

TÜRKİYE'DE TEKİLCİ KÜLTÜR, HUKUKİLİK VE ARMAĞAN EKONOMİSİ

Yrd. Doç. Dr. MURAT ÖNDERMAN*

Abstract

Contradictory duality of particularism versus universalism has significant outcomes in Turkey. Particularism may manifest itself in the attitudes in relations between different groups or their members and under forms of adoption of double standards, moral disinterest towards the outsider(s), favouritism and political patronage. Expectations arising from deep-laying norms of reciprocity and complementarity observed in interpersonal relations suggest cultural background in Turkey supports the gift economy and the notions of virtue ethics and "honour based morality" witnessed in various circles in Turkey both have their roots in accepted particularistic liabilities.

Türkiye'de iktidar ilişkileri çok kez, iktidara sahip olduğu için stabil olduğu düşünülen bir merkezle ona nazaran tanımlanan bir kenar arasındaki ilişkilerde tarafların beklentilerine yer verilmeyen bir kavramsal çerçeve içinde incelendiğinde kolaylıkla gözden kaçabilecek olan bir karşılıklılık veya tamamlayıcılık niteliği taşır. İktidar ilişkilerinin tarafların karşılıklı beklentileri veya ilişkilerin niteliği¹ açısından analiz edilmesine en elverişli olan üç değiş-tokuş alanını ayırdedebiliriz. Bunlar:

- a) Devletin yeniden dağıtıcı ekonomisi.
- b) Armağan ekonomisi.²
- c) Aile ekonomisidir.

Bu üç ekonomi tipinde de, değişik derecelerde de olsa, tarafların grup- içinden veya grup-dışından olmasına göre farklılaşan değer standartlarına³, kişisel

* İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Adalet Yüksek Okulu Öğretim Üyesi.

¹ Rol ilişkilerinin niceliksel ve niteliksel olarak incelenmesi için bkz: , Edward D. Boldt, Lance W. Roberts; "Structural Tightness and Social Conformity -A Methodological Note with Theoretical Implications", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 10, No. 2, June 1979, s. 225-226.

² Bu iki unsur hakkında bkz ve karşı. Mayfair Mei-Hui Yang; "The Gift Economy and State Power in China", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 31, No. 1, January 1989, s. 26 vd.

³ Değer standartlarının grup-içi ve grup-dışı açısından farklılaşması (tekilcilik) için bkz: Geert Hofstede; "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences

ilişkilere veya genel normlar olarak ifade edilemeyecek nitelikteki kişilerarası sorumluluklara⁴ dayalı değiş-tokuşları vurgulayan tekilci⁵ (particularist) bir kültür etkili olmaktadır. Türkiye bağlamında, bu üç ekonomi tipini, kendi yasalarının manipule edilmesiyle müdahale edilebilecek ayrılmış bir ekonomik alanın incelenmesinde daha yararlı olabilecek ekonomik analiz araçlarına başvurmadan çok, kişisel olmayan bir ahlaka yer tanımayan tekilci bir kültürün etkilerine bakarak çözümlenmeye çalışmak daha verimli bir girişim olma aday görünmektedir.

Tekilcilik (particularism) 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.⁶ Tekilci bir kültürde, bireylerin birbirlerine yapacakları muamelenin niteliğini belirleyen aynı gruptan olup olmamaları, aralarında kişisel bir ilişkinin olup olmadığı veya genel ilkelere çok, durumun tekil özellikleridir. Tekilci bir yönelimde, bireyci toplumlardaki herkese eşit muamele edilmesi gerektiği yolundaki normun⁷ temelini oluşturan, mutlak (vazgeçilmez, ortadan kaldırılmaz) bireysel haklar veya genel normlar değil de, tekil (particularistic) kişilerarası beklentiler ve sorumluluklar vurgulanır.⁸ Tekilcilik her iki görünümüyle, Türkiye'deki köklü armağan ekonomisinin kültürel zeminini oluşturmaktadır. Birer örnek vermek gerekirse, tekilcilik ilk boyutuyla özellikle yapısallaşmış siyasal patronaj ilişkilerinde görünüm kazanmakta, bir Cumhurbaşkanı'nın söylediği belirtilen "fiili durum yasaya uymuyorsa, yasa fiili duruma uydurulur" sözünde ise diğer anlamıyla karşımıza çıkmaktadır. Tekilcilik ilk anlamıyla kolektivist toplumlarda hüküm süren bir yönelimdir.⁹ Kolektivist bir toplumda, tekilci zihniyetin bir sonucu olarak, kişilerarası ilişkilerin görevden önce geldiği varsayılır ve başkasıyla bir iş yapılacağı zaman, önce bir kişisel ilişki

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, s. 399.

⁴ Kişiler arası sorumluluklarla adaletle ilgili yükümlülüklerin bir karşılaştırması için 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. 541-542.

⁵ Felsefede evrensellik ile bireysellik, tümellik ile tekellik, genellik ile tekillik kavramlarına ilişkin olarak ortaya çıkan farklı görüşler arasındaki kutuplaşmada taraf olanlar bugün daha çok evrenselci ve tekilci olarak adlandırılıyor (Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkilâp Yayınları, İstanbul, 1999, s. 53-54, ayrıca bkz: s. 87, 12 vd.).

⁶ Thomas Mautner (Ed.), *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, 1997, tekilcilik (particularism) maddesi.

⁷ Bkz: Geert Hofstede, *Cultures and Organizations -Software of the mind-*, McGraw-Hill Book Company, London, 1991, s. 66.

⁸ Tekilci yönelim hakkında bkz: Miller, Bersoff (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.

⁹ Hofstede (1991), s. 262.

kurulmalıdır. Böyle bir ilişki kurulmadıkça, ilişkinin diğer tarafı bir yabancı olarak, negatif bir ayrımcılığa maruz kalacaktır.¹⁰

Evrenselcilik ve tekilciliği, sık sık yapıldığı gibi global-yerel düzleminde ve soyut bir düzeyde ele aldığımızda, daha çok *belirli* bir toplum içinde karşımıza çıkabilecek olan görünümünden uzaklaşmış oluyoruz. Kültürlerarası bir düzlemde yapılan evrenselcilik-tekilcilik tartışmalarında, bu yönelimlerin somut ve gündelik hayata ilişkin olan yönleriyle, belirli bir toplumdaki gruplar arası ilişkilere nasıl yansdıkları ele alınmıyor. Oysa ki, tekilcilik belirli bir toplumda her tür grup veya çevre arasındaki ilişkilere ortaya çıkabileceği gibi, çifte standartlılık, yabancıya karşı kayıtsızlık, kayırmacılık, nepotizm, siyasal patronaj gibi ahlaki boyutu da olan bazı davranış veya sistemlerde de görünüm kazanıyor. Öte yandan evrensel topluluksal değerlerin, toplumun tümüyle ilişkili değerler olarak¹¹ belirli bir toplum çerçevesi içinde yapılacak bir tekilcilik-evrenselcilik tartışmasında göz önüne alınması gerekiyor.

Bu yazıda tekilciliği daha çok, belirli bir toplum içindeki görünümüleriyle ele alarak, tekilci bir ahlakın, Türkiye'deki armağan ekonomisinin kültürel zeminini oluşturduğunu ileri süreceğim. Armağan ekonomisi, kişisel ilişkiler içinde bazı karşılıklı veya birbirini tamamlayıcı eylemlere, armağan ve kayırmaların değişimi ve dönüşümüne dayalıdır.¹² Bu bağlamda tekilciliği bireylerin değer standartlarının sosyal¹³ ilişkilerindeki muhataplarına göre değişmesi, evrenselciliği ise değişmemesi şeklinde kullanıyorum.¹⁴ Evrensel topluluksal değerler ise, bir toplumdaki, yalnızca bireylerin kendi (iç) gruplarına değil de, topluluğun tümüne ilişkin olan, herkes için eşitlik, sosyal adalet, barış, çevrenin korunması gibi değerlerdir.¹⁵ Bunları bu bağlamda, ne global düzeyde ne de metafizik bir boyutta ele alıyorum. Diğer bir deyişle, evrenselciliği, bireylerin, sosyal ilişkilerinde, değer standartlarını muhataplarının kendi gruplarından ya da *o toplumdaki* başka gruplardan olup olmamalarına göre değiştirmemeleri anlamında kullanıyorum.¹⁶ Ahlaki tekilcilik ise, kişilerin aynı kategorideki fiilleri (örneğin bir cürümü), faillerine ve faillerin gruplarına bağlı olarak, farklı ahlaki değer standartlarına göre değerlendirmeleri

¹⁰ Hofstede, (1991), s. 66-67.

¹¹ Schwartz, s. 141.

¹² Bkz.: Yang, s. 35. M. Yang'ın tanımına eylemlerin birbirini tamamlayıcılığını da ekledim.

¹³ Bu yazıda sosyal terimi, bağlama göre, hem sosyal alanı, hem de bazı toplumsal ilişkileri gösterecek şekilde kullanılıyor. Bunlardan ilki, haneyle (özel alan) siyasal devlet arasındaki alanı (terimin bu şekilde kullanılışı için bkz: Seyla Benhabib; *Situating The Self -Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics-*, Polity Press, 1994, s. 90 vd.), sonucusu 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.

¹⁴ Karş: Hofstede (1979), s. 399.

¹⁵ Schwartz, s. 141.

¹⁶ Karş.: Hofstede (1979), s. 399.

anlamına gelir. Böylece, bireylerin değer standartlarının faillere veya muhataplara göre farklılaşması. Türkiye’de çok sık rastlandığı gibi, aynı kategorideki davranışlara ilişkin olarak farklı, hatta birbirine karşıt değer yargılarında bulunmalarına neden olur. Tekilci bir kültürde, özellikle heterojen bir toplumsal doku mevcutsa, daha sık kullanılan terimlerle ifade edecek olursak, “çifte standart”lılık egemen olacaktır. Böyle bir toplumsal bağlamda, bireysel davranışta evrenselleştirilebilirlik ölçütünün uygulanması ve genel, soyut kuralların gözetilmesini içeren bir hukukilik motivasyonunun güçlü olması beklenemez. Ne var ki, Türkiye bağlamında tekilciliğin, bireylerin değer standartlarını muhataplarının özellikle aile ve bazen akraba çevresinin dışında olup olmadıklarına göre değiştirmeleriyle ortaya çıkan görünümü özel bir önem taşıyor gibi görünüyor. Aile sosyal yapı içindeki öneminin yanında, ayrıca, çok kez, sosyal ilişkilerde de model oluşturmak suretiyle, yabancılarla ilişkilerde taraflar arasında güvenin üretilmesinde¹⁷ ve izlenecek normların *oluşturulmasında* etkili oluyor. Diğer bir deyişle, aile hem aktüel, hem de sembolik olarak Türkiye toplumunda bir güven ve norm kaynağı oluyor. Bu bağlamda Türk toplumundaki aileciliği hem aktüel, hem de sembolik boyutlarıyla ele alıyorum. Zira aile sembolizmi Türkiye’de normatif açıdan anayasal düzeyde bile etkili oluyor. 1982 Anayasasında, Anayasanın Türk Milleti tarafından, **Türk evlatlarının** vatan ve millet sevgisine **emanet ve tevdi** olunduğunun belirtilmesi, hem kurucu iktidarın kendini bir ana-baba gibi algıladığını, hem de anayasa kendisine “tevdi” olunan Türk “evlatlarının” bir sözleşmeci değil de “emanet”çi olarak görüldüğünü ve dolayısıyla rollerinin de bir temel toplumsal sözleşmeden kaynaklandığının düşünülmediğini ortaya koyar.

Tekilci ahlaki, evrenselci (universalist) bir ahlakla karşılaştırsak, daha iyi ayırdedebiliriz. Evrenselci bir ahlakta, bireylerin ahlaki yükümlülükleri kişilerarası ilişkilerin özelliklerine dayanmaktan çok, formal (kişisel olmayan) kurallar şeklinde ifade edilebilir nitelikte görülür. Böylelikle, ahlaki davranışların, özerk birey düzleminde evrenselleştirilebilir nitelikte olması gerekli görülür. Bu tür bir ahlak anlayışında, bireysel haklar ve yükümlülükler, sosyal bağları içinde değil de, kategorik soyut bir bireyin konumundan ele alınır. Evrenselci bir ahlak, sosyal sorumlulukların ancak kişilerarası ilişkilerin taraflarının bir hakkıyla bağlantılı olduklarında ahlaki bir boyut kazanacaklarını kabul eder. Diğer bir deyişle, ahlaki gereklerin yalnızca bireyin tanıdıkları veya sevdikleri açısından değil, “yabancı”lara karşı da uygulanabilir olması aranır.¹⁸

¹⁷ Yabancılarla ilişkilerde güven duygusunun aile ilişkilerine benzer özel ilişkiler kurulmasıyla “objektif” olarak oluşturulması konusunda Bkz: Lucian W. Pye with Mary W. Pye; *Asian Power and Politics -The Cultural Dimension of Authority-*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1985, s. 71.

¹⁸ Evrenselci ve tekilci ahlak hakkında bkz: Joan G. Miller, David M. Bersoff, Robin L. Harwood; “Perceptions of Social Responsibilities in India and in the United States: Moral Imperatives or Personal Decisions?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, volume 58, No.1, 1990, s. 33 vd.; Miller, Bersoff (1992), s. 541-542.

Türkiye'de ne yönetici elit, ne de diğer toplumsal gruplar evrenselci bir tutum sergiliyor. Tekilcilik tüm toplumsal katmanlarda baskın ilişki biçimini oluşturuyor. Bireylerin değer standartlarının muhatapların niteliklerine bağlı olarak farklılaşmasıyla hem ahlaki hem hukuki açıdan bir bağlamsallıkla karşılaşyoruz. Dolayısıyla, modern bir toplumun belkemiğini oluşturan ilkelilik ve düzenlilik yerine, pre-modern bir toplumun özellikleri olan idealizm, tekilcilik ve bağlamsallık öne çıkıyor. Türkiye'de modernleşmenin mihmandarı olan kesim de, tekilcilikten diğer kesimlerden daha uzak değil.

TÜRKİYE'DE TEKİLCİ AHLAK

Türkiye'deki tekilci kültür, doğası gereği çeşitli görünümde karşımıza çıkıyor. İlk olarak, tekilci ahlakın **harici** diyebileceğimiz, bireylerin "yabancı"yla ilişkilerinde karşımıza çıkan yüzünü ve **dahili** diyebileceğimiz grup içinde karşımıza çıkan yüzünü ayırdedebiliriz. Tekilci ahlakın harici diyebileceğimiz yüzü, kolektivist toplumların genel bir özelliği olduğunu düşündürecek ölçüde hakkında giderek daha çok veriye ulaşılan sosyal ilgisizlikle, Türkiye'de oldukça yüksek olan sosyal güvensizlikte kendini gösteriyor. Schwartz'ın belirttiği gibi, kolektivistlerin, kolektif çıkarlara yönelik -daha fazla olduğu farz edilen- ilgileri, aslında kendi iç-gruplarının ötesine geçmemektedir. Bu nedenle, iç-grup topluluğunun amaçlarını, evrensel kolektif amaçlardan ayırdetmek gerekir.¹⁹ Türkiye'deki bulgular, kolektivist kültürlerde, genel sosyal kaygılardan çok, grup-içi ihtiyaç ve normlarının önemli olduğuna dair verilere uymaktadır.²⁰ Tekilcilik, bireyin bir "yabancı"yla ilişki kurması gerektiğinde, deyim yerindeyse, ahlaken "sudan çıkmış balığa" dönmesine yol açabildiğinden, toplumsal tutunumu da etkileyen bir faktördür. Burada sosyal ilgisizliğin içsel yapısına ayrıca değinmeyeceğim. Ancak sosyal güvensizliğe, güven ihtiyacının kişisel ilişkiler içinde karşılanması eğilimine yol açtığından ve bu da armağan ekonomisinin gelişmesinde önemli bir etken olabileceğinden, kısaca değineceğim.

Tekilci ahlakın dahili diyebileceğimiz yüzü ise, kişilerin kendi gruplarındaki ilişkilerinde ortaya çıkıyor. Bu iki yüz birbirinden oldukça farklı özellikler taşıyor. Tekilci ahlakın harici yüzü Türkiye'de en çok siyasal gruplar arasındaki ilişkilerde *görünüre* çıkıyor. Ancak tekilciliğin sosyal alandaki görünümünün, tüm toplumsal işlevleri derinden etkilediğini ve siyasal alandaki kadar kolay görünüre çıkmadığını düşünüyorum.

Tekilci bir kültürde ahlak, bireysel özerkliğin bir boyutu değil, grubun bir işlevidir. Kolektivist bir toplumda, tekilci yönelimin bir sonucu olarak, diğer bir kişiyle (yabancıyla) herhangi bir iş yapılmadan önce, onunla bir güven ilişkisi kurulması gerekiyor. Bundan sonra diğeri kişinin kendi grubuna dahil edilmiş oluyor

¹⁹ Schwartz, s. 141.

²⁰ Karen Phalet, Willem Claeys; "A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth", Journal of Cross-Cultural Psychology, Vol. 24, No. 3, September 1993, s.323.

ve artık ayrıcalıklı muameleye hak kazanıyor.²¹ Tekilci bir kültürde, bireyler kendi gruplarının (çekirdek veya geniş aile, cemaat, siyasal parti vs.) dışındakilere karşı ahlaki bir sorumluluk hissetmeyebileceklerinden, farklı gruplardan olanlar arasındaki ilişkilerde ahlaki sorumluluğun objektifleştirilmesi ihtiyacı ortaya çıkıyor. Çoğu kez, bu objektifleştirilme, ya paylaşılan bazı noktaların bulunması (hemşehrilik, ortak yakınlar veya tanıdıklar gibi), ya da diğer tarafa ahlaki bir *borç yükleme* yoluyla yapılıyor.²² Türkçe'deki "bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır" sözü bu mekanizmayı gösterir. Böylece, "yabancı" ("el") ile ilişkilerde, yabancılara karşı bir ahlaki sorumluluğun hissedilmemesinden kaynaklanan sosyal bir güvensizlik hakim olurken, güvenin de objektif temellere dayandırılması gerekiyor. Diğer bir deyişle yabancıya karşı güvensizlik ilkeselleşirken, güvenin sosyal ilişkilerin grup-içi ilişkilerine benzetilerek sağlanması zorunlu hale geliyor. Türkiye'de ileri derecede bir "aileciliğin" bulunduğu²³, keza, modernleşmeyle ya da kentleşmeyle birlikte daha geniş akrabalık bağlarının bile zayıflamadığı²⁴ göz önüne alındığında, sosyal ve kamusal alanda güvenin objektif bir temele sahip olması gerekliliği, ancak aile ilişkileriyle benzeşen ilişkilere güven duyulabileceği²⁵ anlamına gelebilir. Nitekim, Türkiye'de akrabalık ahlakının dışında, ilişkilerin üzerine bina edilebileceği sosyal kuralların bulunmaması, kamusal alanda da bu ahlakın canlandırılması girişimlerine yol açıyor.²⁶ Dolayısıyla, siyasal iktidarın, bireylerin "yabancı"yla ilişkilerinde, evrensel topluluksal amaçları ve değerleri²⁷, bireyler dolayısıyla hayata geçirmekte başarısız olduğunu görüyoruz. Yabancılarla ilişkilerde objektifliğin aile ilişkilerine benzetilen ilişkiler kurma yoluyla sağlanması her zaman mümkün olmayacağından, sosyal güven yine tekil ama objektif başka bağlara dayandırılmaya çalışılacaktır. Türkiye'deki tekilci kültürde, ahlaki yükümlülükler çok kez, kişisel ilişkilerinden kaynaklanan medyunculuk ve hatıra dayanıyor. Böylece tekilciliğin ilk boyutu, yabancıyla kurulan ilişkilerde, kişisel ilişkilerin tekil özelliklerine bağlı bir ahlaki (tekilciliğin ikinci boyutunu) doğuruyor. Zira, yabancıyla kurulan ilişkilerde, güvenin o ilişkinin özelliklerinden kaynaklanması gerekiyor.

Tekilcilik, sosyal ilişkilerde, çok kez karşılıklılık ve tamamlayıcılık ilkelerine dayalı kişisel bağlar ve ilişkilerde karşımıza çıkıyor. Kültürce desteklenen bu kişisel veya tekil bağlar ve ilişkiler güçlü bir armağan ekonomisinin gelişmesinin zeminini oluşturuyor.²⁸ Karşılıklılık gibi ahlaki yükümlülükler, hem yararçı hem de

²¹ Hofstede, (1991), s. 67.

²² Karş.: Pye (1985), s. 71.

²³ Phaet, Claeys, s. 322.

²⁴ 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. 84.

²⁵ Karş.: Pye (1985), s. 71.

²⁶ Bkz: Duben, s. 92.

²⁷ Sosyal değerlerin türleri için bkz: Schwartz, s. 153.

²⁸ Armağan ekonomisinde kişisel ilişkilerin ve kültürel olarak vurgulanan karşılıklılığın yeri için bkz: Yang, s. 35.

kültürel amaçlarla harekete geçirilebilirler.²⁹ Karşılıklılık ilkesi, belirli bir ilişkinin geçmişine bağlı olarak uygulanabileceğinden³⁰ tekil bir nitelik taşır. Bu ilke, grup-ıçi ve grup-dışı ilişkilerde farklı amaçlara hizmet edebilir. Grup-ıçi ilişkilerde kültürel amaçlar (itibar, dayanışma vs.) ön plana çıkabilirken, grup-dışı ilişkilerde karşılıklılık ilkesi ilişkilere objektif bir güven temeli kazandırabildiği gibi, ahlaki bir yükümlülüğün tekilisel çıkarlar sağlamaya yönelik olarak kullanılmasına da hizmet edebilir.

Tekilci bir ahlak, kişilerin rollerini icra ederken belirli *kategoriler* çerçevesinde değil de, kendi gruplarını gözeterek veya ilişkinin diğer tarafının özelliklerine bakarak davranmalarını destekler. Benzer şekilde, örneğin öğrenim bursu veren bir kuruluş adaylar arasında ihtiyaçlarından başka bir kıstasa bakmadan seçme yaparak burs dağıtmak yerine aynı görüşte olanları daha fakir olanlara tercih edebilir.

Kişilerarası ve hayırla (yardım, ihsan) ilgili sorumluluklar, bir başkasının isteklerine ve ihtiyaçlarına duyarlı olmak gibi, kısmen grup-ıçi kimliğinden kaynaklanan yükümlülüklerdir. Psikoloji kuramcıları, rollerle ilgili kişilerarası sorumluluklar ve hayır (yardım) yükümlülükleri ile adalet yükümlülüklerinin iki ayrı ahlaki konununun olduğu ileri sürme eğilimindedirler. Bu iddiaları desteklemek üzere karşıt felsefi çerçeveler benimsenmiştir. Örneğin başını L. Kohlberg'in çektiği bazılarına göre, hayır yükümlülükleri, adalet yükümlülüklerini niteleyen formal özelliklere sahip değildir ve bu iki tür beklenti çatıştığında, ilki ikincisine tabi olmalıdır. Buna karşıt olarak, C. Gilligan ve arkadaşlarınca, kişilerarası sorumlulukların ve "bakım"ın (caring) adalet yükümlülüklerinden farklı bir ahlaki statüye sahip olduğu iddiasını desteklemek amacıyla, rollerle ilgili kişilerarası sorumlulukların ayırdedici niteliklerine ilişkin bazı felsefi görüşlere başvurulmuştur. Bu yazarlarca genel ve akılsal bir zemini olan adaletle ilgili yükümlülükler benzemeyen kişilerarası beklentilerin, tekilisel bir özelliğinin bulunduğu ve kısmen, duygulara dayandığı savunulur. Keza, rollerle ilişkili kişilerarası beklentilerin idiografik bir niteliğinin olduğu ve genel kurallar olarak ifade edilemeyeceği belirtilir.³¹

Tekilci bir kültür, bağlam-belirli bir kültürdür. Bağlam-belirli bir kültür, farklı bağlamlarda farklı değerlerin, tutumların ve davranışların sergilenmesini destekler. Bir kişi bir bağlamdaki davranışının, başka bir bağlamda tam tersini

²⁹ Karş.: Yang, s. 35.

³⁰ 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*, volume . 20, No. 5, October 1994, s. 592.

³¹ Miller, Bersoff (1992), s. 541-542; Bkz: Carol Gilligan, *In a Different Voice -Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1994, özellikle s. 64-106, 128-151; John R. Snarey, "Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research", *Psychological Bulletin*, 1985, Vol. 97, No. 2.

sergileyebilir.³² Aynı kişi, rolüne bağlı olarak, aynı davranışı farklı değer standartlarına göre değerlendirebilir. Örneğin, F. Barth'ın Orta Doğu'ya ilişkin olarak gösterdiği gibi, erkek çocuğun babasıyla ilişkisinde, erkek rolü ile çocuk rolü arasında çatışmalar ortaya çıkabilir. Barth'ın betimlediği dilemma, özellikle erkek çocuğun sosyalleşme sürecinde çifte ve birbiriyle çatışan standartların mevcut bulunmasıdır. Bir yandan hürmetten kaynaklanan bir itaati, bir yandan da bağımsızlık, kahramanlık ve -özellikle kendini korumaya yönelik- saldırganlığı içeren bir sosyalleşme sürecinin bulunması, kişilerin yere, zamana ve muhataba göre farklı davranış biçimleri göstermelerini ve tutumlarındaki hızlı dönüşümleri de bir ölçüde açıklayabilir.³³ Kişilerin hangi rollerini sergileyecekleri de duruma bağlı olabilir. Anne-babalık ve çocukluk, anne-baba ve çocuk olmayanlarca da yüklenilmesi mümkün olan psikolojik toplumsal roller³⁴ olduğundan, aynı kişinin bağlama göre anne-baba veya çocuk rolünü yüklenebileceğini ve değer standartlarını buna göre değiştireceğini bekleyebiliriz. Örneğin aynı kişi üstleri karşısında çocuk, astları karşısında anne-baba rolünü oynayabilir.³⁵ Böylece durumsal bir ahlakla karşılaşırız. Durumsal ahlak, davranışın ahlakiliğinin duruma bağımlı görülmesidir.³⁶ Creighton'un işaret ettiği gibi, durumsal ahlakın egemen olduğu bir dünya görüşünde, genel kuralların ihlalden 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.³⁷ "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

³² David Matsumoto, Tsutomu Kudoh, Sachiko Takeuchi; "Changing Patterns of Individualism and Collectivism in the United States and Japan", *Culture and Psychology*, Vol. 2, 1996, s. 87.

³³ Fredrik Barth; "Role Dilemmas and Father-Son Dominance in Middle Eastern Kinship Systems", *Kinship and Culture*. Edited by Francis L. K. Hsu, Aldine Publishing Company, Chicago, 1971 içinde, s. 90-91.

³⁴ Toplumsal psikolojik rol kavramı ve anneliğin böyle bir rol olduğu hakkında bkz: Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering - Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1979, s. 33.

³⁵ Ana-baba ve çocuk benlik durumlarının Türkiye'deki toplumsal ilişkilerde bu ve diğer şekillerde karşımıza nasıl çıktığına ilişkin bir çalışma için bkz: Üstün Dökmen; *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 49 vd., 111 vd, ayrıca 5. Bölüm.

³⁶ 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.

³⁷ Millie R. Creighton; "Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage", *Ethos*, Vol. 18, No. 3, September 1990, s. 297.

kültürlenme süreci içinde karşılaşacakları çok çeşitli durumlara ve rollerine göre avırdetmeyi öğreneceklerdir.

Türk ailesinde sıkı grup bağlarının ve karşılıklı bağımlılığın bulunduğu, neredeyse kalıplaşmış bir ifadedir.³⁸ Karşılıklı bağımlı benlik kavrayışında, bireylerin diğer kişilerle karşılıklı bağımlı statülerine odaklandıkları ve ödev, yükümlülük ve sosyal sorumluluklarını yerine getirmeye çalıştıkları düşünülür.³⁹ Ancak buradaki sosyal sorumluluklar da bağlamsal bir nitelik taşıyacaktır. 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 kaynaklanacaktır.⁴⁰

Türkiye'deki otoriter zihniyet, tekilci ve ortama göre değişen bir hukukilik bilincini gösteriyor. Dolayısıyla, aynı fiil, hatta suç olsa bile, farklı bir *sembolik* anlam taşıdığına ("bizimkiler" yapığında), kabul edilebilir hatta desteklenebilir. Öte yandan, Türkiye'de özellikle muhalif çevrelerde sık sık kullanılan "susma, sustukça sıra sana gelecek" sloganıyla, herhangi bir (soyut ve kategorik) bireyin haklarının korunmasından veya toplumsal evrensel bir değer olan adalet değerinin gereklerinin herkes için yerine getirilmesinden çok, henüz "sırası gelmemiş" olanların haklarının korunması hedeflenmektedir. Bu ibare, tersi, "sıra sana gelmeyecekse, sus" olmayabilirse de, "sıra sana gelmeyecek olsa da susma" sözünün yansıtabileceği evrenselci bir ahlakla bir karşılık göstermektedir.

Tekilcilik, grup dışına karşı geçerli görülen standartların grup içinde uygulanmaması anlamına da gelir. Türklerin çoğu hukuki işlemi bir "formalite" olarak görmesinin *rational*'i budur ve bu terim, "arkadaşlar" arasında bu tür formal işlemlerin yapılmasının taraflarda bir yabancılık efekti yaratması nedeniyle, Türkçe'de özgün bir anlam kazanmıştır. Türk ailesi karşısında devletin koyduğu hukukun düzenleyici gücününün çok az olmasının da benzer sebepleri vardır. Kolektivist toplumlarda bireyler, legal sistemin ailedeki ve daha geniş grup içindeki

³⁸ Örneğin bkz. Cümler Okyanus Fişel, "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.

³⁹ Shirobe Kitayama, Hazel Rose Markus, Hirova 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.

⁴⁰ Bkz: Hazel Rose Markus, Shirobe Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 88, No. 2, 1991, s. 227.

çatışmaları düzenlemesine izin vermeye, bireyci toplumlardaki bireylere nazaran daha az isteklidir.⁴¹

Türk toplumunda baskın olan tekilci ahlak anlayışını, ahlak felsefesinde öne çıkan belli başlı üç ahlak anlayışını oluşturan erdem etiği, yararçı etik ve deontolojik etik anlayışlarıyla karşılaştırarak inceleyebiliriz.

Göreve-dayalı (deontolojik) ve sonuca-dayalı (teleolojik) etik anlayışları, bazen, birlikte "ilke etiği" olarak gruplandırılır. Bu iki anlayış, "ideal" etiği olarak nitelenen erdem etiğiyle karşılaştırılırken, "yükümlülük" etiği olarak sınıflanabilir.⁴²

Tekilci bir kültür, ahlakiliği bireysel eylemlerin sonuçlarında gören bir ahlak anlayışının gelişimine elverişli değildir. Keza, özünde kategorik emir ya da iyiniyet olan bir ahlak anlayışına da uygun değildir, zira, bu tür bir ödev anlayışına dayalı bir ahlakta, yükümlülük muhataba göre farklılaşmayacaktır.

Türkiye'de kolektivist kültürün bir fonksiyonu olarak ortaya çıkan katı bir "biz"- "onlar" veya "dost"- "düşman" ayrımı⁴³, kendi mutluluğumla, diğerinki arasında bir fark görmeyen, davranışlarının sonuçlarına bakarken herkesin mutluluğunu gözetmemi belirten yararçı bir ahlakın temel ilkeleriyle bağdaşmaz.

Baskın kültürde ne evrenselci bir yönelimin, ne bireysel ahlaki özerkliğin, ne bireysel davranışın evrenselleştirilebilirliğine yönelik bir hassasiyetin, ne de onurunu başka bir yere borçlu olmayan bir birey kategorisinin herhangi bir izinin olmaması, hatta Türk toplumunda bunlara karşıt bir ethosun bulunması ve formal kurallara uyumun gözetilmesinin bireysel ve kolektif eylemin vazgeçilmez bir amili olduğuna dair bir işaretin yokluğu, Kantçı etiğin Türkiye bağlamındaki geçersizliğini gösterir. Türk toplumunda, genellikle kişilerin ahlaken Kantçı anlamda bir kendi-yasa-yapma eğilimlerinin bulunmadığı ileri sürülebilir. Bunun önündeki iki başat faktörün ilki, davranışın evrenselleştirilebilirliği ilkesini, bireylerin değer standartlarının muhataplarına göre değişmesiyle bağdaştırmanın mümkün olmaması, ikincisi ise grup dışına (yabancılara) karşı sosyal ve ahlaki bir ilgisizliğin bulunmasıdır.

Türkiye'deki kültürel yapı, ahlaki boyutuyla bütünlük, monolitik veya uyumsuzluklardan tamamen arınmış değildir. Tekilci ahlak Türkiye'deki kültürün,

⁴¹ Günter Bierbraue, "Reactions to Violation of Normative Standarts: A Cross-Cultural Analysis of Shame and Guilt", *International Journal of Psychology*, 1992, 27(2), s. 192.

⁴² Patrick E. Murphy, "Character and Virtue Ethics in International Marketing: An Agenda for Managers, Researchers and Educators", *Journal of Business Ethics*, 18, 1999, s. 111.

⁴³ F. Frey, "bize karşı onlar" şeklinde algılanan bir siyasal dünyada, patronaj ilişkileri gibi savunmacı ve saldırgan bağların vazgeçilmez olacağını belirtir (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. 66.)

toplumun farklı "çevre"lerinde, farklı düzeylerde etkili olan üç önemli ögesinde belirginleşir. Bu ahlak, "şeref kültürü"nde, özellikle elit kültürünün bir ögesi olan erdem ahlakında ve daha kuşatıcı gibi görünen kolektivistizmde karşımıza çıkar.

ŞEREF AHLAKI

İktidar, kültürel ayrınlıklara karşı en duyarlı sosyal fenomenlerden biridir. İktidarın Batı'da olduğu gibi karar alma, gündem oluşturma ve eylemlerin seyrini belirleme ya da Doğu siyasetinde olduğu gibi statü ve ona eşlik eden şeref ve hürmet özellikleriyle⁴⁴ öne çıkması, otoriter sendromunda ülkelere ve kültürlere göre değişen özellikleriyle incelenmesini gerektirir. Evrensel ve tek biçimli bir otoriterlik yoktur. İktidarın, siyasa seçimleri veya farklı görüş ve çıkarları temsil eden partiler düzleminde (geleceğe yönelik) bir yarışma olarak değil de, Türkiye'de olduğu gibi, daha çok bir statü veya grubun otoritesini temsil eden "yöneticilerin"⁴⁵ irade tezahürü olarak görülmesi, siyasetin de kişisel ilişkiler içinde bağlamsallaşmasını, bir şartlara uyma sanatına dönüşmesini beraberinde getirir.

Ali Yaşar Sarıbay "Şeref Kültürü ve Devlet" başlığını taşıyan makalesinde, Türkiye'de şeref kültürü temelinde inşa olunan bir devlet kavramlaştırmasını irdelemektedir. Sarıbay'a göre, "...patrimonyalizmde yönetilenler varolan kurumları; kendilerini paternalistik otoriteye yakınlaştıran, son tahlilde o otoritenin dağıttığı nimetlerden yararlandırıcı araçlar olarak algılarlar." Sarıbay'a göre, bu durumda kamusal düzenin sağlanmasında da paternalistik otoritenin kendine yakın gördüklerini görevlendirmeye yönelmesi, paternalistik otoriteye yakın olanların, yani kayırılma konumunda bulunanların hem şereflerini kurumsallaştırır, hem de iktidarlarını meşrulaştırır.⁴⁶

Montesquieu için "şeref, her 'sınıf'ın (estate)-terimin *eski rejim* toplumundaki anlamında- onu diğer 'sınıflardan' ayıran kendi haklar, görevler ve 'ayrıcılıklar' grubuna sahip olması anlamına gelir." Hiçbir grup, ne otorite tarafından, ne de genel yasalarca belirlenmiştir. Bunları belirleyen daha çok, her 'sınıf'ın özel geleneklerine bağlı olan "önyargılar"dır.⁴⁷

Şeref kültüründe ödev duygusunun kökleri ne sözleşmelere riayete, ne hukuka ne de uzlaşma dayanır. Ödev duygusu, daha çok bireyin geleneksel olarak kendi mesleki kategorisine düşen yükümlülüklerin icrasına kendini adanmasında

⁴⁴ Pye (1985), s. viii-ix.

⁴⁵ F. Frey Türk elit kültürüyle ilgili etkili yazısında, grup adına konuştuğunu iddia eden elitlerin, grubun birey karşısında üstünlüğünden vazgeçecek en son kişiler olacağını belirtir. Grubun bireye üstünlüğünün, grubun otoritesini yorumlayıp ifade edenlerin de üstünlüğüne yol açması tabidir (Frey, s. 68).

⁴⁶ Ali Yaşar Sarıbay; "Şeref Kültürü ve Devlet", *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, Alfa, İstanbul, 2000 içinde, s. 81-82.

⁴⁷ Philippe d'Iribarne, "The Honour Principle in the 'Bureaucratic Phenomenon'", *Organization Studies*, 15/1, 1994, s. 85.

ortaya çıkar. Böyle bir ödev anlayışı, bireyin ait olduğu grubun dışındaki kişilere bağımlı olacağı durumlara karşı bir direnmeyle birliktedir. Denetim ve sorumluluğa davalı bir sistem, böyle bir anlayışla uyumlu değildir. Şeref her zaman statüyle bağlantılıdır. Statü kavramı toplumdaki gruplar arasında soylu olanla daha az soylu olanı birbirinden ayırır. Bu gruplar yalnızca iktidar gibi dünyevi alanlarda değil, saflık ve kirlilik zıtlığına dayalı yarı-dinsel bir alanda da birbirlerinden ayrılırlar.⁴⁸

“Bana işimi sen mi öğreteceksin”, ya da “sen kim oluyorsun” veya “sen benim kim olduğumu biliyor musun?” gibi Türk toplumunda gündelik yaşamda sık sık kullanılan ifadeler, yukarıda belirtilen toplumsal anlam sisteminin bir yansıması olarak görülebilir.

Şeref kültürü, ancak özel alandaki yüz yüze ilişkilerin (birincil grup ilişkilerinin) mantığı, kamusal alanın mantığına üstün olduğu yerlerde siyasal hayatta kuvvet kazanabilir. Şeref, daha çok yüz yüze ilişkileri içindeki kişileri niteleyen bir terim olarak kullanılmaktadır. Nitekim, N. Vergin “Toplumsal Değişme ve Türkiye’de Aile” başlıklı makalesinde, Türkiye’de toplumsal ve ekonomik başarının paylaşımını öngören karşılıklı bağımlılığın, kötü hayat şartlarına maruz olan tüm aileyi kurtarmaya yaradığı gibi aile şerefi ilkesinin de temelini oluşturduğunu belirtir.⁴⁹ Oysa kamusal alan hem rasyonel bir müzakereyi, hem de kişisel olmayan ilişkiler mantığını gerektirdiği oranda, şerefle ilgili kişisel nitelermelerin önem kazanabileceği bir alan sayılamaz. Keza, mafya da, karmaşıklaşmış toplumlarda ekonomik alandaki kişisel olmayan ilişkiler ağına, karmaşıklaşmamış toplumlardaki kişisel ilişki modeline göre örgütlenerek ve bu örgütlenmeye uyan bir racon (şeref) ahlakını ve sembolizmini (aile sembolizmi) üreterek eklemlenmektedir.

Pierre Bourdieu'nun belirttiği gibi, “şeref ethosu herkesin haysiyetinde eşitliği ve bu nedenle haklarının ve görevlerinin eşitliğini olumluyan evrensel ve formal bir ahlaka temelden karşıttır. Sadece erkeklere yüklenen kurallar kadınlara yüklenenlerden farklı, sadece erkeklere karşı görevler kadınlara karşı olanlardan farklı değildir; fakat, şerefin, bireysel olaylara doğrudan uygulanan ve duruma göre değişen ilkeleri de evrenselleştirilmeye hiçbir biçimde uygun değildir. Sosyal sfere göre karşıt davranış biçimlerini şart koşan aynı kuraldır.”⁵⁰

Burada önemli olan nokta, kişilerin eylemlerinin ahlaki veya hukuki bir yükümlülüğü ifa işlevi gördüğü durumlarda bile, bunun evrensel bir ilkeye bağlılığı göstermemesidir.

⁴⁸ d'Iribarne, s. 85.

⁴⁹ Nur Vergin; “Toplumsal Değişme ve Türkiye’de Aile”, Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000 içinde, s. 181.

⁵⁰ Pierre Bourdieu; “The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, *Honour and Shame – The Values of Mediterranean Society*- Edited by J. G. Peristiany, The University of Chicago Press, 1966 içinde, s. 228.

Şerefle hukukilik arasındaki çatışkı, hukuki yollara başvurmakla, size "vanlış" yapıldığını alenen kabullenmiş olacağınızdan ve yaralanabilirliğinizin gösteriminin, şerefinizi –yasal çözümlerin telafi edemeyeceği ölçüde- riske sokmasından kaynaklanır. Sokak çetelerinin ve aristokrasinin adetlerinin, hukukiliğin küçümsenmesi bakımından gösterdikleri benzerliğin kökeni, her ikisinin de, ilki hukukun dışında, öteki hukukun ötesinde olmak üzere "kendi başlarına buyruk olma"yı istemeleridir.³¹

Şeref kültürü, kişilerin muhataplarıyla birlikte kendilerini bir üçüncü güç olarak hukukun altında (onun zorlayıcılık ya da bağlayıcılığı karşısında) eşit görmelerini içeren bir legalite anlayışıyla çatışır ve hukukun buyurduğunun bile, hukuki mülahazalarla değil de, bireyin kendi üstün iradesinin bir tezahürü olarak yerine getirilmesini de kapsar. Dolayısıyla hukuka uygun davranış bile üstün ve meşru görülen bir gücün varlığının tanındığına delalet etmeyebilir ve belirli bir grubun ya da kişinin kendi adalet anlayışını gösterse de evrenselleştirilebilme ilkesine dayanmaz. Bir şeref kültüründe ailede, çalışmada ve hatta siyasette, hiyerarşik ilişkilerde, üst konumda olanlar, yükümlülüklerini hukuka saygı gereğince, ya da genel bir ödev mülahazasıyla yerine getirmektense, ya da bireyler sözleşmeden kaynaklanan bir borcu ahde vefa ilkesi gereğince ifa etmek yerine, hukukun buyurduğunu bile, tamamen kendi iradelerinin bir tezahürü olarak yapmayı uygun göreceklidir. Patron, işçisinin alacağını, hukukun bağlayıcılığı gereğince ödemek yerine, kendi üstünlüğünün bir tezahürü olarak, hiçbir şevle sınırlanmadan ödemeyi tercih edecektir. Burada önemli olan, hukukun eşitlik boyutunun dışlanması, yükümlülüğün eşitliği içermeyecek biçimde yerine getirilmesidir. En iyisi, "ifanın", karşı tarafın dayanacak hiçbir hakkı olmadan yapılmasıdır. Böylece, o, hukuki, dolayısıyla eşit bir muhatap olmaktan çıkınca, üst-üstünlüğünün bir belirtisi olarak ifada bulunabilir.

Julian Pitt-Rivers'in işaret ettiği bazı örneklerden yola çıkarak, şeref kültüründe tekilci bir ahlakın geçerli olduğunu ileri süreceğim. Pitt-Rivers, yalan söyleyerek başkalarını kandırmanın tamamen şerefli ve haklı görüldüğü bir durumu betimler. Ne var ki, burada şöyle bir çelişki vardır: aldatmak için yalan söylemek meşru olmasına rağmen, kişilere alenen yalancı denilmesi ağır bir hakaret sayılır.

Çocuklara kendilerine aynı şekilde davranmak yükümlülüğü altında olmayan büyüklerine hakikati anlatmalarının öğretilmesi, çocuklara neyin söylenmesi gerektiğine onların karar vermelerinden kaynaklanır. Ne var ki, hakikati söyleme ödevi, aksi taktirde, sosyal üstünlüğünden yararlanarak, kendini, gerçekliği, hiçbir gerekçe göstermeksizin, keyfince istediği şekle sokmakta haklı görecektir yetişkinin kişisel özerkliğini kısıtlayacaktır. O halde, ahlaki hakikati söyleme yükümlülüğü, sosyal bir yükümlülüğünden kaynaklanmaktadır; zira, bu yükümlülük

³¹ Julian Pitt-Rivers; "Honour and Social Status", *Honour and Shame –The Values of Mediterranean Society*, Edited by J. G. Peristiany, içinde, The University of Chicago Press, 1966, s. 30-31.

ancak uygun kişilere karşıdır. Pitt-Rivers, hakikatle ilgili bu hakların tartışma konusu yapılmasının, şerefi riske atmak sayılacağını belirtir.⁵²

Bir astın, üstün hakaretinden alınmak için yeterli şerefının olduğu düşünülemezken, bir üstte, şerefine leke getirmeyeceğinden altının hakaretine –onu cezalandırabilse de- aldırılmayabilir. Kişi ancak sosyal açıdan eşitleri karşısında kendi şerefinden sorumludur.⁵³

Şerefin bağlama veya ilişkilere bağlı olarak, kaybedilebilecek ve dolayısıyla sürekli olarak gözetilmesi gereken bir değer olarak görülmesi, tekilci bir ahlakı gösterir. Türkiye’de itaatle şeref arasında kurulan bağlantı da, belirli rol ilişkilerindeki birbirini tamamlayıcı beklentileri yansıtır.

Racon ahlakı diyebileceğimiz bir ahlak türünü de, tekilci bir ahlak olarak niteleyebiliriz. Racon ahlakından kaynaklanan kişiler arası sorumlulukların evrensel kurallar olarak ifade edilebilmesi mümkün değildir. Racon ahlakı, taraflar arasındaki hak ve yükümlülüklerin daha çok tamamlayıcılık ilkesine göre yerine getirildiği, normlar katı bir biçimde uygulansa da, yaptırımların daha çok sembolik ve kişisel anlamlarının vurgulandığı ve informal bir özellik taşıdığı, teamüli bir sosyal düzenlemedir. Racon ahlakının Türkiye’deki görünümünü betimleyen Saffet Murat Tura’ya göre⁵⁴, kendine göre bir ahlakı, raconu olan, ama kanun tanımayan “babayiğit Türk; büyüklerine, atasına saygılı[dır]; ama gereğinde haracını da alır. Gözüpektir, devletine saygılıdır; ama kanun tanımaz, daha ziyade kanun koyucu rolüne soyunur. Mertlikle eşkiyalığın garip bir bileşeni.” Tura’ya göre, “esas garip olan bu tipin toplumumuzda daima belli bir saygı ve hayranlık uyandırması”dır.

Bu tür bir ahlakın geçerli olduğu “çevre”lerde, sık sık “baba” gibi toplumsal rol terimleri kullanılıyor. Nitekim bir racon ahlakı olan “mafya” ahlakında da eşit bireyler arasındaki ilişkilerde (haklarda ve yükümlülüklerde) özdeşlik ilkesinin değil de, emsal olmayanlar arasında (“hami ve tabi olanlar arasında”) sadakat karşılığında koru(n)ma ilkesinin (tamamlayıcılığın) geçerli olduğunu görüyoruz.

Türkiye’de bireysel davranışların, evrensel toplumsal değerlerin ve soyut normların merkezini oluşturduğu içsel bir rehberlik sistemince denetlenmesine bağlı içsel bir suçluluk duygusuna -kişisel sorumluluğa- dayalı bir sosyal kontrolün bulunmadığı çok açık. Ne var ki, bundan dolayı Türkiye’deki egemen kültürü içselleştirmiş ve onu yeniden üreten insanların ahlaksız (immoral) olduklarını -belli bir ahlak anlayışlarının bulunmadığını- söyleyemeyiz. Türkiye’deki egemen ahlak şerefe/utanca dayalı bir ahlaktır. Bu ahlak, psikanalitik terimlerle belirtecek olursak, super-egoya değil, ego-ideallerine dayanan -kişilerin narsisizmlerinden

⁵² Pitt-Rivers, s. 33.

⁵³ Pitt-Rivers, s. 31.

⁵⁴ Saffet Murat Tura; “Türk ve Müslüman Olmak”, *Defter*, Yaz 1988, sayı 34, s. 145.

kaynaklanan- bir ahlaktır. Böyle bir ahlakta, kişi, idealleri ile, "iyi" ya da "kötü", yani neyi yapıp neyi yapmaması gerektiği (üstbeni) çatıştığında -ki bu tür bir ahlakta bu ihtimal çok yüksektir- ilkinin üstün tutar. İdeallere ulaşmak için "kötülük" yapabilir ya da suç işleyebilir. Ya da yalnızca "iyi" bir insan olmak yetmez, ayrıca başkalarının idealleştirilmek de arzulanır. Toplumda yaygın idealleri gerçekleştirebilenler, örneğin yüksek yönetici konumlarına gelebilenler bir tür toplumsal dokunulmazlık kazanırlar. Onların neyi yapıp neyi yapmadıklarının fazla bir önemi kalmaz. Utanca dayalı bir sosyal kontrol ortamında, formal mekanizmaların, idealleştirilmiş konumlarda bulunanları denetlemeleri zordur. Zira, bu mekanizmalar, toplumsal yapının içinden kendiliğinden çıkan, toplumsallığın zorunlu bir unsuru olmaktan çok, sanki biraz yama, biraz zorlama birşey gibi görünür. Türkiye'deki ahlaka bu bakış tarzı, kelimenin Batı kültüründeki anlamında bu ülkedeki yaygın ahlakdışlığın⁵⁵ açıklanabilmesine de yardımcı olabilir belki. Türkiye'deki birçok insan, sözü edilen çerçeveden bakıldığında ahlaksız (immoral) değil, ahlakdışı (amoral) bir hayat tarzı içindedir. Utanç ahlakı içsel bir hesaplaşmaya değil, dışsal bir değerlendirmeye dayanır. Kişinin ne yaptığı değil, başkalarının nasıl görüldüğü (konumlar ve sosyal değerlendirmeler) önemlidir. Görülmedikçe herşey yapılabilir. Utanç ilişkileri herkesin bir başkasından sorumlu olduğu -ve herkesin bir başkasına karşı sorumlu olduğu- anlayışına dayanır. Böylece aile içinde ebeveynler çocuklarının davranışlarından kendileri de utanç duyarlar. Utanç ve şeref aileye yayılır. Bu çoğu kez çocuğun utancını yaşamak veya paylaşmak anlamına gelmeyip, tam tersine çocuğun davranışının onlarda utanç yaratması anlamındadır.

Sonuç olarak, şeref/utanç sisteminin, Türkiye'de informal sosyal kontrolün önemli bir unsuru olduğunu ve bir eşdeğersizlik (emsal olmama) ilkesine dayandığını ifade edebiliriz. Bu sistemde, hukuki eşitlik ilkesine karşın, kişilerin sosyal hiyerarşi içinde birbirine emsal olmadıkları vurgulanır ve sosyal kontrol özellikle psikolojik roller aracılığıyla bu sistemi yeniden üretir.

ERDEM AHLAKI

Türkiye'de özellikle resmi güçlerin ön ayak oldukları ama resmi ideolojiyi sürdüren kesimlerde de yaygın olan bir ahlak anlayışı, belirli davranışların ahlakiliği ve dolayısıyla bunlarla ilgili soyut kurallardan, ya da belirli davranışların sonuçlarından çok, bazı karakter özellikleri üzerinde odaklanır. Türk elitlerinin elitist yaklaşımıyla erdem ahlakı birbirini tamamlar ve güçlendirir. İngilizcede erdem (virtue) sözcüğü, Yunanca aretê (üstünlük, mükemmellik) ve vir (adam)

⁵⁵ Türkiye'de "insanlar ahlaksız değildir, ahlakdışdırlar" değerlendirmesine Suat Sinanoğlu'nun, Türk Hümanizmi isimli kitabında (Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1980, s. 7) rastlamıştım. Yazar burada Türk toplumunda insanların günlük yaşamda ahlak duygusundan yoksun görünmelerinin nedenini, eski ahlakın ahrete dönük asketik bir yaşam için geçerli olmasına ve yaşamın nimetlerinden yararlanmayı isteyen, ya da hiç olmazsa, yararlanmakta özgür olan çağdaş bir toplumu yönetme konusunda kesinlikle yetersiz kalmasına bağlıyor.

terimiyle olan birleşikliğinden ötürü ek olarak güç ve cesaret anlamlarını taşıyan Latince virtus teriminden gelir. Bu -van- anlamlar klasik cumhuriyet kuramcılarının yurttaşlık erdemleri terimlerini kullanışlarında açıkça görülür. Bu kuramcılar, erdemden yoksun kişileri "kadınsı" olarak betimlemişlerdir.⁵⁶ Türkçede de erdem sözcüğü anlam bakımından "er"e, "erkişiyeye" yakışan demektir.⁵⁷

Bu ahlak anlayışı, siyasal elitlerde aranan niteliklere de yansır. Yüksek güç mesafesi, elitlerin varoluşsal bir üstünlüğe sahip olmalarıyla ayırde edilir.⁵⁸ Türk toplumunda da siyasal elitlere (seçkinlere), devlet otoritelerine, üst bürokratlara çok kez "büyüklerimiz" denilmektedir. Türkiye'de çoğu zaman, "iyi siyasa"ların yapılmasından çok, "iyi yönetici" arayışı önde gelmektedir. Bu arayış, zaman zaman bir kurtarıcının beklenmesinde de ortaya çıkmaktadır.

Üst konumdakilerin varoluşsal bir üstünlüğe sahip olan kişiler olduğu inancı, onların bireylerin erişim alanlarının dışında algılanmalarına yol açarken, öyle sanıyorum ki, aradaki ilişkinin de hayranlıktan çok, idealleştirmeye dayandığını gösteriyor. Bu tarzda bir algılamada, aradaki ilişkinin bir ebeveyn-çocuk ilişkisinin yansıması olduğu inancı gizlidir.

Türk toplumunda kişilerin değerlendirilmesinde ve onlara bir sosyal statü ilişitirilmesinde "ne yapıklarından" çok "ne oldukları" dikkate alınmaktadır. Hatta bu açıdan toplumsal kültürün "yapmak" değil, "olmak" kültürü niteliği taşıdığı belirtilmektedir.⁵⁹ Ne var ki, konumlara verilen öneme rağmen, rollerle ilgili formal ve genel düzenlemelerin aynı ölçüde vurgulanmadığı görülüyor. Şöyle ki, konumlarla ilgili geleneksel normlarda (roller), belirli davranışların düzenlenmesinden çok, karakter, mizaç özellikleri veya tutumlar öne çıkıyor.

Bu etik anlayışı davranışlar bakımından negatif limitler üzerinde odaklanmamaktadır. Diğer bir deyişle, sosyal konumların genel kurallar karşısında bir üstünlüğü bulunmakta, daha doğru bir ifadeyle, rollerin formal kurallarla düzenlenmesi üzerinde odaklanılmamaktadır. Bunun en güzel örneği kocasından ayak yiyen kadınların "kocam değil mi, sever de, döver de" demesidir. Diğer bir örnek, öğretmene çocuğunu "teslim" eden ebeveynlerin "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 dürtüst olma gibi) kültürel olarak vurgulandığı görülmektedir. Burada etik olarak vurgulanan, belirli davranışlardan çok, kişilerin genel rol yeterlilikleri

⁵⁶ Dagger, Richard; *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1997, s. 13.

⁵⁷ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Genişletilmiş ve Güzdek Çiziminde Dördüncü Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, erdem maddesi.

⁵⁸ Bkz: Hofstede, (1979), s. 396.

⁵⁹ Şükrü Özen, *Bürokratik Kültür I: Yönetiş Değerlerinin Toplumsal Temelleri*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1996, s. 166.

veya yetersizlikleridir. Kişilerin rollerini icra için başurabilecekleri davranışlar konusunda oldukça az sınırlandıklarını görüyoruz. Hatta, çok kez, toplumun, rol beklentileri açısından, makyavelist bir yaklaşımı tolere edebildiği görülüyor. Kişilerarası ilişkilerin toplumsal düzenlenmesi bakımından, Türkiye’de ilişkisel bir ahlaki yeniden üreten informal bir sosyal kontrolün daha etkili olduğu görülüyor.

Bu noktada yüksek güç mesafesinin de etkili olduğunu görüyoruz. Zira, güç mesafesinin yüksek olduğu Türkiye gibi⁶⁰ ülkelerde, iktidarın üstlerin taktirine bağlı icrası, bir ölçüde, içsel kurallara duyulan ihtiyacın yerini alır. Hofstede’in ifadesiyle, bu ülkelerde kanun ve kurallar için duyulan ihtiyaç, formal bir mantığa değil, psikolojik bir mantığa dayanır.⁶¹

Burada erdem etiğinin, konumuzla ilgili gördüğüm iki niteliğine değinmek istiyorum. İlk, erdem etiğini savunanlar, doğru ve yanlış fiillerden çok, iyi ve kötü failler üzerinde yoğunlaşırlar. Erdem etiği için temel soru “ne yapmalıyım” değil, “ne tür bir insan olmalıyım”dır. Böylece ayrı ayrı fiillerden çok, uzun dönemli karakteristik davranış idealleri üzerinde durulur.⁶² Diğer bir deyişle, erdem merkezli etik, karakter niteliklerine odaklanır. Erdem etiğinin özelliklerinden biri, faillerin karakterlerinden soyutlanarak yorumlanan farklı eylemlerden (örneğin yalan söylemek, kürtaj, sadaka verme gibi) ve bu eylemleri yöneten kurallardan çok, faillerin ahlakiliğine ve yaşamlarına önem vermesidir.⁶³ Böylece erdem etiği erdemlerin kurallardan ya da yasalardan bağımsız bir “yaşamının” olduğunu ve kendi başlarına ahlak için en önemli bir kaynağı oluşturduğunu göstermelidir. İkinci olarak, epistemolojik açıdan, erdem kuramında, erdemli kişinin kendi algılaması orijinal ve temel bilgi kaynağı olarak görülür.⁶⁴ Kimin erdemli olduğunu nasıl bilebileceğimiz konusunda güvensizlik göstermek, erdem etiğinin özüne dokunmaktadır; zira, bu, araştırma nesnemizi belirleyebileceğimiz konusunda şüpheli davet eder.⁶⁵ Türkiye’de geleneksel olarak kuramdan çok eyleme verilen önemin veya pragmatizmin bu sorunun yanıtıyla ilgili olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

O zaman, erdemli kişiyi topluma örnek olan kişi olarak düşünebiliriz. Topluma karakteriyle örnek olan kişi düşüncesinin çeşitli görünümüleriyle Türk toplumundaki yaygınlığından şüphe etmek zor görünüyor. Kişilerin karakterleriyle diğerlerine örnek olma niteliklerini öne çıkartan bu ahlak anlayışını, Türkiye’de sık

⁶⁰ G. Hofstede’nin araştırmasında, Türkiye elli ülke ve 3 bölge arasında güç mesafesinin yüksekliği bakımından 18. sırayı almaktadır; Hofstede, (1991), s. 26-29.

⁶¹ Hofstede (1991), s. 120-121.

⁶² Robert B. Louden: “On Some Vices of Virtue Ethics” *Virtue Ethics*, Edited by Roger Crisp and Michael Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde, s. 205.

⁶³ Roger Crisp ve Michael Slote, “Introduction”, *Virtue Ethics*, Roger Crisp ve Michael Slote (Editors), Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde, s. 3.

⁶⁴ J. B. Schneewind: “The Misfortunes of Virtue”, *Virtue Ethics*, Edited by Roger Crisp and Michael Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde, s. 179-180.

⁶⁵ Louden, s. 211.

tekrarlanan "balık baştan kokar" gibi deyişlerde bulabileceğimiz gibi, "aydın" olmaya verilen önem de bunu gösterir.

Siyasal alanda hukuksallığın yeterince yerleşmemesinde, yöneticilerin örnek, yöneticiliğin erdemlilik, siyasal kararların bir formül gibi görülmesinin de etkisi olmuştur. Devlet idaresinde, elitlerin yanılmazlığa ve haklılığa (olumsuz niteliklerden azade olmaya) verdiği önem de bu kültürel özelliğin bir görünümüdür. Bu anlayışta, siyasal yönetim, bir vekalet ve uzlaşma meselesi olarak değil, yönetici elitin kendi üstün özelliklerini sergilediği bir alan olarak görülür. Diğer bir deyişle, yanılmazlık, yanılığın örneklemeyle bağdaşmayacağı için arzulanır. Dolayısıyla, yöneticilerin kendilerini sergilemelerinde, izlenim yönetimi düşünceleri ve sosyal kaygılar oldukça önem kazanır. Bu tür bir yönetim anlayışında, demokratik kuruluşlar oluşturulmuş olsa bile, toplumsal uzlaşım arayışından çok, yöneticilerin "doğru" kişiler olup olmadıkları önemlenecek, onların halkın mutluluğunu sağlayıp sağlayamadıkları, sosyal erdemlerini kararlarına yansıtıp yansıtamadıkları -örneğin cesurca kararlar alıp alamadıkları- kararlarının ve davranışlarının kendisinden daha önemli olacaktır.

KOLLEKTİVİZM VE TEKİLCİ AHLAK

Genellikle Türk kültüründe toplulukçu bir yönelimin bulunduğu kabul edilir.⁶⁶ G. Hofstede'nin araştırmasına göre, bireycilik evrenselcilikle, tekilcilik ise toplulukçulukla koşutluk gösteriyor.⁶⁷ Dolayısıyla, Türkiye bağlamında kolektivism ve tekilcilik ilişkisine de değinmemiz gerekiyor.

Bireycilikle ulusçuluk arasında bir karşıtlık yok. Hatta, bireycilikle koşut olduğu görülen evrenselciliğin, tekilciliğe göre, bir toplumdaki farklı gruplar veya çevreler arasındaki ilişkilerde, grup dışına karşı ahlaki yükümlülüğün standartlarının aynı tutulmamasından kaynaklanan sosyal güven eksikliğinin önüne geçme, farklı gruplar arasındaki ilişkilerde ilkeselliği ve düzeni sağlayabilme potansiyeliyle ulusçuluğun gelişmesi açısından özel bir işlevi vardır.

Hatta, E. Gellner, aydınlanmanın bireyci (individualistic) ve geleneği reddeden felsefelerinin, ulusçuluk-öncesi çağın, emperyal, komünal ve etnik olmayan siyasalarının ortadan kaldırılmasına yardım ederek, ulusçuluğun zemininin oluşmasına yardımcı olduklarını belirtir.⁶⁸

⁶⁶ Türkiye, H. Triandis bireycilik indeksinde 10 üzerinden 4 almaktadır. Bkz: 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.

⁶⁷ Bkz: Hofstede (1979), s. 399.

⁶⁸ Ernest Gellner, *Nationalism*, Phoenix, London, 1998, s. 64.

Evrensel toplumsal değerlerin kolektivizm-bireycilik ayrımında göz önüne alınması gerekiyor. Zira birçok araştırmada gösterildiği gibi, kolektivistler, çok kez yabancıların iyiliğini bireycilerden daha az göz önüne almaktadırlar.⁶⁹

Kolektivizmle tekilcilik arasındaki ilişki, iki boyutludur. İlkin, kolektivist ülkelerde, bireyle grubun otoritesini temsil edenler arasındaki ilişki gruba sadakati karşılığında bireyin korunmasına dayanır. Dolayısıyla, burada karşılıklı haklar ve yükümlülükler, evrenselci özdeşlik ilkesine göre değil, tamamlayıcılık ilkesine göre belirlenir.

Y. Fijneman ve arkadaşları literatürü gözden geçirdikten sonra, şu saptamayı yapmaktadırlar: literatürden, insan, kolektivistlerin, diğerlerinin ihtiyaçlarını karşılamaya, bireycilerden daha hazır oldukları izlenimine kapılıyor. Ne var ki, katkıya hazır olma, toplumdan neyin alınacağına dair beklentilerin bir sonucu gibi görülebilir ki, bu ikinci de toplulukçu kültürlerde daha yüksek olacaktır.⁷⁰

İkinci olarak, kolektivizm, diğer gruptan olanlarla ilişkilerde bir tekilciliği öngörür.⁷¹ veya onun iç yapısına ait bir özelliktir. Tekilci ahlaki grubun bireye üstünlüğünün dolaylı bir sonucu olarak ele alabiliriz. Zira grup-içi dayanışmasının ve gruba sadakatin, üyeleri grup üyeleri karşısında grup-dışına karşı farklı standartları uygulamaya sevkdebileceğini bekleyebiliriz.⁷²

Kolektivistler ilgilerini belli bir içgruba yöneltirler ve bireycilerle karşılaştırıldığında, bu grubun üyelerine, dış grupların üyelerine davrandıklarından daha farklı davranırlar. Ne var ki, tek bir iç gruptan çok, birden çok iç grubun var olduğunu ve bunların birkaç tek merkezli çember şeklinde gösterilebileceğini düşünebiliriz. Buna karşılık, bireycilerin de iç ve dış grupları olmasına rağmen, bunların arasında bariz bir ayırım yapmadıkları ve iç-grup üyelerine dış-grup üyelerinden, kolektivistler kadar farklı davranmadıkları belirtilebilir.⁷³

Kolektivist toplumlardaki tekilcilik eğiliminin Türkiye'de geçerli olduğuna dair bir kanıt. Şükrü Özen'in araştırmasından gelmiştir.

⁶⁹ Schwartz, s. 141.

⁷⁰ Yvonne A. Fijneman; Madde E. Willemsen, Ype H. Poortinga, in cooperation with Fatos G. Erelcin, James Georgas, C. Harry Hui, Kwok Leung, Roy S. Malpass, "Individualism-Collectivism -An Empirical Study of a Conceptual Issue", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 27, No. 4, July 1996, s. 386.

⁷¹ Hofstede (1979), s. 399.

⁷² F. Frey Türkiye'deki patronaj ilişkilerinin kuvvetliliğinin, grup-içi grup-dışı ayrımının bir ifadesi olduğunu belirtir (Frey s. 66). Bana öyle geliyor ki, grup-içiyle grup-dışı arasında ahlaki standartlar bakımından yapılan ayırım da grubun bireye üstünlüğünün bir dolaylı sonucudur.

⁷³ Harry C. Triandis, Christopher McCusker, C. Harry Hui; "Multimethod Probes of Individualism and Collectivism", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 59, No. 5, 1990, s. 1007.

Özen, Türk bürokratlarının yönetsel değerlerini araştırdığı araştırmasında, bürokraside ülkenin Doğusundan ve Batısından gelenlerin *benmerkezcilik* ve *adanmacılık*⁷⁴ boyutlarında karşıt eğilimlere sahip olduğunu, birinci grupta benmerkezcilik ve adanmacılık yüksekken, ikincisinde göreceli olarak düşük olduğunu saptamıştır. Özen'e göre, Batıdan gelenlerin içinde buldukları göreceli olarak ayrılmış ve bireyselliğin ön plana çıktığı yapı, onları kolektivitte karşısında özerk (düşük adanmacı) ancak bireylerarası ortak davranışa eğilimli (düşük benmerkezcı) kılarken, Doğu bölgesinden gelenlerin sosyalleştikleri görece sıkı toplumsal bağların ve kolektivitenin ön plana çıktığı sosyal yapı, onları kolektivitteye bağımlı (yüksek adanmacı) ancak bireylerarası ortak davranıştan uzak (yüksek benmerkezcı) kılmaktadır.⁷⁵

Özen, Doğudan gelen bürokratların kolektivitteye bağımlı (yüksek adanmacı), ancak bireylerarası ortak davranıştan uzak (yüksek benmerkezcı) ve sonuç olarak "dikey iletişime dönük" olmalarını, iç-grup dış-grup ayırımına bağlamaktadır. Oysa Batıdan gelenler özerk ama bireylerarası ortak davranışa eğilimli ve sonuç olarak da "yatay iletişime dönük" türler.

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 kolektif unsurla bütünleşmeye yönelmektedirler.⁷⁶

Birçok toplulukçu kültür, yüksek bir güç mesafesine sahiptir.⁷⁷ Oysa yüksek bir güç mesafesi, bir ülkede karşılıklı bağımlı değil de, bağımlı ilişkilerin baskın olduğunu gösterir. Daha doğru bir ifadeyle, yüksek güç mesafesi, alt-üst ilişkilerinde altların üstlere bağımlılığını, düşük bir güç mesafesi ise, karşılıklı bağımlılığı yani konsültasyon eğilimini gösterir.⁷⁸ Bu noktada bir paradoks ortaya çıkar. Zira, kolektivist bir toplum modelinde parçalar arasında karşılıklı bağımlılığın mevcut olduğu öngörülür. İşte altların üstlerle bağımlı ilişkilerinde, eşit muameleyi öngören formal kurallar, onlar için daha bireyci kişiler için olacağı kadar yeterli görülmez, zira narsistik ihtiyaçlarının karşılanması için onlara özel, tekilci bir biçimde muamele edilmelidir.⁷⁹

Türkiye'deki toplulukçu zihniyete göre, insan hakları gibi, bireysel ayrılmaya dayalı yükümlülüklerin grup içinde vurgulanması kendi başına şüphe uyandırıcı oluyor. Bir yabancıya karşı ileri sürülmesi yadırganmayacak bazı hakların, grup içinde ileri sürülmesi güvensizliğe yol açabilir. Grup içinde güvenin

⁷⁴ Özen, s. 124; bkz: Hofstede (1979), s. 399.

⁷⁵ Özen, s. 220.

⁷⁶ Özen, s. 252.

⁷⁷ Hofstede, (1991), s. 62.

⁷⁸ Bkz: Hofstede, (1991), s. 27

⁷⁹ Bkz: Pye, (1985), s. 335.

objektifleştirilmesine gerek olmamasıyla, bireysel hak talebinin yaratacağı güvensizlik arasındaki çatışkıdır bu.

Kollektivist bir toplumda anayasanın bir toplumsal sözleşme olarak görülmesi mümkün görünmüyor. Sözleşmesel bir temeli olmayan anayasayı da "bir kez ihlalden" birşey olmaz. Bundan dolayı anayasa ancak kurallar hiyerarşisinde daha üstteki bir kanundan ibaret görülür ve bir temel kuruluş yasası olmak özelliği yoktur.

Türkiye'deki siyasal kültürün ve resmi retorığın toplulukçu boyutu göz ardı edilemez; ancak sorun daha çok kültürün bireysel davranışları etkileme mekanizmalarında yaşanmaktadır. Türk siyasal kültüründeki aşık toplulukçuğa rağmen, Türkiye'deki birçok kişinin özellikle otorite mevcut olmadığında gösterdiği a-sosyal (anti-sosyal değil) davranışlar dikkat çekicidir.

S. Tezel'in belirttiği gibi, "...Türkiye'nin, insanların 'kurallara riayetsizlik serbestliği' (licence) açısından hiçbir eksikliği yok."⁸⁰ Bu anomi tablosu sorumlulukların grup-İçi veya kişiler arası ilişkilerle sınırlanmasını destekleyen bir kültürde, "yabancı"yla karşılaşmalarda geçerli olabilecek toplumsal değer ve kuralların öznellik dolayımıyla hayata geçirilmesindeki zorluktan kaynaklanabilir.

Bu konuyu antropolojide günümüzde yeniden canlandığı görülen suçluluk/utanç toplumları ikiliği çerçevesinde ele alabiliriz. Suçluluğa dayalı sosyal kontrolün baskın olduğu toplumların ayırıcı 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 muhafazasının yararlı olduğunu düşünüyorum. Türkiye'deki toplumun bir "utanç toplumu" olduğunu söylemek, insanların suçluluk duygusu hissetmediklerini söylemek değildir. Türkiye'deki sosyal kontrol, bireylerin içselleştirdikleri soyut ve genel toplumsal normlara aykırı davranışlarından kaynaklanan suçluluk duygusuna dayanmamaktadır ama özellikle tekil ilişkilerdeki (aile, akraba, arkadaş ilişkileri) beklentilerin veya görevlerin yerine getirilmemesi, kişilerde suçluluk yaratabilmektedir. Aradaki fark "herhangi" biriyle "ilişki"lerde yönlendirici kişisel olmayan içsel kuralların bağlayıcılığının oldukça gevşek kalması ve bundan kaynaklanan yaygın güvensizlikte ortaya çıkmaktadır.

Bireyci toplumlar suçluluk kültürleri olarak betimlenirler; bu ülkelerde, kişiler bireyselleşmiş bir vicdanca (üst-ben) yönlendirilirken, toplumun kurallarını ihlal ettiklerinde çoğu kez suçluluk hissedeceklerdir. Toplulukçu toplumlarda utanç kültürleridir. Bu toplumlarda, gruplarının bir üyesi toplumun kurallarını ihlal ettiğinde, üyeler, kollektif bir yükümlülük hissine dayalı olarak, utanç

⁸⁰ Yahya Sezai Tezel, *Kaplanma Kültürü ve Demokrasi -İktisat Siyaset ve Tarih Yazıları-*, Yayıma Hazırlayan: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara 1999, s. 46.

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.⁸¹

Toplumsal kuralların ihlalinden çok, onun bilinmesinin bireylerde utanç duygusu doğuruyor olması, sosyal kontrolün öznelik dolayısıyla gerçekleşmediğini gösterir.

Hegel, Doğu'da Batı'daki anlamıyla vicdanın yokluğundan ve yalnızca bir cezalandırılma korkusunun bulunduğu söz ediyordu.⁸² Bu kadar sene sonra, F. Guattari, özel, bireyselleşmiş ve Odipal bir bilinçdışının önem kazandığı gelişmiş ülkelerin güçlerinin çoğunu "suçluluk sistemleri"ne ve normların içselleştirilmesine borçlu olduklarını söylerken⁸³, pek de farklı bir şey söylemiş olmuyor.

TEKİLCİLİĞİN BİR SEMPTOMU OLARAK SOSYAL GÜVENSİZLİK VE KİŞİSEL GÜVEN İHTİYACI

Sosyal güven, bir kişinin, emsallerine (peers) sosyal ya da ekonomik bir bağlamda itimat etmesi anlamına gelir.⁸⁴ Tekilci kültür yalnızca bireylerin "yabancı"larla ilişkilerinde ortak değer standartlarının yokluğundan kaynaklanan bir belirsizlikten ötürü değil, grup dışındakilere karşı (Türkiye'de zaman zaman turistlere yapılan bazı muamelelerde ortaya çıktığı gibi) ahlaki bir sorumluluk hissedilmemesinden ötürü onlara karşı olumsuz ayrımcılık anlamına gelebilecek farklı muameleleri destekleyeceğinden dolayı da sosyal güvensizliğe yol açar.

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 yapıtım 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.

⁸¹ Hofstede, (1991), s. 60-61.

⁸² Selâhattin Hilâv; "Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983, s. 37.

⁸³ Félix Guattari; *Soft Subversions*; Edited by Sylvère Lotringer, translated by David L. Sweet ve Chet Wiener, Semiotext(e), New York, 1996, s. 195.

⁸⁴ 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.

öngörülmez ya da tamamen olanaksız olacak etkileşimlerin gerçekleşmesinde görünüm kazanır.⁸⁵

Ne var ki, yukarıda betimlenen makro değişim birçok yerde *güçlenmekle beraber her karmaşık ve farklılaşmış toplumda, sosyal düzenin kişisel güveninden çok sistem güvenine dayandığını söyleyemeyiz.*

Kişisel olmayan ilişkilerin artışı her toplumda sistem güvenine geçişle sonuçlanmıyor. Özellikle tekilci ve paternalist bir kültüre veya bir armağan ekonomisine sahip olan ülkeler bu açıdan incelenmeye değer. Örneğin paternalist/tekilci bir kültürün bulunduğu Türkiye'de, yapısal farklılaşmayla birlikte, ne siyasal ilişkilerdeki kişisellik beklentisinin azaldığına, ne de sosyal düzenin sistem güvenine dayandığına şahit oluyoruz. Tam tersine, sosyal karmaşıklaşma, kişisel olmayan ilişkileri arttırarak, sosyal güvensizliği, bu da korunma ihtiyacını ve güven duygusunun kişisel ilişkilerde tatmini yönelimini arttırıyor gibi görünmektedir. Keza sosyal farklılaşmanın, Türkiye'deki güçlü armağan ekonomisinin işlevselliğini ortadan kaldırmadığına şahit olunmaktadır. Tersine, sosyal farklılaşma arttıkça, armağan ekonomisi bünyesindeki ilişkilere daha büyük ekonomik değerlerin bağlandığını görüyoruz.

1990-1991 Dünya Değerler Araştırması çerçevesinde yapılan "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 bildirmiştir⁸⁶

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.⁸⁷

Türkiye'deki yüksek sosyal güvensizlik modernleşmenin (şehirleşmenin, akılcılaşmanın vs.) ya da gelişen kapitalizmin veya güçlenen liberalizmin bir yan ürünü değildir. Ne kapitalizmin merkezi ya da modeli olan ülkelerde ne de Batı modernleşmesinin bütün kurumlarıyla hüküm sürmüş (ya da sürmekte) olduğu

⁸⁵ J. David Lewis, Andrew Weigert, "Trust as a Social Reality", *Social Forces*, Vol. 63:4, June 1985, s. 973-974.

⁸⁶ TÜSIAD "Türk Toplumunun Değerleri", İstanbul, Eylül 1991 (1990-1991 Dünya Değerler Araştırması - Türkiye Sosyo-Ekonomik Değerler Anketi'nin Sonuçları ve Değerlendirilmesi), s. 20.

⁸⁷ Bkz: Ronald Inglehart, "Trust, Well-Being and Democracy", *Democracy and Trust*, Ed. by Mark E. Warren, Cambridge University Press, 1999 içinde, s. 102.

ülkelerde, bu kadar yüksek bir sosyal güvensizliğe rastlanmıyor. Keza, bunu bireyciliğe bağlamak ta mümkün görünmüyor. Zira bireycilikte önde gelen ülkelerin hiç birinde bu kadar düşük bir güven oranı mevcut değil.

Belki de zaman zaman ileri sürülen, güvensizliğin toplumsal "gelişme" süreci içinde bireyleşmenin bir sonucu olduğu algısının kendisi, henüz bir cemaat zihniyetinin dışına çıkılmadığını gösteriyor. Zira cemaat yaşamı, bireyler için grup içinin cemaatin göreceli olarak kapalı yapısından ötürü güvenli olduğu ama yabancıya karşı güven duygusunun yüksek olmadığı bir özellik gösterir.

Modernleşme dünyayı büyüünden arındırmış (Weber) ancak bu çıplak dünya insanları bir yandan da yeni işbirliği ve dayanışma biçimlerine zorlamıştır. Ulus, büyüünden arınmış modern dünyanın temel dayanışma birimidir. Ancak, ulus devletlerde toplumsal dayanışma yalnızca geleneksel kişisel ilişkiler içinde veya sadakat nesnelere ortaklığıyla değil evrensel toplumsal değer ve normların bireylerin içsel rehberlik sistemlerine dönüşmesiyle ve böylece sosyal kontrolün bireyler dolayısıyla gerçekleşmesiyle⁸⁸ ortaya çıkar.

Kişisel ilişkilerin yalnızca sosyal yapı bakımından değil, kültürel olarak da ayrıca önemli olduğu ülkelerde, sosyal yapı giderek daha büyük bir farklılaşma ve karmaşıklaşma gösterse de, kişisel veya tekil ilişkiler gücünden hiçbir şey kaybetmeyebilir; hatta giderek daha da önem kazanabilir. Böyle toplumlarda, yabancılarla ilişkiler, sistem güvenine dayanmadığında, her zaman güven objektifleştirilemeyeceği için, çoğu kez yoğun bir şüphe ortamında gerçekleşecektir. Hatta, Türkiye örneğinde olduğu gibi, bir güvensizlik atmosferi hatta belki de iklimi ortaya çıkabilecektir.

Türkiye toplumu sosyal yapısı itibariyle oldukça karmaşıklaşmış olmasına rağmen, sosyal ("yabancı"larla) ilişkilerin halen kişilerarası ilişki kalıplarına aydurlmaya çalışılması, başat kültürün bu tür ilişkileri vurgulayan bir nitelik taşımasından kaynaklanıyor. Keza, devletin bir üçüncü güç olarak, sosyal (yabancılarla) ilişkilerdeki sorunlara yasal sistem yoluyla müdahalesinin güvenilirliği, toplumun karmaşıklaşma düzeyine paralel görünmüyor. Böylece, Türkiye bağlamında, toplumsal "gelişme"nin, bireyleşmenin desteklenmesi, akılçılığa veya modernleşme sürecine bağlı olarak sosyal güvensizliği arttırdığından çok, sosyal güvenin güçlenmesinin işbirliği ve organizasyon yeteneğinin ve "gelişme"nin önemli bir şartı olduğu düşünülebilir. Tekilci kültür, karmaşıklaşan Türkiye toplumunda bireylerin yabancılarla ilişkilerinde sosyal bir güvensizlik atmosferinin oluşmasında başat bir rol oynamaktadır. Diğer bir deyişle, sosyal yapıya ilişkin değil, daha çok kültürel bir etkin faktörle karşı karşıyayız. Türkiye toplumundaki kültür ve sosyal yapı arasındaki bu uyumsuzluğu ve neden

⁸⁸ Modern toplumlarda toplumsal normların bireylerin içsel rehberlik sistemlerine dönüşmesi ile ilgili olarak bkz: Sampson, Edward E.; "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.

sosyal farklılaşmaya paralel olarak *sistem güveninin* sosyal düzenin dayanağını oluşturacak ölçüde ortaya çıkmadığını E. D. Boldt ve L. W. Roberts'in rol çeşitliliği ile rol ilişkiliği (role relatedness) arasında yaptığı ayırımı dayanarak incelemeye çalışacağım.

Rol çeşitliliği niceliksel yapısal bir özelliktir ve rollerle rol ilişkilerinin sayısı ile ilgilidir. Toplumsal bu boyutlarında göreceli olarak basit ya da karmaşık olarak ayrılırlar. Oysa rol ilişkiliği niteliksel bir yapısal özelliktir ve roller arasındaki bağların doğasıyla ilgilidir. Bu bağlar bireylerin karşılıklı rol beklentileriyle tanımlanır.⁸⁹

Türkiye örneğinde olduğu gibi, toplumsal karmaşıklaşmayla sosyal güvenin ve *sistem güveninin* neden paralel bir gelişim göstermediğine, rol ilişkilerinin sayısal olarak artışıyla, rollerin birbirlerine nasıl bağlandıklarını (niteliklerini) birbirinden ayırarak bir yanıt bulabiliriz. Karmaşıklaşmaya birlikte hem rollerin, hem de rol ilişkilerinin sayı olarak arttığını, ancak bu sürecin ilişkilerin (beklentilerin) niteliğini daima değiştirmediklerini düşünmek bana daha makul geliyor. Diğer bir deyişle, sayısal olarak artan rol ilişkilerindeki bağlantılara veya çeşitli rol ilişkilerindeki tarafların karşılıklı rol beklentilerinin niteliğine eğilmemiz gerekiyor.

Bu rol beklentileri hem kültürel ve durumsal olarak yerleşiktir hem de, ilksel/ikincil, formel/formel olmayan şeklinde ifade edilen ilişkilere yol açarak, bazı boyutlarda farklılaşır ve değişirler. Burada önemli olan, bu bağlantıların (yani rol ilişkiliğinin) doğasının, bir ölçüde, rol çeşitliliğinden –bağılantısız olmasa da– bağımsız olmasıdır.⁹⁰

Toplumsal yapısı oldukça karmaşıklaşmış ama rol ilişkilerindeki ahlaki beklentilerin sosyal ilişkinin taraflarına (yabancı olup olmasına) göre farklılaştığı her ülkede, bu durumun, üçüncü bir gücün (hukuk sistemi, devlet vs.) etkinliğine olan güvensizlikle açıklanamayacağını ve Türkiye örneğinde ise, kültürel kökleri olduğunu düşünüyorum. Kaldı ki, Türkiye'de devlet aile sembolizmi içinde algılanmakta ("devlet baba"), ona karşı duyulan güven de, bir kuruma duyulan bir güveni vansıtmaktan çok, kişisel ilişkiler modeline dayanmaktadır. Kendisine duyulan güvenin kurumsal (ortak) bir temeli yokken, devlet nasıl olup da yabancılarla kurulan ilişkilerde olumlu beklentileri egemen kılabilir?

Kültürün kişilerin davranışları üzerindeki etkisi ne olursa olsun, siyasetin de direkt ya da dolaylı etkisi de azımsanamaz. En azından, yönetimlerin paternalist tutumlarının da Türkiye'deki geleneksel siyasal kültürün pekişmesine katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.⁹¹

⁸⁹ Boldt, Roberts s. 225-226

⁹⁰ Edward D. Boldt, "Structural Tightness and Cross-Cultural Research", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 9, No. 2, June 1978, s. 155-156.

⁹¹ Karş. Daniel A. Bell, "A Communitarian Critique of Authoritarianism – The Case of Singapore", *Political Theory*, Vol. 25, No. 1, February 1997, s. 12.

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.⁹² 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 hastahaneler gibi insanların en çok yardıma muhtaç oldukları yerlerde bile bir tanıdık bulma arayışı halen sürüyor.

Türkiye’de siyasal-kamusal ilişkilerin halen, informal ve genel kurallara bağlanamayacak kişilerarası ilişki kalıplarına uydurulmaya çalışılması bu ilişkilerin kültürce vurgulanmasındandır ve kültürün yüksek düzeydeki kalımlılığını göstermektedir. Diğer bir deyişle, meşruiyeti yüksek görülse de, devletin bir üçüncü şahıs olarak, “yabancı”yla ilişkilerdeki sorunlara müdahalesinin güvenilirliği toplumun karmaşıklaşma düzeyine paralel değildir.

Türkiye’de roller arasındaki bağlantıların niteliğini belirleyen ve sosyal değişime karşı oldukça dirençli olan karşılıklı beklentilerin dayandığı ilkeler, kişilerin devletle olan ilişkilerinde de baskın olmakta ve toplumsal yapının göreceli olarak karmaşıklaşmasına rağmen, kişisel güven arayışı sosyal ve hatta kamusal ilişkilere damgasını vurmaktadır. Diğer bir deyişle, sosyal güvensizlik, sosyal yapının göreceli olarak karmaşıklaşmasına rağmen, kültürel olarak tekil ve informal ilişkilere verilen değer azalmamasından ve dolayısıyla sistem güveninin sosyal açıdan kişisel güvenden daha fazla işlevsel olmasına rağmen, toplumsal düzenin hala kişisel güvene dayanmasından kaynaklanmaktadır. Türkiye’deki sosyal güvensizlik, sosyal yapının kişisel güvene dayanamayacak kadar karmaşıklaşmış olmasına rağmen, rol beklentilerini ve rol ilişkilerini belirleyen kültürel anlayışın değişmemesinin sonucudur. Sosyal güvensizlik, deyim yerindeyse, bu durumun bir “septom”udur. Türkiye’de bir yandan devlete bir sembol ve bir özdeşleşme nesnesi olarak yüksek bir değer atfedilirken, diğer yandan sistem güveninin sosyal düzenin dayanağını oluşturmaması paradoksunu böylece çözebiliriz.

Türk toplumundaki anomi modernleşmeden çok, modernleşmeyle (şehirleşme, endüstrileşme vs.), kalımlı bazı kültürel eğilimlerin etkileşiminin bir sonucudur. Modernleşmeyle birlikte artan rol ilişkileri anomiyi yaratmayıp sadece *belirginleştirmiş*ti. Türkiye bağlamında anomi tekilci bir kültürde gruplar arasındaki ilişkilerin zeminini oluşturacak belirli ortak ilkelerin izlenmesindeki zorluklardan kaynaklanmaktadır. Modernleşme, yalnızca, bireylerin “yabancı”larla kurdukları (sosyal) ilişkileri arttırarak, anominin sosyal ve bireysel etkilerini kayıtsız kalınamayacak derecede çoğaltmıştır. Yoksa evrenselcilikle *Batı* modernleşmesi arasındaki koşutluktan yola çıkacak olursak, tam tersinin gerçekleşmesini beklememiz gerekirdi. Ancak Türkiye’de modernleşme, karşıt bir istikamette cerayan etmektedir. Modernleşme süreci içinde tekilcilik daha da kuvvetlenmekte, kişisel güven ve çıkar arayışı, bireyleri kişisel ilişkilere sevk etmektedir. Oysa *Batı*

⁹² Hofstede (1991), s. 67.

modeline göre, modernleşmenin evrenselcilikle birlikte hukukiliğin de bireyleri motive eden bir faktör olmasını da içermesi gerekirdi. Oysa Türkiye’de sosyal ilişkilerde bir anomi göze çarpmaktadır.

Anomi bireysel davranışı düzenleyen sosyal normların bağlayıcılığındaki toplumsal bir çözülme gösterir. Bir birey, sosyal normların kişisel amaçlarına ulaşmak için davranışlarını yönlendirmekte etkili olmadığını gördüğünde normsuzluk hissine kapılabilir. Etkisizliğinden ötürü normatif sistemi kullanamayacağını gören birey, kendi normlarını oluşturabilir. Her kişinin normları farklı olduğunda ise, birey giderek kendini toplumdaki ve toplumsal normatif sistemden ayrı hisseder. Diğerlerinden bu ayrılma, bireyin kendini toplumdan yalıtılmış algılamasına yol açar. Normsuzluk ve yalıtım ise yabancılaşma biçimleridir. İşte kişinin sosyal normlardan ayrılması, normsuzluk ve kültürel yabancılaşmayla sonuçlanır.⁹³

Bireylerin değer standartlarının muhatap kişi ya da gruba göre farklılaşması, Türkiye gibi karmaşıklaşmış bir toplumda anominin kültürel nedenlerinden birisidir.

Tekilci bir kültürde anomi toplumsal evrensel normların bireyler dolayısıyla uygulanmasındaki zorluklar bakımından zaten her zaman bir ölçüde mevcuttur. Modernleşmeyle birlikte yüzyüze sosyal kontrolün işlevselliğini yitirmeye başlamasına rağmen tekil ilişkilerin kültürel bir belirlenmeyle baskınlığını sürdürmesi ve siyasal iktidarın kendini toplumsal evrensel normları ve değerleri bireysel içsel rehberlik sistemlerine dönüştürmek suretiyle öznelik dolayısıyla üretmemesi Türkiye’deki anominin başlıca nedenleridir.

Türkiye’de kurallara ilişkin bir paradoks mevcut: bir yanda, belirsizlikten kaçınma eğiliminin yüksekliği nedeniyle⁹⁴ 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 kurallara duyulan ihtiyaç, daha çok duygusal bir nitelik gösteriyor.⁹⁵

Böylece, acaba bir “iktidar boşluğu”yla mı karşı karşıya olduğumuz sorusu akla gelebilir. Ancak M. Foucault’un çalışmalarından, “iktidar boşluğu”

⁹³ Rabindra N. Kanungo, “The Concept of Alienation and Involvement Revisited”, *Psychological Bulletin*, Vol. 86, No. 1, 1979, s. 123 vd..

⁹⁴ Bkz: Hofstede (1991), s. 129.

⁹⁵ Güç mesafesi ve belirsizlikten kaçınma ile kuralların algılanışı arasındaki ilişki için bkz: Hofstede (1991), s. 120-121.

düşüncesinin bir yanığı olduğunu çıkarabiliriz. İktidar boşluğu denilen şey, çoğu kez, tekil iktidar ilişkilerinin, siyasi iktidarcı stratejik bir şekilde entegre edilmediğini ve iktidarın daha çok aşağıdan yukarıya doğru kişisel ilişkiler içindeki yaygınlığını gösterir. Böylece "iktidar boşluğu" denilen şey, tam tersine, aslında iktidarda hiçbir boşluk olmadığını gösterir. Burada söz konusu olan, tekil iktidarın yaygınlığı, organizasyonun ilkesel zayıflığı, düzenin azlığıdır. Türkiye'deki "iktidar boşluğu", bütünleştirici bir iktidar stratejisinin eksikliğini gösterir. Ancak armağan ekonomisine zemin oluşturan bir tekilci ahlakın baskınlığını, merkezi bir iktidar stratejisiyle kırmak çok zordur ve bu ahlakı yeniden üreten ilişkiler, merkezin en güçlü olduğu zamanlarda bile, kendilerini bir ölçüde muhafaza etmeyi başarırlar.

Türkiye'de tekilci kültürün, sosyal kontrolün öznelik dolayısıyla gerçekleşmemesinde ve siyasal iktidarın toplumun derinlerine inen bir etkinlik gösterememesinde önemli bir etken olduğu ileri sürülebilir. Elitlerin daha çok merkezi ellerinde tutmakla yetinmeleri, seçkincilik biçiminde ortaya çıkan tekilciliğin veya grup-içi ve grup-dışı ayrımının bu düzeyde de etkili olmasından kaynaklanabilir. Türkiye'de devlet daha çok geleneksel bir bütünsel (totale) iktidar sergiliyor gibi görünür. Kısacası elitler geleneksel bir total iktidardaki gibi, daha çok devleti yönetirler ama toplumun bütünü düzenleme kapasiteleri sınırlıdır.⁹⁶ Türkiye'de siyasal iktidar henüz, herkesin kapısını çalabilecek bir etkinlik düzeyine sahip olmadığı gibi, elitler de bir yönetim içindeler.

ROL İLKELERİ

Roller tekilci veya evrenselci bir biçimde icra edilebilir. Tekilci kültürün, sosyal rol beklentilerinde karşımıza nasıl çıktığını inceleyebilmek için, önce, sosyal ilişkilerde geçerli olabilecek yedi ayrı ilkeyi ayırt etmek istiyorum. Bu ilkelerin hepsinin toplumsal alanların tümünde geçerli olmasını bekleyemeyiz. Türkiye'deki paternalist siyasal kültürün bir ifadesi olarak, özel alandaki ve kamusal alandaki ilkelerin ortak olmasını beklerken, yabancılarla ilişkilerin kurulduğu sosyal alanda farklı ilkelerin geçerli olabileceğini düşünebiliriz. Bana öyle geliyor ki, Türkiye'de hanede (özel alanda) ve kamusal alanda *tamamlayıcılık* ve *karşılıklık* ilkesi paylaşılıyor. Bu ilkeler arasında *özdeşlik* ve *asimetri* ilkesinin tekilci kültürle bağdaşmadığını ve daha çok evrenselci kültüre ait olduğunu, bununla birlikte, Batılılaşmayla birlikte, Türkiye'de zayıf ta olsa, bu yönde bir değişme olduğunu belirtebiliriz.

Bu ilkeleri tanımladıktan sonra rol ilişkilerinde tekilci ahlakın desteklediği beklentilerin armağan ekonomisinin kültürel zeminini oluşturduğunu göstermeye çalışacağım.

⁹⁶ Geleneksel (total) ve totaliter (bütüncül) iktidar ayrımı için bkz: Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar)*, Beşinci Bası, Beta Yayınları, İstanbul, 1998, s. 394.

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.⁹⁷ Tamamlayıcılık ilkesi konularının birbirine nazaran anlam kazandığı birçok rol ilişkisinde geçerli olmasına rağmen, burada bu ilkeyi, daha çok bu nitelikte olmayan ilişkilerdeki geçerliliği açısından ele alacağım. Örneğin Doğu siyasetinde, -tipik örneğine Konfüçyusçulukta rastlandığı üzere - "yönetici-yönetilen" ilişkisi bir tamamlayıcılık ilkesini veya tarafların birbirlerine yöneldikleri değerlerdeki bir farklılaşmayı gösterirken, Batı düşüncesinde, her insan toplumsal veya mesleki konumu veya rolü ne olursa olsun, eşit bir onura ve asli bir değere sahip, devredilemez ve ortadan kaldırılamaz hakları bulunan bir varlık olarak görülür. Dolayısıyla Batı düşüncesi, itibardan veya sosyal değerlendirmelerden çok özdeğere, sosyal konulardan çok toplumun dışındaki bireye önem vermiştir. Bu kültürel bağlamda, bireylerin sahip oldukları hiç bir toplumsal hiyerarşinin ortadan kaldıramayacağı haklar ve yükümlülükler roller için geçerli olabilecek bir tamamlayıcılık veya karşılıklık (birbirine bağlılık) ilişkisi içinde değil de, mutlak bir özdeşlik ilkesine göre düşünülmektedir. Özdeşlik ilkesinin asimetri ilkesiyle olan bağlantısı açıktır: sen kim ya da ne olursan o, ya da ne yaparsan yap, ben senin hakkına saygı göstermekle yükümlüyüm.

Karşılıklı (reciprocal) bir ilişki birbirine bağlı ama özdeş iki ilişki olarak tanımlanır.⁹⁸ Ne var ki, bu tür bir ilişkide eylemlerin özdeşliğinden çok, icralarının birbirlerine bağlı olmasının belirleyici olduğu düşünülebilir. Böylece, örneğin bir ailede çocuğun "büyüdüğünde", anne-babasına, onun için daha önce yaptıklarının karşılığı olarak bazı şeyler vermesini ya da yapmasını da karşılıklık ilkesi içinde değerlendirebiliriz.⁹⁹ Burada ebeveynlerin ve çocuğun niyeti, ne birbirlerini tamamlayıcı ne de birbirine özdeştir (örneğin çocuk onu yetiştirmelerinin karşılığı olarak anne-babasına bir otomobil atabilir ki, burada niyetler birbirlerini tamamlayıcı veya birbirlerine özdeş değildir). Karşılıklık ilkesi, bir eylemin icrasının diğerine bağlı olması anlamına geldiğinden, tarafları aynı anda hareket etmeye de zorlayabilir ve bir eşzamanlılığa (senkronizasyon) yol açabilir.

Karşılıklık bir norm olarak taraflar arasındaki ilişkinin geçmişine bağlı olduğundan¹⁰⁰, toplumsal rol ilişkilerinin dışında, sosyal alanda yabancılarla kurulan ilişkilerde de geçerli olabilmektedir. Eğer karşılıklık normunun, failin yarın edeceği tarafla olan kişisel ilişkisinin geçmişine dayandığını kabul edersek, uygulama alanının belirli toplumsal rol beklentilerinden daha geniş olabileceğini

⁹⁷ Bkz: Diana Baumrind: "New Directions in Socialization Research", *American Psychologist*, July 1980, s. 640

⁹⁸ Bu şekilde bir tanımlama için bkz: Robert Gibbs: "Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 6, 1997, s. 51.

⁹⁹ Bkz: Baumrind, s. 640.

¹⁰⁰ Bu konuda bkz: Miller, Bersoff (1994), s. 502.

görürüz. Özellikle, kişilerin karşılıklı bulunma yükümlülükleri, diğer kişiden daha önce yardım görmelerinden kaynaklanıyorsa, böyle bir durum söz konusudur. Nitekim, Gouldner'de, karşılıklılık ilkesinin, hem "kişilerin kendilerine yardım edenlere yardım etmeleri gerektiği", hem de "kişilerin onlara yardım edenlere zarar vermemeleri gerektiği" beklentisini içerdiğini belirtir.¹⁰¹

Bana öyle geliyor ki, karşılıklılık ilkesinin sosyal alanda kişisel ilişkiler içindeki ahlaki geçerliliğini, tekilci bir kültürde "yabancı"yla ilişkilerin taşıdığı yüksek belirsizlik daha iyi açıklamaktadır. Türkiye'de sosyal alandaki ilişkileri düzenleyen genel normların etkisizliği, tekil ama yine de objektif faktörlere dayalı normların ön plana çıkmasına yol açmaktadır. Burada özellikle tekilci bir kültürel ve ahlaki ortamda, kişisel güven ihtiyacının kişisel ilişkiler içinde karşılanması etkili olmaktadır. Dolayısıyla deyim yerindeyse sentetik ama sosyal olarak üretilen bir fenomenle karşı karşıyayız. Ne geleneğin düzenleyici gücü, ne de ne kadar önemli olursa olsun, yararçı motifler bu fenomeni açıklamakta kendi başına yeterlidir.

Ne var ki, rol kavramını yalnızca toplumsal konularla sınırlı olarak değil de, ebeveynlik ve çocukluk gibi psikolojik rolleri de kapsayacak şekilde tanımladığımızda, incelediğimiz ilkelerin hemen her ilişkiyi kapsayabilecek kadar genişleyebileceğini görürüz. İlköğretim okullarında törenle söylenen andın belirttiği ilke, büyüklerin sayılıp, küçüklerin korunmasını belirtmektedir ki, burada büyüklüğün ve küçüklüğün bağlama göre değişebilecek psikolojik roller olduğu açıktır. Zira aynı kişi, eş zamanlı olarak, bir bağlamda büyük, bir bağlamda küçük olabilir.

Ortak (mutual) bir ilişkide taraflar koordinasyon içindedirler ve beraberce eylemde bulunurlar.¹⁰² Türkiye'de geçmişte uygulanan imcece, bu tür bir ilişkiyi örnek oluşturur. Asimetrik bir ilişkiyi ise, "sen ne yaparsan yap, ben sana yardım edeceğim"¹⁰³ deyişinden yola çıkarak gözümüzde canlandırabiliriz. Özdeşlik ilkesinde, tarafların hakları ve yükümlülükleri birbirinin aynıdır. Örneğin herkesin temel haklara sahip olma ve saygı gösterme konusunda aynı konumda olduğunu varsayabiliriz. Özdeşlik ilkesi, tekilci bir kültürden çok, evrenselci bir kültürde geçerlilik kazanabilir. Eş zamanlılık ilkesi ise, karşılıklılık ilkesine benzer ve kişilerin kendi eylemlerini, ilişkinin tarafı olmasalar da başka kişilerin yaptıkları eylemlerle karşılaştırarak, eylemler arasında bir denklik olmasını gözetmeleri anlamına gelir. Örneğin bir köyde aksi davranış babalar açısından statü kaybı anlamına geleceğinden başlık paralarının birden artıp, birden azalması, böyle bir durumdur ve benzeri bir durum W. Schiffauer tarafından bir Türk köyünde örneklenmiştir.¹⁰⁴ Bunu Türkçe'deki "benim başım kel mi" sözü yansıtır. Sosyal

¹⁰¹ Miller, Bersoff (1994), s. 592.

¹⁰² Gibbs, s. 51.

¹⁰³ Gibbs, s. 51.

¹⁰⁴ Werner Schiffauer, "Peasants Without Pride - Migration, Domestic Cycle and Perception of Time", *Culture and Economy - Changes in Turkish Villages*, Edited by Paul Stirling, The

sorumluluk ilkesi ise, bir bireyin ona bağımlı olan ve muhtaç birisine, ondan daha önce bir yardım alıp almadığı önemli olmaksızın destek olma yükümlülüğünü gösterir.¹⁰⁵

Karşılıklılık ilkesi, ahlaki eylemlerin de birbirine bağı olmasını içerir: sen bana yardım et, ben de sana yardım edeyim. Eğer sosyal eylem ortak eylemle özdeşleştirilirse, karşılıklı etkileşimi bunun dışında ele almak gerekecektir.¹⁰⁶ Karşılıklı bir ilişki, asimetrik bir ilişkinin karşıtıdır. Asimetrik bir ahlak görüşünün, bireyin ahlaki açıdan kendine yeterli olmasını şart kıldığı görülür.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Türkiye bağlamında tekilci ahlak, bireylerin ahlaki yükümlülüklerinin, belirli sosyal görevlerin ifasıyla tüketilmesi mümkün olmayan bir *bireysel sorumluluğun* gerekleri olarak değil de, evrensel normlar olarak ifade edilmesi mümkün olmayan *kişiler arası* ya da sosyal sorumlulukların yerine getirilmesiyle sınırlanmış olarak algılanmasında, "yabancı"yla ilişkilerde, taraflarca toplumsal evrensel değer ve normların içsel ve/veya dışsal *geçerliliklerinden* kaynaklanan bir bağlayıcılıklarının olduğunun kabul edilmemesi nedeniyle, çok kez borç yüklemeye yoluyla ahlaki yükümlülüğün uyandırılmasında görünüm kazanmaktadır. Borç yüklemeye mekanizmasını, "bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır" sözü yansıtır. Türkiye'de "hatır"lı bir kişi, aynı zamanda iktidarl bir kişi olarak algılanmaktadır. Hatırlı kişinin iktidarı, onun kişiler arası ilişkilerinde ahlaken diğer taraftan alacaklı olup, böylece onu yönlendirebilme gücüne sahip olmasından kaynaklanır. Bu söz, tekilci ahlakın *harici* diyebileceğimiz, bireylerin "yabancı"yla ilişkilerinde karşımıza çıkan yüzünün bir görünümüdür.

Türkiye Bağlamında Siyasal Elitler: Vasi mi, Hami mi? Türk Siyasetinde Tamamlayıcılık ve Karşılıklılık

Türkiye'de siyasal iktidar kendini öznellik dolayısıyla üretmiyor. Bununla başta devlet olmak üzere bazı ortak sadakat nesnelereyle -büyük ölçüde bireysel güç duygusu sağlayan- özdeşleşmelerin¹⁰⁷ gücü ne olursa olsun, hukuki, dini, siyasi.

Eothen Press, Huntingdon, Cambridgeshire, 1993 içinde, s. 74-75. W. Schiffauer, bir Türk köyündeki incelemesinde, kişilerin eylemlerini meşrulaştırırken, örf ve adete başvurmalarının, geçmişin olumlu bir değerlendirilmesinden çok, statü dengelerinin gözetilmesiyle ilgili olduğunu bulmuştur. Örf ve adetin her değişimi, yükümlülük ve karşı yükümlülükler arasındaki dengeyi tehdit edecek ve böylece belirli bir risk taşıyacaktır. Schiffauer, bunu topluluğun eşitlikçi ve yarışmacı yapısına bağlar. Tarafların yaptıkları bitmeyen karşılaştırmalar, daha azına razı olmanın statü kaybı anlamına gelmesinden kaynaklanır. Diğerinin yaptıklarını dikkate alma baskısı yüzünden, her yeni pratiğin örf haline gelme eğilimi vardır. Schiffauer, böylece tutuculuğun geçmişin olumlu bir değerlendirmesinden çok, geleceğe ilişkin kaygılardan kaynaklandığını ifade eder (Schiffauer, s. 74-75).

¹⁰⁵ Bkz: Miller, Bersoff, Harwood, s. 33.

¹⁰⁶ Asimetrik ve karşılıklı ilişkilerin ahlaki ve sosyal eylem konumları hakkında bkz: Gibbs, s. 51. Gibbs'e göre, etik öncelikle asimetrik ilişkilerle ilgilidir.

¹⁰⁷ Güç duygusu sağlayan özdeşleşmelerle ilgili olarak bkz: Charles Rycroft; *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Second Edition, Penguin Books, London, 1995, s. 98.

anlaki *evrensel toplumsal normların* ve evrensel toplumsal değerlerin, bireysel davranışları, bireyselleşmiş bir üst-benin aracılığıyla ve içsel motivasyon yoluyla değil de, daha çok toplumsal öğrenmeyle (ego aracılığıyla) yönlendirdiğini kastediyorum. Böylece, toplumsal evrensel değer ve normların, içselleştirildiklerinden değil de, belki içe alındıklarından bahsedebiliriz. Bunların ikincisinde, dışsal değer ve normların bilişsel olarak farkında olunurken, ilkinde, değer ve normlar, psikik yapıya dahil olurlar¹⁰⁸

Bu konuyu kabul edilen ve boyun eğilen otorite ayrımına dayanarak inceleyebiliriz.¹⁰⁹ Otoritenin *kabulü*, onun öznede daha önceden var olan bazı ölçütlerle karşılaştırılmasını içerir. Diğer bir deyişle, burada meşruiyeti sağlayan, otoritenin öznede belirli standartları karşılamasıdır. Türkiye'de meşruiyetin bu şekilde "aşağıdan yukarıya" aktığına soyjavebilir miyiz? Öte yandan kör bir itaatte söz konusu değildir, zira, iktidarla bireyin ilişkisi bir çok bakımdan bir karşılıklılığa dayanıyor gibi görünmektedir. Burada ne bireysel kabule, ne de kör bir itaata dayalı yaklaşımlar bizi fazla bir yere götürmüyor, zira bir nesne-özne ayrışması söz konusu değil. Ne bireyin kabul etmemek efinde, ne de iktidarın kör bir itaati sağlayacak gücü mevcut, ne iktidar kendini öznelik dolayısıyla yeniden uretebiliyor, ne de birey iktidarın kendisine karşı sorumlu olduğunu algılıyor. Şüphesiz karşılıklılık ilişkisi iktidara belirli bir meşruiyet sağlıyor, ancak bunu bir kabul olarak niteleyemeyiz.

Yönetilenlerin yönetenlere bağımlılığı güç mesafesi yüksek olan toplumların bir karakteristiğidir ve bağımlı bir ilişkiden kaynaklanan sadakat, otoriter teslimiyetin aksine, bağımlı kişiliğin beklentileri karşılanmadığında, ya da kamusal otoritelerin sendelediği ya da bocaladığı görüldüğünde, onlara karşı öfkeye ve hatta başkaldırıya dönüşebilir.¹¹⁰ Böylece güç yüksekliğinde, otoriter yönetimlerde de bulunan karşı hiyerarşinin yanında, onda bulunmayan, bir karşılıklılık ögesinin de mevcut olduğunu belirtebiliriz.

Türk siyasal yaşamında önemli bir yeri olan itaat-isyan ikiliğinin, yüksek güç mesafesinin bir fonksiyonu olduğunu sanıyorum.

Türkiye gibi yüksek bir güç mesafesine sahip olan ülkelerde, altların yöneticilere bağımlılıkları söz konusudur. Altlar, bu bağımlılığa, ya bu bağımlılığı tereddüt ederek ya da tamamen reddederek yanıt verirler. İşte bu son bağımlılık biçimi, psikolojide karşı-bağımlılık olarak adlandırılır. Bu da bağımlılıktır, ancak olumsuz

¹⁰⁸ Bkz: Boldi, s. 157, 163

¹⁰⁹ Ç. Kağaçbaşı, Türkiye'de meşru otoritenin kabul edildiğini ve bunun kör bir itaat anlamına gelmediğini belirtir. Çiğdem Kağaçbaşı, "Social Norms and Authority: A Turkish-American Comparison", *Journal of Personality and Social Psychology*, volume, 16, No. 3, 1970, s. 445.

¹¹⁰ Bkz., Pye, (1985), s. 76. Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: A Psychological Study of the Authority Crisis in Political Development*, The MIT Press, Cambridge, 1968, s. 104.

bir göstergeyle ayırtdedilir. Böylece yüksek güç mesafesine sahip olan ülkeler, bağımlılık ve karşı-bağımlılık arasında bir kutuplaşma sergilerler.¹¹¹ Türkiye'deki itaat-isyan ikiliği, buradaki bağımlılık-karşı bağımlılık çiftine paraleldir. Düşük güç mesafeli toplumlarda/kültürlerde bunların yerini rıza-devrim alacaktır.

Türkiye'de siyasal iktidar, evrensel toplumsal değer ve normları, genel ve rasyonel temelli kuralları, öznelik dolayımıyla hayata geçirmekte bazı yapısal eksiklikler gösterse de, devlet topluma *hamlik* işlevini sürdürüyor. Türkiye'de elit-kitle ilişkisinin bazen "vesayet" gibi tek yönlü bir ilişkiye benzetilmesi, hem beklentilerin birbirini tamamlayıcılığı (otoritenin koruyuculuğu, yönetilenlerin sadakati), hem de bu ilişkinin aslında hukuksal bir ilişki olarak algılanmaması göz önüne alınırsa yerinde sayılmayabilir. Bu ilişkide, iki tarafın da farklı bazı avantajları bulunmaktadır. Vesayet benzetmesinin açıklayamadığı Türk siyasal hayatındaki itaat/isyan ikiliğini, elit-kitle ilişkisinin bütünselliği ve rol beklentilerinin birbirini tamamlayıcılığı açısından ele alırsak, bir bağımlılık fenomeni olduğunu görürüz. Elit-kitle ilişkisinde tamamlayıcılık ve karşılıklık ilkesinin geçerliliği, yönetimin bir kişisel ilişki modeline göre kurulduğunu gösteriyor.

Elit-kitle ilişkilerinde tamamlayıcılık, yalnız eylemlerde değil, değerlerde de ortaya çıkar: itibar karşılığında yardım, sadakat karşılığında şeref. Nitekim, F. Freyde, kitlelere iktidardan çok, iyilik bağışlayan bir tür Bismarkçı siyasadan yana birçok Türk seçkininin olduğunu belirtir.¹¹² Nihayetinde, bu ilkeler, Doğu'nun grubun üstünlüğünü temsil ettiğine inanılan otoritesinin *mutsuz bilincinin* kültürel dinamiklerini oluşturmaz mı?

Türkiye'deki tekilci ahlak değerler düzeyinde de bir tamamlayıcılığı öngörür. Örneğin ilköğretim okullarında çocuklara törenle söylenen bir and, onlara "ilklerinin", büyüklerini sayıp, küçüklerini korumak olduğunu belirtir. "Büyük"lerin saygınlıkta emsalleri olmayan küçükleri koruyup, "küçük"lerin kendilerini koruyacak büyüklerini sayacaklarını belirten bu ilişki normu, tamamlayıcılık ilkesine dayanır. Keza "su küçüğün söz büyüğün" sözü de bu türden bir kuralı belirtir.

Türkiye'de siyasal elitlerle seçmenler arasındaki ilişkilerin de tekil çıkarlar ve ilişkiler düzeyinde yoğunlaştığını varsayabiliriz. 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 politik/toplumsal örgüt bağı gelmektedir.¹¹³

¹¹¹ Hofstede, (1991), s. 26-29.

¹¹² Frey, s. 68.

¹¹³ Ersin Kalaycıoğlu; "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa, İstanbul 2000, s. 397.

Keza, Türkiye’de oldukça köklü olan siyasal patronaj ilişkileri de, tamamlayıcılık ilkesine dayanır. Diğer bir deyişle, taraflardan birinin yükümlülüğü (sadakat) diğerinin farklı nitelikte bir borcuna (koruma) karşılık gelmektedir. Patronaj ilişkilerinin tamamlayıcılık ilkesine dayanması, özdeşlik ilkesine (eşitliğe) dayalı bir hukukiliğe sahip olmalarını imkansız kılar.

Patronaj sisteminde, patron-müşteri ilişkileri, bütünsel bir yaklaşıma dayanır.¹¹⁴ Patronaj ilişkilerinin bütünselliği, tarafların rol beklentilerinin birbirini tamamlamasından kaynaklanır.

Türk demokrasisinin belirgin bir özelliği olan patronaj ilişkilerini iktidara yönelik belirli parti stratejilerinin bir görünümü olarak değil, daha çok, karşılıklı bağımlı insan ilişkilerini destekleyen bir kültürün siyasal hayattaki yansımaları olarak ele almak mümkündür. Tamamlayıcılıkla tekilciliğin bağımlı ilişkilerde bir arada bulunabilmesi, ne bir çatışkı ne de bir tesadüftür. Tamamlayıcılık, toplulukçuluğun tanımında da içkindir: (gruba) sadakat karşılığı koru(n)ma.¹¹⁵ Partilerin kendi üye ve yandaşlarına veya partililerin kendi “yakın”larına veya akrabalarına gösterdikleri destek, kayırma ve hatta ayrıcalık gösteren davranışlar, grup-içinden olanları “yabancı”ya karşı farklı standartlarda değerlendiren geleneksel bir tekilci kültürün görünümleridir.

Türkiye’de sosyal kontrolün informal boyutu ve özellikle duygusal sosyal kontrol, formal ve hukuki sosyal kontrolden çok daha etkili görünüyor. Devlet-birey ilişkilerinin kişisel ilişki (aile) modeline göre kurulması, yalnızca güvenin ve normların sağlanması açısından önem taşıyor. Kişisel ilişkilere benzetilen birey-devlet ilişkilerinde, önemli informal sosyal kontrol mekanizmaları arasında yer alan utanç ve suçluluk duygularının, bu tür ilişkilerdeki karşılıklı rol beklentilerinin canlandırılması yoluyla sosyal olarak yeniden üretimi, siyasal iktidarın meşruiyetinin dayanaklarından biridir. Aile içindeki kişisel ilişkilerde rol beklentilerini karşılayamayan çocuklarda sosyal değerlendirmeler nasıl suçluluk üretiyorsa, ya da nasıl özerklik girişimleri isyankarlık olarak algılanıyor ve çok kez utançla (dışlamayla) sekteye uğrattılıyorsa, aynı şekilde, birey devletle ilişkilerinde, kendisinden beklenenleri yerine getirmemesinin olumsuz sonuçları vurgulanarak yönlendirilmektedir. Bu kendi başına yeteri kadar etkili olmakla birlikte, ayrıca bireylerin, kendilerine verilenlerden ötürü -karşılıklılık ilkesine göre- devlete borçlu olduklarını algılamalarını sağlayan bir mekanizma da vardır. Kişisel ilişki modunda algılanan ilişkide beklentileri karşılayamamanın, veya beklentileri karşılanamayan sadakat nesnesinin aktüel ya da algılanan maddi veya manevi zararının özünde ürettiği *suçluluk*, büyük ölçüde, onun kendisine kazandırdıklarının (örneğin Türkiye’de başarıyla uygulanan “kurtarıcılık” imgesine dayanan kontrolü düşünelim) yarattığı borçluluk hissinden kaynaklanmaktadır. Türkiye’de devletin

¹¹⁴ Bu konuda bkz: Muzaffer Bodur ve Hayat Kabasakal, "Leadership Patterns in Turkey", *Suna Kili'ye Armağan -Cumhuriyete Adanan Bir Yaşam-* içinde, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 119.

¹¹⁵ Hofstede (1979), s. 399.

sembolik ve ahlaki üstünlüğü, büyük ölçüde, toplumda başarıyla yaratılan suçluluk ve utanç potansiyeline dayanmakta ve elitlerce arzu edilmeyen girişimler çok kez utanca (dışlamaya) dayalı bir sosyal kontrol mekanizmasıyla bertaraf edilmektedir. Kişisel ilişki modunda algılanan elit-kitle ilişkisinde, ilkinin üstünlüğü, bireylerin kendi kimliklerini ve hatta varoluşlarını elitlere borçlu olduklarına dayanıyorsa, artık buradaki mekanizma daha çok belirli aktüel ya da tahayyüli davranışlardan kaynaklanan suçluluk değil de, bütün benliği kapsayan ve suçu oluşturanın kişinin benliği olduğu utançtır. Öte yandan kendini alıcı rolünde algılayan tarafın borçluluk duygusu hissetmesi, öznenin karşılıksız vericiliğinin yarattığı şükrandan çok, vericinin üstünlüğünden kaynaklanan suçluluk duygusunun baskın olduğunu göstermektedir. Burada elit-kitle ilişkisinde siyasal iktidarın kendine suçluluk duygusundan çok şükran duygusunun üretilmesiyle meşruiyet sağladığı itirazında bulunulabilir. Ne var ki, bir ilişkide vericiliğimizle diğerine borç yükleyorsak, şükran değerini içselleştirmiş olabilir miyiz diye kendimize sormamız gerekiyor. Dolayısıyla bireyler benliklerini borçlu olduklarını ve imgesel olarak sözleşmesel değil de, kişisel bir ilişkinin tarafı olarak algıladıkları figürleri ahlaki ve sembolik üstleri olarak görmekte ve böylece aradaki ilişki belirli bir alış-verişle tükenmemektedir. Bir insanın kendisine karşılık verebileceği ne olabilir ki? Zaten bu ilişkinin yeniden üretimini sosyal kontrol açısından önemli kılan, belirli bir "işlem"le tükenmemesidir. Bireysel ve kolektif yaratıcılıkla (onarma) hissedilmemesi sağlanamayan bu suçluluk duygusu, cezalandırılma beklentilerine yol açtığı gibi, yansıtılarak anlaşmazlıklarda ilişkilerin kopması riskini doğurmaktadır. Türkiye'deki elit-kitle ilişkisinde elitler "bize, bizi (kimliğimizi)" verendir ve "bize bizi" verdikleri için, ahlaki ve sembolik üstümüzdür.

Böylece, Türkiye toplumunda, potlaç sisteminde geçerli olan karşılıklılık ilkesinden gelen bir yükümlülüğten, topluma hizmetleri olmuş olan kişilere karşı ahlaken borçlu olmaktan kaynaklanan bir suçluluk duygusunun süregeldiğini zannediyorum. Hatta bu kolektif suçluluğun kendisine borçlu olunan kişilerin objektif değerlendirilebilmesini de bir ölçüde engellediğini -zira suçluluğa karşı bir savunma olarak, bu kişilerin idealleştirildiklerini- düşünüyorum. Bu kolektif duygunun hissedilmemesi, toplumun yaratıcı bir konum alması ve sosyal alanda güçlenmesiyle mümkündür. Hatta, toplumda itaatin, bir ölçüde, bu özel tip suçluluğa dayandığını bile söyleyebiliriz. Bu suçluluk iki taraflıdır. Yönetici elite, toplumun korunma ve refah beklentilerini karşılayamadığı için suçluluk duymaktadır (kerim devlet anlayışı). Bu durum halk ve yönetici tabaka arasında devamlı bir güvensizliğe ve korkuya neden olmaktadır. Her iki kesim de suçluluk hissetmektedir: zira, potlaç anlayışı yönetici zümrenin toplumsal sadakati kaybetmeksizin verici olmamasını imkansızlaştırmaktadır. Yönetici kesimin vericiliği potlaçtan kaynaklanan bir yükümlülük olduğu için, şükran duygusunun hissedilebilmesinin bir şartı olan, vericinin vermemek gücüne de sahip olan bir kişi olarak algılanması¹¹⁶ söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla aradaki ilişki yöneticinin vermemek gücüne sahip olmasına rağmen vermesinden kaynaklanan bir şükran ilişkisi değil, hem iktidar

¹¹⁶ Şükran duygusu hakkında bkz: Rycroft, s. 66.

(siyaset) hem de ekonomi ve ahlak boyutlarını içeren bir karşılıklılık ilişkisidir. Burada alan taraf sürekli korunan olduğu için, ya verenleri idealleştirmekte, ya da suçluluğu onlara yansıtmaktadır.

Türk Ailesinde Karşılıklılık İlkesine Dayalı Rol İlişkileri

Bu tür ilişkilerin Türkiye'de hem köydeki, hem de şehirdeki ailelerde değişen ölçülerde mevcut olduğunu, D. Jaquette ve S. Erkut'la, Ç. Kağıtçıbaşı'nın araştırmaları göstermektedir.

Jaquette ve Erkut, Türk köyünde, erkek çocukların, babalarına para vermelerini, onların kendilerini yetiştirirken harcadıkları zaman ve paranın, gösterdikleri çabanın bir karşılığı olarak gördüklerini bulmuşlardır. Çocuklar babalarına para vermelerini bir çeşit "yükümlülük", "borç" ya da yalnızca geçmişteki iyilikleriyle bir değiş-tokuş olarak düşünmektedir.¹¹⁷

Dokuz ülkede gerçekleştirilen Çocuğun Değeri Araştırması (ÇDA) çerçevesinde tüm Türkiye nüfusunu temsil eden örneklemeler kullanılmış ve ana-babaların çocuk sahibi olma konusundaki güdülenmeleri, çocuklarına atfettikleri değerler, doğurganlık tercihleri gibi konular 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 bulunduğu sevgi, onunla duyduğu gurur, onun kendilerine arkadaşlık etmesi gibi değerleri" içeriyordu. ÇDA'dan çıkan önemli bir bulgu, Türkiye'de çocuğa atfedilen ekonomik değer ve özellikle "yaşlılık güvencesi" değerinin öne çıkmasıdır. Örneğin kadınlar için çocuğun "yaşlılık güvencesi" olarak görülme oranı Türkiye'de % 77, Almanya ve ABD'de % 8'dir. 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

¹¹⁷ Dan Jaquette, Sumru Erkut, "Operative and Representational Social Thought: Some Categories of Social Experience in the Turkish Village", *Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities*, Vol. 7, nos. 1-2, June-Dec., 1975, s. 86.

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. 115; aynı konuda bkz: Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Old-Age Security Value of Children - Cross-National Socioeconomic Evidence", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Volume . 13, No.1, March 1982, s. 34.

Şüphesiz bu tür karşılıklı ilişkileri sadece yararçı motiflere dayanmamaktadır. Bu tür ilişkilerde vermek ve almak aynı zamanda ahlaken de vurgulanmaktadır.

Türkiye'de sosyal alanda güvenin, yabancılarla ilişkilerde akrabalık ahlakının canlandırılması yoluyla¹¹⁹ objektifleştirilmesini, sosyal yapının, henüz kişisel olmayan ilişkilerin kişisel ilişkiler karşısında öne çıktığı bir karmaşıklık düzeyine erişmemiş olmasına, ya da özel alanla sosyal alanın henüz yeterince birbirinden ayrılmamış olmasına bağlayabilir miyiz? Zira Türkiye toplumunda özellikle kökensele aileleriyle bağlantılar bireylerin yaşamları boyunca vazgeçemeyecekleri bir önem taşımayı sürdürmektedir. Ancak aile içi ilişkilerin taşıdığı bu önemi ailenin toplum yapısındaki yerinden çok kültürel faktörlere bağlayabilmek mümkün olduğu gibi, bireylerin sosyal alandaki güvensizliğe ve ilgisizliğe bir tepki olarak güven ve güvenlik arayışına da bağlayabiliriz. Türkiye'de aile içi ilişkilerin önemi veya bireyler için psikolojik değeri ne olursa olsun, bu ilişkilerin diğer ilişkiler için de model oluşturmasının nedenini, özellikle toplumun karmaşıklık düzeyine baktığımızda, başka, özellikle de kültürel faktörlerde aramalıyız. Ancak önce, Türkiye'de aile ethosunun ne kadar güçlü olduğuna değinmek istiyorum.

Devlet Planlama Teşkilatı'nın 1992'de yürütülen "Türk Aile Yapısı" araştırmasına göre, kuzenler (amca-teyze çocukları) arasındaki evliliklerin oranı % 17.2'dir. Ne var ki, endogami oranı gelecek ailelerinde daha da yükseliyor. Örneğin Kürçe konuşan gruplarda, en son göçmenlerin % 50'si endogamiye uyarken, Alevilerde bu oran % 40.8'e ulaşıyor.¹²⁰ Keza şehirde yaşayan kadınların yaklaşık 1/6'sının, köylerdekilere 1/3'ünün akraba evliliği yaptığı belirtiliyor.¹²¹

Türkiye'de göçmenlerin en az 2/3'ünün, yakın havalilerinde yakın akrabalarıyla yaşadıkları bildiriliyor.¹²²

Sosyal gruplar ve sınıfların tümünde, baskın etkileşim biçimi, akrabalar arasındaki dayanışma ve iletişimdir. Eğitimli orta sınıftakiler gibi bazı gruplarda, diğer ağlarda buna eklenmektedir. Ancak, merkezi olan daima akrabalıktır. A. Güneş-Ayata'ya göre, "yakın gelecekte, sosyal grupların hepsinin arasında harici ağlar çoğalsa da akrabalık büyük şehirlerde bile, birey için, dayanışma, rahatlık ve desteğe ana temel olarak kalacaktır." Türkiye'de göçmenlerin şehir hayatına

¹¹⁹ Karş: Duben, s. 92.

¹²⁰ Ayşe Güneş-Ayata, "Solidarity in Urban Turkish Family", *Turkish Families in Transition*, ed. by Gabriele Rasuly-Paleczek, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996 içinde, s. 102.

¹²¹ Paul Stirling, Emine Onaran İncirlioğlu, "Choosing Spouses: Villagers, Migrants, Kinship and Time", *Turkish Families in Transition*, Gabriele Rasuly-Paleczek (ed.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996 içinde, s. 71.

¹²² Bkz: Güneş-Ayata, s. 103.

bütünleşmelerinin ya da sosyal hareketliliğin, akrabalık ilişkilerinin baskınlığını ortadan kaldıramadığı görülmektedir. Şehirli, eğitilmiş orta sınıflarda bile akrabalık gruplarıyla ilişkiler arkadaşlık ya da iş ilişkilerine oranla baskındır.¹²³

Türkiye'de ailenin işlevinin araştırılması bakımından geniş veya çekirdek aileden hangisinin istatistiksel olarak baskın olduğundan çok, aile üyeleri arasındaki ilişkilerin, işbirliği tiplerinin ve yaşamlarını idame ettirme stratejilerinin analizi önemlidir. Türkiye'de çekirdek aile geniş ailenin işlevlerini muhafaza ettiği gibi, Batılı çekirdek ailenin sahip olmadığı bazı işlevlere de sahiptir. Örneğin aile girişimleri ekonomik alanda önemli bir faktör olarak görülmektedir. Yaşamın idamesinin sıkı aile bağlarının mevcudiyetine bağlı olmadığı üst sınıf aileler bile iç ilişkilerini sürdürmekte, aile şirketlerinde aile üyeleri yöneticilik görevlerine getirilmektedir.¹²⁴ Nur Vergin, gelinen noktayı şöyle özetlemektedir: Türkiye'de kuşaklar arası ilişkilerin değişimi "ilk bağların" "çözülmesine yol açmıyor. Tam tersine, toplumdaki dönüşümler karşısında duyulan tedirginliklere göğüs gerebilmek için adeta aileye daha sıkı bir biçimde bağlanılıyor ve sığınılıyor" Vergin'in belirttiğine göre, bireylerin birincil gruba bağımlılığının önemini koruduğu yoksul tabakalarda akrabalık arasındaki sıkı ilişkiler dış ilişkilerden daha yoğun olarak sürüyor¹²⁵

Türkiye'de aile içi rol ilişkilerindeki beklentileri yönlendiren karşılıklılık ve tamamlayıcılık ilkeleri elit-kitle ilişkisi düzeyinde de ortaya çıkmakta ve özellikle devletin yeniden dağıtıcı ekonomisi içinde cereyan eden armağan ekonomisindeki¹²⁶ mikro ilişkileri de yönlendirmektedir. Bu ilişkileri, birbirini tamamlayan bir tarafın sadakat ve itibar diğer tarafın korunma ve özel muamele beklentilerini göz önüne alarak yorumlayabiliriz. Tarafların kültürce desteklenen bu tür beklentilerini yansıtmayan münhasıran yararçı veya sosyal yapısal açıklamalar bu tür faaliyetleri bir toplumsal işlev bozukluğuna bağlayacaklardır.

TÜRKİYE'DE ARMAĞAN EKONOMİSİ

Türkiye'de kişisel ilişkilerde ve kültürel olarak vurgulanan rol beklentilerinde karşımıza çıkan karşılıklılık ve tamamlayıcılık ilkesini, potlaç sistemindeki karşılıklılık ilkesiyle karşılaştırmamız, armağan ekonomisinin münhasıran yararçı motiflere dayanmadığını ortaya koyacaktır. Türk toplumunda sadece yararçı motiflerle girilen davranışlar ayırdedilmekte ve çok kez hoş

¹²³ Güneş-Ayata, s. 104-105

¹²⁴ Bkz: Gabriele Rasuly-Paleczek; "Some Remarks On the Study of Household Composition and Intra-Family Relations in Rural and Urban Turkey", *Turkish Families in Transition*, Gabriele Rasuly-Paleczek (ed.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996 içinde s. 22-23.

¹²⁵ Vergin, s. 181-182.

¹²⁶ Armağan ekonomisinin devletin yeniden dağıtıcı ekonomisi içinde işlediğine ilişkin olarak bkz: Yang, s. 38.

karşılanmamaktadır. Dolayısıyla, armağan ekonomisi içindeki hukuka aykırı ilişkileri direkt olarak desteklemese de, onun gelişmesine olanak ve hatta zemin sağlayan bir kültürel faktörün bulunup bulunmadığını araştırmalıyız. Öte yandan Türkiye'deki armağan ekonomisinde yarar düşüncelerinin ön plana çıktığı, karşılıklılık sisteminin dejenere olduğu, eylemlerin her zaman tanıdıklar veya tanıdık adayları arasında gerçekleşmediği iddia edilebilir ve herhalde bunda büyük bir gerçeklik payı vardır. Benim burada vurgulamak istediğim, tekilci bir ahlakın, bu tür ilişkilerin zeminini oluşturduğudur.

Armağan ekonomisini, onun tarihsel bir kalıntısı olup olmadığına bakmaksızın, bir tasviri çıkış noktası olarak potlaçla karşılaştırmamız, bizi bazı ortak ilkelerle karşı karşıya olduğumuz sonucuna götürüyor. Dolayısıyla, Türkiye'de de muhtemelen potlaçtan kaynaklanan bu ilkeleri bir de potlaç sisteminin içinde incelemekte yarar vardır. Toplumsal yapı, ayrışmamış bir bütün olarak, bu ilkelere dayandığından, potlaç sistemine kısaca bir göz atış bile çok aydınlatıcı olacaktır.

Mauss'un betimlediği biçimiyle potlaç, belirli bağlamlarda tarafların birbirlerine karşılıklı olarak armağan vermekle yükümlü oldukları ve armağanlar arasındaki değer farklılıklarının aynı zamanda ahlaki ve siyasal sonuçlarının da bulunduğu bir sistemdir. Potlaç daha çok, toplumsal alanlara ayrışmamış ve bütünsel yapısını muhafaza eden pre-modern toplumlarda yaygındır. Kendisine verilen ve almaya yükümlü olduğu armağana karşılık olarak, emsali veya daha değerli bir armağanı muhatabına veremeyen kişi, ahlaken ve siyasal olarak ondan geriye düşecektir.¹²⁷

Potlaç sistemi, vermenin ve almanın mecburi olmasıyla ayırdd edilir. Bu mecburilik özelliğinin onun ahlakiliğinden geldiği ve armağan nesnesinin kullanım değerinin (yararcı motiflerin!) değil, sembolik değerinin önemli olduğu düşünülür. Mauss, verme yükümlülüğünü yaratanın, vermenin yükümlülükler yaratması olduğunu düşünmüştü.¹²⁸

Antropologlar, uzun zamandır armağanların sembolik değerini ayırdd ediyorlar.¹²⁹ Örneğin Lévi-Strauss, "önemli olan şu ki, değiş-tokuşun kendinde, değiş-tokuş edilen şeylerden daha fazlası var" diye yazar.¹³⁰

¹²⁷ Bkz: M. Mauss, *Gift -Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies-*, Translated by Ian Cunnison, Introduction by E. E. Evans-Pritchard, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1954, s. 39 vd..

¹²⁸ Maurice Godelier, *The Enigma of the Gift*, Translated by Nora Scott, Polity Press, 1999, s. 11.

¹²⁹ Yang, s. 38.

¹³⁰ Lévi-Strauss, Claude; *The Elementary Structures of Kinship*, trans, J. H. Bell and J. R. Von Sturmer, Boston: Beacon Press (1969), s. 59'dan nakleden: Yang, s. 38.

Armağan (gift) ekonomisi ve potlaç kavramları. M. Mauss tarafından ortaya konulduktan bu yana. Mauss'da dahil olmak üzere, önemli bazı yazarlarca¹³¹ Batılı üretim ve çalışma kavramlarına gerçek bir eleştiri imkanı sağladıkları düşüncesiyle öne çıkartılmış ve yaygın bir ilgiyle karşılanmıştır.

Potlaç düzeninin konuyla ilgili iki özelliğine kısaca değinmek istiyorum. Bunlardan biri Mauss tarafından da belirtilen¹³² ama fazla üzerinde durulmayan agonistik yapı, diğeri de karşılıklı-yükümlülük düzenidir.

Potlacın agonistik yapısına, Mauss sonrası tartışmalarda önem verilmemiştir. Ne var ki, potlacın bu karakteristiğini vurgulayan bir sosyolog vardır: Ziya Gökalp. Ziya Gökalp, "Türk Uygarlığı Tarihi"nde, potlacın demokrasiden monarşi ve aristokrasiye geçişin nedeni olduğunu belirtir. Gökalp bu konuda şunları yazar:

"Genellikle totemizmin ilk dönemlerinde soplur demokrat ve cumhuriyetçiydiler; egemenlik bireysel değil, toplumsaldı. Demek ki bütün toplumlarda kamunun yetkisi bireyin yetkesinden daha önce oluşmuştur. Çünkü bütün budunlar ilk totemizm döneminden geçmişlerdir. Bunlar cumhuriyetçi ve demokrat durumunu totemizmin ikinci döneminde yitirdiler. Çünkü bu dönemde *Potlaç* adlı yeni bir kurum ortaya çıkarak totemlerin bireylerce, bölüklerden, kendi adlarına ya da sülaleleri adına ele geçirilmeleriyle sonuçlandı. Böylece toplumlar cumhuriyetçi ve demokrat durumundan feodal ve aristokrat durumuna geçtiler. ...Bu toplumsal devrim, tanrılar ve ruhlar âlemlerinde de yukarıki ve aşağıki katmanları oluşturdu.¹³³ Gökalp, Türklerin de bu genel gidişin dışında kalmadıklarını belirtir: "Eski Türkler başlangıçta cumhuriyetçi ve demokrattılar. O zaman, doğal olarak ak ve kara sınıflandırmasına gerek yoktu. Fakat potlaç kurumu uygulandıktan sonra Türk ili içinde de egemen (hâkim) ve ezilen (mahkum) sınıflar oluştu. Özellikle alınan tutsaklar ezilen sınıfını oluşturuyorlardı.

Bu iki sınıf oluşunca egemenlere ak-süyek = ak-kemik, ezilenlere de kara-süyek = kara-kemik adları verildi."¹³⁴

¹³¹ Baudrillard'ta ilk yazılarında sembolik toplumlarla üretimi toplumlari ve sembolik değıstokuş ile değışim değeri ve kullanım değerini karşılaştıırıyordu (Douglas Kellner, *Jean Baudrillard -From Marxism to Postmodernism and Beyond-* Polity Press, 1991, s. 178).

¹³² Bkz.: Mauss, s. 4, 35 vd.

¹³³ Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, Haz. Yusuf Çotuksöken, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1991, s. 48.

¹³⁴ Gökalp, s. 53; Gökalp potlacın Türk toplumunda uygulanmasıyla ilişkili olarak şunları yazar: "İşte görüılıyor ki eski Oğuzlar'da gerçek bir *potlaç* vardı. Kazan ilkin boyuna evini yağmalatarak onları, yani *Salur* boyunu egemenliği altına aldı. Ondan sonra kendi kolu olan Üç-Oklar'a yani İç-Oğuz'a evini yağmalatarak onların tümünü egemenliği altına aldı. Daha sonra Boz-Oklar'ı yani Dış-Oğuz'u da yağma toyuna sokarak onları da egemenliği altına aldı.

Potlaç sadece bir dayanışma veya imcece kurumu olmadığı gibi¹³⁵, sembolik boyutu, diğerine vermenin onu aşağılayabilme (küçük düşürebilme) olanağını sağlamasını da içerir. Böylece, lider, başkalarını verme yoluyla aşağılayabilendir ve statüsünü ancak bu yolla koruyabilir. M. Mauss'da potlaçta aşağılamanın yerine değinilmiştir.¹³⁶ Keza, M. Mauss, potlaç toplumlarında orta yolun olmadığını, ya tam bir güvenin, ya da tam bir güvensizliğin bulunduğunu belirtir.¹³⁷

Böylece potlaç bir yönüyle, bireylerin ancak ondan birşey aldıklarında yöneticiye karşı ahlaki bir sorumluluk hissettikleri bir karşılıklılık rejimidir. Diğer yönüyle, kişinin statüsünü vermesine borçlu olduğu bir rejimdir. Böylece ilişkinin ahlaki boyutu alıp-vermeden ayrılamaz. Bu açıdan bakıldığında, potlaç sistemini, tekilci ilişkilere dayanan armağan ekonomisini anlamamıza yardım edecek bir tasviri çıkış noktası olarak ele almamız mümkün görünüyor.

Daha önce belirtildiği gibi¹³⁸, armağan ekonomisi, kişisel ilişkiler içinde armağan ve kayırmaların değişimine ve dönüşümüne, veya bazı karşılıklı evlemlere dayalıdır. Armağan ekonomisi, yükümlülük ve karşılıklılık gibi ahlaki ve kültürel buyrukların, farklı sosyal amaçların ya da planlanmış araçsal hedeflerin takibi için *işbirici* şekilde seferber edilmesi becerisiyle ilgilidir.

Armağan ekonomisinde ilişkisel bir etik geçerlidir, belirli bir kişiye/kişilere karşı yükümlülük, karşılıklılık, iki taraflı yardım, arkadaşlık ve akrabalığın sorumlulukları gibi.

Armağan ekonomisi yeniden dağıtıcı devlet ekonomisinin yarattığı alanda gizli bir biçimde işler. Armağan ekonomisinin bu alanda hangi mekanizmalar vasıtasıyla işlediğini saptamak için, armağanların ve malların kullanım ve kullanımsal olmayan değerlerini ayırmak gerekir. Armağan değiş-tokuşunda kişiyle şey arasında bir ayrımı yapılmaması, verici, armağan (şey) ve alıcının ortak bir sembolik tözü paylaştıkları anlamına gelir. Bu bağlantıyı sağlayan armağan, hiçbir zaman vericiden tamamen ayrılamaz. Zira, o armağan değiş tokuşunda, birşeye ahlaken hakkı olan bir kişi olarak, dışta bırakılamaz.

Eski Oğuzlar'ın ilkin cumhuriyeti ve demokrasinin somadan aristokratik ve feodal olması bu potlaçların bir sonucudur." (s. 52.)

¹³⁵ Oğuz Adanır, "Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış" başlıklı çalışmasında, Türkiye toplumunda Batılı anlamda ne Burjuvazinin, ne de proleteryanın bulunmadığı bir toplumsal yapının ortaya çıkmasını potlaçtan miras kalan dayanışmaya bağlamaktadır. Oğuz Adanır, "Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış," - "Kuramsal Bir Deneme", Kitap: I-II, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1997, s. 282.

¹³⁶ Mauss, s. 77-78, 73.

¹³⁷ Mauss, s. 79.

¹³⁸ Bu noktadan itibaren, M. M. Yanın, armağan ekonomisiyle ilgili analizini naklediyorum.

Ne var ki, armağan ekonomisinin ve yeniden dağıtıcı devlet ekonomisinin yapı ve mantıkları birbirinden farklıdır. Devlet eliyle yeniden dağıtım ekonomisinin mantığı, merkezi devletin sosyal ihtiyaçları en iyi şekilde belirleyeceği ve objektif ihtiyaçlara göre eşitce bir dağıtımda bulunacağıdır.

Yang'a göre, armağan ekonomisinin karşıt tesirlerini üreten sembolik mekanizmalar hem kişisel, hem de sistemsel bir düzeyde analiz edilebilir. Kişisel düzey, kişisel etkileşimde mikro mücadelelerin ve Pierre Bourdieu'nun ifade ettiği sembolik şiddet eylemlerinin cereyan ettiği armağan ekonomisi pratiklerini kapsar. Sistemik düzey, tüm bu pratiklerin, birikimli iktidar etkilerini gösterir ve baskın iktidar araçlarına genel bir tehdit oluşturur. Yang, kişisel düzeydeki iktidar mikrofizikinin anatomisini, beş ayrı taktik hareket içinde ortaya koyar. Bunlar:

- 1) Dönüştürme.
- 2) Özümseme.
- 3) Ahlaki tabiyet ya da statü çatışması.
- 4) Kendine mal etme veya sahip olma.
- 5) Çevirmedir.

Bu manevralar armağan ekonomisindeki beş sembolik şiddet mekanizmasıdır.

İlk manevra olan dönüştürme, armağan değiş-tokuşu önerisine hazırlanma sürecinde gerçekleşir. Armağan değiş-tokuşu, taraflar arasındaki ilişkide önce bir "tanıdıklık" temeli kurulmadan gerçekleşemez. Buradaki amaç el-bizden ayrımını aşmak için, diğerini bir tanıdığa dönüştürme taktiğini uygulamaktır.

İkinci mekanizma ya da manevra olan özümseme, kişiler arasındaki sınırların sembolik olarak yıkılmasıdır. Armağan verme alıcının, vericinin bir parçasını özümsemesini, böylece ikisi arasındaki diğerlik engelini kırılmasını sağlar. Bir kişi armağan aldığı anda ya da kayırıldığı anda, yalnızca vericiyle tekil bir kimliği paylaşmakla kalmaz, aynı zamanda onun kişisel tözüne de katılmış olur. Zira, armağan, vericinin emek ve servetini simgeler.

Üçüncü aşama, statü çatışmasıdır (antagonism). Burada taraflar arasında bir ahlaki üstünlük mücadelesiyle karşılaşılır. Verici, alıcının ahlaki ve sembolik üstü olarak, onu kendi iradesine tabi kılabilir. Bu asimetric mikroilişkinin kurulması, armağan ekonomisindeki hayati basamağı oluşturur ve tarafların toplumdaki statülerinden bağımsızdır; ne var ki, eğer alıcı, vericiden daha yüksek bir statüdeyse, armağan değiş-tokuş pratiği içindeki bu mikro statü çatışması özel bir anlam kazanır. Bu durumda, alıcılara karşı daha cömert olunması gerekir ve genellikle vericilerin alanlardan daha düşük statüde ve etkisiz kişiler olduğu görülür. Ne var ki, vericiler, alıcılar üzerinde bu yolla ahlaki bir üstünlük sağlayarak, makro sosyal hiyerarşiyi sembolik olarak tersine çevirmeye muktedir olurlar. Kaldı ki, bu tersine çevirme, maddi sonuçlardan da azade değildir.

Dördüncü basamak, özellikle armağanı alan kişiyle ilgilidir. Alan kişi (alan el) için, diğerini özümsemek, onun tarafından sahip olunmak ya da ona tahsis olunmak anlamına geldiğinden, artık o, diğerinin içselleştirilmiş iradesine tabi

olarak, bağılı bir ahlaki konumdadır. Borçluluk, bir kayıp, bağımsızlığın ve kişi bütünlüğünün yitimi durumu olarak ifade edilir.

Sonuncu olarak, armağan ekonomisinin işleyişinde bir değer türünün değerine ve onun da bir üçüncüye çevrilmesi söz konusudur. Değerin çevrilmesi alıcı, armağanı kabul ederek maruz kaldığı kaybı telafi etmek için borcunu geri ödediğinde gerçekleşir. Geri ödeme, hem maddi bir nesnenin verilmesi, hem de, kişisel bir emek sarfetmek –örneğin bir görevin yapılmasında vericiye yardım etmek gibi- yoluyla olabilir.¹³⁹

Tekilci bir kültürde, maaş ve statü, çok kez, kişisel ilişkilerden kaynaklanan sorumluluklarca daha kolay sağlanan hizmet motivasyonunu yabancılarla olan ilişkilerde harekete geçirmek için fazla formel ve hukukidirler. Bu motivasyonun sağlanmasında, bağlamsal benlik açısından, ayrıca bir kişisel ilişkinin tesisi önem kazanırken, hizmete ilişkin formel ve hukuki düzenlemeler yeterli olmayacaktır. Bahış geleneğinin gücü buradan gelmektedir.

Türkiye’de aile şirketleşmelerinin kazandığı önemde de tekilci kültürün önemli bir payı vardır.

M. Bodur ve H. Kabasakal'ın araştırmasında Türk şirketlerinde, büyük şirket sahiplerinin bile, şirketi bir aile girişimi olarak yönettikleri, önemli, hatta işletmeye ilişkin kararlarda profesyonel yöneticilerin çok az özerkliklerinin bulunduğu bildirilmektedir. Karar-alma süreci, yönetim katındaki **aile üyelerinin** elinde aşırı derecede merkezileşmiştir. Bodur ve Kabasakal, bu tür bir liderlik fenomeninin mevcudiyetini şöyle açıklamaktadırlar: "Türk[ije] bağlamında, "pazar" birincil bir önem taşımadığından, işadamlarının başlıca kaygısı, organizasyonun işlemesine yaratıcı fikirleri ya da üstün zekalarıyla katkıda bulunsunlar diye personele demokratik bir tarzda "öncülük etmek" değildir. Ana faktör, hükümet yetkilileriyle, aile üyeleri arasında temsilci kullanılmadan idare edilen ilişkileri halletmek olacaktır." Keza Türk toplumunda, içsel/kazanılan niteliklerden çok, dışsal/atfedilen özellikler, liderlik için önemli bir iktidar temeli oluşturmaktadır. Bu iktidar feodal bağların bir ifadesi olup, liderlerin patronaj ilişkilerine önyak olması beklenmektedir.¹⁴⁰

SONUÇ: TEKİLCİLİK VE ÖZERKLİK

Böylece tekilci ahlak, hem harici yüzüyle, yani bireylerin "yabancı"lara karşı farklı değer standartlarına sahip olmalarıyla veya grubun beklentilerinin toplumsal evrensel değer ve normlara göre öncelikli olmasıyla, hem de dahili yüzüyle, yani grup içindeki kişisel ilişkilerde sergilenen karşılıklılığa dayalı

¹³⁹ Yang, s. 35-46.

¹⁴⁰ Bodur, Kabasakal, s. 118-119.

dayanışmayla, armağan ekonomisinin gelişmesinin zeminini oluşturur. Zira, tekilciliğin harici yüzü, kişilerin gruptan olmayanlara karşı farklı (dışlayıcı veya eşit olmayan) muamelede bulunmalarında, dahili yüzü ise, birbirinin içine geçmiş daireler halinde gösterebileceğimiz, kişinin aidiyet bağıyla bağlı olduğu farklı gruplar açısından, her dairenin dıştaki dairelere karşı dayanışmasında ortaya çıkar. Bu durum, A. Gülerce'nin, Ortalama Türk Ailesi araştırmasını değerlendirirken yaptığı şu saptamada ortaya konmuştur: Ortalama Türk Ailesinin "birliği, "ayrışmış" bireylerin psikolojik dayanışmasının değil, (belki dış gerçekliğe, topluma, hatta birbirlerine karşı) bir savunma paktının ürünü gibi durmaktadır."¹⁴¹ Muhtemelen tekilci kültürün kendini öznellik dolayısıyla üretmesindeki zorluk nedeniyle, bu dayanışma hiyerarşik denetimin ve sosyal beklentilerin zayıf olduğu bağlamlarda daha zayıftır. En azından iki araştırma, Türkiye'de bazı bağlamlarda grup içi dayanışmayı beklenilenden az bulmuştur. Jaquette ve Erkut'un bir Türk köyünde yaptıkları araştırmada, kriz dönemlerinde, akrabalara yardım için beklendiğinden daha az başvurulduğu görülmüştür.¹⁴² Keza, Fijneman, Willemsen ve Poortinga, Türkiye'nin de içinde bulunduğu, bireyci ve toplulukçu eğilimlere sahip olan çeşitli ülkelerde, kişilerin farklı sosyal kategorilere (anne-baba, kardeş, kuzen, amca-hala, bilinmeyen kişiler vs. gibi) ait kişilere destek vermeye ne kadar gönüllü olduklarını ve onlardan ne kadar destek görmeyi beklediklerini araştırmışlardır. Sonuçta desteklemeye hazır olma\beklenen destek oranları ve farklı sosyal kategoriler açısından destekleme\destek görme örnekleri göz önüne alındığında tüm kişiler arasında bir benzerlik bulunmuştur.¹⁴³

Eğer birey özerkliğini evrensel topluluksal değerleri içselleştirerek kazanıyorsa, bireycilikle evrenselciliğin, tekilcilikle de toplulukçuluğun koşutluk göstermesi açıklanabilirlik kazanıyor. Durkheim'in belirttiği gibi, birey özerkleşirken, topluma daha da bağımlı olur.¹⁴⁴

Özerklik Türkiye'de çoğu kez hükmetme veya yönetme erki olarak algılanmaktadır. Oysa, özerkliğin, toplumsal kurumların, kendilerini, toplumsal anlam sistemlerini bireylerin içsel yönlendirme sistemlerine dönüştürerek yeniden üretebilecek denli belirleyici oldukları yerlerde ortaya çıkabilecek yerel bir fenomen olarak ele alınması yerinde olacaktır.¹⁴⁵

¹⁴¹ Aydan Gülerce; *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 124.

¹⁴² Jaquette, Erkut, s. 89.

¹⁴³ Fijneman ve diğerleri, s. 381 vd.

¹⁴⁴ Bkz: Steven Lukes, "Introduction", Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Edited with an Introduction by Steven Lukes, Translated by W. D. Hall's, The Free Press, New York, 1982, s. 22.

¹⁴⁵ Özerklik dışsal kontrolün yerine içsel kontrolün geçmesi veya dışsal kontrolün içsel kontrole dönüşmesiyle kazanılır. Batı psikolojisinde egemen olan görüşe göre, çocuklar - dışsal- standartları içselleştirinceye ve kendi içsel rehberlik sistemlerine göre "işlemeye"

Özerklik, heteronomiden, ilkinin, toplumsal anlam sistemlerinin bireylerin içsel rehberlik sistemlerine dönüşerek, onların davranışlarını yönlendirmede artık bu anlam sistemlerine ön ayak ya da payanda olan kuvvetli dış güçlere ihtiyaç duymamaları ile ortaya çıkan, toplumsal olarak üretilip kazanılan bir özellik olmasıyla ayrılır. Bu bakımdan özerklikle heteronomi arasındaki fark, heteronomide anlam sistemlerinin onları destekleyen herkesten kuvvetli veya mükemmel olarak algılanan bir dış figür, odak ya da güç olmaksızın, yönlendirme kabiliyetlerini yitirecek olmasıdır. Zira bu sistemlere anlamını veren, bu kuvvetli ve/veya mükemmel dış figür, kuruluş veya güç tarafından ön ayak olunmasıdır. Örneğin bir tarikat içinde birey, kişiliğinde mükemmelliği sergileyen bir kişiyi *izleyerek*, bireysel hatalardan kendisinin başaramayacağı denli azade kalabilecektir.

Tipik olarak Türk bireyi, "sinik bir bağımsızlık" sergiler ama özerk değildir. Özerk değildir, çünkü onun için ortam, durum ve/veya dışsal otoriteler, içsel rehberlik sistemlerinden daha belirleyicidir. Buna karşın, bağımsızdır; zira, otoritenin yokluğunda ya da zayıflığında, onu, uyulmadığında suçluluk duygusuyla kontrol edebilecek denli kendi kuralı ve ilkeleriyle teçhiz edebilecek bir toplumsal anlam sisteminin içsel kısıtlayıcılığından azadedir. Siniktir zira, ondan toplumun bir üyesi olarak devlete ve diğer sadakat nesne ve sembollerine karşı göstermesi beklenen sadakatı gösterse de, bir yandan da, bu sadakat, sosyal bir güvensizlik, işbirliği noksanlığı ve özellikle devletten sağlanabilecek avantajlar söz konusu olduğunda göziçen dizginlenmemiş heveskartlık ile beraberce mevcuttur. Toplumsal anomî, bireyi kendi başına buyrukluğa hatta serbestliğe sevk etmektedir. Belki de, bağımsızlığı, bu anomînin bir sonucudur. Türk bireyinin devlete siyasal bağımlılığına da, bir *sinik bağımlılık* demek mümkündür. Zira, bu tarz bağımlılıkta tamamen bireyin dışında yer alan kötü güçlerden korunma arzusunun ve güçlü bir sadakat nesnesiyle özdeşleşerek bireysel güç duygusu kazanmanın da önemli bir rolü bulunmaktadır.

Bireylerin değer standartlarının bağlama göre farklılaşmasının, evrensel toplumsal değerlerin ve sosyal normların içselleştirilmesindeki bir eksiklikten mi ötürü olduğu sorulabilir.¹⁶ Böyle bir kültürel bağlamda, kişilerin içselleştirerek

başlamaya kadar, kendilerini kontrolden yoksundur. Keza, erkeklerin tersine kadınların, içselleştirilmiş standartlardan yoksun buldukları için, daha uyumlu oldukları ve kendilerinkinden çok, başkalarının düşüncelerine dikkat ettikleri belirtilir. Kısacası, eğer içselleştirilenler toplumsal düzenlemelere, "içselleştirilmiş kendimi kontrol"ün anlamı nedir? Bu durumda, dışsal yönetime uyan olgunlaşmış kişilerle, içsel standartlarına göre yaşayan olgun kişi arasındaki ayrımın anlamı ne olacaktır? (Edward E. Sampson, "Individualization and Domination: Undermining The Social Bond", *Growth and Progress in Cross-Cultural Psychology*, Edited by Çiğdem Kagitçibasi, Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Assen, 1987 içinde, s. 88 vd.).

¹⁶ Stora toplumlarında bazı kesimlerin sosyal sorumluluğu içselleştirme kapasitesizliği hakkında bkz: G. A. De Vos, "Self in Society - A Multilevel, Psychocultural Analysis", *Status Inequality - The Self in Culture*, George A. De Vos, Marcelo Suárez-Villa, Sage Publications, Newbury Park, London and New Delhi, 1990 içinde, s. 55.

kişilikleriyle bütünleştirdikleri oranda, onlara dayanarak özerk davranabilme gücünü kazanacakları¹⁴⁷ evrensel toplumsal değerlerden çok, kişisel veya kişilerarası beklentilere ve değerlendirmelere önem vermeleri beklenir. Böyle bir sosyo-kültürel ortamda, bireylerin davranışlarını ahlaki olarak değerlendirirken, "herkes böyle yaparsa ne olur" diye düşünmelerini bekleyemeyiz.

Türkiye'de elitlerce desteklenen kolektivistliğe rağmen yaygın bir sosyal ilgisizliğin ve güvensizliğin bulunması, kültürün bu özelliğinin bireylere yeterince taşınmadığını gösterebilir mi? Bu soruya olumlu bir yanıt verilebilir. Ne var ki, kolektivistlikle sosyal ilgisizliğin bu yanyanalığı, ancak üçüncü bir ögeyi, toplumun katı hiyerarşik yapısını ve otoriter zihniyeti göz önüne aldığımızda bir paradoks olmaktan çıkar. Bana öyle geliyor ki, kolektivistliğin bireysel düzeye taşınmamasının en önemli nedeni, kolektivistliğe nazaran daha çok desteklenen bir kültürel öge olan otoriterliktir. Kolektivistlik, otoriterliği desteklediği sürece, kolektif değerlerin bireylere yeterince taşınması zorlaşacaktır. O halde sosyal ilgisizliğin, kolektivistliğin kendisinden değil, ama kolektivist kültürlerde daha çok desteklenme eğiliminin olduğunu varsayabileceğimiz otoriterlikten¹⁴⁸ kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ama bu konunun incelenmesi ayrı bir yazıyı gerektiriyor.

Son olarak, tekelcilik ve evrenselcilik arasındaki ilişki konusunda şu söylenebilir: demokrasi, sosyal parçalanma ile evrensel toplumsal birlik arasında en iyi arabuluculuk imkanını sağlamaktadır.¹⁴⁹ Demokratik bir toplumda, asgari bir evrenselcilik, tekel gruplar (veya bireyler) arasındaki ilişkinin veya anlaşmazlıkların çekişmeye dönüşmemesinin şartlarına ilişkin olarak ilkesel ve normatiftir (herkesin vazgeçilmez eşit haklara sahip olduğunun vurgulanması ve aynı hukuki düzlemde yer alması gibi), ama belirli bir ideali dayatmaz.¹⁵⁰ Öte yandan farklılığın mutlak

¹⁴⁷ E. Erikson, bu ilişkiyi şu şekilde belirtir: "...onu giderek dayanılır kılacak olan, kendine dayanmasıdır: ve o yalnızca, temel değerlerin (hakikat, adalet, vs.) bazılarında tamamiyle dayanılır olduğunda, bağımsız olabilir..." Erik H. Erikson; *Childhood and Society*, Vintage, 1995, s. 364-365.

¹⁴⁸ Otoriterliğin komüniteryan bir eleştirisi için bkz: Bell.

¹⁴⁹ Yannis Stavrakakis, "Ambiguous Democracy and the Ethics of Psychoanalysis, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 23, No. 2, 1997, s. 83.

¹⁵⁰ Y. Stavrakakis'in belirttiği gibi, demokrasi, herşeyden önce bir 'düzen'dir. O, bir toplumsal organizasyon ilkesidir. "Organizasyon ilkesi olmayan bir toplum anlamsız bir toplum olacaktır..." Demokrasinin önemi, hem toplumun kuruluşu için bir başvuru noktası sağlaması, hem de, toplumu bu başvuru noktasına ilişkin olumlu bir içeriğe indirgememesidir. Demokrasinin olumlu içeriği, kurucu bir yoksunluğun kabulüdür. Bu yoksunluk, etik bir statüdedir. Diğer bir deyişle, bu idealleri olmayan bir etikdir. İdeallerin yerini seçimlerin kararlaştırılmazlığı alır. Demokratik görüşte, eksik toplumu bütünündedir. (Stavrakakis, s. 91-92).

biçimde öne çıkartılması, belirli bir toplumda "öteki"ne veya "yabancı"lara karşı farklı muamelelerin veya çifte standartlılığın hoşgörülmesi anlamına gelebilir. Bu bağlamda düşünecek olursak, Türkiye'de siyasetin ideallerden çok ilkeselliğe, uzlaşım arayışından çok hukukiliğe ihtiyaç varmış gibi görünüyor.

KAYNAKLAR

- Adanır, Oğuz. "Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış" - "Kuramsal Bir Deneme-", Kitap: I-II. Dokuz Eylül Yayınları. İzmir. 1997.
- Barth, Fredrik. "Role Dilemmas and Father-Son Dominance in Middle Eastern Kinship Systems". *Kinship and Culture*. Edited by Francis L. K. Hsu. Aldine Publishing Company. Chicago: 1971 içinde.
- 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. *Situating The Self -Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics-*. Polity Press. 1994.
- Bierbraue, Günter. "Reactions to Violation of Normative Standarts: A Cross-Cultural Analysis of Shame and Guilt", *International Journal of Psychology*. 1992. 27(2).
- Bodur, Muzaffer ve Hayat Kabasakal. "Leadership Patterns in Turkey". *Suna Kili'ye Armağan -Cumhuriyete Adanan Bir Yaşam-* içinde. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları. İstanbul. 1998.
- Boldt, Edward D. "Structural Tightness and Cross-Cultural Research". *Journal of Cross-Cultural Psychology*. Vol. 9. No.2. June 1978.
- Boldt, Edward D., Lance W. Roberts. "Structural Tightness and Social Conformity -A Methodological Note with Theoretical Implications". *Journal of Cross-Cultural Psychology*. Vol. 10. No. 2. June 1979.
- Bourdieu, Pierre. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society". *Honour and Shame -The Values of Mediterranean Society-* Edited by J. G. Peristiany. The University of Chicago Press. 1966 içinde.
- 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..
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering -Psychoanalysis and the Sociology of Gender-*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London. 1979

- Creighton, Millie R. "Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage", *Ethos*, Vol. 18, No. 3, September 1990.
- Crisp, Roger ve Michael Slote (Editors), "Introduction", *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde.
- Dagger, Richard, *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1997.
- De Vos, G. A., "Self in Society - A Multilevel, Psychocultural Analysis-, *Status Inequality -The Self in Culture-*, George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, Sage Publications, Newbury Park, London, New Delhi, 1990 içinde.
- d'Iribarne, Philippe, "The Honour Principle in the 'Bureaucratic Phenomenon'", *Organization Studies*, 15(1), 1994.
- 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.
- Dokmen Üstün, *Sarıta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Duben, Alan, "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey", *Sex Roles, Family & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde.
- Erikson, Erik H., *Childhood and Society*, Vintage, London, 1995.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Dördüncü Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.
- Fijneman, Yvonne A.; Madde E. Wolemsen, Ype H. Poortinga, in cooperation with Fatos G. Erelein, James Georgas, C. Harry Hui, Kwok Leung, Roy S. Malpass, "Individualism-Collectivism -An Empirical Study of a Conceptual Issue", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 27, No. 4, July 1996.
- 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.
- 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.
- Gellner, Ernest, *Nationalism*, Phoenix, London, 1998.
- Gibbs, Robert, "Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 6, 1997.

- Gilligan, Carol. *In a Different Voice -Psychological Theory and Women's Development-*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1994.
- Godelier, Maurice. *The Enigma of the Gift*. Translated by Nora Scott. Polity Press, 1999.
- Gökalp, Ziya. *Türk Uygarlığı Tarihi*. Haz. Yusuf Çotuksöken. İnkilâp Kitabevi, İstanbul, 1991.
- 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.
- Güneş-Ayata, Ayşe. "Solidarity in Urban Turkish Family", *Turkish Families in Transition*, ed. by Gabriele Rasuiv-Paleczek, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996 içinde.
- Hilâv, Selâhattin. "Felsefenin Başlangıcı. Doğu, Korku, Birey". *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983.
- Hofstede, Geert. "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory". *Cross-Cultural Contributions to Psychology*. Ed. by Lutz H. Eckensberger, Walter J. Lonner, Ype H. Poortinga, Swets and Zeitlinger B. V., Lisse, 1979 içinde.
- Hofstede, Geert. *Cultures and Organizations -Software of the mind-*. McGraw-Hill Book Company, London, New York, 1991.
- Inglehart, Ronald. "Trust, Well-Being and Democracy". *Democracy and Trust*. Ed. by Mark E. Warren, Cambridge University Press, 1999 içinde.
- Jaquette, Dan; Sumru Erkut. "Operative and Representational Social Thought: Some Categories of Social Experience in the Turkish Village". *Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities*, Vol. 7, nos. 1-2, June-Dec., 1975.
- Jary, David. Julia Jary. *Collins Dictionary of Sociology*, Second Edition, HarperCollins, Glasgow, 1995.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Individualistic vs. Relational Models of Man -The Case of an Intervention Research-", *Structural Change in Turkish Society*. Edited by Mübcecel Kiray, Indiana University Turkish Studies, 1991 içinde.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Old-Age Security Value of Children -Cross-National Socioeconomic Evidence", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, volume . 13, No.1, March 1982.

- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Social Norms and Authoritarianism: A Turkish-American Comparison". *Journal of Personality and Social Psychology*, volume 16, No. 3, 1970
- 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". *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa, İstanbul, 2000.
- Kanungo, Rabindra N., "The Concept of Alienation and Involvement Revisited". *Psychological Bulletin*. Vol. 86, No. 1, 1979.
- Kellner, Douglas. *Jean Baudrillard –From Marxism to Postmodernism and Beyond-* Polity Press, 1991.
- 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.
- Lewis, J. David; Andrew Weigert, "Trust as a Social Reality". *Social Forces*, Vol. 63:4, June 1985,
- Louden, Robert B., "On Some Vices of Virtue Ethics" *Virtue Ethics*, Edited by Roger Crisp and Michael Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997 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, 1982.
- Martin, Curtis H., Bruce Stronach, *Politics East and West –A Comparison of Japanese and British Political Culture-*, M. E. Sharpe, Armonk, New York, 1992.
- Matsumoto, David, Tsutomu Kudoh, Sachiko Takeuchi, "Changing Patterns of Individualism and Collectivism in the United States and Japan", *Culture and Psychology*, Vol. 2, 1996.
- Mauss, M., *Gift –Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies-*, Translated by Ian Cunnison, Introduction by E. E. Evans-Pritchard, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1954.
- Mautner, Thomas (Ed.), *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, 1997.

- 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.
- 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; Robin L. Harwood. "Perceptions of Social Responsibilities in India and in the United States: Moral Imperatives or Personal Decisions?". *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 58, No.1,1990.
- Murphy, Patrick E., "Character and Virtue Ethics in International Marketing: An Agenda for Managers, Researchers and Educators", *Journal of Business Ethics*, 18, 1999.
- Özcn. Şükrü. *Bürokratik Kültür 1 -Yönetmel Değerlerin Toplumsal Temelleri-*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1996.
- Özlem, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkilâp Yayınları, 1999, İstanbul.
- Phalet, Karen, Willem Claeys: "A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 24, No. 3, September 1993.
- Pitt-Rivers, Julian, "Honour and Social Status", *Honour and Shame -The Values of Mediterranean Society-* Edited by J. G. Peristiany. The University of Chicago Press, 1966.
- Pye, Lucian W. with Mary W. Pye, *Asian Power and Politics -The Cultural Dimension 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.
- Rasuly-Paleczek, Gabriele, "Some Remarks On the Study of Household Composition and Intra-Family Relations in Rural and Urban Turkey". *Turkish Families in Transition*, Gabriele Resuly-Paleczek (ed.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996 içinde.
- 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 Çigdem Kagitçibasi, Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 içinde.

- Sarıbay, Ali Yağar. "Şeref Kültürü ve Devlet". *Kamusal Alan, Dışlanık Demokrasi, Sivil İktidar*. Alfa İstanbul, 2000 içinde.
- Schiffauer, Werner. "Peasants Without Pride - Migration, Domestic Cycle and Perception of Time". *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*. Edited by Paul Stirling. The Eothen Press, Huntingdon, Cambridgeshire, 1993 içinde.
- Schneewind, J. B. "The Misfortunes of Virtue". *Virtue Ethics*. Edited by Roger Crisp and Michael Slote. Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde.
- Schwartz, Shalom H. "Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 21, No. 2, June 1990.
- Sinanoğlu, Süreyya. *Üstün Akıllılık*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.
- Snarey, John R. "Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research". *Psychological Bulletin*, 1985, Vol. 97, No. 2).
- Stavrakakis, Yannis. "Ambiguous Democracy and the Ethics of Psychoanalysis". *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 23, No. 2, 1997.
- Stirling, Paul, Emine Onaran İncirlioğlu. "Choosing Spouses: Villagers, Migrants, Kinship and Time". *Turkish Families in Transition*, Gabriele Rasuy-Paleczek (ed.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996 içinde.
- Tezel, Yahya Sezai. *Kapitalizma Kültürü ve Demokrasi - İktisat Siyaset ve Tarih Yazıları*. Yayıma Hazırlayan: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara 1999.
- Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar)*. Beşinci Bası. Beta Yayınları, İstanbul, 1998.
- 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.
- Tura, Saffet Murat. "Türk ve Müslüman Olmak". *Defter*, Yaz 1988, sayı 34.
- TÜSIAD. *Türk Toplumunun Değerleri*. (1990-1991 Dünya Değerler Araştırması - Türkiye Sosyo-Ekonomik Değerler Anketi'nin Sonuçları ve Değerlendirilmesi). İstanbul, Eylül 1991.
- Vergin, Nur. "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile". Nur Vergin. *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. Bağlam Yayınları, İstanbul 2000 içinde.
- Yang, Mayfair Mei-Hui. "The Gift Economy and State Power in China". *Comparative Studies in Society and History*, Volume 31, No. 1, January 1989.