bir toplumsal anlam sisteminin içsel kısıtlayıcılığından azadedir. Siniktir zira, ondan toplumun bir üyesi olarak, devlete ve diğer sadakat nesne ve sembollerine karşı göstermesi beklenen sadakati gösterse de, bir yandan da, bu sadakat, sosyal bir güvensizlik, işbirliği noksanlığı ve özellikle devletten sağlanabilecek avantajlar söz konusu olduğunda gözlenen dizginlenmemiş heveskarlık ile beraberce mevcuttur. Toplumsal anomi, bireyi başına buyrukluğa ve kendine dayanmaya sevk etmektedir. Belki de, bağımsızlığı, bu anominin bir sonucudur. Tipik Türk bireyinin devlete siyasal bağımlılığına da, bir "sinik bağımlılık" demek mümkündür. Zira, bu tarz bağımlılıkta kötülük ve şerden, düşmanlardan korunma arzusunun ve güçlü bir sadakat nesnesiyle özdeşleşerek kişisel güç duygusu kazanmanın da önemli bir rolü bulunmaktadır.

Kollektivist zihniyete göre, yalnızca gerçek kişiler güvene layıktır. Diğer bir deyişle, şirketler gibi kişisel olmayan yasal kuruluşlar güvene layık değildir. Böylece, bu tür kuruluşlarla iş yapılacağı zaman, kişisel bir ilişkinin kurulması gerekir.¹²⁸ Devlet de bir tüzel kişilik olduğundan, kollektivist bir toplumda devletle bir iş yapılacağı zaman önce orada bir tanıdık bulunması ya da edinilmesi önemli olabilir. Türkiye'de devletin bir sembol olarak değeri ne kadar yüksekse, genelde bir kurum olarak güvenilirliği de o kadar az. Diğer bir deyişle, devlete yönelik arzu ve beklentilerle, ya da bireylerin devlete bir ideal olarak verdikleri biçim veya işlevlerle, aktüel veya algılanan devlet arasındaki aralık oldukça fazla.

Ne var ki, kollektivist zihniyette normal olarak yalnızca kuruluşların değil, grup dışından olan kişilerin de güvene layık görülmeceğini, yabancılarla kurulan ilişkilerde güvenin, bu ilişkilerin normal olarak karşılıklı güvene dayalı olan grup-içi ilişkilerine benzetilmesiyle oluşturulacağını düşünebiliriz.

Kollektivist zihniyete göre, grup davranışlarının değerlendirilebileceği grubun kendi değer ve normlarının dışında hiçbir

ölçüt veya standartın bulunmaması nedeniyle, grup dışından kişilerle kurulan ilişkilerin ahlaki değil, daha çok sözleşmesel bir temelde gerçekleşmesi gerekir. Yabancılar arasındaki ilişkilere zemin oluşturabilecek ortak bir ahlaki temelin bulunmamasını, Türkiye'de konuk edilen yabancıları nitelemek için kullanılan "Tanrı misafiri" sözü çok iyi yansıtmaktadır. Burada yabancılar arasındaki ilişkilerde kişisel bağlantıyı sağlamak süretiyle, ilişkiye ahlakilik kazandıran ortak "tanıdığın" yerini, her iki taraf arasındaki ilişkiyi sağlayan Tanrı almaktadır.

N. Luhmann, kişisel ya da kişilerarası güvenle sistemsel güveni ayırır ve bunların farklı temelleri olduğunu ileri sürer. Kişisel güven, bireyler arasında duygusal bir bağı içerirken, sistem güveni bürokratik yaptırım ve korumaların ve özellikle yasal sistemin işlerliğine duyulan güvendir. Sosyal düzen, küçük ve göreceli olarak farklılaşmamış toplumlarda büyük ölçüde kişisel ya da kişilerarası güvene dayanırken, modern, karmaşık toplumlarda daha çok sistem güveni üzerine kurulur. Nüfus artışı ve daha büyük bir yapısal farklılaşma ile birlikte, sosyal düzen, giderek, kişisel güvenden çok sistem güvenine dayanmaya başlar. Toplumsal düzenin sistem güvenine dayandığı, demografik olarak geniş ve yapısal olarak komplike bir toplumda, kişiler sık sık fazla tanımadıkları, hatta hakkında hiçbir şey bilmedikleri insanlarla karşılıklı etkileşim içine girerler ya da iş yaparlar. Sistem güveni, eğer yalnızca kişisel güvene dayalı olmak zorunda olsaydı, çok riskli, öngörülmez ya da tamamen olanaksız olacak etkileşimlerin gerçekleşmesinde görünüm kazanır.¹²⁹ Evrenselci bir etik yönelimin, karmaşıklaşmış toplumlarda sistem güvenini destekleyen önemli bir toplumsal etmen olduğu belirtilebilir. Zira, sistem güveninin sağlanması, en azından bir ölçüde, resmi görevlilerin de, rollerini icra ederken, tekilci bir yönelimle davranmayıp, kategorik bir davranış biçimini sergilemelerine bağlı gibi görünüyor. Oysa kategorik davranışları için, siyasal ve resmi güçlerin tekil sorumluluklarını veya bağlarını bir yana bırakabilmeleri gerekiyor.

128 Hofstede (1991), s. 67.

129 Lewis; Weigert, s. 973-974.

Türk toplumunda bireylerin özellikle kişisel olmayan ilişkilerindeki beklentilerinde, sosyal güvensizliğin önemli bir yeri ve etkisi var.

Türkiye bağlamında yaşam dünyasında kök salan bu sosyal güvensizlik, modernleşmenin dolaysız bir sonucu değildir. Yaşam dünyasında olduğu kadar siyaset dünyasında da kök salan bu güvensizlik, daha çok, modernleşmenin bazı yönleriyle, tekilci kültürün etkileşiminden ileri geliyor. Modernleşme - başta ekonomik alanda olmak üzere- kişisel olmayan ilişkileri arttırırken, buna koşut olarak evrenselci bir yönelimin gelişmemesi ve kişisel olmayan ilişkilerin de kişisel bir ahlak zemininde yürütülmesinin zorunluluğu, sosyal güvenin güçlenmesini zorlaştırıyor. Şehirleşme ve endüstrileşme kişisel olmayan ilişkileri arttırırken, kişisel ve bağlamsal bir etiğin baskınlığını korumaya devam etmesi, sistem güveninin yerleşmemesi, Türk toplumunun Batılılaşmasında en önemli engellerden biri gibi görünüyor. Ayrıca, Türkiye bağlamında modernleşmenin genel kabul gören akılcı bir yönelimi beraberinde getirmediği de açık. Türkiye'de yaşam dünyasının rasyonalize olmaması formel sosyal kontrol mekanizmalarının işlevlerini yerine getirmelerini zorlaştırıyor.

Güvensizliğin kişilerin özdeşleştikleri sosyal ilişki kalıpları üzerindeki en önemli olumsuz etkileri, kişileri kendine dayanmaya veya kendi başlarının çaresine bakmaya sevk etmesi yoluyla olmaktadır.

Savaş filmlerinde sıkça işitilen bir söz vardır: "sen onu öldürmezsen, o seni öldürecek." Sosyal güvensizlik, bu örnekte olduğu gibi, bazı eylemleri ve tutumları haklılaştırıcı bir etkiye yol açıyor. Burada ilişkinin muhatabına ilişkin somut bir bilgi-den çok, genel olarak ilişkilerin dayandığı beklentiler veya informal normlar belirleyici oluyor.

Sosyal güvensizlik, bağlamsal öznenin sosyal ilişkilerinde tekilci ahlakın getirdiği sınırlamalardan kaynaklanıyor. Modernleşmenin buradaki etkisi, sadece yüzyüze olmayan ilişkileri arttırmak süretiyle (şehirleşme ve endüstrileşme yoluyla) tekilciliğin etkilerini görünüre çıkartması olmuştur. Diğer bir

deyişle, modernleşmenin sosyal güvensizlikteki etkisi, toplumsal bir büyüteç işlevini görmesinden daha fazla değildir. Dolayısıyla, burada sosyal güvensizliği, önemlerini reddetmemekle birlikte, yoksulluk, kaynak kıtlığı veya organizasyonların yetersizliği veya köksüzlüğü gibi sosyal veya ekonomik etmenlerden çok, kültürel faktörlere bağlıyoruz. Kaldı ki, tekilci yönelim, Türkiye'de siyasal elit başta olmak üzere, yüksek sosyo-ekonomik statü gruplarında da karşımıza çıkıyor. Türkiye'deki kişisel ahlakın geleneksel bir boyutunu oluşturan sadakat karşılığı koru(n)ma ilkesi, farklı tabakalardan kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen informel bir norm niteliğindedeyken, karşılıklık, aynı yüksek tabakanın üyeleri arasındaki ilişkilerde de karşılaşılan bir ilke olarak karşımıza çıkıyor.

Kollektivizm ve onun bir işlevi olan tekilci yönelim, Türkiye'de kuvvetli bir "bölünme kaygısı" yaşanmasının da başat nedenidir. Türkiye'deki hemen tüm grupların aynı kolektivist zihniyeti paylaşmaları, siyasal gruplar arasındaki ilişkilerin üzerinde cereyan edeceği ortak (evrensel) normların bağlayıcılığını zayıflatmaktadır. Benzer şekilde, kolektivizm, siyasal hayatta yarışmacıların negatif özgürlüklerden çok, pozitif özgürlüklere, çoğulculuktan çok milli iradeye dayalı bir kendini yönetime önem vermelerine yol açmaktadır. Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Politikasında Topluluk Ruhu" başlıklı çalışmasında, *ulusallaşmış* bir politik hayatın nabzının, sistematik olarak iktidar-muhalefet ilişkilerinde attığını, bu kavram çiftinin, "davalardan arınmış" ve özerkleşmiş bir politik işleyişe ait olduğunu belirtir. Öğün, dinsel ya da milli kökenli "dava"ların mevcudiyetinin, Türk politik hayatının iktidar-muhalefet kavram çiftiyle açıklanamayacağını gösterdiğini belirtir.¹³⁰ Stavrakakis'in belirttiği gibi, demokrasi herşeyden önce, bir "düzen", bir toplumsal organizasyon *ilkesidir*. Demokrasinin önemi, hem toplumun kuruluşu için bir başvuru noktası sağlaması, hem de toplumu bu başvuru noktasına ilişkin olumlu bir içeriğe indirgememesidir. Demokrasinin olumlu içeriği, toplumun kurucu bir eksikliğinin bulunduğu fikrinin kabulüdür. Bu yoksunluk,

¹³⁰ Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa, İstanbul, 2000, s. 56.

etik bir statüdedir. Demokratik etik, idealleri olmayan bir etikdir. Demokraside ideallerin yerini, seçimlerin kararlaştırılmazlığı alır. Lakan'yan bir demokrasi anlayışı, toplumsal birliğin, toplumu kurucu bir boşluğun tanınmasıyla inşa edileceğini vurgular.¹³¹ İşte, zaten, topluluğun kurucu bir eksikliğinin bulunduğu düşüncesi kolektivizimin karşıtını oluşturmaktadır. Topluluğun parçalarının toplamından fazla olduğu düşüncesi, demokrasinin, bir toplumsal organizasyon ilkesi olarak değil de, topluluğun iradesinin tezahürü süreci olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Öte yandan demokrasinin toplumun kuruluşu için bir başvuru noktası sağlaması ve bir organizasyon ilkesi olabilmesi, bir "düzen" oluşturabilmesi, demokratik normların tekilci değil de, kategorik bir şekilde uygulanmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle, demokrasinin bir ideali göstermekle beraber, etik bir konumunun bulunması, onun araç kılınamayacağını gösterir.

Benim saptayabildiğim kadarıyla, Türkiye'de süregelen "bölünme kaygısı" konusunda, subjektif öğeleri vurgulayan iki görüş ileri sürülmüştür.

Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol" başlıklı makalesinde, Türk Siyasal Kültüründe "muhalefet kavramına" son derece düşman bir öğenin varolduğu sonucuna varmaktadır. Mardin, muhalefete karşı yöneltilen bölücülük ve fesat suçlamalarındaki rasyonel görüşlerle, farazi bir "bölücü güç"ün varlığına karşı olan düşüncedeki akıldışılığın özünü birbirinden ayırdetmenin gerekli olduğuna işaret ederken; "milli birlik"in, Türkiye'nin sorun listesinin çok alt sıralarında yer aldığı gerçeğinin, dinamik gücünü, "dahili" toplumsal-yapısal unsurlardan alan bir davranışsal-örüntü olan "subjektif bir faktörle" karşı karşıya bulunduğumuz şüphesine yol açtığını belirtmektedir. Hatta "bölücülük" gerekçesinin, muhalefeti tasfiye amacıyla ileri sürülmesinin, aslında insanlara güvensizliğin bir kulpu olduğu söylenebilir. Mardin'in diğer önemli bir saptaması, aynı kanalları işleten ve aynı suçlamaları defalarca

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

kullanan bir kinizmin özellikle icat edilmiş olduğudur.¹³²

Öte yandan, F. Frey, Mardin'in sözü edilen makalesindeki görüşleriyle dialog içinde oluşturduğu yazısında, "bölünme kaygısı"nın, köktenci bir grup içi-grup dışı ayrımının bir sonucu olduğunu ileri sürer. Üstelik Frey'e göre, bölünme kaygısı, daha derin bir düzeyde, genellikle gizli kalmasına rağmen, hiç de o kadar akıldışı olmayabilir. Frey, Türk siyasal kültürünün karakteristikleri olarak gördüğü grup içi-grup dışı ayrımı, grubun bireye üstünlüğü, güçlülük ve kahramanlığın vurgulanması, ekstremizm ve hedefleri araçların üzerinde tutma eğilimi, kapsayıcı bir ideolojiye ihtiyaç duyulması, ulusal onur duygusu, elitlerin ülkelerinin fakirliğinden kaynaklanan güvensizlik duyguları gibi etmenler dikkate alındığında, Türklerin bölücülükten korkmak için geçerli bir sebeplerinin olabileceğini belirtir. Ancak, bu dışsal tehditler ya da aşırı heterojen bir toplum gibi objektif sebeplere değil, kendi *psikolojik eğilimlerinin* farkında olmalarına dayanmaktadır. Türk siyasal hayatına sinen dost-düşman önyargısı sürdükçe, sistemin demokratik bir yarışmaya açıldığı her zaman şiddetli bir elit-içi çatışması yeniden nüksedecektir.¹³³

Frey'in saptadığı grup-içi grup-dışı ayrımı, grubun bireye üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Zira, grubun birey karşısındaki normatif üstünlüğü, bireylerin kendi gruplarının dışındaki kişilerle ilişkilerinde, onları kendi gruplarının karşısında dezavantajlı kılacak biçimde davranmalarını da desteklemektedir.

Yaşam Dünyası ve Toplumsal Bütünleşme. Sağ duyuya karşılık gelen fenomenolojik terimler 'doğal tutum' veya 'yaşam dünyası perspektifi'dir. Doğal tutum, "normal", düşünüm öncesi tutumdur ve bir çok faaliyetin altında yatan verili kabul edilmiş faraziyeleri de kapsar.¹³⁴ Yaşam dünyasındaki "verili

132 **Şerif Mardin**, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi - Makaleler 4-*, 6. Baskı, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999 içinde, s. 182-183.

133 **Frey**, s. 67.

134 **Amedeo Giorgi**, "Phenomenology, Psychological Science and Common

kabul edilen" davranışları, eylemsel rutini en iyi saptayabileceğimiz sosyal ilişki alanlarından biri, trafiktir. Trafik içindeki sürücülerin sosyal ilişki örneklerine bakarak, yaşam dünyasının yüz-yüze olmayan ilişkiler boyutunda bireylerin birbirlerine ilişkin ortak beklentilerini anlayabiliriz. Trafik "düzeni", sürücülerin kişisel olmayan (evrensel) bir ahlakça desteklenen soyut ve genel normları hayata geçirmekte ne kadar isteksiz olduklarını ortaya koymaktadır.

Karşılıklı algılara dayalı bu beklentiler, yine kültürel bir fenomen olarak, davranışları etkiliyor. Burada informel bazı kültürel pratiklerle karşı karşıyayız. Böylece trafikteki düzensizlik bile, karşılıklı beklentilerin doğurduğu sosyal pratiklerle ilgili olduğu için kültürel bir anlam taşıyor ve bir "düzen"i var.

Trafiğin bir örneğini oluşturduğu bu büyük çapta informel sosyal pratikler sistem düzeyinde nasıl bir etki yaratıyor? Bu pratikler siyasal kültürce tanınmadığı için, bu etkileri daha çok doğurduğu tepkilerden çıkartıyoruz.

J. Habermas, toplumsal sistemlerin, yaşam dünyasıyla daima kuvvetli bağlantısının olduğunu belirtir. Yaşam dünyası ilk sosyal yapı taşıdır ve yaşam dünyasının *hermeneutic* bir yorumunun yapılması, öncelikle sistem analiziyle ilgilenen bir sosyal bilimcinin bile ilk görevidir. Habermas'a göre, bir toplumsal sistemin amaçları, bu sisteme dahil olan yaşam dünyasında geçerli olan tanım ve özelemlerden bağımsız olarak belirlenemez. Habermas sistemin zorunluluklarının yaşam dünyası üzerindeki bozucu etkisini vurgular.¹³⁵ Türk toplumu bakımından, yaşam dünyasıyla sistem arasındaki ilişki, ilkinde öncelik verilerek kurulurken, yaşam dünyasının niteliği gereği, onun sistem düzeyindeki etkilerinden nedenlere "inme" tercih edilebilir. Ayrıca, sistem düzeyinin yaşam dünyası üzerindeki "bozucu" etkisi, Türkiye'de Batı toplumlarında olduğu kadar

Sense". Gün R. Semin, Kenneth J. Gergen (eds.), *Everyday Understanding -Social and Scientific Implications-*, Sage, London, 1990 içinde, s. 67-68.

¹³⁵ **Nick Crossley**, *Intersubjectivity -The Fabric of Social Becoming-*, Sage, London, 1996, s. 99-100.

derinlere inmemektedir. Türkiye'de iktidarın kişiler arası ilişkiler yoluyla yayılımı, gücünü, evrensel topluluksal değerlerin ve normların öznel dolayımıyla hayata geçirilmesinden alan bir merkez tarafından stratejik bir biçimde bütünleştirilmekten çok uzak.

Habermas, sistem ve yaşam dünyasının birbirinden ayrılmalarını ve bunlar arasındaki *karşılıklı* ilişkiyi, metodolojik ve sosyal-evrimsel düzeyde ele alır. Metodolojik düzeyde yaşam dünyasındaki süreçler ve mekanizmaların ayırılmasında, eylemcinin yönelim, amaç ve bilgilerinden ve en önemlisi, eylemciler arasındaki "iletişimsel görüşmeler"den elde edilebilen ölçütler geçerlidir. N. Crossley'in ifadesiyle, Habermas'a göre, "yaşam dünyası, toplumun sosyal organizasyon, bütünleşme ve yeniden üretim mekanizmaları, 'iletişimsel etkileşim' ve eylemcilerin birbirlerine yönelik ortak yönelimleri ve paylaşılan gelenekler olan boyutudur." Buna karşılık, sistem düzeyindeki kişisel olmayan bağlantıların oluşturduğu yapı, eylemcilerin dolaysız farkındalıklarının ötesinde işlev görür ve eylemlerin niyetlenmemiş sonuçlarının koordinasyonunu ve bütünleştirilmesini sağlar.¹³⁶

Türk toplumunda yaşam dünyasında kök salan sosyal güvensizlik, hem sosyal, hem de sistem düzeyinde, bütünleşme sorunlarına yolaçıyor.

Sosyal bütünleşme, sosyal eylemciler arasındaki düzenli ve çatışkılı ilişkilere, sistemsel bütünleşme ise, bir sosyal sistemin parçaları arasındaki düzenli veya çatışkılı ilişkilere ilişkindir.¹³⁷

Tekilciliğin, hem sosyal, hem de sistem bütünleşmesi düzeyinde etkileri oluyor. Türkiye'de normatif ve grupsal düzeylerdeki tekilcilik, hem gruplar arasındaki ilişkilerde, hem de, yabancı olarak yurttaşlar arasındaki ilişkilerde, bütünleşme

¹³⁶ Crossley, s. 107.

¹³⁷ David Lockwood, "Social Integration and System Integration", *Explorations in Social Change*, Edited by George K. Zollschan, Walter Hirsch, Houghton Mifflin Company, Boston, 1964 içinde, s. 245.

sorunlarına yol açıyor. Yabancılar olarak yurttaşlar arasındaki ilişkilere zemin oluşturacak kişisel olmayan bir ahlakın bulunmaması, kişilerin sosyal ilişkilerini kişisel ilişki modelleri üzerine kurmalarına yol açıyor. A. Duben'in belirttiğine göre, Türkiye'de akrabalık ahlakının dışında, ilişkilerin üzerine bina edilebileceği sosyal kuralların bulunmaması, kamusal alanda da bu ahlakın canlandırılması girişimlerine yol açıyor.¹³⁸ Böylece bu modellerde "genel ödevler"den çok, -sadece bazı kişilere karşı söz konusu olan- "özel ödevler"¹³⁹ dayanıyor. Sosyal düzeydeki bütünleşmenin göreceli güçsüzlüğü, sistem düzeyinde, siyasal kültürün birleştirici işlevinin öne çıkmasına neden olmaktadır.

Türk toplumunda, sistem düzeyinin yaşam dünyası karşısındaki zayıflığının göstergelerinden biri sistem güveninin zayıflığı. Sistem güveninin zayıf olduğu ortamlarda aynı zamanda meşruiyet sorunlarının ortaya çıkması da kaçınılmazdır.

Türkiye'de siyaset kurumunun ve devletin genel etkinlik düzeyinin düşüklüğünde, iktidarların ellerindeki olanakları kategorik bir biçimde kullanmamalarının da payı var. Tekilci eğilim, Türk toplumunda siyaset kurumuna karşı mevcut olan yüksek düzeydeki güvensizliğin başat etmenlerinden birini oluşturuyor. Zira tekilci eğilim, meclis ve hükümet üyelerinin, ilgilerini büyük ölçüde kendi gruplarının üyelerinin veya kişisel ilişki içinde oldukları kişilerin tekil taleplerine yöneltmelerine yol açıyor. E. Kalaycıoğlu'nun bildirdiğine göre, 1980'ler ve hatta 1990'lar, Türkiye'sinde bir seçmenin hangi milletvekilini "görmeye gideceğini" belirleyen özelliklerin başında varsa kan bağı, hemşerilik (bir Trabzon'lu seçmenin İstanbul'dan seçilmiş Trabzon'lu milletvekiliyle temas etmesi gibi), daha sonra

¹³⁸ Bkz. **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.

¹³⁹ Genel ve özel ödevler arasında H.L.A. Hart'ın yaptığı ayırım için bkz. **Lisa Hill**, "The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot?", *Citizenship Studies*, Vol. 4, No.1, 2000, s. 75, dipnotu 7.

politik/toplumsal örgüt bağı gelmektedir.¹⁴⁰ Türk toplumunda siyaset kurumuna karşı gösterilen güvensizliğin, kültürel bir etmen olan tekilciliğin yaygınlığının ve köklülüğünün farkında olunmasından ve bu yönelimin en iyi, göz önünde olan siyasal kuruluşlarda ve ilişkilerde görünüre çıkmasından ileri geldiğini belirtebiliriz.

Kültür kuramı, toplumsal değişmeyi, bireylerin değerler ve fırsatlar arasında kümülativ bir ayrılma deneyimi yaşamalarına ve böylece sosyal ilişki örneklerini değiştirmelerine bağlar. Bu süreç, sosyal ilişki örneklerinin göreceli güçlerinde, makro düzeyde de değişikliklere yol açar.¹⁴¹

Türk modernleşmesinin Batı örneğinin tersine, evrenselci bir bireyi yaratamaması ve modernleşme sürecinde kişisel bir ahlaka dayanmayan ilişkilerin -örneğin yabancılar arasındaki ekonomik ilişkilerin- çoğalmasıyla ahlaki zemini olmayan ilişkilerin artması ve informel sosyal kontrolün zayıflaması, çoğu bireyi bir fırsat arayışına girmeye sevketti. Böylece aynı bireyin, ailesi veya yakınları karşısında sergilediği değerlerle, özellikle iş dünyasında sergilediği tutum birbiriyle çelişmeye başladı. Arkadaşlarının hesaplarını hiç düşünmeksizin ödeyen (hatta bunu bağlayıcı bir davranış olarak gören) veya yakınlarının düğünlerinde maddi hesap yapmayan hatırlı kişiler, iş hayatlarında yabancılar karşısında sinekten yağ çıkartmaya başladılar. O halde, ekonomik hayatın bir fırsatlar ortamı olarak algılanmasında, kişisel olmayan ilişkilerin artışıyla tekilci kültürün başat etmenler olduğunu, biri sosyal, diğeri kültürel olan bu etmenlerin, daha önce örneği görülmemiş olan bir kaos yarattığını belirtebiliriz. Tekilciliğin hem sosyal bütünleşme, hem de siyasal ilişkiler düzeyinde yarattığı bu etkiler karşısında, kültürün birleştirici işlevine sığınması, onu bir retoriğe dönüştürüyor.

¹⁴⁰ **Ersin Kalaycıoğlu**, "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa, İstanbul 2000 içinde, s. 397.

¹⁴¹ **Richard W. Wilson**, "The Many Voices of Political Culture-Assessing Different Approaches-", *World Politics* 52 (January 2000), s. 270.

Sadakat Nesnelерinin Ortaklığı ve Toplumsal Dayanışma

Bireylerin aidiyet duygularının kuvvetliliğine rağmen, Türkiye toplumunda yabancılarla ("el" ile) ilişkilerde yüksek bir sosyal güvensizlik düzeyi göze çarpıyor. Dolayısıyla toplumsal tutunumun istikrarlı olduğunu söyleyebilmek zor. Keza, Türk toplumu güç mesafesinin yüksek olduğu bir toplum olmasına rağmen, devletin koyduğu evrensel topluluksal normlara riayet veya daha genel bir çerçevede düşünülecek olursa, hukukilik bilincinin yüksek olduğunu söyleyemiyoruz. Öte yandan üyelerin grup-içinde grupça korunma beklentisi yüksek olabilse de, bireylerde grup-dışına karşı ahlaki kayıtsızlık, güvensizlik, şüphe ve hatta nefret hakim olabiliyor. Türk toplumunda bireylerin yaşam dünyalarında sergiledikleri veya sosyal yapı düzeyinde ortaya çıkan birçok özelliğe, kültürel düzeydeki karşılıklarıyla rastlanmaması, toplumda bir iktidar parçalanması olduğunu düşünmemize neden oluyor. Kollektivist bir kültürü olan, ama çatışma, güvensizlik, kuralsızlık, şüphelilik, kendine bel bağlama, yarışmacılık, paragözlük¹⁴² ve "uyanık"lığın, sosyal-yapısal tutunum zayıflığına paralel bir anomiyi gösterdiği bir toplumda, ikili bir iktidar yapısının mevcudiyetinden söz edebiliriz.

Böylece Türkiye'de toplumsal tutunum, olağanüstü durumlar haricinde, işbirliği, kader ortaklığı ve dayanışma duygusundan çok, idealleştirilen sadakat nesneleriyle özdeşleşmeye dayanıyor gibi görünüyor. Sadakat nesneleriyle özdeşleşmenin, *kollektif* değil de, yaygın bir fenomen olduğunu söyleyebiliriz. Sadakat nesnelерinin idealleştirilmesinin bir toplumda kendiliğinden bir dayanışmaya yol açacağı görüşü bana şüphe-

142 A. Furnham, B. D. Kirkcaldy ve R. Lynn, beş kitadan, içlerinde Türkiye'nin de bulunduğu kırkbir ülkeden 12000 kişiyle anket yöntemiyle yaptıkları araştırmada, Uzak ve Orta Doğu ülkelerinden kişilerin en yüksek yarışmacılık ve paragözlük rapor ettiklerini bulmuşlardır (**Adrian Furnham; Bruce D. Kirkcaldy; Richard Lynn**, "National Attitudes to Competitiveness, Money and Work Among Young People: First, Second, and Third World Differences", *Human Relations*, Vol. 47, No. 1, 1994, s. 119 vd.).

li veya en azından eksik görünüyor. Sembolik sadakat nesnelereyle bireyler arasında güçlü bir bağın kurulması, toplumlar da her zaman istikrarlı bir dayanışmaya temel oluşturmuyor. Örneğin idealleştirilen sadakat nesnelereyle özdeşleşen kişiler, böylece kendi öz-değerlerini arttırırken, başkalarıyla, buna koşut bir işbirliği sergilemeyebiliyorlar.

Dayanışmayı yatay ve düşey ilişkiler eksenlerinde ayırarak inceleyebiliriz. Eğer dayanışmayı, kişilerin kendilerinden daha büyük bir şeyin karşılıklı-bağımlı parçaları olduklarını hissetmelerleriyle, daha büyük bir [ortak] "iyi" için isteyerek fedakarlıkta bulunmaları¹⁴³ olarak tanımlarsak, burada yatay veya kişilerarası ilişkiler önemli olabilir. Ancak, holist bireyler, toplum için fedakarlıkta bulunurken, kendileriyle aynı düzlemde bulunan diğer kişilerin aktüel durumları onları ilgilendirmiyor olabilir. Toplumun çıkarı, parçaların (bireylerin) çıkarlarına aşkın olarak tanımlanıyorsa, bireylerin, toplumun diğer bireyleri için fedakarlık yapmalarının bir anlamı olabilir mi?

Kollektivizm eğilimi belirli gruplara aidiyet duygusunun gücü yanında, yabancılarla etkileşimde ya da sosyal bakımdan o oranda güçlü bir ilgisizlikle ya da ortak davranış sergileme zorluğuyla da ayırde diliyor. Ancak bireyselleşme aidiyet duygusunun mutlaklığını yitirmesine yol açarken, sosyal ilgiyi, spontan bir ahlaki ve ortak davranış sergileme becerisini arttırıyor. Bu açıdan, kuvvetli bir aidiyet duygusuyla ben-merkezciliğin ve sosyal ilgisizliğin yanyana bulunabileceği düşünülebilir.

Nitekim, Ş. Özen, Türk bürokratlarının yönetsel değerlerini araştırdığı araştırmasında, bürokraside ülkenin Doğusundan ve Batısından gelenlerin *benmerkezcilik* ve *adanmacılık* boyutlarında karşıt eğilimlere sahip olduğunu saptamıştır. Benmerkezcilik ve adanmacılık, birinci grupta yüksekken, ikincisinde göreceli olarak düşüktür. Özen'e göre, Batıdan gelenlerin içinde buldukları göreceli olarak ayrıışmış ve bireyselliğin ön

143 **Joseph De Rivera**, "Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics", *International Review of Studies on Emotion*, Vol. 2, Edited by K. T. Strongman, John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1992, s. 208.

plana çıktığı yapı, onları kollektivite karşısında özerk (düşük adanmacı) ancak bireylerarası ortak davranışa eğilimli (düşük benmerkezci) kılarken, Doğu bölgesinden gelenlerin sosyalleştikleri görece sıkı toplumsal bağların ve kollektivitenin ön plana çıktığı sosyal yapı, onları kollektiviteye bağımlı (yüksek adanmacı) ancak bireylerarası ortak davranıştan uzak (yüksek benmerkezci) kılmaktadır.¹⁴⁴ Özen, Doğudan gelen bürokratların kollektiviteye bağımlı (yüksek adanmacı), ancak bireylerarası ortak davranıştan uzak (yüksek benmerkezci) ve sonuç olarak "dikey iletişime dönük" olmasını, iç grup-dış grup ayrımına bağlamaktadır. Oysa Batıdan gelenler özerk ama bireylerarası ortak davranışa eğilimli ve sonuç olarak da "yatay iletişime dönük"tür.¹⁴⁵ Özen'e göre, bu çapraz etkileşme, hem mikro düzeyde bireylerarası, hem de makro düzeyde, gruplar, departmanlar, örgütler ve partiler arası çatışma ve klikleşmenin bir nedenidir. Toplumsal yapıda dikey iletişime dönük bir biçimde toplumsallaşan bireyler, kendi aralarında işbirliğine gitmekten çok, adandıkları kollektif unsurla bütünleşmeye yönelmektedir.¹⁴⁶

Toplumun bireylere aşkınlığı düşüncesi, kişiler-arasılık bilincini zayıflatıyor. Eğer kollektivizmi bireylerin *tümüne* dışsal, aşkın özelliklere sahip olan bir topluluğun, ontolojik olarak bireylere önceliğini¹⁴⁷ içerecek biçimde tanımlayacak olursak, tersinden yapılacak bir tanımlamayla, bireylerin de topluma dışsal olduklarını göreceğiz. Bireylerin topluma dışsallığı, yabancılaşma duygusunun ve anominin kaynaklarından biridir. Hem bireycilikte, hem de kollektivizmde, toplum bireye dışsal

144 **Şükrü Özen**, *Bürokratik Kültür 1 -Yönetsel Değerlerin Toplumsal Temelleri*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1996, s. 220.

145 **Özen**, s. 252.

146 **Özen**, s. 252.

147 Örneğin, Durkheim, sosyal olguların bireylere dışsallığından bahsederken, genellikle "herhangi bir belirli birey"i kasteder. Ancak çoğu zamanda, "belirli bir toplum veya gruptaki tüm bireylere dışsal" olguları kastettiği izlenimi uyandırır (**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, London, 1982, s. 4).

görülür. Bireycilikte, toplum bireysel varlıkları kapsayıcı değildir; kolektivismde ise, toplum bireylere indirgenemez.

Eğer toplum bireylerin dışında ve üstünde bir varlığa sahipse, toplumsal ilişkileri karşılıklı bağımlı ilişkiler olarak göremeyiz. Aşırı bireycilikte toplum bireylere dışsaldır; aşırı kolektivismde ise bireyler topluma dışsaldır; sonuç aynıdır: ikisinde de aynı yabancılaşma mevcuttur.

Eğer bireyi ve topluluğu iki ayrı kategori olarak kabul ediyor ve topluluğun niteliklerinin bireylerin niteliklerinden farklı ve onlara indirgenemez olduğunu kabul ediyorsak, o zaman kolektivist bir kültürde bireylerin nitelikleriyle birlikte topluma dışsal olduklarını kabul etmemiz gerekiyor. Öte yandan, bireysel niteliklerin topluluksal niteliklere indirgenebileceğini kabul ediyorsak, bunları nasıl iki ayrı kategori göreceğiz?

Bireyin ya çevresi tarafından yutulduğu, yahut çevrenin bireye indirgendiği¹⁴⁸ bu iki görüşte de, toplumsal katılım ve katkı imkanı yoktur. Toplumsal katkının ön şartı, kişiler arasındaki ilişkinin, özerkliklerini giderek daha da geliştirmekten başka bir rolü olmayan "karşılıklı etkiler" ilişkisi olmasıdır. Bundan dolayı, kişiyle çevre arasında "karşılıklı bağlılık" vardır. Ne çevrenin ona, ne de onun çevresine bağımlı olmamasını sağlayan bu vasıf nedeniyle bağlantılara rağmen o yine bağımsız ve özerk olarak görünür.¹⁴⁹

Psikolojideki adlandırmayla "kendini büyütücü yanılsamalar", kişinin kendisine ilişkin gerçekçi olmayan olumlu görüşlere, çevreyi kontrol yeteneğine ilişkin abartılı bir inanca ve kendi geleceğinin ortalama insanlarınkinden çok daha iyi olacağı bir gelecek düşüncesine sahip olmasıdır.¹⁵⁰ Yüksek benlik-değerli kişilerin sergilediği bu yanılsamaların milliyetçi dü-

148 Karş. **H. Ziya Ülken**, "Hakiki Adam ve Sahte Adam", *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998 içinde, s. 161.

149 Bkz. **Ülken**, s. 160.

150 **Shelley E. Taylor**; **Jonathon D. Brown**, "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health", *Psychological Bulletin*, 1988, Vol. 103, No. 2, s. 197.

şüncede de karşılıklarının olduğu dikkat çekicidir. Yurtseverlik, başlıca, bağlılık ve onur duygularıyla ilgiliyken,¹⁵¹ milliyetçilik, kişinin ulusunu sadece kendi ulusu olduğu için olumlu değerlendirmesini, -ulusunun ve devletin iktidarına, kendine yeterliliğine ve mükemmelliğine dair hazır (verili) bir olumlu inancının olmasını-, onun gelecekte diğerlerinininkinden daha iyi bir gelişmeyi göstereceğine ve geleceğinin iyiliğine dair önceden bir iyimserliğinin bulunmasını da içerir.

Dayandığı mekanizmalar bireysel sorumluluğun, işbirliğinin ve dolayısıyla dayanışmanın güçlenmesini zorlaştıran ve benmerkezcilikle koşut olarak güçlenen bir kolektivizmin, çoğu kez başat olarak psikolojik mekanizmalara hizmet eden bir idealleştirmeden başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyor.

Sonuçta bu ikilik içinde görünen toplumsal tabloda (özellikle "yabancı"yla) işbirliği noksanlığıyla milliyetçiliğin, yüksek sosyal güvensizlikle kolektif gururun bir aradalığını, sadakat nesnelere hem idealleştirilip, hem de onlara koyu bir sınızmle muamele edilebildiğini saptayabiliyoruz. Siyasal açıdan sorumluluk alamayan, birbirlerine güvenmeyen ve işbirliği yapamayan, yabancılara (ele) karşı kuşkulu kişiler, toplumsal sadakat nesnelere içtenlikle bağlı olsalar da, bu tip bir yurtseverlik bir paradoksu göstermiyor mu? Kişilerin görevlerini yerine getirmeleri, onların bireysel sorumluluklarını tüketir mi? Sorumluluk, görevden çok daha geniş bir kavram değil mi?

Liberal Birey Neye Sadıktır?

Liberalizmin uygulamaları, kendi normatif dayanaklarından daha çok, komüniteryan bir siyasal yaşam görüşünden beklenebilecek olan pratiklere yakındır.¹⁵² Buradaki etmenler-

151 Bkz. **Roy F. Baumeister; Joseph M. Boden; Laura Smart**, "Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem", *Psychological Review*, 1996, Vol. 103, No. 1, s. 24.

152 **William James Booth**, "Foreigners; Insiders, Outsiders and the Ethics of Membership", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 2, Spring 1997, s. 267.

den biri, toplumsal konumundan ayrı ele alınan liberal bireyin evrenselciliğinin, belirli bir toplumda, toplumsal tutunumu bireylerin aidiyet veya toplumsal özdeşlik duyguları kadar veya daha fazla güçlendirmesi olabilir. Diğer bir etmense, liberalizmin toplum üstü bir yasa olarak ifade ettiği bireylerin ahlaki eşitliği görüşünün, hukuki kişi kavramının dayanağını oluşturmakla, hukukiliği ve hukuk toplumu kavramını desteklemesidir.

Öte yandan, her liberal düşünür bireyci değildir. Hatta yararçı bazı liberal düşünürlerin etik anlayışları, holist kültürlerde geçerli olan etik anlayışına paraleldir.¹⁵³ Özellikle ahlaki gereklilikleri genel sosyal refah ya da kamusal iyilik açısından meşrulaştırmaya çalışan liberaller bireyin -grup karşısındaki normatif üstünlüğünü kabul etmezler. Örneğin Mill ve Sidgwick gibi yararçı liberaller, bireysel özgürlüğü vurgulamalarına rağmen, onun değerini genel yarar açısından taşıdığı işleve bağlarlar.¹⁵⁴

Liberalizm, bireylerin ahlaki eşitlikleri görüşüyle toplumsal olarak kapsayıcı bir özellik taşıırken, aynı zamanda sosyal kontrolün sağlanmasında sosyal değerlendirme ve baskılardan çok, prosedür ve kurala dayalı yönetim kavramını öne çıkartmasıyla da hukukiliği destekler. Diğer bir ifadeyle, liberalizm, informel bir sosyal kontrolden daha çok, formel bir sosyal kontrolü vurgular. Liberalizmin siyasal toplum üyeleri karşısında nötr bir devleti savunması da, bireylerin insan olmalarından ötürü ahlaken eşit görülmelerinden kaynaklanır. C. Taylor'un ironik bir biçimde belirttiği gibi, "günahtan nefret et, günahkârı sev".¹⁵⁵ Bir toplumun üyelerinin değer ortaklıkları ve aynı sadakat nesnesiyle özdeşleşmeleri, her zaman toplumsal tutunumu destekleyici etmenler değildir. Örneğin başarı etiğinin egemen olduğu bir toplumda bireyler arasındaki rekabet, çatış-

153 Karş. Fred D. Miller Jr., s. 191-225.

154 Bkz. Alisa L. Carse, "The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment?", *Noûs*, 28: 2 (1994), s. 185-187.

155 Charles Taylor, "The Dynamics of Democratic Exclusion", *Journal of Democracy*, Vol. 9, No. 4, October 1988, s. 154.

maya yol açabilir. P. Manent'in belirttiği gibi, "kişileri en yoğun biçimde birleştiren, aynı zamanda onları en yoğun biçimde ayırandır. Manent'e göre, özellikle ortak alanın üzerine kurulduğu düzlem ne kadar "yüksek"se, o, o derecede, birleştirici olmaktan çok, bölme eğilimi gösterir. Örneğin dinsel hakikat, en aşındırıcı bir ayrılık unsuru olmadan önce, topluluğun en birleştirici ilkesiydi.¹⁵⁶ Aynı şeyi kolektivizm için de belirtebiliriz. Burada toplumsal tutunum açısından sorun yaratan, bu tür aidiyetlerin tekil karakteridir. Sistemin sadece sadakate dayanması, bireylerin sadakat nesnelere doğal olarak farklı olacağından ama bu sadakatlerin nitelikleri farklı olmayacağından toplumsal tutunum açısından sorunlara yol açabilir.

Bireylerin toplumsal sadakat nesnelere özdeşleşmeleri, eğer bu nesnelere dışsal, paylaşılan gerçekliğin bir parçası olarak algılanmıyorsa, kimin "biz" sayılacağı konusunda kavgalara, aynı "kıza" aşık olan delikanlıların savaşına benzeyen çatışmalara yolaçabilir. Birçok diktatör ve acımasız yönetici, toplum ve devletle en çok özdeşleşen kişiler arasındadır. Demokratik bir siyasal yaşam açısından bakıldığında burada eksik olan, özdeşleşmelerden ve bundan kaynaklanan bir sadakat hissinin çok, sadakat nesnesinin ortak (dışsal) bir nesne olduğunun kabulüdür.

Bireylerin ahlaki eşitliği düşüncesi sadece sadakate dayalı bir siyasal üyelik anlayışının doğurabileceği bazı aşırılıkların etkisini azaltıcı bir işlev görebilir. Öte yandan bireylerin ahlaki eşitlikleri görüşünde de, bireysel düzlemde de olsa, bir sadakat düşüncesi için olarak vardır. Burada sadakat Taylor'un ironik biçimde liberalizme atfettiği "günahtan nefret et, günahkârı sev"¹⁵⁷ düsturunda gizlidir. Eğer sadakat birisini belirli davranışlarının ötesinde benimsemekse, kişileri görüşlerinin ve davranışlarının dışında, eşit düzeyde tutmak da bir sadakat hissinin doğmaktadır denilebilir: kişiyi hiç benimsemediği davranışlarda bulunan, hiç benimsemediği görüşleri savunan bi-

¹⁵⁶ Pierre Manent, "On Modern Individualism", *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 1, January 1996, s. 7-8.

¹⁵⁷ Charles Taylor, s. 154.

reylerin de ahlaki gerekçelerle hareket edebileceğini, kendisinin de onlarla aynı düzlemde yer aldığını kabul etmeye yönelten de sadakatın bir türü değil midir?

Batı toplumlarında siyasal toplum üyeleri arasındaki *emsallik* bilinci, bireylerin kendisine dayanarak, hem kendi ailelerine, hem de içine doğdukları sosyal bağlara başkaldırabilecekleri bir meşru otorite kaynağına sahip olmalarıyla ilişkilidir. 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, Batıda 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.¹⁵⁸ Hristiyan kültürünün evrensel hakları ve bunun sonucu olarak bireysel bir vicdanı vurgulaması, liberal haklar kuramının da tarihsel veya kültürel zeminini oluşturdu. İşte, bireylerin aktüel toplumsal konumları ve buna bağlı olarak kazandıkları prestij ne olursa olsun, onlara aynı temel ahlaki statüye sahip olmalarından ötürü eşit muamele edilmesi gerektiği yolundaki düşünceye emsallik bilinci diyorum. Bu bilincin holist bir toplum tasavvuru içinde güçlenmesine olanak yok gibi görünüyor. Bu holist bir kültürde, insanların hiçbir "hak"larının olmadığı değil, bu hakların yalnızca sosyal düzenlemelerden ibaret olduğu, temel hakların bu niteliklerini topluma aşkın görülen bir yasadan veya ilkeden almadıkları anlamına gelir. Diğer bir deyişle, kolektivizm pragmatizmi destekler. Bu anlayış Türkiye'de kolektif bilinç dışında o kadar yerleşiktir ki, bazı muhalif çevreler bile, "hak verilmez alınır" derken, aynı yönelimi sürdürürler.

Ulus-devletin modern sosyal-sözleşme görüşünde, hukuki meşruiyet, yurttaşların bir insan olmalarından ötürü, hak sahibi kişiler olarak eşit muameleye hak kazanmaları ilkesine dayandırılır. "Yurttaşlık hakları, bireylerin kişiler olarak sahip

¹⁵⁸ Fukuyama (1995), s. 29-30.

oldukları bu daha temel ahlaki eşitliğe dayanır."¹⁵⁹

Keza, E. Gellner, Aydınlanmanın bireyci, geleneği reddeden felsefelerinin, ulusçuluk-öncesi çağın, imparatorlukçu, komünal ve etnik olmayan siyasalarının ortadan kaldırılmasına yardım ederek, ulusçuluğun zemininin oluşmasına yardımcı olduğunu belirtiyor.¹⁶⁰

Türkiye'de bireylerin bir hukuk-sujesi olarak eşit olmalarının ahlaki dayanağı nedir? Türkiye'de hukuk sujesi olarak bireyin kavramlaştırılması, ahlaki olmaktan çok, siyasal gerekçelere dayanır. Türkiye'de bireyler ve hakları arasındaki bağlantı, topluma aidiyet şeklinde anlaşılan bir üyelik ve toplumsal kimlik dolayısıyla gerçekleşmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bireylerle hakları arasındaki bağlantıyı sağlayan, bir insan olmaları değil, belirli bir toplumun üyesi olmalarıdır.

W. J. Booth, liberal kuramın adalet anlayışının merkezinde yer alan tarafsızlığın, yalnızca tekil bir yönelimden, belirli bir topluluğa bağlanmadan dolayı ortaya çıktığını belirtiyor.¹⁶¹ Bana öyle geliyor ki, liberal tarafsızlık anlayışı, bir bütün olarak topluma bağlılığın bir işlevi olmaktan çok, toplum üyelerinin birbirlerine belirli görünüşlerinin (görüşlerinin, tutumlarının, hatta davranışlarının) ve niteliklerinin ötesinde, diğer bir deyişle, şarta bağlanmamış sadakatlerinden kaynaklanıyor. Bu tür sadakatin ideale en yakın örneğinin ebeveyn-çocuk (özellikle anne-çocuk) ilişkisinde yaşandığını düşünebiliriz. Bu tür bir ilişkide çocuğun belirli davranışlarının, niteliklerinin dışında benimsenmesi ideali oluşturuyor. Liberal tarafsızlık görüşünün temeli, bireylerin bu tür ilişkiler içinde edindikleri öz-saygı ve öz-değerin, belirli görünüşlerine bakılmaksızın başka kişilere de yansıtılmasıdır. Diğer bir deyişle, siyasal bir toplumun üyelerinin birbirlerine aynı görüşü paylaşmamalarına veya farklı tutumları benimsemelerine rağmen saygı duymaları, kişilere-

¹⁵⁹ **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.

¹⁶⁰ **Ernest Gellner**, *Nationalism*, Phoenix, 1998, s. 64.

¹⁶¹ Bkz. **Booth**, s. 279-285.

rası sadakatin temelini oluşturuyor. Buna karşılık, kollektivist ülkelerde sadakat, şarta bağlı olmama şartıyla, bireysel düzlemde çok, bireyin gruba ilişkisi düzleminde önemseniyor. Grubun ve devletin bireye sadakati ise sorgulanmıyor ve sadakat, şarta bağlı olmama şartıyla, yalnızca bireyin gruba karşı bir yükümlülüğü gibi algılanıyor.

Siyasal yaşamın kalitesi kadar, toplumsal istikrar da, toplumun bireylerinin birbirlerine yönelik beklentileriyle ilişkilidir. Genellikle, istikrarlı bir sosyal düzenin, bireylerin, o toplumun üyelerinin, motivasyonları ne olursa olsun, çoğunlukla hukuka saygılı olacaklarından emin olmalarına bağlı olduğu düşünülür. Bu görüşte, hukuka uygun davranışa, istikrarlı bir toplumun temel bileşeni olarak, iyi niyet karşısında ayrıcalıklı bir yer verilir. Ne var ki, hukuka uygun davranış, iyi niyetin yerine geçemez. L. Thomas'a göre, bir toplumda, siyasal kuruluşların herkese eşit ve adil muamele etmesinin yerine konacak başka bir şey olmadığı gibi, toplumun bireyleri arasındaki iyiniyetin de yerine başka bir şey geçemez. Thomas, "başkalarına, onların size nasıl davranmalarını bekliyorsanız öyle davranın" düsturunun iyiniyet açısından bir ideali yansıttığını belirtir.¹⁶² Ancak, kişilerin bir insan oldukları için ahlaken eşit görülmelerinin ve aynı gerekçeyle hak sahibi kişiler olarak algılanmalarının, iyi niyetin bir görünümü olduğunu belirtebiliriz. Hukuka saygılı davranışla, hak taşıyıcısı olarak kişilerin ahlaki eşitliklerinin kabulü arasında bir koşutluk varsa, iyiniyeti de (farklı düşünenlerin de ahlaki gerekçelerle hareket ettiğinin kabulü), kişileri adil ve eşitlikçi bir davranışa sevkeden bir faktör olarak görebiliriz. Burada insanın aklına, C. Taylor'un liberalizme atfettiği "günahkarı sev, günahtan nefret et" düsturu¹⁶³ geliyor. Ne var ki, bu, "günahkardan da, günahtan da nefret et" düsturuna nazaran daha tercih edilebilir gibi görünüyor. Üstelik aksi ispat edilene kadar, herkesin masum olduğunu belirten hukuk karinesi de, kişilerin ahlaki eşitlikleri ilkesine dayanıyor. Diğer bir deyişle, bu karine, niceliksel bir saptamaya (istatistiksel bir sonuca) değil, niteliksel bir varsayıma dayanıyor.

¹⁶² Thomas, s. 271-273.

¹⁶³ Charles Taylor, s. 154.

Burada "kollektivist birey"le bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla, A. L. Carse'un, çeşitli liberal görüşleri gözden geçirmek suretiyle, liberalizmin "liberal birey"in nitelikleri olarak gördüğü hususlara ilişkin olarak yaptığı sınıflandırmaya kısaca değinmek istiyorum. Carse'a göre, liberal moral bireyin statüsü ve doğasına ilişkin bu temel öğretiler iradecilik, bağımsızlık ve a-sosyalliktir.

İradecilik, "herhangi bir ahlaki (veya siyasal) koşul veya sınırlamanın" yalnızca bireyin ahlaki yargı ve tercihinden kaynaklandığında meşru olmasıdır. Diğer bir deyişle, ahlaki meşruluğun nihai yargıcı birey görülür.

Bağımsızlık, liberalizmin evrenselciliğinden ayrı düşünülemez. Liberalizm, yalnızca herhangi bir bireyce değil, tüm bireylerce kabul edilecek bir ahlaki meşruiyet ölçütü aradığından, ahlaki gereklerin meşruluğunun, bireylerin, -onları birbirinden ayıran- tekil sosyal rollerinin, sadakatlerinin, aidiyetlerinin, kapasitelerinin, motivasyonlarının bir tarafa bırakılmasıyla, bu tekilliklerden soyutlanmış -diğer bir deyişle- tarafsız bir bakış açısıyla sağlanabileceğini belirtir. Ne var ki, tarafsızlık burada, daha çok, herhangi bir iyi anlayışının önceden ayrıcalıklı görülmemesi veya, ahlaki bireyin tarafsız bir bakış açısıyla diğer bir deyişle, kendi belirli hedeflerinden, bağlarından, aidiyetlerinden de kendini soyutlayarak tercihlerde ve yargılarda bulunması anlamını taşır. Diğer bir deyişle, nihai olarak seçilen amaçlardan çok, bireylerin bu amaçları sorgulama ve böylece bunları seçme kapasitesi vurgulanır. Bireylerin seçtiklerinden çok, seçme kapasitelerinin, belirli bir iyi anlayışından çok, herhangi bir iyi anlayışını rasyonel olarak izleyebilme kapasitelerinin ahlaki benliklerinin özünü oluşturduğu düşünülür. Böylece liberalizm, bir anlamda, bireyi ahlaki bir benlik olarak, kendi belirli hedeflerinden de bağımsız görür. Tarafsızlık şartı, bireyin ahlaki bir benlik olarak, kendi belirli hedeflerinden de bağımsızlığını öngörür.

Asosyallik ise, bireyler arasındaki tüm bağların motivasyonel veya duygusal görülmesidir. Ne var ki, bu motif ve duygularda geçici görüldüklerinden, bireylerin birbirlerine asli bir bağla bağlı olmadıkları düşünülür. Liberal bireyin asosyalliği,

onun bağımsızlığının bir görünümü olarak da görülebilir. Liberal birey, ahlaki gerekleri kendi belirli motif ve tercihlerinin dışında meşrulaştıracağından, sahip olacağı özgecil veya diğerleriyle ilgili belirli motif ve tercihlerinden de bağımsız düşünecektir. Bu görüşte, diğerini gözeten davranışlarımız, bizi ahlaki kılmaz. Tüm sosyal ilişki, düzenleme ve kurumlar, ancak bireylerin ortak avantajına olmakla değer ve meşruluk kazanırlar.¹⁶⁴

Holist Birey Neye Sadıktır?

A. Oldenquist'e göre, kişi, ancak kendinin gördüğü bir şeye sadakat duyar. Böylece, bireysel egoizmin "önce ben"inden, "önce benimki"ye -ve bu yolla "önce bizimkiye"- geçiş söz konusudur. Ortak bir nesneye yönelik grup sadakati ise, grup egoizmi olarak da adlandırılabilir. Eğer Oldenquist'in belirttiği gibi, sadakat bağında, "benimkinin önceliği"ni vurgular ve aynı belirleyici özelliklere sahip başka bir grup olsa bile, sadece bizimki olduğu için kendi grubumuza bağlı kalacağımızı¹⁶⁵ kabul edersek, bireycilik-kollektivizm kavramlaştırmalarına yeni bir gözle bakmamız gerekebilir.

Türkiye'de ne devletçilik, ne kollektivizm "benimki"nin önceliğinin dışına çıkamadı ve "bizimkinin önceliği" şeklinde ifade edebileceğimiz, dışsal, paylaşılan bir gerçekliğin bir boyutu haline gelemedi. Nuray Mert şu cümlelerinde aynı noktaya değinir: "Bu ülkenin en büyük sorunlarından biri, herkesin kendi kafasındaki devletin vatandaşı olması. Aslında, Türkler sıkça iddia edildiği gibi devletçi değil, Türkiye'de yaşayanlar mevcut devletin ve onu belirleyen hukuki çerçevenin de değil, kendi kafalarındaki muhayyel devletlerinin sadık birer bekçisi."¹⁶⁶ Ne devletçiliğin ne de kollektivizmin bu biçimiyle artması, Türkiye'de işbirliğini ve dolayısıyla istikrarlı bir dayanışmayı arttıracaktır.

¹⁶⁴ Carse, s. 186-187.

¹⁶⁵ Oldenquist, s. 176 vd.

¹⁶⁶ Nuray Mert, "Herkesin Devleti Kendine", Radikal (15.2.2001, Perşembe).

Grup içi özdeşleşmelere psikanalitik bir perspektiften bakan J. Chasseguet-Smirgel, bazı gruplarda ortaya çıkan gerileme sürecinde, ego sınırlarının kaybedilmesi eğilimin, bireyi yalnızca diğer grup üyeleriyle değil, bir bütün olarak grup oluşumuyla özdeşleşmeye eğilimli kıldığını belirtir. Bireyin megalomanisi, bunda, egosunun tüm gruba yayılmasında ifadesini bulur. Bireyselliğin bu kaybı, üyenin kendini bütünüün farklılaşmamış önemsiz bir parçacığı olarak değil, tam tersine, grubun bütünüyle özdeşleşerek kadir-mutlak bir egoya sahip olduğundan, muazzam bir varlık olarak hissetmesine izin verir. Bireysel egonun toplulukla bu kaynaşmasının narsissistik bir kayıp olmaksızın gerçekleşmeyeceği düşünülebilirse de, aslında, her üyenin psişik egosu, bilinçdışı olarak, kalabalığı oluşturanların tamamına yayılmıştır.¹⁶⁷

Psikanalizde, bir iktidar hissi ödünç alınabilecek nesnelere özdeşleşim, kişileri suçluluk, kaygı ve depresyona karşı koruyan manik bir savunma olarak görülür. Manik savunmalar, kişiyi suçluluk ve kaygıdan, karakter yüzeyselliği ve diğerlerinin duygularını ve motiflerini anlayamama pahasına uzaklaştırır.¹⁶⁸

Genellikle özellikle alt sosyo-ekonomik statü gruplarında yoğunlaştığı görülen otoriter eğilimlerin, bireylerin üst düzeydeki otoritelerle, siyasal olarak güçlü kuruluşlarla, belirli gruplarla ve hatta toplum ve devletle özdeşleşerek, bir kişisel güç duygusu *hissedebildikleri* psikolojik süreçlerle desteklendikleri düşünülebilir. Burada karşımıza çıkanın, amaçla aracın birbirinden ayrılmadığı bir *eylem* mi, yoksa araçsal bir davranış mı olduğu açık değildir. Bu tür özdeşleşmeleri sadakat açısından sorunlu kılan, sadakat nesnesi merkeziliğini veya kudretini yitirdiğinde, bireyin ondan sadakatini geri çekecek olmasıdır. Diğer bir deyişle, sadakat şarta bağlanmaktadır.

Kollektivist görüşte siyasal toplum üyeliğinin de temelini

¹⁶⁷ **Janine Chasseguet-Smirgel**, *The Ego Ideal -A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, translated by Paul Barrows, Introduction by Christopher Lasch, Free Association Books, London, 1985, s. 85-86.

¹⁶⁸ **Rycroft**, s. 98 (manik savunma maddesi).

oluşturan belirli bir topluma aidiyet veya toplumsal kimlik, kuralsal olmaktan çok, de facto bir koşuldur. Kollektivizm, sadakatin iradi bir eylem, bir tercih konusu olmaktan çok, özdeşleşmelerden, belirli bir topluma aidiyetten kaynaklandığını belirtme eğilimindedir.

Sadakat siyasal yükümlülükle çatışabilir. Zira, bunlar, türsel olarak farklıdır. Sadakat, kurala dayalı bir yükümlülük değildir. Hem kişisel bağlılıklar, hem de grupsal sadakatler, her zaman için siyasal yükümlülüğü sorun haline getirir. Shklar, siyasal yükümlülüğün, rasyonel kurallarla ilgili bir konu ve kural merkezli dayanakları olduğu görüşünde, doğal hukuku, yararcılığı ve deontolojiyi izler.¹⁶⁹ Böylece sadakat çatışmasının yaşanabileceği kollektivist heterojen toplumlarda, sadakatin topluluksal evrensel normlara önce gelmesi, toplumsal tutunumu zayıflatabilir. Kişi hak ve özgürlüklerinin dayanağını oluşturabilecek toplum-üstü (aşkın) bir etik yasanın veya meşruiyet ilkesinin yokluğunda, bu hak ve özgürlüklerin kurucu unsurlar olarak düşünülmesi de mümkün değildir. Kollektivizmde, toplum bireylere (bireylerin ve aralarındaki iradi ilişkilerin tümüne) aşkın ve yalnızca ontolojik olarak öncelikli değil, ahlaki olarak da üstün bir varlık olarak tasarlanırken, liberalizmde birey ontolojik olarak öncelikli ve insan olduğu için değerli bir varlık olarak görülür.

Kişisel ilişkilerine gömülmüş olan bağlamsal özne, siyasal sadakat nesnelereyle özdeşleşebilse de, bu onu bir bütün olarak siyasal toplulukla ilgili yükümlülüklerini yerine getirmeye yönlendirmeye yeterli olmayabiliyor. Zira bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi bir özdeşleşme ve sadakat *hissinden* daha fazlasını,¹⁷⁰ evrenselci bir etik ve siyasal yönelimi gerektiriyor. Kaldı ki, bu özdeşleşmeler bazen, bireysel bir güç hissi elde etmeye de hizmet edebiliyor. Bir Fransa kiralının, "devlet benim"

169 **Judith N. Shklar**, "Obligation, Loyalty, Exile", *Political Theory*, Vol. 21, No. 2, May 1993, s. 183-186.

170 Özdeşlik hissini bir yükümlülüğün ne temelini oluşturabileceği, ne de onu güdüleyebileceği hakkında bkz. **Richard Dagger**, "Membership, Fair Play, and Political Obligation", *Political Studies*, 2000, Vol. 48, s. 109-110.

sözü, bu tür bir özdeşleşmeyi ifade ediyor. Sadakat nesneleriyle özdeşleşmeler, ancak ortak, yani paylaşılan bir nesneyle kurulan bir ilişki temelinde, diğer bir deyişle, gerçeklik ilkesinin denetiminde toplumsal dayanışmayı destekleyebilir. Aksi takdirde, kimin veya kimlerin "biz" sayılacağı kavgasına da yol açabilir. Sadakat nesnelelerini destekleyici belirli duyguların *hissediliyor* olması, veya duygusal yaklaşımlar, davranışın yerine geçemiyor.

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 tanımlanmadığından¹⁷¹, statülerin ve toplumsal statülere bağlanmış itibarın, hem sosyal değerlendirmeler hem de bireyin kendini değerlendirmesi üzerinde, ahlaki boyutu da kapsayan etkileri olmaktadır.

Türk toplumunda bireylerin sosyal değerlendirilmesinde "ne yaptıklarından" çok "ne oldukları" dikkate alınmaktadır. Hatta bu açıdan toplumsal kültürün "yapmak" değil, "olmak" kültürü niteliği taşıdığı belirtilmektedir.¹⁷² Ne var ki, konumlara verilen öneme rağmen, rollerle ilgili formel ve genel düzenlemelerin aynı ölçüde vurgulanmadığı görülüyor. Şöyle ki, konumlarla ilgili geleneksel normlarda, belirli davranışların düzenlenmesinden çok, karakter, mizaç özellikleri veya tutumlar öne çıkıyor.

Toplumsal kültürün bir "olma" kültürü olmasında, holist kültürün bireysel benliklerin toplumsal konumlarla özdeşleşti-

¹⁷¹ Shweder (1991), s. 151, 113.

¹⁷² Özen; s. 166.

rilmesini desteklemesinin yanında, Türk toplumunda hem sosyal, hem de bireysel düzeyde karşımıza çıkan pragmatist yönelimin de etkisi var. Zira pragmatist görüş açısından, bireyleri davranış ve seçimlerin sonuçları harekete geçirdiğinden, bu sonuca ulaştıktan sonra eylem ve seçimler araçsal değerlerini de yitirmektedir. Örneğin Türkiye'de okuma, davranışın hedeften hiçbir zaman ayrılamayacağı bir eylem değil, araçsal bir davranış olarak görüldüğünden, üniversite mezunları bile, mezun "olduktan" sonra okumamakta, okuma genellikle "ders çalışma" olarak algılanmaktadır.

Bu pragmatik yönelim, birçok Batılı olmayan toplumda gözlemlenen, somut, bağlamsal, durumsal, soyutlayıcı olmayan, farklılaşmamış düşünce biçiminin Türk toplumunca da paylaşılıyor olmasından kaynaklanabilir. Zira, bu düşünme biçimi sosyal boyutuyla, bireyleri, ilişkileri, içinde buldukları ortam ve aktüel sosyal rolleriyle ele almaktadır. Bu somut düşünme biçimi, bireylerin toplumsal ilişki, nitelik veya konumlarından ayrı soyut ve ayrı bir normatif kategori olarak ele alınmasına olanak tanımamaktadır. Böylece bireyin sosyal-bağlamından ayrı düşünülmesine olanak kalmamaktadır. Batılı olmayan bazı toplumlarda antropolog ve psikologlarca yapılan çalışmalarda ortaya çıkan sonuçları nakleden Shweder'in belirttiğine göre, bu toplumlarda hem belirli bir eylemin ahlaki niteliğini şartların belirlediğine, hem de bireyin ahlaki bir fail olarak sosyal konumundan ayrı düşünülemeyeceğine inanılmaktadır. Bu toplumlarda birey soyut bir etik ve normatif kategori olarak tanınmamaktadır.¹⁷³

Holist bir kültürü olan toplumlarda holizmin iddiasının tersine, birey bütünle dolaysız bir ilişki içinde şekillenmemekte, tam tersine, yakın çevresinin, içinde bulunduğu sınırlı ortamın içine gömülme eğilimi göstermektedir. Holist bireyin bağlamına bağımlı olması, bir bütün olarak toplumun bireyi belirlediği iddiasıyla çelişmektedir. Özellikle ahlaken, birey bütünü temsil etmekten uzak kalmaktadır. Kılıçbay'ın belirttiği

¹⁷³ Bkz. **Shweder** (1991), s. 113-122.

gibi, aslında bireycilik, bireysiz toplumların “hastalığıdır”¹⁷⁴. Türkiye’de formel sosyal kontrolün zayıflığında, somut sosyal düşünme biçiminin egemenliği de etken oluyor. Holist kültür, bireysel davranışla formel normlar arasındaki uygunluğun bireysel mekanizmalarla sağlanmasının şartlarından biri olan soyutlama becerisini desteklemiyor. Somut düşünce, bireylerin kendilerini bir kategorinin üyesi olarak düşünebilmelerini olduğu kadar, rollerin evrenselci bir tutumla icrasını da zorlaştırıyor.

Türk toplumunda, toplumsal konumlarla ilgili sosyal değerlendirmelerin dayandığı etik anlayışı, davranışlar bakımından negatif limitler üzerinde odaklanmamaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, Türk toplumunda “kürtaj ahlaki bir fiil midir” türündeki sorulardan çok, “küçükler büyüklerine saygılı olmalı” şeklindeki normlar üzerinde durulmaktadır. Böylece, sosyal konumların genel kurallar karşısında bir baskınlığı bulunmakta, daha doğru bir ifadeyle, rollerin formel kurallarla düzenlenmesi üzerinde odaklanılmamaktadır. Bunun en güzel örneği kocasından dayak yiyen kadınların “kocam değil mi, sever de, döver de” demesidir. Diğer bir örnek, öğretmene çocuğunu “teslim” eden ebeveynin “eti senin kemiği benim” demesidir. Konumların bu kadar önemli görülmesi, statü ilişkilerinde hukukun ve toplumsal *evrensel* normların etkinliğini azaltmaktadır. Rol davranışları açısından belirli negatif limitlerden çok bazı kişilik özelliklerinin ya da genel tutumların (babacan ya da dürüst olma gibi) kültürel olarak vurgulandığı görülmektedir. Burada etik olarak vurgulanan, belirli davranışların ahlakiliğinden çok, kişilerin genel rol yeterlilikleridir. Kişilerin rollerini icra için başvurabilecekleri davranışlar konusunda oldukça az sınırlandıklarını görüyoruz. Hatta, çok kez, toplumun, rol beklentileri açısından, makyavelist bir yaklaşımı tolere edebildiği görülüyor.

Nitekim, statü toplumlarında bazı kesimlerin sosyal sorumluluğu içselleştirme kapasitesizliği ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Kılıçbay, (1994), s. 66.

Sosyal rollere ilişkin olarak negatif limitlerin ve belirli davranışların ahlakiliğinin üzerinde fazla durulmaması bireylerin bir statü özerkliğine sahip olmalarını destekliyor.

Komüniteryan Değerler Türkiye'de Neden Hayata Geçirilemiyor?

Bu makalede, liberal bir yönelimin komüniteryan pratikleri nasıl destekleyebileceği üzerinde durdum. Öte yandan, kolektivizmin özlem düzeyinden çıkıp hayata bireysel davranışlarla geçirilmesini ve böylece kişisel olmayan ilişkilerde de karşımıza çıkmasını engelleyen faktörlere de değinmeye çalışacağım. Liberalizmle kolektivizmin temsil ettiği değerler, hiç bir toplumun tamamen vazgeçmesinin mümkün olmadığı değerler gibi görünüyor. Ancak toplumlar, bunların birini daha fazla vurguluyorlar. Burada önemli olan, bu değerlerin ve normların hayata nasıl ve ne derecede geçirildikleri. Bana öyle geliyor ki, Türkiye'de kolektivizm, aileden yabancılara doğru, kişisel ilişkilerden kişisel olmayan ilişkilere doğru, grup davranışından bireysel davranışa doğru gidildikçe gücünden çok şey kaybediyor. Diğer bir deyişle, kolektivist değerlerin bireyler dolayımıyla hayata geçirilmesinde önemli sorunlarla karşı karşıyayız. Burada kolektivizmi, aile ve ahbaplık boyutlarıyla değil de, ulusal veya yurtseverlik boyutunda ele alacağım. Kolektivizmin bu boyutuna komüniteryanizm adını vereceğim. Komüniteryanizm belirli bir toplumda bireylerin onları oluşturan bir topluma aidiyetlerine, bireysel özgürlük taleplerinden daha fazla değer verilmesidir.¹⁷⁶ Komüniteryanizm, aynı toplumun parçaları olmaları dolayısıyla, üyelerin birbirleriyle güvene dayalı dayanışma ilişkileri kurmalarını ve topluluğun çıkarları için gönüllü bireysel fedakarlıklarda bulunmalarını da içerir.

Bu bölümün başlığını oluşturan sorunun yanıtlanmasında

¹⁷⁵ Bkz. **George A. De Vos.**; "Self in Society - A Multilevel, Psychocultural Analysis-", *Status Inequality -The Self in Culture-*, George A. De Vos; Marcelo Suárez-Orozco, Sage Publications, Newbury Park, London and New Delhi, 1990 içinde, s. 55.

¹⁷⁶ Karş. **Bell**, s. 8.

Türk toplumunda öne çıkan altı toplumsal fenomenin önemli olduğunu düşünüyorum. Bunları paternalist otoriterlik, elit-kitle ilişkilerinde karşılıklılık ilkesinin baskınlığı, güç mesafesinin yükseklğine bağlı olarak bireylerin siyasal topluma emsaller olarak katılmasındaki güçlükler, utanç kültürü, pragmatist yönelim ve tekilcilik olarak belirtebiliriz. Sonuncusu hariç, bu etmenlere kısaca değinmek istiyorum.

Paternalist Otoriterlik. Demokrasinin yurtseverlik duygusunu geliştireceğini, buna karşı otoriter yönetimlerin zayıflatacağını ileri süren D. A. Bell'e göre, geniş kapsamlı bir sosyal kontrol, hükümeti harekete geçiren düşünce ne olursa olsun, kişilerin resmi güçlerin yönlendirmelerine ve siyasalarına bağımlı olmalarına yol açarken, aynı zamanda, resmi yaptırımların etkisiz olması durumunda antisosyal davranışları da meşru kılacaktır.¹⁷⁷

Türkiye'deki paternalist sistemi, Tocqueville'in "iyi despotluk" dediği rejimin betimlemesiyle karşılaştırmak yararlı olabilir. Tocqueville, böyle bir rejim altında, yurttaşların, "akibetlerine göz kulak olan, onları hoşnut etmeyi yalnızca kendisi üstlenen, kapsamlı ve koruyucu bir iktidar"la yönetildiklerini belirtir. Bu iktidar, eğer amacı kişileri yetişkin bir insan olmaya hazırlamak olsaydı, bir ebeveynin otoritesine benzetilebilirdi. Ne var ki, tam tersine, onun amacı, insanları daimi bir çocukluk durumunda tutmaktır. Bu hükümet, kişilerin mutluluğu için isteyerek çalışacak; ne var ki, bu mutluluğun tek belirleyicisi ve tek etmeni olmayı seçecektir. O, güvenlik getirecek, kişilerin ihtiyaçlarını önceden görecek ve karşılayacaktır; onların hoşnut olmalarına olanak sağlayacak, başlıca kaygılarını ortadan kaldıracaktır. Ne var ki, Tocqueville'ye göre, böyle bir rejimin "özne"leri, diğerlerine güvenmeyecek, kamusal konularla ilgilenmeyecek ve kamu çıkarı için kendi "kişisel" çıkarlarından fedakarlık etme hevesi göstermeyecekleri gibi, dikkatlerini de özellikle kendi özel yaşamlarının maddi yönlerine vereceklerdir. Kazanç tutkusu, kariyer düşkünlüğü, ne pahasına olursa olsun zengin olma arzusu, maddi rahat ve kolay yaşam için can

¹⁷⁷ Bell, s. 12.

atma bu tür bir rejim altında baskın tutkular olacaktır. Bu arzuları büyütme, bu tür yönetimlerin doğasında olmalıdır. Bunlar aslında despotizmin muhafızlarıdır; zira, kişilerin dikkatlerini kamusal konulardan uzak tutmaya hizmet ederler. Bu tutkular tüm sınıfları etkileyecektir: eğer denetlenmezlerse, bunlar bütün ulusun moral standartlarını azaltmaya eğilim gösterecektir.¹⁷⁸ Nitekim, F. Frey'de, kitlelere iktidardan çok, iyilik bağışlayan bir tür Bismarckçı siyasadan yana birçok Türk elitinin olduğunu belirtir.¹⁷⁹

Kültürün kişilerin davranışları üzerindeki etkisi ne olursa olsun, siyasetin direkt ya da dolaylı etkisi de azımsanamaz. En azından, paternalist yönetimlerin Türkiye'deki geleneksel siyasal kültürün pekişmesine katkıda buldukları söylenebilir.¹⁸⁰

Otoriter bağlamlarda, hakiki vatanseverliğin derecesine karar vermek zordur (örneğin korkunun, buradaki payı ne kadardır?)¹⁸¹ Aynı şeyi, sadakat duygusu için de söyleyebiliriz. Sadakat nesnelere verilen destek, ne kadar fiili (bireysel) siyasal iktidarsızlığa karşı, bireylerin güçlü otorite figürleriyle ya da kuruluşlarla özdeşleşerek bir güç hissi sağlamalarından¹⁸², ne derece, savunma işlevi görmeyen bir tutumdan kaynaklanmaktadır?

Türkiye'de kolektivist bir eğilime rağmen yaygın bir sosyal güvensizlik ve ilgisizliğin bulunması, kültürün bu özelliğinin bireylere yeterince taşınmadığını gösterebilir mi? Yoksa, bu güvensizlik, gruplar arasındaki ilişkilerde belirsizliği arttıran kolektivizmin kendisinin yarattığı bir sonuç mudur? Ya da, bireylerin normal olarak, özdeşleştikleri nesnelere ilgileneceklerini varsayarsak, acaba, Türkiye'de grupla özdeşleşmeler (kimlik duygusu), sanıldığı kadar güçlü değil midir? Ne var ki, kol-

178 **Bell**, s. 10-11.

179 **Frey**, s. 68.

180 Karş. **Bell**, s. 12.

181 Karş. **Bell**, s. 15.

182 Güç duygusu sağlayan özdeşleşmelerle ilgili olarak bkz. **Rycroft**, s. 98.

lektivizmle sosyal ilgisizliğin bu yanyanalığı, ancak üçüncü bir ögeyi, kültürün otoriter niteliğini ve bunu tamamlayan hiyerarşik yapıyı göz önüne aldığımızda bir paradoks olmaktan çıkar. Kollektivizmin bireysel düzeye taşınmamasının önemli nedenlerinden biri, yine kollektivizmce desteklenen bir kültürel öge olan otoriterliktir. O halde sosyal ilgisizliğin, kollektivizmin kendisinden değil, ama kollektivist kültürlerde daha çok desteklenen otoriterlikten kaynaklandığını söyleyebiliriz.¹⁸³

Paternalist otoriterlik, sosyal ilişkilerde komüniteryan değerlerin filizlenmesini ve bireylerde kamusal bir tasarım ve öngörünün gelişmesini engellemektedir. Böylece Türkiye'de komüniteryan siyasal retorik ile, sosyal alandaki güçlü bireycilik arasında bir uçurum ortaya çıkmaktadır. Ancak bu açık, komüniteryan değerlerin daha da çok vurgulanmasıyla, propaganda ya da yalnızca eğitimle kapatılamaz. Bu farkın kapatılmasının zorunlu, ama yeterli olmayan koşulu, demokrasinin işlevselliğine ve gerçekliğine ilişkin sosyal bir bilincin olmasıdır.¹⁸⁴

Siyasal İlişkilerde Karşılıklılık İlkesi. Lucian W. Pye Batı düşüncesinde, ahlak felsefesinden modern psikolojiye kadar, bağımsızlık ve özerklik erdemlerinin vurgulanarak, bunların kişinin kendini-gerçekleştirmesinin ve sağlıklı, tam bir kişisel gelişmenin öngerekleri sayıldığını, bağımlılığınsa olumsuz görüldüğünü belirtir. Asya'da ise bağımlılık olumlu karşılanmaktadır. Pye, sadece formel kuram açısından bakıldığında, Asya bağımlılık tarzlarının, kamu mallarının değerini bilen, yalnızca kişisel ve özel değerler için değil, genel bir iyileşme için de çaba gösterip, kaynak ayırmak gerektiğini hisseden insanlar üretmesi gerektiğini; ancak, pratikte Asya'da hiçbir yerde, kamu mallarının değerinin bilinmesi yönünde belirgin bir eğilimin olmadığını belirtir. Pye, tersine, hali vakti yerinde olanların genellikle çok özgeci olmadıklarını, ve kamu mallarına yönelik hükümet harcamalarının, gayri safi milli hasıla artışının

¹⁸³ Bkz. **Bell**.

¹⁸⁴ Otoriterliğin komüniteryan değerleri zayıflatacağı, demokrasinin ise güçlendireceği hakkında bkz. **Bell**, s. 6-32.

gerisinde kaldığını bildirir. Örneğin Japonya'da yollara, kanalizasyona, çevreyle ilgili konulara yapılan harcamalar, karşılaştırılabilir gelişme düzeyine sahip Batı devletlerinin yatırımlarının çok altındadır. Pye bu durumu "kamu malları paradoksu" olarak adlandırır. Pye'a göre, bu paradoksun bir açıklaması, bağımlılıktaki başlıca saikin, gruba sadakat karşılığında doğrudan, gecikmeksizin bir kazanç elde etmek olmasıdır. Pye'e göre, kamu malları paradoksunun bu açıklaması, bağımlı kişiliğin, somut, maddi ödüller -yani geçimle ilgili maddeler- karşılığında, sadakat ve itaat borçlu olduğu yolundaki beklentisiyle uyumludur.¹⁸⁵ Karşılıklılık ilkesi, belli bir ilişkinin geçmişine bağlı olarak uygulanabileceğinden, tekilci bir nitelik taşır.¹⁸⁶ Sadakat karşılığı koru(n)ma ilkesine dayanan patronaj ilişkileri, Türk toplumunda hem siyasal, hem sosyal alanlarda yaygın biçimde karşımıza çıkmaktadır. Karşılıklılık ilkesi, Türkiye'de geçerli olan ilişkiyel ve bağlamsal ahlakın merkezinde yer almaktadır.

Güç Mesafesi ve Emsallik. Paternalizm, özellikle emsallığı dışlayan boyutuyla yurttaşlık bilincinin gelişimini olumsuz yönde etkilemektedir ki, bunun sonuçları siyasetle sınırlı olmaz. Paternalist otoriterliğin yalnızca siyaset alanını değil, sosyal yaşamı da derinden etkilemesi, Türkiye'deki resmi komüniteryan retoriğin aksine, sosyal ilişkilere derin bir güvensizliğin, şüpheciliğin, tetikte olmanın damgasını vurması, bizi, kamusal alanın toplumsal yaşamdaki özel yerini tanıyan eski Yunan düşüncesine ve aynı çizgiyi sürdürmüş bulunan H. Arendt'in siyaset felsefesine eğilmeye zorlamaktadır.

H. Arendt, siyasetin niteliğinin, yurttaşların kamusal hayata emsaller olarak katılımını gerekli kıldığını belirtir.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Pye (1985), s. 335-336.

¹⁸⁶ Bu konuda bkz. **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.

¹⁸⁷ Bkz. **Benjamin I. Schwartz**, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1985, s. 102.

Türkiye'de siyasal kültürde emsallik bilincinin zayıflığını belirtirken, toplumda hiyerarşik ilişkilerin vurgulanmasına koşut olarak üstte olanların üstün kişiler olarak algılandığını ve kişisel bir ilişki *modunda* algılanan elit-kitle ilişkilerinde tarafların *informel* hak ve yükümlülüklerinin veya beklentilerinin, tarafların farklı yeteneklerine uyan bir tamamlayıcılık ve karşılıklılık gösterdiğini belirtmek istiyorum. Bu ilişkide karşılıklık, itaat ve itibar karşısında özel olarak korunma ve bakılma beklentisi olarak karşımıza çıkmaktadır. 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 karşı yetkinlikleri ve sosyal rolleri yansıtır ve özdeş değildir.¹⁸⁸ Bu roller, "abilik" yapmaktaki gibi, psikolojik roller de olabilir. Kişisel ilişki modunda algılanan siyasal ilişkilerde tarafların beklentilerinde tamamlayıcılık ilkesi, kişilerin birbirlerini emsalleri olarak görmelerine koşut olarak herkesin toplumsal konumlarından ayrı olarak, eşit muameleyi hak ettikleri ilkesine dönüşebilir. Bireylerin otoriteleri "büyükler" olarak algıladıkça, kendilerini toplumsal konumları ne olursa olsun, temelde (kategorik olarak) aynı muameleyi hak eden kişiler olarak görmesi zordur.

Birçok kollektivist kültür, yüksek bir güç mesafesine sahiptir.¹⁸⁹ Türkiye'deki, üstlerin varoluşsal bir üstünlüğe sahip olmaları anlamına gelen yüksek güç mesafesinin¹⁹⁰ bir boyutu olan, grup otoritelerinin yanılmazlığı düşüncesinin, en azından yöneticiler katında, onların kendilerini gruptan sorumlu hissetmelerinden ve dolayısıyla, bir sorun varsa, bunu kişiselleştirip, kendi yetersizlikleri gibi algılamalarıyla ilgili olan bir savunuculuktan kaynaklandığı¹⁹¹ düşünülebilir. Türkiye'deki

¹⁸⁸ **Diana Baumrind**, "New Directions in Socialization Research", *American Psychologist*, July 1980, s. 640.

¹⁸⁹ **Hofstede** (1991), s. 62.

¹⁹⁰ Bkz. **Hofstede** (1979), s. 396.

¹⁹¹ Savunuculukla ilgili olarak karşı. **Gülerce**, s. 112.

yüksek güç mesafesi, en iyi, siyasal partilerde görünüre çıkmaktadır. Burada önemli olan, bireylerin kendi gruplarının liderlerine nasıl muamele ettikleridir. Diğer bir deyişle, yüksek güç mesafesi, bireylerin başka grupların liderlerine, kendi liderlerinden farklı muamele etmelerine ve dolayısıyla onları eleştirmelerine engel değildir.

Tekilcilik ve Sivil Toplum. Siyasal kültürle sosyal ve bireysel davranış arasındaki kopuklukta, özel alanla kamusal alan arasında özerk bir sosyal alan (sivil toplum) bulunmamasının da payı vardır. Zira, sivil toplum kuruluşları, özellikle siyasal alanda da etkin olabildiklerinde, yurtseverlik duygusunun gelişmesine ön ayak olabilirler.¹⁹² Ayrıca, sivil toplum, şehir kültürünün anlaşmazlıklara toleranslı ama pasifist yapısını paylaşır.

Türkiye’de, aile bağları, akrabalığa dayanmayan sosyal bağlara nazaran çok daha kuvvetli görünüyor. Keza, devletle birey arasındaki aracı birlikler hem güçsüz, hem de sayıca azdır. Tüm bunlar, düşük bir spontan sosyalliği göstermektedir. Bunun nedeni olarak, Latin Katolik ve Çin toplumlarında olduğu gibi, egemen, merkezi ve keyfi bir devletin, tarihin daha erken evrelerinde aracı grupların gelişmesini engellemesi görülebilir.¹⁹³ Ancak, aracı birliklere karşı güvensizlik gösteren, yalnızca devlet değildir. Bu fenomen, daha çok, tekil ya da kişisel ilişkilerin baskınlığıyla ilgili, ya da kültürel gibi görünüyor.

Osmanlı-Türkiye toplumlarında, aracı kuruluşların gelişimi, hem ailenin, hem de devletin yapısını değiştirecekti. Bu değişim, göreceli bir sosyal eşitlik ve emsalsizlikten, göreceli bir eşitsizliğe ve emsalliğe doğru olacaktı. Oysa, bunların her ikisinden de korkuluyordu. Bu korkuların, başlıca iki nedeni vardı. İlkin, toplumdaki derinleşmiş paternalist ilişkilerin ve patronaj sisteminin bozulacağından çekiniliyordu. İkinci olarak da, özellikle o dönem için ekonomi politiğe dayalı olan bir sivil

¹⁹² Bell, s. 24.

¹⁹³ Bkz. **Francis Fukuyama**, *Trust -The Social Virtues and the Creation of Prosperity-*, Free Press, New York, 1996, s. 98.

toplumun gelişiminin, Osmanlı İmparatorluğu'na entegre edilmesi zordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, sivil toplumun güçsüzlüğünü merkeziyetçi ve baskın bir devletin müdahaleciliğine bağlamak ve başka toplumsal tarihlerle yapılan karşılaştırmalarda ortaya çıkan "olumsuz" sonuçlara dayanmak yerine, bu fenomenin kültürel bir boyutunun olduğunu, yalnızca engellendiği için başarısız bir girişim gibi ele alındıkça, sivil toplum tartışmalarında bir yere varılamayacağını kabul etmek gerekiyor. Sivil toplumun gelişmesini engelleyen faktörler, siyasal olduğu kadar kültürel ve sosyaldır ve bu ikincilere daha çok önem verilmelidir. Sivil toplumun güçsüzlüğü engellenmiş bir girişimin başarısız sonucu değildir. Eğer bir karşılaştırma yapmak zorundaysak, şöyle düşünmek gerçeğe daha yakın olabilir: özerk bir sivil toplumun doğuşunu engelleyen devletin müdahaleciliği değildi; tersine, *devletin baskınlığına yol açan sivil toplumun güçsüzlüğüydü*. Toplumda iktidarın kişisel ilişkiler içinde aşağıdan yukarıya doğru aktığı süreçlerin sivil toplumun güçlenmesini engelleyen etkilerini göz ardı etmememiz gerekiyor. Osmanlı İmparatorluğunda bir sivil toplumun gelişimini engelleyen, hem toplumdaki tekilci ilişkiler içinde iktidarın parçalanmışlığı, hem de devletin merkezi (total) olmasına rağmen totaliter olmayan paternalist yapısıydı. Devlette fazlasıyla tekil ilişkilere batmıştı. Tekilsel ilişkilerin ve çıkarların baskınlığı nedeniyle, toplumda, sivil toplumun işbirliği ve rekabet ortamından çok, bir çekişme ve güvensizlik ortamı egemendi. Diğer bir deyişle, iktidar hiç de görüldüğü gibi, tümüyle merkezde toplanmamıştı. Bizim böyle algılamamızı sağlayan, Osmanlı'nın itibara ve şerefe verdiği başat önemdir. Ama şerefin korunmasına verilen önem, merkezi iktidarın toplum üzerindeki üretici etkinliğini göstermez. Devlet özellikle kendi sınırlı alanını korumaya yönelmişti ve sık sık bununla ilgili sert müdahalelerde bulunsa da, genel olarak iktidarı istikrarlı bir biçimde günlük yaşamın ücra köşelerine kadar inmekten çok uzaktı. Diğer bir deyişle, devletin iktidarı, sade tebanın kapısını sık sık çalmıyordu. İktidar, bir sivil toplum olmasa da, belki de olsaydı olacağından daha fazla parçalanmıştı. Hatta belki bu, bir yanda kendini sertçe koruyan bir devletten, diğer yanda, tekil ilişkile-

ri içinde oldukça serbest yaşayan gruplardan ve bireylerden oluşan parçalı bir toplumda ikili bir iktidar yapısı oluşturuyordu. İşte bu ikisi arasındaki kopukluk sivil toplumun gelişmesinin başat nedenidir; yoksa toplumun güçsüzlüğü değil. Diğer bir deyişle, sivil toplumun gelişmemesi, toplumun göreceli güçsüzlüğünden değil, devletle toplum arasındaki etkileşimin ve bütünleşmenin zayıflığından kaynaklanıyordu. Bu etkileşimsizlikse, ikili iktidar yapısının bir görünümüydü. Oysa merkezîyetçi Avrupa devletleri, iktidarlarının evlerin kapısını çalmasını sağlayabilmişlerdi. Sivil toplum, toplumsal entegrasyonun bir ögesinden, iktidar zincirinin bir halkasından başka bir şey değildir.

Osmanlı geleneksel toplumunda tekilci yönelimin, bağlamsal benlik yapısının ne derecede baskın olabileceği konusunda, S. F. Ülgener'in çalışmaları bize önemli bir ışık tutmaktadır. Ülgener şöyle yazar:

"Madde alemi karşısında takınılan pasif tavır, herşeyden evvel iktisadi faaliyetin mekan ve zaman kadrolarını hudutlamak noktasından dikkatimizi çeker: **a) Mekan itibariyle:** En yakın komşuluk temaslarını aşan içtimai münasebetlerin çözümlenmesi ve gevşetilmesi! En yakın komşuluk derken aile, sanat veya tarikat topluluklarını anlatmak istiyoruz. Bu dar kadrolar içindeki münasebetler ne kadar sık ve toplu olmak gerekirse, onların dışında kalan temasların o derece dağınık ve gevşek kalmaları şarttır."¹⁹⁴

Ülgener'e göre, "... iktisadi faaliyetin meşru görülebileceği hudutları da yine bir cümle ile hülasa etmek mümkündür. Kendini ve yakınlarını geçindirmeye yetecek kadar emek ve gayret! Bu kadarı meşru ve hatta lüzumlu fakat ondan fazlası lüzumsuz ve üstelik zararlı sayılmak icap eder"¹⁹⁵ **b) Zaman itibariyle ...: Gelecek kaygısızlığı!** Durum burada da evvelkinin aynıdır: İçtimai münasebet bağları gibi, geleceğin zaman kayıtları da kişinin önünden kolay kolay doldurulamaya-

¹⁹⁴ **Sabri F. Ülgener**, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası -Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile Bir Portre Denemesi-*, Gözden Geçirilmiş Üçüncü Basım, Der Yayınları, İstanbul, 1991, s. 66.

¹⁹⁵ **Ülgener** (1991), s. 72.

cak bir boşluk içinde silinip kaybolmaktadır.... Yarınını düşünmemek...."¹⁹⁶

Ülgener yalnızca bu dağılık sosyal ilişkiler örüntüsünü tespit etmekle kalmamış, bunun nedenlerine ilişkin bazı düşünceler de ileriye sürmüştür. Ülgener, bu konuda şunları yazar: "Bu cemiyet ürkekliği nereden geliyor? Sadece madde dünyasıyla ilişiksiz kalmak isteyen mücerret bir ahlâk nazariyesinin gereklerinden mi? Hayır! Sebebi cemiyet hayatının doğdoğru kendi içinde aramalıyız" Ülgener'e göre, "Bir yanda alabildiğine dağılma ve çözülmeye öte yandan, kapalı meslek ve tarikat kadrolarında, sınıksız bir kaynaşma ve bütünleşme, bir kelime ile 'cemaatleşme' arzusu karşı geliyor."¹⁹⁷ Ülgener'in dağılma ve çözülmeye, kaynaşma ve bütünleşme arzuları arasında saptadığı bu koşutluğa, kolektivizmle, onun bir işlevi olan tekilciliğin etmen olduğunu söyleyebiliriz. Bu tekilci yönelim, günümüze de taşınmıştır.

Nitekim, Ülgener, betimlediği bu insani ilişkiler ve benlik tablosunun, günümüze de zaman içinde fazla aşınmadan veya değişikliğe uğramadan taşındığına işaret eder:

"Bir kere daha anlaşılıyor ki: iktisadi-sosyal teşkilatın dış kalıpları ve onlar üzerine ilıştırılan isimler ne kadar değişirse değişsin, iç yapılarını dolduran ruh ve zihniyet eskisinden pek de farklı değildir. Onun içindir ki, aradan geçen asırlar sanat erbabının hayat tarzında ve telakkilerinde hemen hiç bir aşındırıcı tesir yapmadan, yaşayan zihniyeti yeni zamanların başlangıcına ve *birçok hallerde zamanımıza* kadar taşıyıp getirmişlerdir."¹⁹⁸

Ülgener'e göre, "Son bir kaç yüzyılın en yakın inkilâp seneleri de dahil bunca şekil ve kalıp değişikliği ile dünden bugüne devrettiği insan, ruh ve zihniyet yapısı ile eskisinden ne kadar

¹⁹⁶ Ülgener (1991), s. 67.

¹⁹⁷ Ülgener (1991), s. 66-67.

¹⁹⁸ Ülgener (1991), s. 35 (italikler bana aittir); ayrıca bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler -Denemeler ve Araştırmalar-*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983, s. 49.

az farklıdır!"¹⁹⁹

Utanca Dayalı Sosyal Kontrol. Bu konunun günümüzde yeniden canlandığı görülen suçluluk/utanç toplumları ikiliği çerçevesinde ele alınmasının yararlı olacağını düşünüyorum. Suçluluğa dayalı sosyal kontrolün baskın olduğu toplumların ayırdedici özelliklerinden biri, kişilerin dışsal bir otoritenin yokluğunda, kural dışı davranışlarından suçluluk duyabilmeleridir. Utancın yalnızca başkalarının mevcudiyetinde hissedilebilen bir duygu olduğu söylenemezse de, bu iki ayrı toplum tipi kavramlaştırmasının geçerli ve muhafazasının yararlı olduğunu düşünüyorum. Türkiye'deki toplumun bir "utanç toplumu" olduğunu söylemek, insanların suçluluk duygusu hissetmediklerini söylemek değildir. Türkiye'deki sosyal kontrol, bireysel düzlemde (kendini yönetim düzleminde) soyut ve genel normlarla kurulan içselleştirilmiş bir ilişkiye ve buna bağlı bir suçluluk duygusuna dayanmamaktadır ama özellikle tekil ilişkilerdeki (aile, akraba, arkadaş ilişkileri) beklentilerin veya görevlerin yerine getirilmemesi, kişilerde suçluluk yaratabilmektedir. Aradaki fark "herhangi" biriyle "ilişki"lerinde bireyleri yönlendirici kuralların içsel bağlayıcılığının oldukça gevşek kalması ve bundan kaynaklanan yaygın sosyal güvensizlikte ortaya çıkmaktadır.

Nitekim, Ç. Kağıtçıbaşı ve D. Sunar'ın yaptığı bir araştırmada, Türkiye'de çocuk yetiştirmede suçluluktan çok utancın vurgulandığı, soyut kurallardan ve bireysel bir vicdandan çok, önemli görülen kişilerden oluşan bir topluluğun öne çıktığı belirtilmektedir.²⁰⁰

Türkiye'de sosyal kontrolün öznelik dolayısıyla gerçekleşmediğini, utancın bir sosyal kontrol mekanizması olarak kullanılmasında görebiliriz.

Bireyci toplumlar suçluluk kültürleri olarak betimlenirler; bu ülkelerde, kişiler bireysel olarak oluşmuş bir üst-ben tarafından yönlendirilirken, toplumun kurallarını ihlal ettiklerinde

¹⁹⁹ Ülgener (1983), s. 49.

²⁰⁰ Bkz. Fişek (1994), s. 180.

çoğu kez suçluluk hissedeceklerdir. Oysa kolektivist toplumlar utanç kültürleridir. Bu toplumlarda, gruplarının bir üyesi toplumun kurallarını ihlal ettiğinde, üyeler, kolektif bir yükümlülük hissine dayalı olarak, utanç hissedeceklerdir. Burada önemli olan nokta, ihlalin kendisinden çok, bilinmesidir. İhlalin bilinmesi, kendisinden daha fazla utanç kaynağıdır. Oysa suçluluk için aynı şey söylenemez; diğerlerinin bilip bilmemesi, suçluluğu etkilemez.²⁰¹

İşte toplumsal kuralların ihlalden çok, onun bilinmesinin utanç doğuruyor olması, sosyal kontrolün öznelik dolayısıyla gerçekleşmediğini gösteriyor.

Türkiye'de Pragmatizm ve Tekilcilik

Pragmatizm, Türk toplumunda, hem grupsal, hem de bireysel düzeyde oldukça etkili oluyor. Nasıl kolektivizm tekilci yönelimi desteklemesiyle toplumsal tutunum sorunlarına yol açıyorsa, pragmatizm de, enstrümentalist boyutuyla hem gruplar, hem de bireyler düzeyinde çifte standartlı davranışları destekliyor. Pragmatik yönelim, Türk toplumundaki değer ve motivasyon sorunlarıyla yakından ilişkili bulunuyor. Öte yandan, özellikle ilişkisel *deneyimler*, sosyal beklentilerin ve ilişki kalıplarının şekillenmesinde, sosyal bilgilerin üretiminde başat etmeni oluşturuyor. Deneyimlere verilen kuşatıcı önemi, "düzen böyle ne yapalım" "böyle gelmiş, böyle gider" gibi klişe sözlerden çıkartabiliriz. Buna karşılık, Kant şöyle diyordu: "... Deneyim neyin doğru olduğuna dair bilgi veremez; ve pratiğin geçerli olabilmesi için uyması gereken bir siyasal hak *kuramı* vardır."²⁰² Öte yandan, Atatürk ahlaki bir deneyimciliği (davranışın kuramlara önceliği), dolayısıyla pragmatizmi içeren şu düşünceleri yazıyordu: "Davranış, kuramların yönlendiricisi ve

²⁰¹ **Hofstede**, (1991), s. 60-61.

²⁰² **I. Kant**, "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'", *Kant: Political Writings*, Second Edition, H. Reiss (Ed.), Translated by H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 içinde, s. 86; ayrıca bkz. **Freeden**, s. 302.

buyurucusudur."²⁰³ Atatürkçülük ancak eylem temeline yaslanmış bir analizle açıklanabilir.²⁰⁴ O, davranışın ahlaktaki önceliğini şöyle açıklar:

«Ahlak dediğim zaman, ahlak kitaplarında yazılı olan öğütleri demek istemiyorum; şundan dolayı ki, ahlaklılıktır diye yaptığımız davranışlar ve yapmaktan çekindiğimiz davranışlar; kitaplarda yazılı olan ya da birtakım ahlak öğreticilerinin önerdikleri şeylerden *daha önce gelir* ve bu davranışlar o sözlerin, öğütlerin ötesinde, insanların onlara kesinlikle kulak vermeden yaptığı davranışlardır.»²⁰⁵

Türk toplumunda deneyime verilen önem, yaşlılara hürmet edilmesini de beraberinde getirmiştir. Deneyime önem verilmesini destekleyen diğer faktörler tekilcilik ve bağlamsal öznenin tipikliğidir. Bu etmenlere bağlı olarak, kültürlenme süreci son derece uzamaktadır. Zira topluluksal evrensel normların ve değerlerin bağlayıcılığının zayıflığı karşısında, birey, içine girdiği her ortamda yeni değer ve normları öğrenmek veya karşılıklı beklenti ve bilgilerle şekillenen sosyal iklimi keşfetmek zorunda kalmaktadır.

Türkiye'de sorun çözmeye odaklanmış, somut ve pratik bir sosyal düşünme biçimi egemen bulunuyor. Pratik düşünce, sosyal etkinliğe yönelik bir düşüncedir.²⁰⁶ Şüphesiz pragmatik yönelim Türkiye'de farklı ilişki alanlarında, farklı toplumsal katmanlarda farklı düzeylerde karşımıza çıkıyor ve bu tür bir yönelimin mevcudiyetini saptamak, her kilidi açacak bir anahtar bulmuş olmak anlamına gelmiyor. Bu yönelimin kuvvetini en iyi, enstrümental davranışların yaygınlığı göstermektedir.

²⁰³ *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, Günümüz Diline Çevirip Basıma Hazırlayan: Nuran Tezcan, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 16.

²⁰⁴ **Sami Selçuk**, "Atatürkçülük ve Gizli Antikemalistler", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 52, Eylül-Ekim 1998, s. 15.

²⁰⁵ *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, Günümüz Diline Çevirip Basıma Hazırlayan: Nuran Tezcan, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 16; italikler bana aittir.

²⁰⁶ **Jary; Jary**; s. 516 (Practical Reasoning maddesi).

Pragmatizm, enstrümentalist bir felsefedir.²⁰⁷ Sorun çözmeye yönelik zihniyette, enstrümental davranış meşru görülmektedir. Öte yandan enstrümental davranışın yöneldiği hedefler daha çok ideal (cennete gitme gibi) ve maddi çıkarlar olmaktadır. Şüphesiz, pratik düşünme biçiminin sadece fırsatçı bir yönelimi destekleyeceği söylenemez. Ancak, bağlamsal özne ortama uyacağından, içinde bulunduğu çevrede bireyci davranış örüntülerinin yaygınlaşması, bağlamsal özneyi kendiliğinden geçerli davranış kalıplarını tekrarlamaya sevkedecektir. Bağlamsal özne, sosyal bir benliğe sahip olduğu için bireyci davranacaktır. Özerk olmayan bağlamsal özne için ilişkisel deneyimleri belirleyici olacaktır. Pragmatizm, Türkiye'de, sosyal düşünce boyutunda da karşımıza çıkıyor. Pratik, somut düşünceye yatkınlık, bireyleri, bir işe girişmeden önce "bana ne faydası var" sorusunu sormaya yöneltiyor. Bu, eğitimin soyutlaşmasına paralel olarak, ona yönelik ilginin zayıflamasına neden oluyor ki, bunun sonuçları en ağır biçimde sosyal bilimler, felsefe gibi düşünce ve araştırma alanlarında ortaya çıkıyor.

Pragmatist düşüncenin merkezinde, insanın dünyadaki aktif ve bilinçli varlığı yer alırken, düşünceye idealizmdeki gibi, bir öncelik ve kurucu bir güç atfedilmemektedir. Pragmatistlere göre, bilginin kökleri bilginin kendi içinde değil, eylemde aranmalıydı. Ayrıca pragmatistlere göre, bilmek, kendi için değil, yapmak içindi. Böylece, pragmatik analizde, eylem, düşünce karşısında önde gelmektedir.²⁰⁸

Pozitivizmle pragmatizmin düşünsel yakınlığı, Türkiye'de pozitivist bir zihniyetin egemen olduğu yanılığısına götürebilir. Bana öyle geliyor ki, pozitivizmin ne evrenselciliği, ne de toplumsal araştırmacıdan, araştırmacının objektifliği bakımından araştırmasının nesnesiyle arasında bir mesafe bırakmasını beklemesi, diğer bir deyişle, araştırmacının toplumun dışında

²⁰⁷ Bkz. **Keith Topper**, "In Defense of Disunity: Pragmatism, Hermeneutics, and the Social Sciences", *Political Theory*, Vol. 28, No. 4, August 2000, s. 510 ve **Dmitri N. Shalin**, "Pragmatism and Social Interactionism", *American Sociological Review*, Vol. 51, February 1986, s. 10-11.

²⁰⁸ **Shalin**, s. 10-11.

bir konumda yer almasının gerekli görülmesi, kolektivist bir zihniyet tarafından desteklenmesi mümkün olmayan şartları oluşturuyor.

Türkiye'de kolektivizmle pragmatizmin nasıl iç içe olduğunu H. Yavuz'un şu saptaması çok güzel ortaya koyar: "...aydından beklentimiz, onun ortaya somut bir şey koymasıdır. Bunun Osmanlı'dan beri, ... verili olan telos'u çok büyük bir proje olarak 'memleketin kurtarılması'dır."²⁰⁹ Ne var ki, bir çok grubun "memleketi kurtarma" çabasında olması ve bu girişimlerde pratik sonucun dışında bir ölçütün bulunmaması, diğer bir deyişle, araçsal davranışların ahlakiliğinin hedefin dışında ele alınmaması, çatışmalı bir atmosferin oluşmasına yol açıyor.

Bu konuda, bir *karşılaştırma* yapmak amacıyla R. Rorty'ye başvuracağım. Rorty, "Pragmatizmin Sonuçları'nda şunları yazar:

"Pragmatistin kendi konumunu açıklığa kavuşturmakta karşılaştığı bir güçlük, ... pozitivistle, radikal bir anti-Platon'cu konumu için mücadele etmek zorunda olmasıdır. O, Platon'a pozitivistten farklı silahlarla saldırmayı ister, ancak ilk bakışta yalnızca başka bir pozitivist türü gibi görünür. O, pozitivistle bilginin iktidar, gerçeklikle bir başetme aracı olduğu yolundaki Bakon'cu ve Hobbes'yan görüşü paylaşır. Ne var ki, o, bu Bakon'cu görüşü, en uç noktasına kadar taşır ki, pozitivist bunu yapamaz. O, gerçekliğe karşılık gelen hakikat görüşünü tamamen bırakır."²¹⁰

Günümüzün pragmatizminin belki de en önde gelen düşüncüsü R. Rorty, pragmatizme göre hakikat ve gerçeklik ilişkisi konusunda ise şunları yazar:

"Pragmatist'e göre, hakiki cümleler, gerçekliğe karşılık geldikleri için hakiki değildir; bundan dolayı da belirli bir cümle-

²⁰⁹ **Hilmi Yavuz**, "Hilmi Yavuz'la Üçlü Konuşma" (Uğur Tanyeli ve Aykut Köksal'la konuşmalar), *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1998 içinde, s. 192.

²¹⁰ **Richard Rorty**, *Consequences of Pragmatism -Essays: 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, s. xvii.

nin karşılık geleceği gerçekliğin -eğer varsa- hangi tür bir gerçeklik olduğu, -onu neyin "hakiki" kıldığı konusunda kaygılanmaya gerek yoktur. (Aynen, bir kere birisi ne yapması gerektiğine karar verdimi, onu Gerçeklikte icra edilecek Doğru eylem kılan bir şey olup olmadığı konusunda kaygılanmaya gerek olmadığı gibi).²¹¹

Kollektivizm, pratik düşünceyi destekliyor. Zira, kolektivist düşünceyi gerçekçi bir hakikat anlayışıyla bağdaştırabilmek oldukça zor. Bu tür anlayışta içkin objektiflik kaygısı, hem araştırmacının toplumuyla arasına bir mesafe koymasını gerektiriyor; hem de araştırmasının sonuçlarının her zaman o toplumda benimsenen tanım ve değerlerle örtüşmesi mümkün değil. Burada, gerçekçi bir hakikat anlayışının reddine bağlı olarak, topluluğun ideal ve maddi çıkarları tek hakikat olarak sunulmaktadır. Bunu en iyi 1982 anayasasında görüyoruz. Burada epistemolojik ve ahlaki bir pragmatizm savunulmaktadır.

1982 anayasasında Anayasanın, "hiçbir düşünce ve mülahazanın Türk milli menfaatlerinin, Türk varlığının, ... Türklüğün tarihi ve manevi değerlerinin ...karşısında korunma göremeyeceği" fikir, inanç ve kararıyla anlaşılmasının gerektiği belirtiliyor. *Hiçbir* düşüncenin Türklüğün tarihi ve manevi değerlerinin karşısında korunma göremeyeceği ilkesi, araştırmanın normlarının tekil bir karakterde olmasını da destekliyor. Pragmatizmin tekilciliği ile, kolektivizmin tekilciliği örtüşüyor.

Nitekim, R. Rorty'nin, pragmatik araştırmanın hedefine dair yazdıkları, 1982 anayasasındaki bu ifadeye açıklık kazandıracaktır: Rorty'ye göre, pragmatizm, "araştırma üzerinde söyleşimsel olanlar dışında hiçbir sınırlamanın -nesnelerin, zihnin, dilin doğasından gelen tüketici bir sınırlamanın- olmadığı" öğretisidir.²¹²

Böylece, pragmatistler, araştırmalara ilişkin metodların ve değerlendirme standartlarının tesisinin, bu araştırmalar sıra-

211 Rorty, s. xvi.

212 Rorty, s. 165

sında ortaya çıkan komünal bir eylem olduğunu belirtmek suretiyle, bu araştırmalara ilişkin a priori temellendirme sorunlarını, somut pratik sorunlar haline dönüştürürler.²¹³

Görüldüğü gibi, kolektivizmle pragmatizm, aynı noktada -bilimsel, ahlaki değerler de içinde olmak üzere, topluluğun değerlerinin dışında bir ölçütün olamayacağı konusunda- uzlaşırlar.

R. Harré'ye göre, bazen, bir toplum, kendi kusursuzluğuna ikna olabilir ve buna bağlı olarak mevcut durumunu sürdürmek isteyebilir. Bu tür bir kanaat, daha çok aşırı kolektivist kuramla ve bunun sonucu olarak da, standart dışı bireyleri, sapkın, hasta, deli vs. olarak tanımlanmaya yönelik kurulusal pratiklerle birleşmektedir.²¹⁴

Pragmatizm ve Türk Batılılaşması. Türkiye'de toplumsal değişim, çoğu kez, toplumun varlığının sürdürülmesi veya güçlenmesi için bir çevreye uyum süreci olarak algılanmıştır. Diğer bir deyişle, bu girişim, özünde, Darwinizmin terimleriyle düşünülmüştür. Ne var ki, pragmatizm de, Darwinizmin terimleriyle iş görür: organizma, çevre, uyum ve doğalcılığın dilini konuşur. Hatta, pragmatizm, evrimsel biyolojinin insan düşüncelerine uygulanmasıdır. Şöyle ki, pragmatizm için, düşünceler de organizmanın araçlarıdır.²¹⁵

Türk batılılaşması, Batılı değerlerin özümsemesinden çok, bir çevreye uyma ve böylece *grup olarak* güçlenme girişimidir. Bu noktada A. Toynbee'ye değinmeden geçemeyeceğim.

213 **Topper**, s. 509.

214 **Harré**, s. 36-37.

215 **Hofstadter**, s. 124-125. Örneğin W. James, Darwin'in evrim ilkelerinin katı bir savunucusuydu (**Michael J. Strube; John H. Yost; James R. Bailey**: "William James and Contemporary Research on the Self: The Influence of Pragmatism, Reality, and Truth", *Reinterpreting the Legacy of William James*, Edited by Margaret E. Donnelly, American Psychological Association, Washington, DC, 1992 içinde, s. 197). James, toplumsal değişimlerin Darwin'in evrim kuramında belirttiği varyasyonlarla aynı rolü oynayan sıradışı insanların yeniliklerinin bir sonucu olduğuna inanıyordu. (**Hofstadter**, s. 132).

Toynbee, uygar bir toplumun kendini bir diğ erinin karş ısında tehlikeli bir konumda bulduğ unda, iki alternatif yolunun olduğunu, bunlardan birinin bilinmeyen karş ısında bilinene sığı nan "Zealot"unki, diğ erinin ise, *tehdit karş ısında*, tehditkar gü cün kendi taktik ve silahlarıyla yanıt veren "Herodian"mki olduğunu belirtir. Zealot gü düleriyle davranırken, Herodian akıldır. Ne var ki, Toynbee, Herodianizmin, Zealotizmden çok daha etkili bir *tepki* olmasına rağmen, "Batı Sorunu"na bir çözüm olamayacağını belirtir. Zira Herodianizmin, doğ asından kaynaklanan iki zayıflığı vardır. İlk Herodianizm, taklitçidir ve yaratıcı değildir. İkincisi de, bu girişimin, bir ulusu, Batı'nın "proleter" bir toplumu yapma olasılığıdır. Böylece, Zealotizm gibi, Herodianizmin de en büyük başarısı negatif bir başarı olan maddi olarak *hayatta kalmaktır*.²¹⁶

Türk batılılaşma girişimi, bir sorun çözme, toplumsal sorunları hafifletme saikiyle başlatılmıştır. Batıya, bir pratik gerçeklik olarak ifade ettiği anlam çerçevesinde yaklaşmıştır. Diğ er bir deyişle, Türk batılılaşması, başarısını sürdüremeyen bir girişimin terkedilerek, başarı vadeden yeni bir deneyimin başlatılmasıdır. Bu girişim, Batılı değerleri ve normları kendinde değerli -erkini kendinden alan- kültürel unsurlar olarak değil, hayatta kalma araçları olarak görmüştür. Bu girişimi başlatan, somut zorunluluk, girişimin amacı ve başarı kıstası, toplumsal sorunların çözülmesidir.

İ. Tekeli ve S. İlkin'in ifadeleriyle, "Osmanlı İmparatorluğu'na yeni teknolojilerin ve bunlarla bağlantılı olarak doğ a bilimlerindeki gelişmelerin girişi, nasıl Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını sürdürmesi için çözüm arayışlarının sonucu olarak yani araçsal olarak gerçekleştiyse, yeni siyasal ve sosyal düşüncenin girişi de aynı soruna yanıt aranırken ve araçsal olarak gerçekleşmiştir."²¹⁷ Yazarlara göre,

216 **Arnold Toynbee**, *Civilization on Trial and The World and the West*, Meridian Book, New York, 1958, s. 167, 172-174, 176.

217 **İlhan Tekeli**, **Selim İlkin**, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 164.

"Yapılabilecek ilk saptama böyle bir ülkede bilimsel gelişmenin bilimin iç tarihiyle değil dış tarihiyle açıklanması gerekeceğidir. Yani bilimin gelişmesi kendi içindeki bunalımlarla olmuyor. Ulaşılmak istenilen amaçlar tarafından belirleniyor. Bilimin gelişiminin dış tarihle belirlenmesi, bilime araçsal bir yaklaşımı ortaya çıkarmaktadır. Bu araçsal bakış bilimin gelişmesinin nedeni olduğu kadar sınırı da olmaktadır. Bilimin derinleşmesini araçsallıkla sınırlandırmaktadır."²¹⁸

Epistemolojik pragmatizm, hakikatin pratik kullanımındaki yararlılık açısından belirlenmesidir.²¹⁹ Osmanlı örneğinde bilim kendi başına bir değer olarak değil de, grubun ve otoritelerin çıkarlarının desteklenmesindeki pratik yararlılığı bakımından önem taşıyordu. Bilim, bir tür eylem aracından başka bir şey değildi.²²⁰

Düşüncenin kamusallaşması için gerekli olan kalıcılıktan farklı olarak, Türkiye'de, kullanılabilirlik bizatihi düşüncenin niteliğine ilişkin birşey olarak görülür. Kısacası, düşünme, düşünce dışındaki birşeydeki başarısına göre değerlendirilir. Türk kültüründe, enstrümentalite aklın "içinde" değildir. Diğer bir deyişle, aklın kendisi bir nesnedir. Akıl kullanılacak bir şeydir. Türk toplumunda sıkça kullanılan "aklını kullan" sözü, aklın bu statüsüne işaret eder. Bunu, düşüncelerin kullanılabilircek şeyler olarak görülmesi, ya da düşünmenin de çalışma modunda icrası olarak görüyorum. Düşüncelerin kullanılabilirliğine verilen önem, düşüncenin soyut nitelikte kaldıkça gereksiz ya da boşuna görülmesine yol açmıştır. Böylece, Türk toplumunda bir tür pratik aklın baskın olduğunu görüyoruz. Pra-

²¹⁸ **Tekeli; İlkin**, s. 194-195.

²¹⁹ **Ernst Mayr**, "Biology, Pragmatism, and Liberal Education", *Education and Democracy -Re-imagining Liberal Learning in America-*, Robert Orrill (Ed.), College Entrance Examination Board, New York, 1997 içinde, s. 288.

²²⁰ James, Pragmatizm'de şöyle yazıyordu: "Hakiki düşüncelere sahip olmak, her yerde değerli eylem araçlarına sahip olmak anlamına gelir (...) Hakikate ulaşmak, burada kendi başına bir hedef değil, yalnızca diğer yaşamsal tatminler için başlıca bir araçtır." (**Strube; Yost; Bailey**; s. 193).

tik akıl, ya dolaysızca eylemde doğduğu ya da eylem üzerinde bir etkisi olduğu için²²¹ pragmatik bir akıl olarak nitelenebilir.

Türkiye'de düşünce ve bilim üretiminin bir sonuca varması gerektiği düşünülür, işe yaraması beklenir.²²² H. Yavuz, hatıta bütün zihin sisteminin, işe yararlılık ölçütü üzerine kurulduğunu belirtir.²²³

Pragmatizmin, araştırma hedeflerini belirlemede yetersiz olduğu görüşü, neredeyse pragmatizmin kendisi kadar eskidir. Bu itiraz, değerlendirme ölçüsü olarak "sonuç"lara merkezi bir rol tanıyan pragmatistlerin, arzulanan ve arzulananmayan sonuçları birbirinden ayırdetmekte zorlanacağı şüphesinden kaynaklanır. Keza, pragmatizmin araştırma standartlarını belirlemedeki yetersizliğinin ya bireysel tercihlerinden kaynaklanan bir anarşiye, ya da yerel kültürel normların hegemonyasına yol açacağı da tekrarlanan bir eleştiridir. Ne var ki, pragmatizmin doğası gereği tutucu bir felsefe olduğu görüşü, onun bağlamsallığına yönelik itirazların bir uzantısı olmakla beraber, burada pragmatizmin kendisinden çok, bu görüşün benimsenmesinin gizli sonuçları göz önüne alınmaktadır.²²⁴

Pragmatik anlayışın böyle güçlü olması ve hem grup hem birey düzleminde karşımıza çıkmasında, baskın kollektivist kültürün bireylerin konumlarıyla özdeşleştirilmesini desteklemesinin sonucunda bir "olma" kültürünün doğmasının da etkisi var. Zira bu sosyal-kültürel yapıda, artık "başarı" statüye bağli, atfedilmiş bir nitelik olarak görülüyor ve faaliyet araçsal bir nitelik kazanıyor. Faaliyetin amacı kendinden ayrılıyor ve ilki öncelik taşıyor. Pragmatik zihniyette, aracın sonuçtan ayrı değerlendirilmesi söz konusu olamayacağından, amaç (sonuç) aracı meşru kılar düsturu geçerlilik kazanıyor.

221 **Jary; Jary;** s. 516, (Practical Reasoning maddesi).

222 Düşüncenin toplumumuzda işe yararlığı için bkz. **Yavuz,** s. 184-185, 192, 195, 198.

223 **Yavuz,** s. 198.

224 **Erica Macgilvray,** "Five Myths About Pragmatism, Or, Against a Second Pragmatic Acquiescence", *Political Theory*, Vol. 28, No. 4, August 2000, s. 493-494, 490, 487.

Sonuç: Türkiye'de Üretici İktidar ve Öznelik

İktidarın yalnızca bireylerin iç-gruplarıyla değil de, ulusal toplulukla ilgili olan herkes için eşitlik, sosyal adalet, barış, çevrenin korunması,²²⁵ siyasal toplumun üyelerine çifte standarttan uzak muamele gibi topluluksal evrensel değerleri öznelik dolayısıyla hayata geçirmekteki başarısızlığı, bu değerleri içselleştirmemiş ve ayrıca bir sosyal destek veya yaptırım olmaksızın hayata geçiremeyen, kısacası ahlaki özerkliği olmayan bağlamsal öznenin tekilciliği, normlar ve değerler düzeyinde, toplumsal tutunumun güçlenmesini zorlaştıran etmenleri oluşturmaktadır. Türkiye'de iktidarın yeniden üretim süreçlerinde, öznellik boyutundan daha çok sosyal kimlik boyutu, formal iktidar araçlarından çok informal sosyal kontrol mekanizmaları öne çıkıyor.

Türkiye devletinin bu "etkinsizliğini", M. Foucault'un sunduğu analiz araçlarıyla, diğer bir deyişle, özgürlük ve iktidar arasındaki kaçınılmaz veya ortadan kaldırılamaz gerilimin hangi konularda ve nasıl ortaya çıktığına bakarak veya bireylerin olanak alanlarının kapsamı ile açıklayabilmek mümkün görünüyor bana. Eğer Foucault'un, iktidar ve özgürlük arasında karşılıklı bir hesaplaşmanın olamayacağı ya da bunların karşılıklı olarak birbirlerini dışlayamayacakları iddiasını geçerli kabul edersek veya "iktidarın kullanılması için özgürlük mevcut olmak zorunda" ise ya da "iktidar sadece özgür özneler üzerinde, ve sadece özgür oldukları kadarıyla uygulanır"sa, Türkiye'de insanların "olanak alanlarının" kapsamını, hangi farklı davranış biçimlerinin, farklı tepkilerin ve uyuşmazlıkların gerçekleştirilebileceğini saptamak, temel bir önem kazanıyor demektir. Zira, eğer belirleyici faktörler bütüne sinmişse, bir iktidar ilişkisi olmayacaktır.²²⁶

G. Hofstede'nin ele aldığı kültürel indexlerden birini oluşturan belirsizlikten kaçınma eğilimi, bir kültürün üyelerinin belirsiz ya da bilinmeyen durumlarda kendilerini ne derecede

²²⁵ **Shalom H. Schwartz**, s. 141.

²²⁶ **Michel Foucault**, "The Subject and Power" *Readings in Contemporary Political Sociology*, Ed. by Kate Nash, Blackwell, 2000 içinde, s. 21.

tehdit altında hissettikleriyle ölçülür.²²⁷ Hofstede, kolektivizm ile belirsizlikten kaçınma eğilimi arasında bir koşutluk olduğunu saptamıştı.²²⁸ Keza, birçok kolektivist kültür, yüksek bir güç mesafesine sahiptir.²²⁹

Türkiye'de güç mesafesinin yüksekliğini veya lider ve önderlerin bireylerin erişim alanlarının dışında algılanabildiklerini düşünecek olursak, evrenselci bir yönelimin güçlenmesini engelleyebilecek bir psikolojik durumla karşılaşmaktayız: buradaki paradoks bireylere özgür olmalarının emredilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, içselleştirilen normların ilişkisel yapısı, bireyleri evrenselci bir tutum göstermeye sevkeder nitelikte değildir. Toplumsal norm veya değerler içselleştirildiklerinde bile birey tekilci bir yönetime sahip olmaktadır. Böylece siyasal bağımlılık, Cumhuriyet rejimi içinde bile başka bir biçimde devam etmektedir.

Türkiye'de kurallara ilişkin bir paradoks mevcut: bir yanda, belirsizlikten kaçınma eğiliminin yüksekliği nedeniyle²³⁰ bürokratik bir "kırtasiyecilik" (formalizm) yönetim aygıtı içinde gelenekselleşmişken ve legalizm, diğer bir deyişle, hukuk kurallarının mutlak kudretine inanç, özellikle, kuralların değiştirilmesiyle toplumun en önemli sorunlarının bile çözümlenebileceği düşüncesinde görünüm kazanarak, toplumsal bilinçdışına nüfuz etmişken, diğer yanda belki yine belirsizlikten kaçınma eğiliminin yüksekliğinden etkilenen yüksek güç mesafesi, içsel kurallar için duyulan ihtiyacın yerini, üstlerin *takdire* dayalı iktidarının almasına neden oluyor. Böyle bir kültürde yasalara ve kurallara duyulan ihtiyaç, formel değil de, daha çok psikolojik bir mantığa dayanıyor. Keza, belirsizlikten kaçınma

227 **Hofstede** (1991), s. 113.

228 G. Hofstede'nin kolektivizm ile belirsizlikten kaçınma eğilimleri arasında koşutluk olduğu bulgusu, Türk bürokratları içinde geçerli bulunmuştur (**Özen**, s. 104).

229 **Hofstede** (1991), s. 62.

230 G. Hofstede, 40 ülke açısından yaptığı araştırmada Türk toplumunu belirsizlikten kaçınmanın yüksek olduğu toplumlar arasında sıralamıştır (**Hofstede**, (1979), s. 394.)

eğiliminin yüksek olduğu toplumlarda kurallara duyulan ihtiyaç duygusal bir nitelik gösteriyor. Belirsizlikten kaçınma eğiliminin düşük olduğu toplumlarında kurallar daha az kutsal olmasına rağmen, genel olarak, onlara daha çok saygı duyulur.²³¹

Bu noktada, Türkiye gibi güç mesafesi yüksek olan toplumlarda ortaya çıkan bir paradoksa değinmek yerinde olacaktır. Bu paradoks, sosyal kontrolün sağlanmasında, devletlerin ne itaatten ne de inançtan tümüyle vazgeçememelerinden, ancak itaatın vurgulanmasının, iktidarın ve iktidarca desteklenen ve onu destekleyen anlam sistemlerinin öznellik dolayısıyla üretimini engellemesinden kaynaklanır. Türkiye'de iktidarın yeniden üretimi *hegemonyadan* ya da topluma aşkın bir yasa-ya dayalı bir *meşruiyetten* çok, ya orta iktidar kademelerinde siyaset kurumu içinde veya dışında, kişisel ilişkiler içinde ödüllerin paylaşımı, ya da informel sosyal kontrol ve itaat sağlama mekanizmalarının işletilmesiyle gerçekleşiyor. Türk toplumundaki siyasal bağımlılığın yüksekliği, hiyerarşik yapıyı meşrulaştırıcı bir etkide bulunmaktadır.²³² Toplumun üst düzeydeki elitlerinin bireylerin erişim alanlarının ötesinde algılanması şeklinde de tanımlayabileceğimiz toplumdaki güç mesafesinin yüksekliği, iktidarın kendini öznellik dolayısıyla üretmesini engelliyor. S. Žižek'in itaat tanımı, neden güç mesafesinin yüksekliğinin, iktidarın kendini öznellik dolayısıyla üretmesine bir engel oluşturduğuna ilişkin bir yanıt imkanı sağlayabilir. S. Žižek'e göre, "tek gerçek itaat ... 'dışsal' olandır: inançtan ötürü itaat, zaten önceden özneliğimizle 'dolayımlandırığından' -yani, otoriteye gerçekten uymayıp, sadece, bize iyi, bilge, hayırsever olduğu sürece otoritenin riayeti hakettiğini söyleyen kendi yargımızı izlediğimizden-, gerçek bir itaat değildir."²³³ L. Wedeen'in deyişiyle " 'gerçek itaat' *inanmamaya*

231 Güç mesafesi ve belirsizlikten kaçınma ile kuralların algılanışı arasındaki ilişki için bkz. **Hofstede** (1991), s. 120-121.

232 Bağımlılığın meşrulaştırıcı bir etkisi olduğu hakkında bkz. **Pye** (1985), s. vii.

233 **Slavoj Žižek**, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 1989, s. 37.

dayanır." Hem hegemonya, hem de meşruiyet, bir inanç ve duygusal bağlanma düzeyini gerektirir.²³⁴ Oysa, Doğu'da insan teki, siyasal açıdan, devlet, otorite gibi tözlerin karşısında bir ilinek olarak varoluyor. Bu insan, kendini, varlığı kendinde olmayan ve kendinden başlamayan biri, özsellik taşımayan bir varoluş; bir ilinek olarak görüyor. Kendi dışındaki bir tözün -doğa, Tanrı, devlet, cinsellik, statü, mevki- karşısında bir ilinek olarak varoluyor.²³⁵

Çocuğun Değeri Araştırmasından (ÇDA) çıkan ve konumuz açısından önemli gördüğüm bir bulgu, Türkiye'de çocuklarda en çok istenilen nitelik olarak çocuğun ana-babasının sözünü dinlemesinin saptanmış olmasıdır. Burada kadınların % 59'u, erkeklerin % 61'i, en çok istenilen nitelik olarak bunu vurgulamıştır. Buna karşılık, çocuğun bağımsız ve kendine güvenli olması erkeklerce % 17, kadınlarca % 19 oranında tercih edilmiştir. Bu bulgular araştırmacı tarafından şöyle yorumlanmıştır: "Çocuk yetiştirmede özerklikten çok denetim içeren itaat ve bağımlılık yaklaşımı burada önemlidir." "Aileye sadakati, bağımlılığı ve itaati vurgulayan bir sosyalleşme biçimi, çocuğun aileyle bütünleşmesini sağlar. Bu şekilde büyütülen çocuklar ileride ailelerine sadık olurlar."²³⁶ Evrenselleştirilebilmeye uygun olmayan ve ilişkisel bir ahlakın bir ögesi olan söz dinleme düsturunun vurgulanması, bağlamsal öznenin yapımı sürecindeki temel kültürel etmenlerinden biridir.

İnsanların düşüncelerini tümüyle kontrol etme isteği, kültürü propagandaya dönüştüreceği gibi,²³⁷ iktidarın kendini öznellik dolayısıyla üretmesini de zorlaştırıyor. İktidarın kendini bu yolla üretebilmesi için, liderin düşüncelerinin, erklerini kendilerinden alması gerekiyor. Lidere de, belirli düşünce, yönelim ve değerlerinden çok, bunlarla ilgili bireysel kapasitesin-

234 **Lisa Wedeen**, "Acting 'As If': Symbolic Politics and Social Control in Syria", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 3, July 1998, s. 511.

235 **Hilāv**, s. 36-44.

236 **Kağıtçıbaşı**, (1998), s. 113-116.

237 Bkz. **Lawrence**: s. 47.

den dolayı saygı duyulması gerekiyor. Türkiye'deki gibi bir siyasal ilişki yapılanması, öznenin yeniden yapımını değil, dağılmasını sağlıyor.²³⁸ Bu noktada, D.B. Rasmussen ve D. J. Den Uyl'ca ileri sürülen bazı argümanları belirtmek istiyorum. Yazarlar, Aristo'cu bir iyi kavramından yola çıkarak, akıl (intelligence) ve erdem'in her "iyi" insan yaşamının vazgeçilmez öğeleri olduğunu; ancak, bunlar devletçe dağıtılamayacaklarından, hükümetlerin de, "ortak iyi"nin desteklenmesinde ancak sınırlı bir rol oynayabileceklerini ifade ederler. Şöyle ki, insanlar için, iyi yaşam -doğaları gereği- aklın ve zekanın gelişmesini de içerir. Ne var ki, bu entelektüel erdemler "dürüstlük, bütünlük, üreticilik, cesaret ve adalet" gibi ahlaki erdemlerden ayrı gelişemezler ve sergilenemezler. Böylece bunlar da, her iyi yaşamın öğeleridir. Ancak, bu becerileri geliştirmek ve icra etmek her bireyin kendi için yapması gereken bir görevdir. Bu erdemleri başkaları size armağan edemez. Akıllılık ve erdem dışındaki iyilikler de, bunlardan bağımsız bir şekilde bir değere sahip olamazlar. Devletin yurttaşların izleyecekleri amaçları şekillendirme rolünü üstlenmesi, hem insanın kendini yönlendirerek mutlu olabilme yönüne aykırı, hem de bu nedenle onun yeterli olamayacağı bir girişimdir.²³⁹ Burada bahsedilenler, "iyi"liğin "kötü" araçlarla neden elde edilemeyeceğini de açıklar.

Türkiye'de bireylerin tutumları ile davranışları arasında, özellikle sosyal değerlendirme veya baskı şeklinde gerçekleşen sosyal kontrol mekanizmaları etkisizleştiğinde, sık sık bir gedik açılıyor.

Türkiye'de sosyal kontrol, içselleştirilmiş evrensel toplumsal (yalnızca bazı kişilerle ilişkilerde değil de, herkese karşı geçerli) ve ahlaki değerlere dayanan özerk bireyler dolayısıyla değil de, daha çok çeşitli düzeylerdeki otoritelerin kontrolleri ve sosyal değerlendirmeler yoluyla gerçekleşiyor.

Türk toplumunda genelde, hukukun öznellik dolayısıyla

²³⁸ Karş. Wedeen, s. 517.

²³⁹ Bkz. Richard Kraut, "Aristotelianism and Libertarianism", *Critical Review*, 11, No. 3 (Summer 1997), s. 359-361.

hayata geçirilmesinde ciddi sorunlar olsa da, sosyal güvensizliğin yaygınlığında hukuki faktörlerden çok, ahlaki faktörler öne çıkıyor. Hatta, hukuk-dışı (bununla hukuka aykırı davranışı değil, hukukilik saikinin davranışı güdülemediği ya da belirlemediği durumları kastediyorum) ortam ve davranışlara yol açan etmenleri çok kez, ahlaki boyutta aramak daha doğru olacaktır. Kollektivistler, bireylere, onları kişileri düşünce ve davranışlarından, sosyal rollerinden soyutlayarak ele almaya yönlendirecek bir ahlaki statü tanımadıkları gibi, farklı görüşteki kişilere eşit muamele edilmesi ilkesine dayalı bir süreçsel yönetim anlayışını benimsemekte de gönülsüzdürler.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, buradaki kültürel kozal süreçleri şu şekilde ifade edebiliriz: Kollektivizm heterojen türk toplumunda tekilciliğe (grup üyelerine gruptan olmayanlar karşısında farklı standartların uygulanmasına), tekilcilik yaşam dünyasındaki sosyal ilişkilerdeki güvensizlik ve anomiyeye, bu etmenler toplumsal tutunumu zayıflatıcı (özellikle karşılıklık ilkesine dayanan) sosyal ilişki kalıplarına, bu da sistem düzeyinde, kültürün bütünleştirici işlevinin abartılarak retorik olarak kullanılmasına yolaçıyor.

Kollektivizmin bir işlevi olan normatif ve değersel düzeylerdeki tekilcilik, kuvvetli bir siyasal merkez arayışına yol açarken, kuvvetli bir merkez, kendini ve evrensel norm ve değerleri öznellik dolayısıyla üretmekten uzak bulunuyor. Görüldüğü gibi burada bir kısır döngüyle karşı karşıyayız; şöyle ki, kural-sal ve değersel tekilcilik kuvvetli merkez arayışına yolaçarken, gücünü evrensel değer ve normlardan almayan kuvvetli bir merkez, kendini öznellik dolayısıyla üretmekten uzak kalıyor. Bu Türkiye'de iktidarın kendini üretecek hiçbir mekanizması olmadığı anlamına gelmiyor; ancak, bu mekanizmalar daha çok informel bir nitelik taşıyorlar. Şöyle ki özellikle "hatır" ilişkilerinde karşımıza çıkan, karşılıklık ilkesine dayalı borçluluk ve bundan kaynaklanan suçluluk, koru(n)ma ve aidiyet duyguları gibi daha çok ilişkisel bazı duyguların üretimi iktidarın yeniden üretiminde önemli bir yer tutuyor. Bu Türkiye'de inancın iktidarın üretiminde hiçbir yerinin olmadığı anlamına gelmiyor. Ancak burada paradoksal biçimde, ideali, düşüncelerden veya

değerlerden çok bireylerin ulaşımının dışında algılanan kişisel figürlerin oluşturduğu görüyoruz. Burada otoritenin savunduğu değerlerle, otoritenin davranışlarını da sorgulayabilecek denli özdeşleşen bir birey tipinin ortaya çıkmadığını görüyoruz. Diğer bir deyişle, Türkiye'de güç mesafesinin yüksekliği ve siyasal bağımlılık olgusu, siyasal toplum üyeleri arasındaki emsallığı engelledikleri gibi, inanç nesnelere de düşüncelerden çok kişiler oluyor. Böylece, sembolik olmaktan çok, imgesel ve duygusal bir ilişki yapısıyla karşı karşıya kalıyoruz.

Böylece, Türkiye'de tekilcilik ve otoriterlik eğilimleri birbirlerini doğuruyor. Şöyle ki aile üyelerinin, ahbabların ve grup üyelerinin kayırılması şeklinde ortaya çıkan tekilcilik, otoriter bir merkez arayışına, merkezin otoriterliği de, sosyal kontrolün öznellik dolayımıyla gerçekleşmesinde zorluklara neden oluyor. Güç mesafesinin yüksekliği, evrenselci bir yönelimin güçlenmesinin önünde ciddi bir engel oluşturuyor.

Kollektivist zihniyet Türk toplumunun hem yumuşak karnı, hem de toplumsal hiyerarşinin dayanağı olarak onu ayakta tutan etmenlerden biridir. Diğer bir deyişle, bu ikisi arasında köken ortaklığından doğan bir koşutluk vardır. Kollektivizm, sadakat çatışmalarını körüklüyor ve hem sosyal, hem de siyasal düzeyde ikircikliliğe yol açabiliyor. Kollektivizm, yalnızca bir tutum veya özlem değil, bireysel davranışı bireyselleşmiş bir vicdanın yönlendiriciliğiyle, ayrıca bir sosyal destek veya baskı olmadan da harekete geçirebilen bir kültürel etmen olduğunda bir toplumsal avantaj, ama tekilcilik boyutuyla ve beraberinde getirdiği çifte standartlılık, kayırmacılık, nepotizm ve ailecilikle aynı zamanda bir dezavantajdır. Kollektivizm siyasal kültürün merkezinde yer alsa da, çeşitli toplumsal düzeylerde hayata geçirilmesi, sosyal etmenlerden çok, bireysel sorumluluğun vurgulanmasına bağlıdır.

Atatürk, dayanışmanın "'herkes kendisi için' yerine 'herkesin, herkes için' düşüncesini ortaya" çıkardığını belirtir. Dayanışma kuramlarının uygulanmasının bireyin sorumluluk duygusunu zayıflattığını ya da yok ettiğini "görmek isteyenler" olduğunu belirten Atatürk, bunların "güçsüzlüğümüzü, kusur ve ayıplarımızı toplumun üstüne atmak bireysel sorumluluğu

ortadan kaldırmaktır. Oysa ahlak yasasının temeli bireysel sorumluluktur" dediklerini nakleder. İlginç olan, Atatürk'ün bu görüşleri belirttikten sonra, "Bu eleştiriler, zorla ve hukuksal olarak, toplumsal borç düşüncesini bir yana bırakmaya yetebilir. Dayanışmanın, ahlakın temelini oluşturduğu düşüncesi de sağlam bir sav olmayabilir" diye eklemesidir.²⁴⁰ Atatürk, genel olarak kollektivist bir eğilime sahip olmasına rağmen, bu konuda dogmatik değildi. O kadar ki, bu satırların bir ders kitabında yayınlanması bile söz konusu olabilmıştır. Ne var ki, kültür de içinde olmak üzere hemen her şeyi bir sosyal kontrol aracı olarak kullanmaya eğilimli olan otoritelerce, kollektivizm resmi retorik'in merkezinde olmak üzere kullanılmaya devam etmektedir.

Böylece Türkiye'de kültürün sınırlayıcı gücü, bireylere ne yapmaları gerektiğini belirten yönünden çok, tanımlayıcı yönünde ortaya çıkıyor. Diğer bir deyişle, kültürün gücü bireye sağladığı değerlerden çok, eylemlerin anlaşılma biçimlerinde, içselleştirilmiş düşüncelerden çok, sosyal sınırlamalarda ortaya çıkıyor.²⁴¹ Böylece iktidarın değerler dolayımıyla kendini üretiminde sınırlamalarla karşı karşıyayız. İktidar, evrenselci bir öznenin doğuşuna izin vermeyecek ölçüde dağılmış bulunuyor; Türkiye'deki baskın öznenin bağlamsallığı, iktidarın dağılımlığıyla koşuttur. Batı toplumlarında sanıldığığının tersine, göreceli olarak daha bütünleştirici ve üretici iktidar ilişkileriyle karşılaşırız.

Bireycilikle evrenselciliğin koşutluğu, bireyci toplumların, değer ve normlarını bireyler dolayımıyla, dolayısıyla kişisel olmayan zeminlerde de hayata geçirebildiklerini gösteriyor. Bireyin kültürel bir kategori olarak ortaya çıkışı, toplumların sosyal kontrolü bireyler düzleminde ve bireyler dolayımıyla gerçekleştirebilmesine koşuttur. Buna karşın, kollektivist kültürlerin tekilci öznesi, iktidarın birey üretecek düzeyde etkin olmadığı bir işareti olarak görülmelidir.

²⁴⁰ Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Yayınlayan: Yenigün Haber Ajansı, (Cumhuriyet Kitapları), 1997, s. 92.

²⁴¹ Karş. **Derné**, s. 268.

Batı psikolojisinde, bireylerin kendini kontrol edebilme yeteneğini, sosyal kuralları içselleştirmek suretiyle, kendi içsel rehberlik sistemlerine göre davranışlarıyla kazandıkları düşünülür. Örneğin kadınların içselleştirilmiş standartlardan yoksun oldukları için daha konformist oldukları ve kendi düşüncelerinden çok, başkalarının ne düşündüğüne dikkat ettikleri belirtilir. Eğer özerklik bu görüşte belirtildiği gibi dışsal kontrolün yerine içsel kontrolün geçmesiyle, bu süreci bir sosyal kontrol kontrol süreci olarak görebiliriz. Kısacası, eğer içselleştirilenler toplumsal düzenlemelerse, "içselleştirilmiş kendini kontrol"ün anlamı nedir? Bu durumda, dışsal yönetime uyan olgunlaşmamış kişiyle, içsel standartlarına göre yaşayan olgun kişi arasındaki ayrımın anlamı kalacak mıdır?²⁴² Ne var ki, buradaki paradoks gözden kaçmamalıdır. Bireycilik değerlerin herkese eşit biçimde uygulanmasını (ilkeselliği) içermesi dolayısıyla sosyal bir vurguya sahipken, değer standartlarının grup içi ve grup dışı arasında farklılaşmasını içeren kolektivizm boyutu, heterojen toplumlarda toplumsal kenetlenmeye sekte vuracak özelliklere sahip demektir.

Ben Türkiye'deki siyasal kültürün ve özellikle de resmi retorik kolektivist boyutunun göz ardı edilemeyeceğini, ancak sorunun kültürün bireysel davranışları etkileme mekanizmalarında yaşandığını ileri sürmek istiyorum. Dolayısıyla, asıl ilginç olanın, kolektivizmin, Türkiye'deki birçok kişinin özellikle otorite mevcut olmadığında gösterdiği a-sosyal veya aşırı bireyci davranışlara rağmen yaşayabilmesi olduğunu düşünüyorum.

Durkheim'in belirttiği gibi, birey özerkleşirken, topluma daha da sıkıca bağımlı olur.²⁴³

242 **Edward E. Sampson**, "Individualization and Domination: Undermining The Social Bond", *Growth and Progress in Cross-Cultural Psychology*, Edited by Çigdem Kagitçibasi, Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 içinde, s. 88 vd..

243 Bkz. **Lukes**, s. 22.

KAYNAKÇA

- Alkan, Türker, *Siyasi Ahlak ve Siyasi Ahlaksızlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1993.
- Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı (Cumhuriyet Kitapları), 1997.
- Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Günümüz Diline Çevirip Basıma Hazırlayan: Nuran Tezcan, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1989.
- Baumeister, Roy F.; Joseph M. Boden; Laura Smart, "Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem", *Psychological Review*, Vol. 103, No. 1, 1996.
- Baumrind, Diana, "New Directions in Socialization Research", *American Psychologist*, July 1980.
- Bell, Daniel A., "A Communitarian Critique of Authoritarianism -The Case of Singapore", *Political Theory*, Vol. 25, No. 1, February 1997.
- 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.
- Booth, William James, "Foreigners: Insiders, Outsiders and the Ethics of Membership", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 2, Spring 1997.
- Calhoun, Craig, "Plurality, Promises, and Public Spaces", Craig Calhoun, John McGowan (Editors), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997 içinde.
- 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).
- Chasseguet-Smirgel, Janine, *The Ego Ideal -A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal-*, translated by Paul Barrows, Introduction by Christopher Lasch, Free Association Books, London, 1985.
- Creighton, Millie R., "Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage", *Ethos*, Vol. 18, No. 3, September 1990.
- Crossley, Nick, *Intersubjectivity -The Fabric of Social Becoming-*, Sage, London, 1996.
- Dagger, Richard, "Membership, Fair Play, and Political Obligation", *Political Studies*, 2000, Vol. 48.
- De Rivera, Joseph, "Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics", *International Review of Studies on Emotion*, Vol. 2, Edited by K. T. Strongman, John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1992.
- De Vos, George A., "Internalization and Human Resonance -From Empathy to Alienation-", George A. De Vos; Marcelo Suárez-Orozco; *Status Ine-*

- quality -*The Self in Culture*-, Sage Publications, Newbury Park, London, New Delhi, 1990 içinde.
- De Vos, George A.; "Self in Society - A Multilevel, Psychocultural Analysis-", George A. De Vos; Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality -The Self in Culture*-, Sage Publications, Newbury Park, London, New Delhi, 1990 içinde.
- Derné, Steve "Cultural Conceptions of Human Motivation and Their Significance for Culture Theory", *The Sociology of Culture -Emerging Theoretical Perspectives*- Edited by Diane Crane, Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA, 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.
- 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*, Edited by James D. Faubion, Westview Press, Boulder, 1995 içinde.
- Ergil, Doğu, *Siyasetini Arayan Ülke*, Can Yayınları, İstanbul, 2000.
- Fijneman, Yvonne A.; Madde E. Willemsen; Ype H. Poortinga, "Individualism-Collectivism -An Empirical Study of a Conceptual Issue", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 27, No. 4, July 1996.
- 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.
- Fişek, Güler Okman, "Psychopathology and the Turkish Family: A Family Systems Theory Analysis", *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane, Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde.
- Foucault, Michel, "The Subject and Power" *Readings in Contemporary Political Sociology*, Ed. by Kate Nash, Blackwell, 2000 içinde.
- Freedon, Michael, "Practising Ideology and Ideological Practices", *Political Studies*, 2000, Vol. 48.
- Frey, Frederick W., "Patterns of Elite Politics in Turkey", *Political Elites in the Middle East*, Edited by George Lenczowski, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1975.
- Fukuyama, Francis, "Confucianism and Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2, April 1995.
- Fukuyama, Francis, *Trust -The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, New York, 1996.

- Furnham, Adrian; Bruce D. Kirkcaldy; Richard Lynn. "National Attitudes to Competitiveness, Money and Work Among Young People: First, Second, and Third World Differences". *Human Relations*, Vol. 47, No. 1, 1994.
- Gellner, Ernest. *Nationalism*. Phoenix, 1998.
- Giddens, Anthony. *In Defense of Sociology -Essays, Interpretations, Rejoinders-*. Polity Press, 1996.
- Giorgi, Amedeo. "Phenomenology, Psychological Science and Common Sense", Gün R. Semin, Kenneth J. Gergen (eds.), *Everyday Understanding -Social and Scientific Implications-*. Sage, London, 1990 içinde.
- Göregenli, Melek. "Kültürümüz Açısından Bireycilik-Toplulukçuluk Eğilimleri: Bir Başlangıç Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi*, 1995, 10 (35).
- Greenwood, John D., *Realism, Identity and Emotion -Reclaiming Social Psychology-*. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1994.
- Guattari, Félix. *Soft Subversions*. Edited by Sylvère Lotringer, translated by David L. Sweet ve Chet Wiener, Semiotext(e), New York, 1996.
- Gülerce, Aydan. *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Harré, Rom. *Social Being*. Blackwell, Second Edition, Oxford, 1993.
- Heper, Metin. "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 1986 içinde.
- Heper, Metin. "State and Society in Turkish Political Experience", *State, Democracy and the Military -Turkey in the 1980s-*, Edited by Metin Heper and Ahmet Evin, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988 içinde.
- Heper, Metin. "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey", *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.
- Heper, Metin. *The State Tradition in Turkey*. The Eothen Press, North Humberstone, 1985.
- Hilâv, Selâhattin. "Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983.
- Hill, Lisa. "The Two *Republicae* of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot?", *Citizenship Studies*, Vol. 4, No.1, 2000.
- Hofstadter, Richard: *Social Darwinism in American Thought*, Revised Edition, The Beacon Press, Boston.
- Hofstede, Geert. *Cultures and Organizations -Software of the Mind-*. McGraw-Hill, London, 1991.
- Hofstede, Geert: "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", *Cross-Cultural Contributions to Psychology*, Ed. by Lutz H. Eickensberger, Walter J. Lonner, Ype H. Poortinga, Swets and Zeitlinger B. V., Lisse, 1979 içinde

- Ike, Nobutaka, *A Theory of Japanese Democracy*, Westview Press, Boulder, Colorado, Dawson, Folkestone, England, 1978.
- Inglehart, Ronald, "Trust, Well-Being and Democracy", *Democracy and Trust*, Ed. by Mark E. Warren, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 içinde.
- Jary, David; Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, Second Edition, HarperCollins, Glasgow, 1995.
- Jasper, James M., "The Politics of Abstractions: Instrumental and Moralistic Rhetorics in Public Debate", *Social Research*, vol 59, No. 2 (Summer 1992).
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, "Individualistic vs. Relational Models of Man -The Case of an Intervention Research-", *Structural Change in Turkish Society*, Mübeccel Kıray (ed.), Indiana University Turkish Studies, 1991 içinde.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, "Old-Age Security Value of Children -Cross-National Socioeconomic Evidence-", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 13, No.1, March 1982.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Kültürel Psikoloji -Kültür Bağlamında İnsan ve Aile- Çevirenler: Çiğdem Kağıtçıbaşı, Ayşe Üskül, Esin Uzun, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 1998.*
- Kalaycıoğlu, Ersin, "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa, İstanbul, 2000 içinde.
- Kant, I., "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'", *Kant: Political Writings*, Second Edition, H. Reiss (Ed.), Translated by H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 içinde.
- Kaya, Nusret, *Anadolu İnsanına Özgü Takıntılar -Psiko-Tarih-*, İstanbul, 1992.
- 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*, Fall 1995, 13.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *Doğu'nun Devleti, Batı'nın Cumhuriyeti*, Gece Yayınları, Ankara, 1992.
- Kitayama, Shinobu; Hazel Rose Markus; Hisaya Matsumoto, "Culture, Self, and Emotion: A Cultural Perspective on 'Self-Conscious' Emotions", *Self-Conscious Emotions -The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride-*, Edited by June Price Tangney, Kurt W. Fischer, Foreword by Joseph Campos, The Guilford Press, New York, London, 1995 içinde.
- Kraut, Richard, "Aristotelianism and Libertarianism", *Critical Review*, 11, no. 3 (Summer 1997).

- Kusserow, Adrié Suzanne, "Crossing the Great Divide: Anthropological Theories of the Western Self", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 55, 1999.
- Laplantine, François, *Etnopsikiyatri*. Çev: Nilüfer Aldemir, Ütopya, Ankara, 2001.
- Lawrence, Philip K., "Strategy, Hegemony and Ideology, the Role of Intellectuals", *Political Studies* (1996), XLIV.
- 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, 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 and London, 1996.
- Lockwood, David, "Social Integration and System Integration", *Explorations in Social Change*, Edited by George K. Zollschan, Walter Hirsch, Houghton Mifflin Company, Boston, 1964 içinde.
- 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, London, 1982.
- Macgilvray, Erica, "Five Myths About Pragmatism, Or, Against a Second Pragmatic Acquiescence", *Political Theory*, Vol. 28, No. 4, August 2000.
- Mahçupyan, Etyen, "Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine", *Doğu Batı*, Sayı 8, Ağustos, Eylül, Ekim 1999.
- Manent, Pierre, "On Modern Individualism", *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 1, January 1996.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji -Bütün Eserleri 2-*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi -Makaleler 4*, 6. Baskı, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Markus, Hazel Rose; Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991.
- Martin, Curtis H.; Bruce Stronach, *Politics East and West -A Comparison of Japanese and British Political Culture-*, M. E. Sharpe, Armonk, New York, 1992.
- Mautner, Thomas (Ed.), *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, 1997.
- Mayr, Ernst, "Biology, Pragmatism, and Liberal Education", *Education and Democracy -Re-imagining Liberal Learning in America-*, Robert Orrill (Ed.), College Entrance Examination Board, New York, 1997 içinde.

- Mert, Nuray, "Herkesin Devleti Kendine", Radikal, 15.2.2001, Perşembe.
- Migdal, Joel S., *Strong Societies and Weak States -State-Society Relations and State Capabilities in the Third World-*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.
- Miller Jr., Fred D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Miller, Joan G., "Cultural Conceptions of Duty: Implications for Motivation and Morality", *Motivation and Culture*, Edited by Donald Munro, John F. Schumaker, Stuart C. Carr, Routledge, New York and London, 1997 içinde.
- Miller, Joan G.; 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.
- Miller, Joan G.; 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.
- Oldenquist, Andrew, "Loyalties", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, No. 4, April 1982.
- Olson, Emelie A., "Duofocal Family Structure and an Alternative Model of Husband-Wife Relationship", *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde.
- Öğün, Süleyman Seyfi, *Türk Politik Kültürü*, Alfa, İstanbul, 2000.
- Özdalga, Elisabeth, "Tek Taraflı Dünyanın Öznesi ya da Öteki ile Birlikte Var Olmak", *Karizma*, sayı 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2000.
- Özen, Şükrü, *Bürokratik Kültür 1 -Yönetişel Değerlerin Toplumsal Temelleri-*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1996.
- 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.
- 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, London, 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.
- Realo, Anu; Jüri Allik, "A Cross-Cultural Study of Collectivism: A Comparison of American, Estonian, and Russian Students", *The Journal of Social Psychology*, 1999, 139 (2).
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism -Essays: 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.

- Rycroft, Charles, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Second Edition, Penguin Books, London, 1995.
- Sampson, Edward E., "Individualization and Domination: Undermining The Social Bond", *Growth and Progress in Cross-Cultural Psychology*, Edited by Cigdem Kagıtcıbası, Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 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 and London, England, 1985.
- Schwartz, Shalom H., "Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 21, No. 2, June 1990.
- Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought*, Second Edition, MACMILLAN, 1996.
- Selçuk, Sami, "Atatürkçülük ve Gizli Antikemalistler", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 52, Eylül-Ekim 1998.
- Shalin, Dmitri N., "Pragmatism and Social Interactionism", *American Sociological Review*, 1986, Vol. 51, February.
- Shklar, Judith N., "Obligation, Loyalty, Exile", *Political Theory*, Vol. 21, No. 2, May 1993.
- Shweder, Richard A., "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally" (with Edmund J. Bourne), Richard A. Shweder, *Thinking Through Cultures -Expeditions in Cultural Psychology-*, Harvard University Press, 1991 içinde.
- Shweder, Richard A., "Why Cultural Psychology", *Ethos* 27 (1), 1999.
- Stavrakakis, Yannis, "Ambiguous Democracy and the Ethics of Psychoanalysis", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 2.
- Strube, Michael J.; John H. Yost; James R. Bailey; "William James and Contemporary Research on the Self: The Influence of Pragmatism, Reality, and Truth", *Reinterpreting the Legacy of William James*, Edited by Margaret E. Donnelly, American Psychological Association, Washington, DC, 1992 içinde.
- Swidler, Ann, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, Vol. 51 (April), 1986.
- 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.
- Taylor, Charles, "The Dynamics of Democratic Exclusion", *Journal of Democracy*, Vol. 9, No. 4, October 1988.
- Taylor, Shelley E.; Jonathon D. Brown, "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health", *Psychological Bulletin*, Vol. 103, No. 2, 1988.

- Tekeli, İlhan; Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.
- Tezel, Yahya Sezai, *Kaplanma Kültürü ve Demokrasi -İktisat Siyaset ve Tarih Yazıları-*; Yayına Hazırlayan: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara 1999.
- Thomas, Laurence, "Becoming an Evil Society", *Political Theory*, Vol. 24, May 1996.
- Topper, Keith, "In Defense of Disunity: Pragmatism, Hermeneutics, and the Social Sciences", *Political Theory*, Vol. 28, No. 4, August 2000.
- Toynbee, Arnold, *Civilization on Trial and The World and the West*, Meridian Book, New York, 1958.
- Triandis, Harry C. ve diğerleri, "An Etic-Emic Analysis of Individualism-Collectivism", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 24, No. 3, September 1993.
- 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.
- TÜSİAD "Türk Toplumunun Değerleri", (1990-1991 Dünya Değerler Araştırması-Türkiye Sosyo-Ekonomik Değerler Anketi'nin Sonuçları ve Değerlendirilmesi), Üstün Ergüder, Yılmaz Esmer ve Ersin Kalaycıoğlu tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, 1991.
- Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası -Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile Bir Portre Denemesi-*, Gözden Geçirilmiş Üçüncü Basım, Der Yayınları, İstanbul, 1991.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler -Denemeler ve Araştırmalar-*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983.
- Ülken, H. Ziya, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.
- Vergin, Nur, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.
- Wedeen, Lisa, "Acting "As If": Symbolic Politics and Social Control in Syria", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 3, July 1998.
- Wilson, Richard W., "The Many Voices of Political Culture-Assessing Different Approaches-", *World Politics* 52 (January 2000).
- Yavuz, Hilmi, "Hilmi Yavuz'la Üçlü Konuşma" (Uğur Tanyeli ve Aykut Köksal'la konuşmalar), *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1998 içinde.
- Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 1989.
- Zubaida, Sami, "Human Rights and Cultural Difference: Middle Eastern Perspectives", *New Perspectives on Turkey*, Fall 1994, 10.