

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

MURAT ÖNDERMAN TÜRKİYE'DE PARANOID ETHOS

MURAT ÖNDERMAN

Türkiye'de Paranoid Ethos



vb.

İNSAN VE TOPLUM

vb.
TÜRKİYE BANKA KÜLTÜR YAYINLARI

TÜRKİYE'DE
PARANOİD ETHOS
MURAT ÖNDERMAN

VakıfBank Kùltür Yayınları: 0004
İnsan ve Toplum: 001

TÜRKİYE'DE PARANOİD ETHOS

MURAT ÖNDERMAN

Tasarım ve Yayın Kimliği
Bùlent Erkmèn

Tasarım Uygulama ve
Yayın Standartları
Barış Akkurt, BEK

Kapak Görseli
Orhun Erdenli

Yayın Danışmanı
Dr. Hasan Aksakal

Kitap Editörü
Ömer Şişman

Sayfa Uygulama
Gelengül Erkara

Son Okuma
Defne Asal

Tasarım Danışmanlığı
BEK

VakıfBank Kùltür Yayınları

Büyükdere Caddesi

No: 97 – Kat 4

Şişli 34394 İstanbul

Telefon: 0 212 354 5730

www.vbky.com.tr – info@vbky.com.tr

Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş.,
2018

ISBN 978-605-7947-13-0

Kitabın tüm yayın hakları VakıfBank Kùltür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Baskı

Ofset Yapımevi

Şair Sokak No: 4, Çağlayan Mahallesi,
34403 Kağıthane, İstanbul

Telefon: 0 212 295 86 01

Sertifika No: 45354

1. Baskı: Kasım 2018

2. Baskı: Aralık 2019

TÜRKİYE'DE PARANOİD ETHOS

MURAT ÖNDERMAN



MURAT ÖNDERMAN

İstanbul Üniversitesinde siyasal düşünceler doçenti olarak çalışıyor. Sokaklarda fotoğraf çekmeyi, müziği ve hayvanları seviyor. Demokrasi teorisi, sosyal ve siyasal teori, siyaset psikolojisi, psikanalitik sosyoloji, Türkiye'nin toplumsal ve kültürel yapısı başlıca akademik ilgi alanları.

İÇİNDEKİLER

Önsöz
009

1. Giriş
016

1.1. "Normal" Paranoya ve
Bireysel Paranoya
039

1.2. Paranoyaklar İktidar İlişkileriyle
Neden Bu Kadar İlgilenirler?
056

1.3. Neden Paranoid Sendrom Değil de
Ethos?
063

2. Paranoyaya "Psi" Sektöründeki
Baskın Bakış Açısına Eleştirel Bir
Yaklaşım
073

2.1. Ruhsal Rahatsızlıklara "Psi"
Sektöründeki Baskın Bakış Açısının
Özellikleri ve Eleştirisi
075

2.1.1. Tümüyle "Kötü" Bir Yaşantı
Olarak Ruhsal Hastalık:
Ruhsal Hastalıkların Olumlu Yönlerine
Karşı Duyarsızlık
078

2.1.2. Ruh Hastalarından Gerçekliğe
İlişkin Olarak Öğrenilecek Bir Şey
Bulunmadığı Görüşü
085

2.1.2.1 Normal Düşüncenin Bir Özelliği
Olarak Nesnellik
090

"Normal" Yanılsamalar

094

2.1.3. Ruhsal Rahatsızlıkların Medikal
Bir Nitelik Taşıdığı ve Aynı Bir Hastalık
Türü Olduğu Görüşü
098

2.2. "Psi" Sektöründe Paranoyaya
Baskın Bakış Açısı: Bireysel ve
Yersiz Bir Düşünce Türü Olarak
Paranoid Düşünce
102

2.3. Gerçekdışılık Paranoid
Düşüncenin Özüne Ait Değildir:
Bir Fazla Vurgulama (Aşırılık)
Fenomeni Olarak Paranoid Düşünce
111

2.3.1. Gerçekdışı Olmayan "Hezeyanlar"
ve Yanılsamalar
111

2.3.2. Kendine Yontucu "Normal"
Eğilimlerin Bir Aşırılığı Olarak Paranoid
Düşünce
121

2.3.3. Paranoid Hezeyan Ekonomik
Bir Psişik Fenomen Midir? Aşın
Katheksisin Bir Sonucu Olarak Paranoid
Düşünce
130

2.4. Paranoyanın Kendi Başına Bir
Ruhsal Hastalık Olarak Görülmesindeki
Zorluklar
136

2.5. Bireysellik Paranoid Düşüncenin
Ayırt Edici Bir Özelliği Değildir
142

2.6. Paranoid: Kuşkucu mu,
Yoksa Emin mi?
147

2.7. Paranoid Yanılsamalı Düşüncesi
152

3. Paranoyaya Sosyal Bilimsel
Bir Bakış Açısı Önerisi
156

3.1. Sosyal Yanılsamalar ve
Sabit Fikirler
158

3.2. Hem “Aşırı” Ahlakî Hem de
Ahlakdışı (Amoral) Bir Fenomen Olarak
Kolektif Paranoya
179

3.3. Normaller Kurallara Ne Zaman
Uyulması Gerektiğini de Bilirler:
“Normal” Sapkınlık ve
Bir Sapkınlık Türü Olarak
Paranoid “Aşırı” Uyumluluk
188

4. Türkiye’de Kurucu ve Kurumlaşmış
Bir Yapısal Öge Olarak
Paranoid Düşünce
195

4.1. Türkiye’de Paranoid Ethosun
Öğeleri ve Sosyo-Kültürel Nedenleri
196

4.1.1. Türkiye’de Hasımların
Birbirini Ahlakî Bir Özne Olarak ve
Ahlaken Eşit Görmelerindeki
Güçlük: Yüksek Sosyal ve
Siyasal Güvensizliğin Nedeni Olarak
Ahlakın Etki Alanının Grupla Sınırlılığı
ve Rakiplerden Ahlaka Aykırı Davranış
Beklentisinin Yüksekliği
200

4.1.1.1. Hasımlardan Ahlaka Aykırı
Davranış Beklentisinin Yüksekliğinin
Başlıca Siyasal Nedeni:
Türk Toplumundaki İktidar Boşluğu
208

4.1.1.2. Parçalanmış İktidarın Bir Ürünü
Olan Amorf Benlik ve Paranoya
214

4.1.1.3. Baskın Holistik Kültürün
Genel Normların İçselleştirilmesini
Desteklememesi
220

4.1.1.4. İktidarın Kendini Bireysel Öznelik
Dolayısıyla Üretememesi: Yetersiz ve
Aşırı İktidarlara ve Paranoya
228

4.1.1.5. Türkiye’de Uzlaşmaz Siyasal
Düşünceler Sorunu
234

4.1.1.6. Zarar Görme Beklentisinin
Bir Diğer Nedeni: Misillemecilik veya
Reflekste Bulunma Eğilimi ve Sembolik
Destekleri
236

4.1.2. Bir Grubu Bir Anlaşmazlık
Konusunda Destekleyenlerin Onu Bütün
Anlaşmazlıklarda Destekleyeceği İnancı:
Türdeşliğin Vurgulanmasıyla Kutuplaşma
Eğiliminin Yüksekliği Arasındaki İlişki
242

4.1.3. “Söylentisi Gerçekleşmesinden
Beter”: Komplo Kuramları ve Ahlakî
Panikler
251

4.1.4. Karşıt Gruplar veya Üyeleri
Arasında Dolayımınlanmamış Çatışma
Beklentisi ve Tümgüçlü Bir Merkezi
Otorite Arayışı
255

4.1.5. Kötülüklerin Gruplar Arasında
Eşit Dağılımadığı İnancı (Merkezilik) ve
Tehlikeli Kirlilikler
268

4.1.5.1. Türk Toplumunda “Kasıtlı”
Davranış Beklentileri
268

4.1.5.2. Hasımları Değersizleştirme veya
Tehlikeli Kirlilikler
272

4.1.6. Haklılığın Sürekliliği,
Doğru Düşünmeye Atfedilen
Vurgulanmış Önem veya Savunmacılık
278

4.1.7. Karşıt Grupların Haksızlığının
Sürekliliği veya Suçlayıcılık Eğiliminin
Yüksekliği
286

4.1.8. Bölünme Korkusu Türdeşliğin
Vurgulanmasının Sonucu Mudur?
289

4.1.9. Elitizm ve Paranoya: Türk Elitleri
Arasında Elitizm Neden Bu Kadar Güçlü
veya Her Elit Elitist Olmak Zorunda mı?
295

4.1.10. Çatışmaların Asli ve Sürekli Bir
Taraflı Olarak Devlet ve Toplumu Kurucu
Fazlalık Düşüncesi
312

4.1.10.1. Toplumu Kurucu Fazlalık
Düşüncesi ve Otoriterlik
312

4.1.10.2. Toplumu Kurucu Fazlalığın
İşlevlerini Gördüğü Varsayılan Devletin
Yalıtılması ve Bunun Paranoid Ethosa
Katkısı
321

4.1.10.3. Siyasal Sorumluluğun Toplumca
Devlete Devri ve Paranoya
330

4.1.10.4. Bir Anti-Hümanizm Olarak
Araçsalcılık Ve Paranoid Düşünce
335

4.1.11. Paranoid Düşüncenin Otoriter
Düşünceden Bir Farkı Var mıdır?
Türkiye’de Otoriterliğin Genel Yapısı
338

4.1.12. Türkiye’de Sağ ve Sol, Laikçi ve
Teokratik Sabit Fikirlilikler
348

4.1.12.1. Otoriter Bir Yerli Malı Kavramı
Olarak “Aydın” ve Türkiye’de “Aydın”
Konumu
348

4.1.12.2. Ortak Sadakat Nesnelerine,
Geçmiş ve Karşıt Gruplara Yönelik
Çift-Değerlikli Bakış Açılarının
Desteklenmemesi
351

4.1.12.3. Fundamentalist Düşüncenin
Bir Örneği Olarak Devlet Kurucu
İrade Doktrini
355

4.1.12.4. Türkiye’de Otoriter Zihniyetin
Resmî Retorikle Dini Muhalif Söylemin
Ortak Noktalarındaki Yansımaları
ve Karşıt Grupların Geçmişteki
Anti-Demokratik Farklı Dönemlere
Duydukları Özlem
359

4.1.13. Türkiye’de Otoriter Zihniyetin
Ürünlerinden Biri Olarak Polemikçilik ve
Çekişmeci Siyasete Katkıları
368

4.1.14. Türkiye’de Paranoid “Aşırı
Normatif” Davranış ve Eğilimler
376

4.1.14.1. Bir Paranoid “Aşırı Normatif”
Kolektif Davranış Türü Olarak Linç
376

4.1.14.2. Bir Paranoid “Aşırı Normatif”
Eğilim Olarak Kırtasiyecilik ve Legalizm
379

4.1.14.3. Bir Paranoid “Aşırı Normatif”
Tutum Olarak “Dava”cılık
381

4.2. Türkiye’de Paranoid Sosyal Düşünce,
Algılama ve Davranışları Destekleyen
Bazı Önemli Kültürel ve Toplumsal
Mekanizmalar
383

4.2.1. Utanca Dayalı Sosyal Kontrol ve Paranoid Düşünceler	4.3. Psikanalitik Temel Karine Grupları Kuramı ve Türk Toplumu
383	402
4.2.2. Kolektivistik Benlik ve Paranoid Yüksek Kamusal Öz-Bilinçlilik	5. Sonuç: Türkiye’de Hüküm Süren Paranoid Ethos Ancak Kolektivist- Otoriter Zihniyet Zayıflayınca Etkisizleşebilir
388	409
4.2.3. Kolektif Başarısızlık Duygusu ve Kolektif Paranoya	6. Bir Çözüm Önerisi: Nietzscheyan Bir Çoğulcu Demokrasi Anlayışı Olabilir mi?
391	418
4.2.4. Türk Toplumu Bir Risk Toplumu Değildir: Paranoid (Ölmek Var, Dönmek Yok) ve Manik (Bir Şey Olmaz!) Kahramanlıklar	Kaynakça
395	436
4.2.5. Türk Toplumunda Maddi Olmayan Sömürü Biçimleri ve Paranoya	
398	

Genellikle “insanlık durumuna” ilişkin bir konuyu bilimsel açıdan a) biyolojik b) sembolik veya dilsel c) toplumsal d) kültürel e) bireysel f) ilişkisel g) tarihsel h) ekonomik ı) hukuki j) politik düzlemlerde ele almak olanağı var. Böyle birçok bilim dalının ilgi alanına giren konular veya nesneler hakkında yazmak, kendine özgü zorlukları da beraberinde getiriyor. İnsan davranışlarının çokboyutlu olduğunu ve belirtilen bilim dallarının bunlardan sadece birini ele aldığını düşünmek de bu zorlukları her zaman ortadan kaldırmıyor. Öte yandan, disiplinlerarası çalışmaların da bu güçlüklerin önüne geçtiği söylenemez. Disiplinlerarasılığın bir çalışmanın bu inceleme eksenlerinin ikisinin veya birkaçının üzerinden gerçekleştirilmesini gerektirdiğini ileri sürmek zor. Diğer bir deyişle, disiplinlerarası bir çalışma, yan yana getirilmiş veya birlikte yapılmış iki veya birkaç çalışma değil. Öte yandan, indirgemeci bir bakış açısının disiplinlerarası çalışmalardan beklenenlere hizmet etmediğini ileri sürebiliriz. Bu indirgemeci bakış açılarına, diğerlerinin yanında, tüm toplumsal olguların insan doğasının, psikolojik özelliklerine indirgenebileceğini (örneğin tüm toplumsal kurumların bireylerin belirli ihtiyaçlarını karşılamak üzere

kurulduklarını) veya insan davranışlarının sadece kültürün veya toplumsal yapının etkileriyle açıklanabileceğini ileri süren yaklaşımlarda da rastlayabiliyoruz. Öte yandan, farklı düzlemlerde yer alan olguların veya süreçlerin birbirlerine etkilerine veya etkileşime dayalı bakış açıları da özellikle geniş kapsamlı sosyal olayların veya kurumların incelenmesinde pek yararlı olamıyor. Dolayısıyla ortada bir sorun olduğunu kabul etmek gerekiyor. Zira bir yandan da disiplinlerarası araştırmalara ihtiyaç olduğu görülüyor.

Bazı noktalarda disiplinlerarası sayılabilecek olan bu metnin yazılmasında, benzer başka metinlerde de karşılaşılan sorunlardan tamamen uzak kalabildiğimi söyleyemem. Paranoya gibi kuvvetli bireysellik vurgusuna sahip olan bir fenomeni sosyo-kültürel bir zeminde ele almak bazı zorlukları da karşılamayı gerektiriyor. Ne var ki en azından bu metnin ana konusunu oluşturan Türkiye’de paranoid ethosun ele alınması bakımından, oldukça tutarlı kalabildiğimi zannediyorum. Keza paranoyanın psikiyatrik ele alınış tarzının bazı özelliklerini eleştirirken bile, sosyo-kültürel bakış açısına dayanan bir duyarlılığı büyük oranda koruyabildiğimi düşünüyorum. Bu metnin kısmen disiplinlerarası bir niteliğe sahip olması, konuyla ilişkili olan birçok bilgi dalının bakış açılarının veya metodolojilerinin hep bir arada bu metne taşındığı anlamına gelmiyor. Tersine, en azından metnin ana konusu açısından belirtilmesi gerekir ki, bu, belirli bir *sosyal bilimsel* bakış açısının rehberliğinde, en başta psikiyatri ve psikoloji olmak üzere, ilişkili bazı diğer bilgi dallarından elde edilen verilerin bu metne bazen aynen, bazen eleştire-

lerek ama genellikle bir *çıkış noktası* olarak dahil edilmesi anlamını taşıyor. Psikolojide veya psikiyatride benimsenen bakış açılarına göre neden olarak görülen bazı etmenler, sosyal bilimsel bakış açısında bir sonuç olarak ele alınabilir. Bu metinde de çoğu kez öyle yapılıyor. Öte yandan, yazar sosyal bilimlerin bir bütün olduğuna ve burada her zaman bir alandan diğerine açılan bir kapı olduğuna inanmaktadır.

Bir sosyal bilimsel bakış açısına göre, birey de bir sosyal üründen başka bir şey değil. Oysa psikoloji biliminde birey, ruhuyla bir tözdür. Diğer bir deyişle, psikolojide bireylerin ayırt edici özelliklerini doğuştan kazandıkları görüşü *baskın* bulunmaktadır. Sosyal psikoloji büyük ölçüde, toplumu bir öznenin nesnesi veya basit bir uyararı olarak ele almaktadır. Psikiyatri ise giderek daha da medikalleşmekte ve insanı tümüyle bir organizma gibi görme yolunda ilerlemektedir. Bu üç bilim dalı da büyük ölçüde bireyci temellere sahip. Dolayısıyla insan davranışlarıyla ilgilenen bilimler, temel kavramsal yapılarında genel bir uyum sergilemekten uzaklar. Bilim şubeleri arasındaki bu ayrılıklar, biraz da birbirlerinden kopuk olmalarından kaynaklanıyordu. Kendilerine günümüzde vazgeçilmez bir yer edinen disiplinlerarası çalışmalar, belki bu mesafeyi biraz azaltabilir ve en azından birbirlerine göreceli olarak yakın bilim dallarının birbirlerinin perspektiflerini de göz önüne almalarına bir zemin hazırlayabilir.¹ Nitekim bugün psikolojide ve özellikle psikanalitik

1. Bu çalışmanın dayandığı ilkeler, kanıtsız ve dolayısıyla dayanaksız, hatta fantastik bulunabilir. Ülkemizde pozitivist bilim anlayışının baskın bulunması ve bilimde imgelemin işlevine ilişkin olumsuz bakış açısı nedeniyle, bu saptamaya olumsuz bir

psikolojide nesne² ilişkilerine verilen önem ve bu konudaki bilimsel gelişmeler göz önüne alındığında, “sosyal olgular”ı açıklamakta psikolojiden, nesnesi topluluktan soyutlanmış bireyler olduğu için yararlanılamayacağını iddia eden Durkheimcı görüş gözden geçirilmeye muhtaç görünmektedir.

Türk akademisyenlerin disiplinlerarası veya çok disiplinli çalışma yapma koşullarının oluşmuş olduğunu söyleyebilmek zor. Her şeyden önce, Türkiye’de disiplinlerarası akademik jüri oluşturma geleneği yok. Bu durum disiplinlerarası akademik çalışma yapan kişilerin daha yüksek bir akademik statüye geçmelerini geciktirebiliyor. Bunun yanında, birçok akademisyenin entelektüel merakı kendi resmi veya kurumsal çalışma alanının sınırlarının ötesine pek geçmiyor. Başka bilim veya düşünce alanlarıyla ilgilenen bilimadamları ise, bu ilgilerini daha çok hobi düzeyinde tutuyor ve kendi çalışma alanlarına pek taşımıyorlar. Bundan dolayı Batıda örneklerine sıkça rastlanan dilbilimci, filozof, psikanalist, sosyolog veya psikanalitik sosyolog gibi sıfatları başarıyla birlikte taşıyabilen, hatta uluslararası üne sahip ve

yargının eşlik etmesi olasılığı oldukça yüksek gibi görünüyor. Bilimde imgelemin bir yerinin olmadığına inananlara, örneğin Karl Marx’ın alt (yapı)-üst (yapı) metaforlarını nasıl ürettiğini, hukukun hangi anlamda ekonominin “üstünde” yer aldığını, millet “olgu”sunun doğmamış ve ölmüş insanları nasıl içerebildiğini, tüzel kişi gibi bir metaforun hukuk biliminde ne işinin olduğunu sormak isterim. Buna rağmen, bu çalışma ayrıca veya özel olarak yapılmış bir araştırmadan yola çıkmamakla birlikte, geniş bir biçimde dokümente edilmiş ve daha önce yapılmış bazı ampirik araştırmaların sonuçlarıyla da “desteklenmiştir”

2. Burada ve benzer bağlamlarda nesne kavramı bireylerin içsel dünyalarının bir parçasını oluşturan imgeleri veya figürleri göstermektedir. Bu imgelerin kökeni dış dünyada veya tamamen imgesel olabilir.

eserlerinin taşıdığı nitelikler bakımından belirli bir akademik çalışma alanına sokulmaları neredeyse imkânsız olan kişilere Türkiye’de ne yazık ki pek rastlanmıyor.

Türk toplumunun bir statü toplumu olmasının da etkisiyle, çoğu Türk sosyal bilimcisi böyle belki üç dört kat çalışmayı gerektiren girişimlerde bulunmaktansa, kendi meslek alanının güvenceli ve genellikle katı bir şekilde tanımlanmış geleneksel sınırları içinde çalışıp bir an önce ilerlemeyi tercih ediyor. Aynı nedenlerle, bu kişiler başka bir alanda yapılan çalışmalara da yeterince ilgi göstermiyorlar. Oysa belirli bir sosyal bilim alanının “sınırları” içinde yapılan bir çalışmaya yönelik en güçlü eleştiriler, çoğu zaman bir yan alanda çalışan bilimadamlarından gelebilir diye düşünüyorum.

Bu kitap Türkiye’deki baskın toplumsal kültür, iktidar ve benlik arasındaki ilişkilere, daha doğru bir deyişle kültür ve iktidarın kendini üretme mekanizmalarına odaklanan bir dizi çalışmanın belki de son halkasını oluşturuyor. Bu tekil metinde Türkiye’deki yüksek düzeyde sosyal ve siyasal güvensizlik üreten ilişkileri, kültürel, sosyal ve siyasal bağlamları içinde ele almaya çalışırken baskın kolektivist eğilimi farklı görünümüleriyle paylaşan karşıt gruplar ve üyelerinin birbirlerinden neden sürekli *ahlakdışı* davranışlar bekledikleri sorusunun yanıtlarını bulmaya odaklandım. Türkiye’deki paranoid ethosun nedenlerinin öncelikle *ahlaki* olduğunu düşünüyorum.

Türkiye’de farklı düzlemlerde karşımıza çıktığı için kolaylıkla fark edilemeyen veya tüm boyutlarıyla değerlendirilemeyen ahlaki bir açmaz, toplumsal dayanışmayı

olduğum kişilerin argümanlarıyla düşüncelerimin olgunlaşmasına katkıda bulunan lisansüstü ve lisans öğrencilerim olduğunu düşünüyorum. Bu metnin kısa bir süre içinde okuyucusuyla buluşmasını sağlayan Vakıfbank Kültür Yayınları'na ve onun değerli yöneticisi sayın Hasan Aksakal'a içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Rumelihisarı

9 Ekim 2018

1. GİRİŞ

Türkiye’de holistik veya ilişkisel bir hayat, topluluk, ilişki, ahlak ve benlik anlayışı egemen bulunuyor. Bu genel holistik dünya veya hayat görüşünün toplum anlayışına yansıma biçimi kolektivizm, siyasal zihniyette karşımıza çıkan görünümü ise komüniteryanizmdir. Komüniteryanizm, bireylerin genel olarak belirli topluluk biçimlerine bağlılığa, bireysel özgürlük taleplerinden daha fazla değer vermeleri olarak da tanımlanabilir.¹ Bu anlayış ahlakın etki alanını iç grupla² sınırlayarak, farklı grupların ve üyelerinin birbirlerine karşı farklı davranışlarda bulunmalarına, diğer bir deyişle çifte standartlılığa yol açıyor. Ahlakın tekilsellliği özellikle yabancılar arasındaki ilişkilerin ahlaki bir boşlukta gerçekleşmesine yol açıyor. Kolektivizmin³ Türk toplumunda eskiden olduğu gibi bugün de, bazen biçim değiştirmiş olarak epey etkili olduğunu, hatta baskın kültürel eğilimi oluşturduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır.⁴ Dolayısıyla bu inceleme, belirtilen kültürel eksen üzerinde yürüyecektir. Bunu yaparken çoğu kez bir kültü-

1. Daniel A. Bell, “A Communitarian Critique of Authoritarianism: The Case of Singapore”, *Political Theory*, Vol. 25, No. 1, February 1997, s. 8.

2. Türk toplumsal hayatında iç grupların yeri ve önemi hakkında genel bir saptama için bkz. A. Selami Sargut, *Kültürler Arası Farklılaşma ve Yönetim*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 143.

3. Burada ve bundan sonra kolektivizm terimini komüniteryanizmi de kapsayacak şekilde kullanıyorum.

4. A. Selami Sargut kolektivizmin Türkiye’deki öneminin Türk toplumunun kolektivizmi önde tutan bir kültürün ürünü olduğunun belirtilmesine izin verecek kadar fazla olduğunu belirtmektedir (Sargut, s. 185). Yazara göre Türk toplumunun kolektivizmi önde tuttuğuna kuşku yoktur. Bu konuda hem dış kaynaklı araştırmalar hem gözlemler hem de içteki araştırmalar birbirini doğrulamaktadır (Sargut, s. 225).

rel eğilim olarak kolektivizme dolaysızca eğilmekten çok, onun Türkiye'deki bazı öngörülmesi zor veya beklenmeyen sonuçları üzerinde durmaya çalışacağım. Kolektivizmin bu beklenmeyen sonuçları arasında en başta geleni ve konumuz açısından özel bir önem taşıyanı, yol açtığı ahlaki anomidir. Bir toplumsal pratik olarak *amoral bireycilik* (egoizm) Türkiye'de oldukça yaygındır ve ayrıca ele alınmayı gerektirmektedir. Bu pratiğin *ahlaki bir bireyciliği* gerektiren Batılılaşmanın bir sonucu olmaktan çok, baskın kolektivizmin beklenmeyen bir ürünü olduğunu düşünüyorum. Bir toplumsal pratik olarak amoral bireycilik, özellikle, aynı grubun üyesi olmayan kişilerin veya yabancıların ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Kolektivistik, dolayısıyla holistik bir dünya ve hayat görüşünü paylaşan farklı grupların ve üyelerinin, özellikle bu gruplar toplumsal konumlarından kaynaklanan farklı çıkarların peşindeyseler, birbirlerine karşı farklı muamelelerde bulunmalarıyla sıkça karşılaşmaktadır. Bu eğilimin sosyal güvensizliği artırdığına şüphe yoktur. Diyebiliriz ki, Türk toplumunda sosyal ve siyasal güvensizliğin bu derecede yüksek olmasının başlıca nedeni, kolektivizmin ürettiği bu çifte standartlı davranış eğilimidir. Türkiye'de siyasal gündemi belirleyen çatışmaların tarafları, hep farklı görünümüleriyle kolektivist düşünceleri savunan gruplar olmuştur.

Cumhuriyetin ilk yıllarında resmi güçleri en fazla meşgul eden karşıt hareketlerin özneleri Kürt aşiretleridir. Bu aşiretler geleneksel kolektivist bir yapıyı yaşıyorlardı ve durum halen de değişmiş değildir. Türkiye'de etkili

bir güç olan ordunun ileri gelenleri, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, modern millet kavramıyla ifade edilse de, nihayetinde kolektivistik bir monist toplum tasarımı-nı savunmuş ve ellerindeki olanaklarla desteklemişlerdir. Çokpartili siyasal hayata geçildikten sonra, Demokrat Parti iktidarı döneminde iktidar tarafı milleti temsil ettiğini ileri sürerek muhalefetin etki alanını daraltmaya girişmiş, bunu yaparken yine bütünsel bir millet kavramına dayanmıştır. Yetmişli yılların sonlarıyla seksenli yılların başlarına damgasını vuran silahlı iç çatışma döneminde ana hatla- rıyla tarafların biri kolektivist-milliyetçi iken, diğer taraf kolektivist-solcudur. Günümüzde çatışma bir yanda ko- lektivist-milliyetçi-laiklerle kolektivist-dindarlar arasında, diğer yanda bu kesimlerle kolektivist-Kürt ayrılıkçı güçleri arasında cereyan etmektedir. Kültürel bir yönelim olarak kolektivizmin bu çok farklı toplumsal veya siyasal odakla- rın üzerinde bu ölçüde etkili olması, heterojen bir toplum- sal yapısı olan toplumlarda kültürün dayanışmanın temeli olmak bir yana, kendi başına ne kadar çatışma üretebilece- ğine işaret etmektedir.

Türk toplumundaki güçlü ve istikrarlı paranoid düşünce ve davranış eğilimleri, nihayetinde, ahlaki *genel* haklarca desteklenen hukuki genel normların, bazı kültürel nedenlerle yeterince etkili olamamasına bağlanabilir. Türkiye’de *ahlakın etki alanı gruplarla sınırlı olma eğilimi göstermeseydi, sosyal ve siyasal paranoya bu kadar güçlü olamazdı*. Ne var ki bu durumun değişmesi için *ahlaki bireyciliğin* güçlenmesi gerekiyor ki, Türkiye’de en zor olan şeylerden biri

bu. Türkiye’de bireylerarası veya soyut bireylere hitap eden formel veya modern bir ahlak güçlenmeksizin ne güçlü bir otorite arayışı ne de ondan ayrılması zor olan paranoid düşünceler zayıflayacaktır. Modern toplumlarda fazla sayıda olmayan ahlaki ideallerden biri, belki de en başta geleni ahlaki eşitlik düşüncesidir.

Türkiye’de tekilciliği (particularism) başka bir düzlemde, hiyerarşik ilişkiler düzleminde destekleyen önemli bir kültürel yönelim daha vardır ki o da otoriter zihniyettir. *Otoriter zihniyetin ayırt edici özelliklerinden biri tekilci olmasıdır.* Bu zihniyete göre, farklı hiyerarşik konumlarda bulunanlar arasındaki ilişkilerde tarafların ahlaki ödevleri ve hakları aynı değildir (Türkçedeki “büyükleri saymak, küçükleri sevmek” deyişindeki gibi). Otoriterlik ancak tekilci bir sosyo-kültürel zeminde güçlenebilir ve evrenselcilikle zayıflar. *Otoriter zihniyetle paranoid düşüncenin özellikleri arasında önemli özdeşlikler ve yakınlıklar bulunmaktadır.* Bunlar birbirine son derece yakın ve birbirini destekleyen yönelimlerdir. Bu çalışma Türkiye’de hem çevredeki hem de merkezdeki güçlerin ortak bir özelliği sayılabilecek olan otoriter zihniyete değinmeksizin çok eksik kalırdı. Bu noktada çalışmamız, Türkiye’deki demokrasi sorununun incelenmesini gerektiriyor. *Liberal demokrasinin hem çoğulcu hem de evrenselci bir normatif anlayışı birlikte gerektirdiği düşünülürse,* Türk toplumdaki paranoid zihniyetin yol açtığı sorunların çaresinin liberal demokrasinin güçlenmesi olduğunu ileri sürebiliriz.

Siyasal paranoya üzerine bir kitap yazmış olan R. S. Robins ve J. M. Post’un belirttiklerine göre, paranoyanın

özelliklerini kuşku, merkezilik veya sürekli hedefte olma algısı, büyülenmecilik, düşmanlık, özerkliğin yitirilmesi korkusu, yansıtma ve kuruntulu (delusional) düşünce oluşturuyor.⁵ Türkiye’de yazarların bireysel paranoyaya ilişkin olarak belirttikleri bu özelliklerin çoğunun sosyal ve/veya siyasal düzeyde kayda değer karşılıkları mevcut gibi görünüyor. Ben bu metinde özellikle 1980 sonrası Türk siyasal ve sosyal hayatının bazı özelliklerine değinmeye çalıştım. Ne var ki yaygın görüşün aksine, bu özelliklerin bir sapmayı ya da istisnayı gösterdiğini düşünmüyorum. Bu özelliklerin başlıcalarını 1982 Anayasasında saptamak mümkün. 1982 Anayasasıyla belirli bir deneme yanılma (1960 Anayasası dönemindeki gibi) sürecinden sonra varılan ve Türk toplumu ve siyaseti açısından birçok bakımdan işlevselliği yüksek olan bir düzenlemeyle karşı karşıyayız. *Bu özellikler, nihayetinde sosyal yapısal etmenlerden çok, kültürel nedenlerden kaynaklanıyor. Böylece incelememiz, paranoyanın kültür-bağımlı bir fenomen olduğunu ileri süren görüşle⁶ uyumlu bir zemin üzerinde ilerleyecektir. Türkiye’deki bas-kın kültürün yukarıda betimlediğimiz bu paranoya üretici boyutu, hukukiliğin legalizme, yönetimin bürokrasiye, bürokrasinin kırtasiyeciliğe çevrilmesinde önemli bir etkidir. Bu özellikler bilinemeyene, öngörüleemeyene, kontrol edilemeyene karşı neredeyse fobik düzeyde bir paranoid korku yaratmaktadır. Bu metinde önce bu özellikleri ayırt etmeye, sonra*

5. Robert S. Robins, Jerrold M. Post, *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*, Yale University Press, New Haven, 1997, s. 7-35.

6. Edward E. Malkin, "Stoicism and Paranoia", *Psychiatry*, Vol. 38, May 1975, s. 191.

arkalarındaki kültürel etmenleri incelemeye çalışacağım. Türkiye'deki baskın paranoid *dünya veya hayat görüşünü* özellikle iki boyutuyla, ahlaki ve grupsal yönleriyle ele almaya çalışacağım. Bu ikisi arasındaki bağ, Türkiye'de ahlakın büyük ölçüde grup içi bir fenomen olmasıdır. Diğer bir deyişle, ahlakın etki alanı büyük ölçüde grupla sınırlıdır. Türkiye'de paranoid fenomenin kültürel nedenleri arasında tekilcilik öne çıkmaktadır. Ne var ki ahlakın etki alanının grubun sınırlarıyla örtüşmesi, baskın bir kültürel yönelim olan kolektivizmden kaynaklanmaktadır. Buna, Türk toplumunun yapısının dini, etnik, dilsel ve ideolojik açılardan aşırı derecede olmasa da, oldukça heterojen bulunması da eklenince, gruplar arasındaki ilişkilere yüksek düzeyde güvensizlik üreten düşünce ve algılamaların damgasını vurması kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla *bu metinde paranoya psikolojik veya biyolojik kökenli bir bireysel rahatsızlık veya bir yersiz düşünce ya da hezeyan'* türü olması ekseninde değil, bazı sosyal beklentilerin, düşüncelerin, gruplar arasındaki ilişki ve etkileşimlerin niteleyici bir ögesi olarak ele

7. Bu ve benzer terimlerin Türkçeye çevrilmesinde ortak bir yönelimin olmadığı gözleniyor. Örneğin İngilizce *delusion* kelimesi bazen *hezeyan* bazen de *sanrı* olarak çevriliyor ki, bu ikincisinin sık sık *hallucination* karşılığı olarak da kullanıldığına rastlanıyor. Biz bu metinde *delusion* karşılığı olarak genellikle *hezeyan*, bazen de *kuruntu* kelimesini kullanıyoruz. *Illusion*, *delusion* ve *hallucination* kelimeleri ve Türkçe karşılıkları (yanılsama, hezeyan, sanrı) literatürde zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bunlar arasındaki farklar şu şekilde özetlenebilir: Sanrıda bireyin kendisinden kaynaklanan algı yanılgıları varken; yanılsamada (*illusion*) algı çarpıklıklarını başkaları da paylaşmaktadır. Yanılsamalar bu anlamda geneldir (perspektif algısında olduğu gibi). Duyusal algılamalardan çok, kanı ya da düşüncelerin biçimleriyle ilişkili olan kuruntular çok kez yersiz olmalarına rağmen, bazen gerçek de olabilir.

alınacaktır. Bu beklentilerin veya düşüncelerin paranoid bir nitelik taşıyor olması, çoğunlukla *grup hayatının doğasından kaynaklanan karşılıklı grupsal önyargılarla* ilişkili olmakla beraber, farklı grupların birbirlerinden beklentilerinin her zaman yanılığlı olduğunu söylemek zor.

Türkiye'de paranoid nitelikler taşıyan sosyal bilişim eğilimlerinin, bireylerin farklı toplumsal alanlardaki davranışlarını yönlendirmelerinde oldukça etkili olduğu hipotezini;

a) Yabancılarla *sosyal* alandaki ilişkilerde güvenin *nesnel* bir temele dayanmasının gerekliliğini⁸ veya yabancılara karşı *güvensizliğin esas olmasını* ve bireylerin güven uyandırıcı niteliklerini ya aynı grubun üyesi olmaları ya da belirli kişilerarası *ilişkilerin* geçmişinden kaynaklanan ahlaki ödevlerle⁹ yükümlü bulunmaları dolayısıyla kazandıklarının düşünülmesini ve grup dışındakilerle kurulacak ilişkilerde nesnel güvenin bu türdeki ilişkilere grup içi ilişkilerin bazı niteliklerinin kazandırılması (örneğin yabancının bir arkadaşın yakını olması) veya karşı tarafı ahlaken bağlayan bazı kişilerarası ilişkiler kurulması (örneğin hatır ilişkileri) yoluyla sağlanabileceği inancını;

8. Çin toplumunda yabancılarla ilişkilerde güven duygusunun aile ilişkilerine benzer özel ilişkiler kurulmasıyla objektif olarak oluşturulması konusunda bkz. Lucian W. Pye, Mary W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, s. 71.

9. Ahlaki yükümlülüklerin belirli ilişkilerin geçmişinden kaynaklanması konusunda bkz. Joan G. Miller, David M. Bersoff, "Cultural Influences on the Moral Status of Reciprocity and the Discounting of Endogenous Motivation", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 20, No. 5, October 1994, s. 592.

b) Bireylerin davranışlarını yönlendirirken, genelleşmiş ötekenden¹⁰ çok, *anlamli ötekilerin* beklentilerini veya gösterecekleri olası ya da aktüel tepkileri dikkate almaları” nedeniyle, yabancılar karşısında aralarında bir rol ilişkisi yoksa daha da belirginleşen bir şekilde, deyim yerindeyse “sudan çıkmış bir balık” gibi, ahlaken ne yapacaklarını bilememelerini (amoralizm);

c) *Siyasal* alanda da etkisini aynı ölçüde hissettiren grup dışına karşı güvensizliği, *rakiplerden veya hasımlardan ya da karşıt grupların üyelerinden ahlaki olmayan davranış beklentisinin sürekliliğini*, bu ikisinden beslenen *komple düşüncelerini*, ahlakın etki alanının grupla sınırlı olmasından ve türdeşliğin vurgulanmasından kaynaklanan kutuplaşma eğiliminin yüksekliğini, özellikle birbirlerini karşıt konumlara yerleştiren gruplarda daha belirgin olmak üzere,

10. G. H. Mead’ın bu kavramıyla bir topluluktaki genel norm ve değerler kastedilmektedir. Mead belirli, somut ötekilerle kurulan ilişkilerle “genelleşmiş öteki” ile kurulan ilişkinin nitelikleri arasındaki farkı oyun ve müsabaka arasındaki farka dayandırır. Şöyle ki, bir oyunda çocuk, belirli bir diğerinin rolünü üstlenirken, yani kendini bir doktorun, polisin vs yerine koyarken, bir müsabakada geçerli olan *genel* kuralları ve standartları bilmek ve uygulamak zorundadır. İşte genelleşmiş ötekinin kökeni buradadır. Mead’a göre, oyun, gelişim sürecinde müsabakadan önce gelir. Zira “Bir müsabakada, düzenlenmiş bir süreç ve kurallar vardır.” Mead’a göre soyut düşüncenin, nesnelliğin ve kişisel olmama becerisinin kazanılması bu aşamaya ulaşılmasına bağlıdır (George Herbert Mead, *Selected Writings*, Andrew J. Reck (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, London, 1981, s. 245-247, 284-285, 288). Bu kavram hakkında ayrıca bkz. Ian Burkitt, “Social Selves: Theories of the Social Formation of Personality”, *Current Sociology*, Vol. 39, No. 3, Winter 1991, s. 211; Anthony Giddens, *Sosyoloji, çevirenler: Hüseyin Özel, Talip Kabadayı, Mine Turhan Kara, Nursen Oral, Işıl Bayar, Hamdi Bravo, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 627.*

11. A. Selami Sargut’ un yazdıkları bu konuya ışık tutuyor. Sargut kendi ampirik araştırmalarına dayanarak, “Türk insanının ve yöneticisinin, göreve dönük olması gereken koşullarda ilişkiye dönük çıktığı görülmektedir” diye yazmaktadır (Sargut, s. 171).

grubun ve üyelerinin diğer gruplar ve üyeleri karşısındaki haklılığının sürekliliği düşüncesinin sabitliğini;

d) Uzlaşılması mümkün görülmeyen görüşleri savunan kesimlerin yalnızca yanlış düşünceleri benimseyen güçler olarak değil, aynı zamanda kötü ve aşağı görülmesini; bu kesimleri kontrol altında tutacak tümgüçlü bir merkezi kurumsal veya siyasal otorite arayışını;

e) *Bütünsel bir üstünlüğe* sahip görülen bir otorite tarafından desteklenen ve toplumu tümüyle yönlendiren kuşatıcı ve *herkesi* bağlayıcı bir inanç ve düşünce sistemi bulunmaksızın düzenin yerini *kaosa ve bilinmezliğe* bırakacağı düşüncesini, grubun ve onun otoritesini temsil edenlerin belirli davranış veya düşüncelerinin eleştirilmesinin bile bir aşağılama sayılmasında ortaya çıkan *aşırı normativist* eğilimi *betimsel* başlangıç noktaları olarak ele alarak geliştirmek istiyorum. Böylece bu metinde paranoyayı klinik anlamıyla değil de, daha çok sosyal inançların ve kolektif davranışların bir ögesi olarak ele almaya çalışacağız. Burada şu noktayı belirtmekte yarar var: Türkiye’de toplumsal alanlar birbirinden endüstrileşmiş Batı toplumlarındaki kadar ayrıışmadı. Dolayısıyla kamusal, sosyal, siyasal hatta özel alanlar arasında bu metinde yapılan ayrımlar, oldukça gevşek kategorilere işaret ediyor. Hatta Türkiye’de birey-topluluk-devlet ayrışmasının da tam anlamıyla gerçekleşmediğini belirtebiliriz.

Türk toplumundaki köklü paranoid eğilimlerin, iktidarın kendini yeniden üretim mekanizmalarına ilişkin kültürel tercihlerle, toplumsal bütünleşmenin ancak toplumun

merkezi ve tümgüçlü görülen bir kurum tarafından kontrol edilmesiyle sağlanabileceğine dair yaygın inançla veya bas-kın kolektivist kültürün farklı gruplar arasında veya sosyal alanda kaçınılmaz bir şekilde ürettiği yoğun güvensizliğin etkileri göz önünde tutulduğunda bundan başka bir yolun bulunmadığı düşüncesiyle, bunun sonucunda *demokratik kurumların ancak orta düzeyde bir iktidar basamağında konum-lan(dırıl)malarıyla*, aynı kültürel eğilimin kaçınılmaz bir so-nucu olan, farklı gruplardakilerin birbirlerine karşı farklı standartları yansıtan muamelelerde bulunmalarının ve bu-nun süreceğine dair sosyal beklentilerin, hukuk devletinin kendisine güvenilebilir bir kurum olarak yaşam dünyasına nüfuz etmesini ve böylece bireysel hukuki öznelliğin güçlen-mesini engellemesiyle, temelinde ahlakın etki alanının özel-likle grupla sınırlandırılması yatan komplo düşüncelerinin ve beklentilerinin çok kez komplolar kadar etkili olmasıyla, kültürün ve iktidarın kendini bireysel öznellik dolayımıyla üretmemesi nedeniyle, Türk toplumunun bir *hak toplumu* olamamasıyla, yine aynı nedenlerden dolayı toplumu “kont-rol felsefesi”nin¹² toplum tarafından da kabul edilmesiyle ve dolayısıyla bu felsefeyi destekleyen veya sürdürenlerin bir meşruiyet eksikliğini hissetmemeleriyle, etkisini hâlâ güçlü

12. Ş. Mardin stratejik konumların elde edilerek “toplum üzerinde” kontrolün sağ-lanması olarak tanımladığı “sosyal kontrol” felsefesi”nin köklerini, bürokratik ke-simlerin “Toplum yönetilmelidir, bunu yapacak olan devlettir, devleti temsil eden de bürokrattır” şeklindeki *toplum felsefelerinde* ve Osmanlıların sosyal mühendislikteki başarılarında buluyor (Şerif Mardin, “Kontrol Felsefesi” ve Geleceğimiz”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler II*, Derleyenler: Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İleti-şim Yayınları, İstanbul, 1990 içinde, s. 111-112).

bir şekilde sürdüren şeref kültüründe *üstünlüğün bütünsel bir özellik olarak algılanması* ve karşıt güçler veya hasımlar karşısında herhangi bir küçük tavizin bile topyekûn yenilgi gibi hissedilmesinin bir sonucu olarak *bireysel ve grupsal savunmacılığın* ve bunun da etkisiyle *misillemeciliğin* yaygın bir tutum olarak karşımıza çıkmasıyla, ortak sadakat nesnelerinin kültürel olarak idealleştirilmesiyle, çeşitli düzeylerde karşımıza çıkan bütünlük kaygıları nedeniyle *düşünsel veya ideolojik kesinlik ve mutlaklık arayışından vazgeçilememesiyle*, üst otoritenin *nihai bir referans noktası* olarak görülmesi geleneğinin etkisini sürdürmesiyle, bireylerin erişim alanının dışında konumlandırılan üst otoritenin bireyler için bir örnek oluşturmaya imkân olmaması nedeniyle, onların hep *izleyici* rolünü oynamak zorunda kalmalarıyla, biraz da örnek bir otoritenin bulunmaması nedeniyle daha çok otoriter toplumlarda karşılaşılan *güçlü devlet ve otorite arayışı ile kurumsal ve sosyal laçkalığın ve bireysel sorumsuzluğun bir aradalığıyla* Türk toplumunda da karşılaşılmalarıyla, iktidarla itibar ve şeref arasında kurulan bağ nedeniyle, iktidara atfedilen önemin ayrıca artmasıyla, otoriter güce özel bir önem atfeden paternalist zihniyetin etkisini çeşitli kademelerde şu ya da bu ölçüde sürdürmesiyle, *genel norm ve değerlerin kültürel nedenlerden ötürü bireylerce içselleştirilmemesiyle* ve bu nedenle sosyal ortama aşırı duyarlı amorf bir benlik yapısının ortaya çıkmasıyla, Türk toplumunda üretilen bu tür benliğin aktüel sosyal bağlamın etkilerine açıklığıyla ve bundan kaynaklanan kandırılma ve fitne kaygılarıyla nedensel olarak yakından ilişkili yönleri var.

Türkiye’de bireyler, değişik toplumsal alanlarda, çok farklı hatta birbiriyle çatışan ahlaki yönelimleri yansıtan davranışlar sergileyebiliyorlar. Daha açık bir ifadeyle, bireylerin siyasal, sosyal ve özel alanlardaki davranışları birbirinden, ahlaki dayanakları açısından, hatta ahlaki görülüp görülmedikleri bakımından, radikal bir biçimde ayrılabilir. Keza hiyerarşik ve hiyerarşik olmayan ilişkilerdeki davranışların ahlaki nitelikleri birbirinden oldukça farklı olabiliyor. *Hiyerarşik ilişkilerde tarafların ahlaki hak ve yükümlülükleri konumlarına bağlı olarak değişebiliyor* ki, bu da ahlaki tekilciliğin önemli bir görünümüdür. Ahlaki tekilciliğin hangi görünümde ortaya çıkacağına, bu alanların kendi özellikleri de etkili olmaktadır. Bireyler ilişkisel değerlerini daha çok *haneye* hapsedmiş gibi görünürken, sosyal alandaki (yabancılar karşısındaki)¹³ davranışları ve tutumları için *amoral bir bireycilik* denebilir. Farklı grupların üyeleri birbirleri karşısında çok kez tekilci (partikülaristik) bir ahlaki sergilerken, siyasal alanda bazı idealleştirilmiş ortak sadakat nesnelerini destekleyebiliyorlar. Keza, çok kişi, bir yandan ortak sadakat nesnelerini yüceltirken, bir yandan bu nesnelerle ilişkilerinde karşılıklılığa önem veriyor (örneğin sadakati karşılığında özel korunma ve hatta ayrıcalık bekliyor).

13. Burada sosyal alan, belirli kişilerin dışında, “genel” olarak kişilerle kurulan (terimin bu şekilde kullanılışı için bkz. Craig Calhoun, “Plurality, Promises, and Public Spaces”, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Craig Calhoun, John McGowan (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997 içinde, s. 253), özellikle de “yabancı”larla ilişkileri gösteriyor.

Türkiye’de çoğulculuk dağılma; özgürlük kaos, anomi veya belirsizlik; hukuk devleti anarşi; hakların vurgulanması yabancılaşma ve hakların kötüye kullanılması; demokrasi istikrarsızlık ve çekişme korkusunu uyandırıyor. Genel ahlaki ve hukuki kurallardan çok, güçlü bir otorite veya merkez dolayımıyla; normlardan çok, idealler yoluyla bütünleşme eğilimi var. Dolayısıyla *kurallara uyum, dış otoritenin güçlülüğünün bir işlevi oluyor*. Psikanalitik terimlerle ifade edecek olursak, Türk toplumunda ego idealinin üst-bene egemen olduğunu belirtebiliriz. Ego idealince desteklenen ve onu destekleyen *kültürel olarak idealleştirilmiş* imgelere ve ortak sadakat nesnelerine dayandırılmaya çalışılan siyaset, ne paraziter siyasal katılımın ne de yüksek düzeydeki güvensizliğin önüne geçebilmiştir. Türkiye’de toplumsal tutunum, toplumsal ve ekonomik işbölümünden veya karşılıklı bağımlılıklardan, Freudyen bir evrenselci üst-benden¹⁴ hatta Kleinyan tekilci vicdandan çok, bazı kültürel olarak idealleştirilmiş imgelere ve narsisizmi koruyucu özdeşleşmelere dayanmaktadır. Böylece, hedefler sürecin önüne geçiyor ve araçların da ahlaki ve hukuki açılardan ayrıca değerlendirilmesi gerekliliğinin üzerinde fazla durulmuyor. Bu eğilimlerin popüler anlamıyla Makyavelizme zemin hazırladığına şüphe yok. Yeniliklerin nasıl değerlendirileceği ise bilinmiyor ve kalitesi değerlendirilemiyor. Böyle bir toplum herhalde hiçbir öl-

14. Freud’un üst-ben anlayışının evrenselci yönleri için bkz. Eli Zaretsky, “Melanie Klein and the Emergence of Modern Personal Life”, *Reading Melanie Klein*, John Phillips, Lyndsey Stonebridge (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde, s. 37.

çüye göre normalleşmiş sayılamaz. Oysa Batılı demokrasi-ler çoğulculuk ile güçlü bir devletin, vatandaşlık bilinciyle düşünce ve çıkarların farklılığının, özerklikle sorumluluğun yan yana veya iç içe olabileceğine dair bazı örnekler sunabiliyorlar.

Bu toplumsal panoramaya baktığımızda (özellikle “yabancı”larla) işbirliği (ve dolayısıyla dayanışma) noksanlığıyla, vurgulanmış ve devletçe de özel olarak desteklenen bir milliyetçiliğin, yüksek düzeydeki ve oldukça stabil sosyal güvensizlikle¹⁵ kolektif gururun,¹⁶ linç gibi dürtüsel davranışlarla grup veya yakınlar için fedakârlıkta bulunma isteğinin bir arada bulunduğunu, ortak sadakat nesneleri bir yandan idelleştirilirken, diğer yandan özellikle bir kurum olarak onlara aynı derecede hatta çoğu zaman hiç güvenilmediğini görüyoruz. Bu özellikler derin bir *yarılmaya* işaret etmektedir. Türkiye’de iktidarın yeniden üretilmesinde ya dolaysızca ödül ve ceza sistemine başvurulmak suretiyle, ya da idealleştirilen ortak sadakat nesneleriyle özdeşleşmelerin desteklenmesi ve böylece bir mükemmellik ve güç duygusunun deyim yerindeyse bireylerce ödünç alınması yoluyla, daha çok

15. A. Selami Sargut Türkiye’de gerçek anlamıyla anonim şirketlere fazla rastlanmamasının veya ismi böyle olsa da birçok şirketin aslında şahıs ya da aile şirketi olmasının arkasında “önemli ölçüde düşük” güvenin ve toplumsal sermaye yoksunluğunun bulunduğunu belirtiyor (Sargut, s. 147). İtalikler bana aittir.

16. Türk elit kültüründe gururun yeri hakkında bkz. Frederick W. Frey, “Patterns of Elite Politics in Turkey”, *Political Elites in the Middle East*, George Lenczowski (ed.), American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1975 içinde.

dışsal mekanizmalara dayanılmaktadır. Birbirine güvenmeyen ve dolayısıyla işbirliği de yapamayan, yabancılara (ele) karşı kuşkulu ve sosyal açıdan ilgisiz kişiler, kültürel olarak idealleştirilen ortak toplumsal sadakat nesnelere içtenlikle bağlı olsalar da, bu tip bir kolektivizm bir paradoksu göstermiyor mu? Türkiye’de resmi yollarla da üretilen veya tekrarlanan kolektivist retorik ile sosyal alanda yabancılar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan *amoral bireycilik* arasında derin bir uçurum var. Ancak bu açık, kolektivist değerlerin daha da çok vurgulanmasıyla, propaganda ya da yalnızca eğitimle kapatılamaz. Zaten eğitim de çoğu yerde kültürün hizmetindedir. Bu farkın kapatılmasının zorunlu ama yeterli olmayan bir koşulu, demokrasinin işlevselliğine ve gerçekliğine ilişkin sosyal bir bilincin olmasıdır.¹⁷

Böylece Türkiye’de toplumsal ve siyasal yaşamda ortaya çıkan bazı karakteristik zıtlıkları saptayabiliyoruz. Gündelik hayatta, yaşam dünyasında¹⁸ özellikle ahlaki davranışlarını tekilisel (particularistic) sosyal bağlama, ilişkilerdeki muhataplarının taşıdığı sosyal niteliklere göre yönlendiren ve değiştiren (çifte standartlı), diğer yandan bazı geleneklerin ve sosyal alışkanlıkların çekincesizce izlenmesi gerektiğini düşünen, başkalarının haklarını ve hukuk

17. Etkin bir demokrasinin varlığının komüniteryanizmi de güçlendireceği savı için bkz. Daniel A. Bell, s. 6-32.

18. Yaşam dünyası bir aktörce yerili kabul edilen rutin aktivitelerdir (James M. Jasper, "The Politics of Abstractions: Instrumental and Moralistic Rhetorics in Public Debate", *Social Research*, Vol 59, No. 2 (Summer 1992), s. 334).

kurallarını hiçe sayacak derecede “bireyci” daha doğrusu “egoist”, ama aynı zamanda ulusal topluluğunun çıkarı söz konusu olduğunda milliyetçi, bir yandan genel olarak kinik ama diğer yandan ortak sadakat nesnelere ve sembollerine neredeyse koşulsuzca bağlı, genel normlara uyup uymadığı konusunda duyarlı olmasa ve bu konuda içsel bir hesaplaşmadan çok, dışsal otoritenin tepkilerinin kendi üzerindeki aktüel veya olası olumsuz sonuçlarını gözetse de, diğer yandan otoriteye saygı “göstermeyi” de ihmal etmeyen, eğitimi destekleyen hatta yücelten, ama bilgiyi ve bilimi daha çok bir araç olarak gören, üstelik otoriteyi bilginin de üstünde gören, bir yandan grubunu normatif olarak her şeyden üstün tutarken, diğer yandan otoritelerle ilişkilerini kendi lehine kişiselleştirmeye çalışan veya hiyerarşik ilişkileri yoluyla ayrıcalık elde etmeye uğraşan ve üstelik bunu bu ilişkilerin ahlaki bir gereği olarak düşünen ve kişisel çıkarlarına hizmet eden davranışlarındaki başarısından dolayı övünen, Türklüğünden gurur duyan ama başka Türklere fazla hatta pek güvenmeyen ve sosyal açıdan ilgisiz bir birey tipinin Türkiye’de kayda değer ölçüde yaygın olduğunu zannediyorum. Bu sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik panorama, paranoid düşüncelerin ve tutumların yeşermesi için Türkiye’de ortamın ne kadar elverişli olduğunu göstermektedir.

Türkiye’de paranoid eğilimlerin sosyal bilimsel bir bakış açısıyla incelenmesinde belki *devletten çok topluma, normlardan çok zihniyete, toplumsal ve siyasal yapıdan çok yaşam dünyasına bakmak gerekiyor*. Devletin toplumun üzerinde bir

otoritesinin bulunması, onun toplumun içinde de bir otoritesinin bulunduğu anlamına gelmiyor.¹⁹ Türkiye’de paranoide düşünce yaşam dünyasına da damgasını vuruyor. Bireyin sorgulamadan kabul ettiği veya değişebileceğine inanmadığı rutin eylemler yaşam dünyasını oluşturur.²⁰ Türkiye’de çok güçlü bir yaşam dünyası bulunuyor. Türkçedeki “Böyle gelmiş, böyle gider” veya “Dünyayı sen mi değiştireceksin” gibi sözler, yaşam dünyasının bireylerin davranışlarını yönlendirici gücünü gösterir. Bireylerin baskın benlik yapısının özellikleri sonucu aktüel sosyal bağlama karşı aşırı duyarlı olmaları, bağlamsal benlikli kişilerin davranışlarını yönlendirirken öncelikle sosyal rutinleri göz önüne almaları, Türkiye’de güçlü bir yaşam dünyası olduğuna işaret etmektedir. Yaşam dünyasının gücü, ahlaki ve hukuki *genel* kuralların bireylerin davranışlarını yönlendirici unsurlar olarak kendi başlarına yeterli görülmeğinde, bireylerin ancak başka, özellikle de çevrelerindeki insanların davranışları bu doğrultuda olduğunda bu tür kurallara uymak eğiliminde olmalarında ortaya çıkmaktadır.²¹ Türkiye’de yaşam dünyasında geçerli olan ortak davranış eğilimlerini kurallaştırmak son derece zordur ve bu yönelimler fevkâlâde tekilselci bir nitelik taşımaktadır. Türkler için davranış normdan önde gelmektedir.

19. Toplumun üzerindeki ve içindeki iktidar ayrımı için bkz. Michel Foucault, *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon et al. (trans.), Colin Gordon (ed.), Harvester Wheatsheaf, New York, 1980, s. 38. Bu konuda ayrıca bkz. Barry Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Blackwell, Oxford (UK), 1997, s. 106.

20. Jasper, s. 334.

21. Karş. LeVine, s. 471.

Öte yandan dışsallaştırma, dürtüsellik, savunmacılık, misillemecilik, erteleyememe veya geciktirememe, tepkisellik²² (tepkisellik şeklinde tepki verme), her zaman dinamizm anlamına gelmeyen hareket eğiliminin yüksekliği, Türk toplumunda yaygın tutum ve davranışlar gibi görünüyor. Bu kültürel eğilimlerin yol açtıkları bazı *pathogenic* özellikler nedeniyle paranoid bireysel yönelimlere neden olduğunu söyleyebilmek zor. Burada daha çok kültürel kökenli bazı sosyal davranış, algılama ve beklentilerin paranoid bir nitelik taşıdığını belirtebiliriz.

Bir örnek olarak ele almak gerekirse, Türkiye’de bir milliyetçi, kendisini milliyetçi bir kişi olarak algılamasında etken olan sosyal veya kültürel süreçlerin farkında olarak, diğer bir deyişle *etik*²³ bir bilinç içinde bu ikisini yan yana getirmedi. Kişiler ne olduklarını, hatta niye (ne için) olduklarını bildi, ama nasıl ve neden böyle olduklarını pek bilemedi. Çocuğunu döven bir baba bunu niçin (çoğu kez onun iyiliği!) yaptığını bildi; ama belki de kendisi gibi davranmış olan babasını suçlamamak ve onun tarafından kırılan onurunu onarmak için yaptığını bilemedi. Böylece iradeyi nedenselliğin üstüne çıkardı. Amatör bir sosyal mühendis oldu. Bizde sosyal mühendislik olarak görülen şey, tamamen bir iradecilik biçimidir ve mühendislikle yakından uzaktan bir ilişkisi yoktur. İradenin böyle yüceltilmesi, Türkiye’deki güçlü komplo kuramcılığının da dayanaklarından birini

22. Tepkisel davranış ani, dürtüsel, şiddetli, sınırlanmamış ve bu yüzden, çoğu kez ölçüsüz bir davranıştır.

23. Bunu emik karşıtı olarak kullanıyorum.

oluşturmaktadır. İradenin yüceltilmesi davranışın yalnızca normlar değil, nedensellik karşısında da üstün görülmesine yol açmaktadır. Bir insana düşman olmak veya onu tümüyle kötü görmek için, onun davranışlarının tamamen kendi iradesinden kaynaklandığını, arkasında başka kültürel, sosyal etmenler veya alışkanlıklar ya da kişilik özellikleri olmadığını düşünmek gerekir. Aynısı gruplar arasındaki ilişkilerde de geçerlidir. İşte yalın iradecilik, kişisel veya sosyal davranışların arkasındaki güçlerin etkilerini önemsiz görerek veya yok sayarak, kişilerin veya grupların davranışlarını basit bir iradeye indirgeyerek, paranoid algılamalara kapıyı açmaktadır.

Sınıfsal sosyolojinin analiz araçları, paranoyanın sosyal veya siyasal düzeyde incelenmesinde kullanılmak için genellikle elverişli olmasına rağmen, Türkiye örneğinin bir istisnayı oluşturduğunu düşünüyorum. Türk toplumunun yapısının, sınıfsal analiz eksenini üzerinden değil de, tabakalaşma ekseninde incelenmesi daha verimli olacaktır. Özellikle, tabakalaşma sosyolojisinin en gelişmiş görünümlerinden biri olan elitizm kuramı, hem toplumda farklı iktidar kaynakları olduğunu, ama hem de az ya da çok birleşmiş bir yönetici elitin bulunduğunu ileri sürmesiyle, çok eksenli bir toplumsal ve siyasal analiz için oldukça elverişli bulunmaktadır.²⁴ Elit kuramı, gelişmemiş ülkelerdeki siyasal ve sosyal paranoyanın incelenmesi için

24. Elit kuramı hakkında genel bilgi için bkz. Murat Önderman, "Siyasal Elitizm Kuramı", *Argumentum*, Cilt 1, Sayı 11, Haziran 1991.

daha elverişli bir araç olabilir. Siyasal paranoyanın ayırt edici özelliklerinden birini *iktidarın bir dominasyon olarak düşünülmesi* oluşturduğu gibi, paranoid düşünce de kendi başına kolaylıkla siyasal bir düşünceye dönüşme eğilimi göstermektedir. Sosyal bilimsel düzlemde paranoyanın bir toplumsal yönlendirici, kurucu veya yapısal öge veya eğilim olarak sadece sosyal düzeyde incelenmesi imkânsız gibidir. Kolektif paranoya her zaman aynı zamanda siyasidir.

Bu metnin esas konusunu oluşturan Türkiye’de paranoid ethosun incelenmesi psikolojik (bireysel) bir bakış açısına dayandırılmamakla birlikte, bu bakış açısının üzerinde kısaca durulmaktadır. Şimdiye kadar psikiyatristler, psikoterapistler ve klinik psikologlarca paranoid deneyimin betimlenmesi ve öğelerine ayrılması sürecinde epey yol alındı. Paranoid deneyimlerin öğeleri veya fenomenolojik özellikleri, nedenlerinin bireysel veya sosyo-kültürel olmasına göre pek değişmeyeceğinden (zarara uğrama endişesi bireysel nedenlerden de kaynaklansa, sosyal nedenlerden de kaynaklansa aynı endişedir), bu *yaşantının* özelliklerinin ayırt edilmesi konusunda psikolojik veya psikiyatrik çalışmalardan yardım almamak için bir neden göremiyorum. Paranoya kolektif bir düzeyde karşımıza çıktığında da paranoid endişeyi hissedener belirli bir topluluğun üyesi olan bireylerdir. Dolayısıyla çalışmamız bu tür deneyimlerin kökenleri ve kapsamı sosyal olarak belirlendiğine göre, yine sosyal bir düzlemde sayılmalıdır. Öte yandan Freud’un normal ve anormal davranış arasında bir *süreklilik* olduğuna dayanan veya ruhsal hastalığı

bir derece meselesi olarak ele alan bakış açısına²⁵ katılıyor olmamız, klinik psikolojinin ve psikiyatrinin bazı verilerinden ve tanımlarından sosyal analiz açısından yararlanmamıza izin ve olanak veriyor. Eğer normal davranışla psikopatolojik davranış arasında sadece bir derece farkı varsa, her iki alandaki araştırmacıların birbirlerine kazandıracakları çok şey var demektir. Nitekim biz de burada paranoid kişiyi bir tür *rekortmen* olarak niteliyoruz.

Paranoyanın psikolojik incelemesinin üzerinde durmamızın bir diğer nedeni, bireysel paranoyayı neden kendi başına bir hastalık olmaktan çok, *sosyal bir sapma* olarak gördüğümüzün gerekçelerini açıklayabilmektir. Bireysel paranoyayı kendi başına bir ruhsal hastalık türü olarak görmüyorsak, paranoyanın bazı niteliklerinin bir toplumsal ethosu niteleyebilmesini de daha kolaylıkla açıklayabiliriz. Psikiyatrik bakış açısına göre bir toplumun üyelerinin çoğunluğunun veya kayda değer bir kısmının benzer içerikli paranoid inançlar veya paranoid hezeyanlar geliştirmesi mümkün değil. Zira bu bakış açısına göre bir bireyde karşılaşıldığında hezeyan olarak nitelenmesi gereken bir inanç, onun üyesi bulunduğu toplumda yadırganmadığında artık paranoid nitelikte görülüyor!

Paranoya bireysel bir imgelemin ürünü olmayabilir.²⁶

25. Yehuda Fried, Joseph Agassi, *Paranoia: A Study in Diagnosis*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1976, s. 3.

26. Bkz. Joseph H. Berke, "Reefer Madness: Social Fears and Self-fulfilling Prophecies", *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde, s. 145.

Diğer bir deyişle, paranoid fenomen sosyal açıdan hem “bi-reysel” paranoyanın sosyal veya kültürel kökenlerinin veya nedenlerinin açığa çıkartılması bakımından, hem de kendi başına sosyal veya kültürel bir fenomen olarak incelenebilir. İlginç bir şekilde, bireysel paranoyanın sosyo-kültürel yönlerinin üzerinde duran ilk düşünürlerden biri S. Freud olmuştur. Freud, *Schreber* vakasıyla ilişkili incelemesinde, paranoyadaki asıl etmenin nihayetinde homoseksüellik olduğunu ileri sürse de, bir yerde “paranoya nedenleri arasında çarpıcı derecede öne çıkanlar, özellikle erkekler arasında, toplumsal aşağılanma ve küçük düşürülmedir” diye yazıyordu.²⁷ Gerçekten de homoseksüelleri bu özelliklerini karmaşık paranoid mekanizmalar kullanarak²⁸ gizlemeye yönlendiren temel unsur, içinde bulundukları kültürün bu yöndeki yasakları veya ilişkili yaptırımları olabilir. Bireysel paranoyanın sosyal kökenleri veya yönleri olabilmekle beraber, bu metinde bunun üzerinde ayrıca durulmuyor.

27. Sigmund Freud, “Schreber Vakası: Bir Paranoya (Dementia Paranoides) Vakasının Otobiyografik Anlatımı Üzerine Psikanalitik Notlar”, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, Metis, İstanbul, 1998 içinde, s. 92-93.

28. Bu mekanizmaları bir hemcinsini seven bir erkeğin ağzından Freud şu şekilde açıklıyor: “Ben onu seviyorum” düşüncesi veya önermesi “onu sevmiyorum, ondan nefret ediyorum” düşüncesine, bu düşünce yansıtma mekanizmasının kullanılması yoluyla “O benden nefret ediyor” düşüncesine, bu düşünce de doğal olarak “Onu sevmiyorum, ondan nefret ediyorum, çünkü o bana kötülük yapmak istiyor” düşüncesine dönüşür (Freud, “Schreber Vakası: Bir Paranoya (Dementia Paranoides) Vakasının Otobiyografik Anlatımı Üzerine Psikanalitik Notlar”, s. 95).

“NORMAL” PARANOYA VE BİREYSEL PARANOYA

Paranoya eski Yunancada çılgınlık anlamına gelen bir terim (*paranoia*) olup,²⁹ alt kavramlarıyla birlikte, daha çok “psi”³⁰ sektörüne mal olmuş bulunmaktadır. Paranoya o kadar yaygın bir biçimde bireysel bir ruhsal sapkınlık, bozukluk veya hastalık biçimi olarak görülmüştür ki, bu kavramı sosyo-kültürel bir fenomeni araştırmaya yönelik “bilimsel” bir metinde sadece *betimsel* veya metaforik bir işlevle kullanmak bile, yüksek düzeyde bir yanlış anlaşılma riskini göze almaya hazır olmayı gerektiriyor. Öte yandan bu tür nitelemelelerin sadece “normal” insanlar için kullanıldıklarında aşağılayıcı (pejorative) olduğu genellikle kabul edildiğinden, bazı kişileri istemeden de olsa incitmek ve bundan doğacak tepkilere muhatap olmak olasılığı da söz konusu. Kaldı ki be-

29. Paranoya kelimesinin etimolojisi için bkz. *Webster's Unabridged Dictionary of English*, CD version 3.0.

30. Psikoloji, psikiyatri, psikoterapi ve psikanaliz, hep birlikte psi kısaltmasıyla anılmaktadır. Bu disiplin veya bilgi dallarının bu şekilde sınıflandırılmasının bir örneği ve öznelğin biçimlendirilmesindeki rollerinin bir incelemesi için bkz. Nikolas Rose, *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 41 vd.

lirli kişi veya grupları paranoid niteliklerle betimlemek bile paranoid bir davranış olabilir. Bu metinde bundan kaçınmaya ve paranoyaya ilişkin olarak çift-değerlikli bir tutum almaya çalışacağım. Yine de kabul etmek gerekir ki, böyle sınır-kavramlar üzerinde çalışan araştırmacılar için, terimleri hem literal hem de literal olmayan biçimlerde kullanmak riski var. Ne var ki bu kavramlar hem başka psikiyatrik terimlerden muhtemelen daha fazla popülerleşmiş, hem de biraz da bunun etkisiyle, uzun zamandır sosyal bilimciler tarafından ödünç alınmış ve sosyal bilimlerin sözcük dağarcına girerek yerleşmişlerdir. Günümüzde paranoyaya yönelik ilginin yoğunlaşması, yalnızca psikiyatri/psikanaliz/klinik psikolojiyle sınırlı değildir. İlgi alanlarının çoğalmasıyla, paranoya/paranoid terimlerinin, bireylerin yanında sosyal gruplar, kurumlar hatta uluslar ve kültürler için de kullanıldığını görüyoruz.³¹ Bu kavramlar sosyal bilimlerde çok kez “psi” sektrndekinden oldukça farklı biçimlerde ve bağlamlarda ele alınmaktadır. Bu farkların bilinmemesi, bu kavramlara, kendi terimlerini daha çok poplerleştirmiş bulunan ve bu metinde “psi” sektörü olarak adlandıracacağımız psikoloji-psikiyatri-psikoterapi-psikanaliz kurumlarında³² atfedilen anlamların yüklenmesine yol açmaktadır.

Türkiye’deki aktüel siyasete ilişkin bazı değerlendirir-

31. Bkz. Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider, “General Introduction”, *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoid and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde, s. 3.

32. Bu kurumların psi kısaltması altında kullanılışı için bkz. Rose, s. 41 vd.

melerde, kimi aktörleri veya davranışlarını nitelemek üzere paranoid veya paranoya terimleri de kullanılıyor. Ne var ki bu tür değerlendirmelerde, klinik bakış açısı sosyal veya siyasal bazı aktörleri veya davranışlarını açıklamak üzere ödünç alınıyor. Dolayısıyla bu terim kullanılarak etiketlenen aktörlerin saptama, davranış veya değerlendirmelerindeki yersizliğe dikkat çekilmek isteniyor. Klinik bakış açısına göre, yersiz zarar görme beklentisi, öznenin merkezi bir konumda, dolayısıyla önemli olduğunu hissetmesine hizmet eder. Bu beklenti öznenin gerçekte kendisinden kaynaklanan nedenlerden dolayı hissettiği önemsizliğin aktüel veya tahayyüli bir husumet ilişkisi içinde giderilmesine yöneliktir.³³ Zarar görme beklentilerinin, ancak bireysel bir yanılsama anlamına geliyorlarsa klinik bir anlam taşıdığı düşünülmektedir. Oysa bir zarar görme beklentisinin gerçekliğe uymadığı genellikle önceden söylenemez. Bu durum çoğu zaman ayrıca araştırma yapılmasını gerektirir. Ne var ki zarar görme beklentilerinin sosyal veya kültürel kökenlerinin araştırılması, medikal bakış açısının ve araştırma yöntemlerinin dışına çıkmayı gerektirir. Öyle sanıyorum ki, sosyal bilimlerle medikal bilimler arasında işbirliğine en açık veya uygun araştırma alanlarından birini bu oluşturuyor.

Bu metinde paranoid terimi belirli sosyal ve siyasal algılamaların ve davranışların, dünya görüşlerinin, zihniyetlerin, sosyal pratiklerin taşıdığı bazı nitelikleri gösterme bakımın-

33. Bu bakış açısına bir örnek olarak bkz. Harry Stack Sullivan, *The Collected Works of Harry Stack Sullivan*, Vol. II: *Clinical Studies in Psychiatry; Schizophrenia As A Human Process; The Fusion Of Psychiatry and Social Science*, W. W. Norton, New York, 1956, s. 146.

dan kullanılmakla beraber, bu özelliklerin kökeni bireysel psikolojide aranmamaktadır. Bu bakımdan bu metin, ana yapısı açısından, bir toplumda paranoyaya bireyselci (individualistic) bir araştırma eksenini üzerinden yaklaşan ve bir toplumun üyelerinde sık rastlanan bazı paranoid endişelerin toplumsal kurumlar üzerindeki etkilerini araştırmaya girişen ve daha çok *psikanalitik sosyolojinin* kapsamına giren incelemelere de benzemiyor.³⁴ Klinik psikolojide paranoid bilişimlerin temel özellikleri olarak kuruntular (hezeyanlar) veya yanlış kanılar vurgulanmaktadır. Bu düşünce ve algılamalar çoğunlukla bireysel bir psikiyatrik bozukluğun belirtisi olarak görülmektedir. Bazı anormal karakter dinamiklerinin, kalıcı ve kapsamlı bazı akıl yürütme hatalarına yol açtığı düşünülmektedir.³⁵ Sosyal bilimlerde klinik anlamıyla paranoyanın sosyo-demografik özelliklerinin veya sosyal kökenlerinin açığa çıkarılmasında da yardımcı olabilirler ve olmaktadır.³⁶ Paranoyanın bir kişilik özelliği veya belirli

34. Bu tür araştırmalara en iyilerinden bir örnek olarak bkz. Elliott Jaques, "Social Systems as Defence Against Persecutory and Depressive Anxiety: A Contribution to the Psycho-Analytical Study of Social Processes", *New Directions in Psycho-Analysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behavior*, Melanie Klein, Paula Heimann, R. E. Money-Kyrle (eds.), Basic Books, New York, 1955 içinde, s. 478 vd.

35. Roderick M. Kramer, "Paranoia, Distrust, and Suspicion Within Social Groups: A Social Categorization Perspective", *Advances in Group Processes*, Vol. 13, Barry Markovsky, Michael J. Lovaglia, Robin Simon (eds.), Jai Press, 1996 içinde, s. 5-6.

36. Örneğin, J. Mirowsky ve Catherine E. Ross göreceli olarak az düzeyde bir iktidarla nitelenen toplumsal konumlarda bulunan kişilerde paranoyanın daha çok ortaya çıktığını bulmuştur. (John Mirowsky, Catherine E. Ross, "Paranoia and the Structure of Powerlessness", *American Sociological Review*, Vol. 48, April 1983). Paranoyanın toplumsal konumlarla ilişkisi konusundaki diğer araştırmalar hakkında genel bir bilgi için bu makalenin yanında ayrıca bkz. John Marshall Townsend, "Psychiatric Versus Social Factors: An Attempt at Integration", *Human Relations*, Vol. 35, No. 9, 1982, s. 785- 804.

kişilik özellikleriyle nedensel olarak bağlantılı bir davranış ve düşünme biçimi olması, onun kişinin hemen tüm davranışlarında, düşüncelerinde ve ilişkilerinde karşımıza çıkabileceği anlamına gelir. Diyebiliriz ki *kişilik yapısı açısından paranoyadan uzak olan birçok kişi, içinde bulunduğu ilişkilerin niteliğine veya sosyal/kültürel bağlama bağlı olarak paranoid düşüncelere eğilim gösterebilmektedir*. Ünlü psikanalist Vamik D. Volkan, eski rejim döneminde Bulgaristan'a yaptığı bir ziyarette içine düştüğü paranoyanın kendi "özgür dünya"sına döndüğünde nasıl sona erdiğini bir yazısında ayrıntılarıyla anlatmaktadır.³⁷ Çoğu kişi güvensiz sosyal ortamlarda veya baskı altında olduğunda paranoid düşünceler geliştirmeye eğilimlidir. Ne var ki, bu kişiler güvenli bir ortama kavuştuklarında veya üzerlerindeki baskı hafiflediğinde paranoid düşünceleri de gerileyecektir. Oysa bazen tüm ilişkileri böyle paranoid bir nitelik taşıyan veya güvenceli ortamlarda bile paranoid düşüncelere yatkınlık gösteren kişilerle karşılaşılabilir. Bu kişilerin bazılarında içinde bulunduklarını düşündükleri bu tehlikeli ortamı veya ilişkileri anlamlandırmaya hizmet eden bazı zarar görme hezeyanları ortaya çıkabiliyor. Artık burada paranoyanın daha hafif düzeylerini niteleyen kuşkuculuk ve tetikte olma halinin yerini, kişiye zarar vermeyi hedefleyen başkalarının veya birtakım güçlerin bulunduğu kesin *inancı* alıyor. Bu tür inançlar bazen oldukça ayrıntılı bir sistem biçiminde de ortaya

37. Vamik D. Volkan, "Foreword", *Even Paranoids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde, s. XI.

çıkabiliyor.³⁸ Bu tür hezeyanların ortak noktalarından biri mantıksal yönlerinin kılı kırk yarma düzeyinde kuvvetli olmasıdır.³⁹ Bu metin kişilik yapısından kaynaklanan veya onunla ilişkili olan ya da bireysel bir hezeyan düzeyinde ortaya çıkan paranoid semptomlara, sosyal nedenleri olsa bile odaklanmıyor. Tamamen bireyselmış gibi görünen bazı paranoya vakalarının sosyal veya ilişkisel nedenleri olabileceği gibi; paranoid düşünceler sık sık küçük veya büyük gruplarda da ortaya çıkabiliyor ve hatta zaman zaman baskın bir ethosu oluşturabiliyor. Paranoyanın bu biçimleriyle ilgilenmek daha çok sosyal psikologlara ve sosyologlara düşüyor.

Ne var ki bugün sosyal psikoloji büyük ölçüde, bireysel psikolojinin bir görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, sosyal psikolojinin, kendi ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli varlıklar olarak tasarlanan bireylerin, farklı sosyal bağlamlardaki algılarıyla meşgul olduğu varsayılmaktadır. Bu yaklaşım sosyal olmaktan çok psikolojiktir. Bu sosyal olmaktan çok psikolojik-bireyselci-bilişsel doğrultuyu sosyal psikoloji, Almanya'da Nazizmin güçlenmesinden sonra sosyal-psikolojik merkezin Avrupa'dan Kuzey Amerika'ya taşınmasıyla kazanmıştır. Böylece sosyal psikolojinin genellikle, sosyal davranışlar konusunda makro araştırmalardan uzak durduğu görülmektedir.⁴⁰ Oysa sosyal bağlam, yalnızca bir harici uyaran alanı değildir. Tam tersine toplumsal

38. David Bell, *Paranoia*, Icon Books, UK, Totem Books, USA, 2003, s. 7.

39. Paranoid hezeyanların mantıksal nitelikleri hakkında bkz. Fried/Agassi.

40. Daniel Bar-Tal, *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis*, Sage, Thousand Oaks, London, 2000, s 159,166.

grupların üyelerinin algılamaları, çıkarları ve bağları nedeniyle toplumsal olarak yapılanmıştır.⁴¹ *Sosyal psikoloji, bireylerin sosyal ve kültürel etmenlerce ruhsal açıdan nasıl şekillendirildikleri veya yönlendirildikleriyle meşgul olmayacaksa, neyle olacaktır?* Türk toplumundaki paranoid düşünce ve davranış eğilimleri köklü ve güçlü olsa da, bunların bireysel kişilik ve düşünce kalıpları arasındaki ortaklıklardan kaynaklandığı veya paranoid kişilik özelliklerinin yaygın olduğu ileri sürülmemektedir.⁴² Paranoyanın fenomenolojik özelliklerinin ayırt edilmesi bakımından bireysel psikolojinin verilerinden de yararlanılması, bu metnin bir bireysel psikoloji çalışması olduğu izlenimine yol açmamalıdır.

Paranoid algılama, düşünce ve davranışlar bazı kişilik yapılarıyla veya belirli istikrarlı kişilerarası ilişkilerin bir sonucu olan bireysel koşullanmalarla nedensel olarak ilişkili olabileceği gibi, bağlamsal veya yapısal sosyokültü-

41. Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers, S. Alexander Haslam, "Introduction: The Social Psychology of Stereotyping and Group Life", *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers, S. Alexander Haslam (eds.), Blackwell, 1997 içinde, s. 3-5.

42. Yusuf Savaşır bir araştırmasında bu konuda şu saptamada bulunmaktadır: "Bizim toplumumuzda, paranoid reaksiyonun psikodinamiğinin sezilmesi, yansıtma mekanizmasının adeta bir ders kitabı gibi tarif edilmesi geleneksel kişilik yapısındaki paranoid eğilimler hakkında insanı düşünmeye yöneltmektedir." (Yusuf Savaşır, "Toplumsal Kişilik Yapısının Önemi, Araştırılması ve Bazı Bulgular", *V. Milli Nöro-Psikiyatri Kongresi*, İzmir, 1970 içinde, s. 24). Yusuf Savaşır Türkiye'de geleneksel kişilik yapısındaki paranoid eğilimlerin oral dönemin temel güvensizliğinden kaynaklanabileceğini, geleneksel yetiştirme tarzında, saldırgan eğilimlerin katı ve sürekli olarak bastırılmaya zorlanmasıyla ilgili olabileceğini ya da ataerkil, cinsellik ayırımını çocuğun kafasına çok erken sokan aile sisteminin ortaya çıkarabileceği özdeşleşme zorlukları ve ensest duygulara karşı homoseksüel nitelikte bir savunma olarak görülebileceğini belirtir (Savaşır, s. 24).

rel etmenlerin bir ürünü de olabilir. Bu ve benzer psikiyatrik kategorilerin sosyal bilimsel bakış açılarıyla araştırılması için, acil olarak klinik sosyoloji veya klinik antropoloji gibi disiplinlerin kurulması gerekiyor. Bu yapılmadıkça, yalnızca bireysel psikolojik bir temele dayanan iddia veya tanılarla bunlara dayalı tedaviler eksik ve nesnemiz insan olduğuna göre, hatta yanlış olacaktır. Bugün psi sektörü çalışanları sosyal bilimsel bilgi birikiminin, bakış açıları ve metotlarının işlenmesi açısından oldukça yetersiz bir eğitim sürecinden geçmektedir. Mevcut kültürel psikiyatri gibi disiplinlerin tedavi süreçlerine katkıları oldukça sınırlı bulunmaktadır. Benzer şekilde sosyal bilim eğitimi alanlar açısından da psikoloji veya psikiyatri uzak bir alan gibi görünmektedir.

Bu metinde paranoyayı iki önemli açıdan psi sektöründeki baskın görüşten farklı biçimde ele almaya çalışacağım. Paranoya psi sektöründe yersiz zarar görme düşünceleri veya zarar görme hezeyanları temel alınarak tanımlanmaktadır. Hezeyanlar (delusions) ise kişiyle aynı kültürel arka planı veya eğitim düzeyini paylaşan başka kişilerce kabul edilmeyen yanlış ve değişime kapalı inançlar olarak tanımlanmaktadır.⁴³ Dolayısıyla hezeyanlar tanımı gereği bireysel olan inançlar olarak görülmektedir. Hasta zarar görme düşüncelerinin yersizliğine ikna olabiliyorsa paranoyanın hafif biçimlerinin, olmuyorsa ilerlemiş biçim-

43. Bu hezeyan tanımını şu kaynaklardan yararlanarak yaptım: Julian Leff, *The Unbalanced Mind*, Phoenix, London, 2002, s. 32; Michael Gelder, Dennis Gath, Richard Mayou, Philip Cowen, *Oxford Textbook of Psychiatry*, Third Edition, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 9.

lerinin bulunduğu kabul edilmektedir. Zarar görme hezeyanlarının bir kısmında hasta tarafından kendisinin neden tehdit altında olduğunu göstermek amacıyla işaret edilen hayat olaylarıyla gerçeklikte de karşılaşılabileceği, diğer bir kısmında ise bu olayların gerçekleşmesinin hiçbir şekilde mümkün olmadığı (*bizarre* veya tuhaf, garip hezeyanlar) kabul edilmektedir. Ne var ki bir inancın hezeyan sayılmaması için, onun kaç kişi tarafından kabul edilmesinin gerektiği açık değildir. Kabul edilmesi gerekir ki bu belirsizliğin yarattığı eksikliğin, bu hezeyan tanımını pratik olarak yararsız kılmanın da ötesinde etkileri vardır. Kendisi bir sosyal ve kültürel psikiyatri profesörü olan J. Leff, bir inancı paylaşan iki düzine insan bulunmasının, bu konudaki alt sınıra yakın olduğunu belirtiyor.⁴⁴ İki düzine insan, küçük bir grubu oluşturmak için yeterinden de fazla bir sayıdır. Bir toplumun büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmeyen ve garip karşılanan bazı inançları benimseyen ve üye sayılan belirtilen rakamların çok üstüne çıkabilen bazı *mezheplerle* sık sık karşılaşılmaktadır. Böyle durumlarda bu inançların kaynağını sadece kimi bireysel psikolojik eksikliklerde aramak için hiçbir makul neden bulunmamaktadır. Toplumda genel olarak tuhaf karşılanan belirli inançları kabul eden ve üye sayılan binleri bulabilen bazı tarikatlara daha çok belirli kişilik bozuklukları olan insanların katıldığını söyleyebilmek zordur.

Paranoya bu metinde sosyo-kültürel bir fenomen ola-

44. Leff, s. 33.

rak ele alındığı gibi, ne zarar görme *hezeyanları* ne de kişinin tehdit altında olduğuna dair yersiz düşünceler, onun *ayırt edici* bir özelliği olarak görülüyor.⁴⁵ Eğer paranoya, bir hezeyanı içinde barındırdığında bile, öznenin savunduğu düşüncelerin doğruluğundan veya yanlışlığından çok,⁴⁶ onun bu düşüncelerle kurduğu ilişkinin bazı niteliklerini etkiliyorsa, yalnızca “normal” insanların gerçekliği⁴⁷ algılayabileceklerine dair sav da geçersizleşecektir. *Paranoid düşünce hem bireysel hem de sosyal boyutlarıyla yanlış veya doğru olabilir*. Bu metinde çoğunlukla paranoyanın ayırt edici bir özelliği olarak görülen zarar görme hezeyanlarına veya beklentilerine

45. Zarar görme ögesini içinde barındırmayan paranoid hezeyanların da olabileceği (dinsel içerikli veya büyüklük hezeyanlarının da bulunabileceği), diğer bir deyişle, zarar görme hezeyanlarının paranoya için ne zorunlu ne de yeterli bir unsur olduğu bildirilmektedir (Fried/Agassi, s. 75). Paranoid hezeyanların zarar görme hezeyanlarından başka biçimlerde de ortaya çıkabileceği görüşü için bkz. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 294.

46. Hezeyanları içeriklerine bakarak tanımlamanın yetersiz bir yaklaşım olduğu görüşü için bkz. J. Lopez-Ibor, “Delusional Perception and Delusional Mood: A Phenomenological and Existential Analysis”, *Phenomenology and Psychiatry*, A. J. J. De Koning, F. A. Jenner (eds.) Academic Press, London; Grune & Stratton, New York, 1982 içinde, s. 138. Hezeyanların genellikle yanlış oldukları ancak bazen doğru da olabildikleri veya daha sonra doğru olma niteliğini kazandıkları ve bir inancın yanlışlığına bakılarak onun bir hezeyan olduğuna karar verilemeyeceği görüşü için bkz. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9.

47. Burada yalnızca bu bölüme değil, kitabın tümüne ilişkin bir açıklamada veya uyarıda bulunmak istiyorum. Bu metinde sık sık gerçek veya gerçeklik kavramları kullanılıyor. Bunlar konuyla ilgilenen okuyucuların bildikleri gibi felsefi açıdan en azından son derece tartışmalı ve kompleks kavramlar. Hatta çoğu kez, psi sektörünün çalışanlarının bu kavramları bu kadar rahatlıkla nasıl kullanabildiklerini merak etmişimdir. Belki de gerçekliğe ve hakikatin doğasına ilişkin birçok bilimadaminin taşıdığı naif düşünce ve algılamaları bu sektörün çalışanları da paylaşıyor. Öte yandan bu kitap bir felsefe kitabı değil ve gerçeklik gibi bir kavramı tartışabilmek için yerimiz de yok. Dolayısıyla burada bu kavramın üzerine ayrıca yoğunlaşmayıp, daha çok psikiyatristlerin kullandığı şekliyle kullanmayı tercih ettim.

ilişkin farklı bir görüş açısı geliştirilmeye çalışılıyor. Sosyal veya siyasal paranoid düşünce ve algılamaların gerçeklikten uzak olduklarına *dayalı* bir bakış açısından yola çıkılmıyor. Paranoid sosyal ve siyasal düşünceye ve onun önemli bir parçasını oluşturan komplo kuramlarına karşı, çift-değerlikli (ambivalent) bir yaklaşım tercih ediliyor. Diğer bir deyişle, bu tür düşünceler kuruntulu bir zihin yapısının önemsiz ürünleri olarak veya her zaman yanlış görülüyor. Burada paranoya belirli düşüncelerin doğruluğu veya yanlışlığından çok, kişilerin *değer yapılarıyla* ilişkili bir fenomen olarak ele alınıyor. Paranoyaklar belirli düşünceleri veya olayları “normal” kişilere göre daha fazla önemli görürler. Zaten paranoid düşünce ve algılamaları, ortak nitelikleri itibariyle yanılmalı veya doğası gereği yanlış görmek, onlarla aynı nitelikleri taşıyan bir tez ileri sürmek anlamına gelirdi.⁴⁸ Bugün paranoid kişilere ve paranoid düşüncelere karşı takınılan tavır büyük ölçüde paranoid nitelikler taşımaktadır. Bu da normaldir; zira klinik paranoya bile, büyük ölçüde normal paranoyanın bir aşırılığından ibarettir.

Bu metinde paranoyanın Türk toplumu ve siyaseti bağlamında kolektif bir fenomen olarak incelenmesinde, zarar görme beklentilerinin yanında, hatta onlardan daha çok, baskın sosyal zihniyetin bir ögesi olarak *kesin veya katı inançların* üzerinde durulacaktır. Burada nedenselliğin yönünün ikincisinden ilkinе doğru olduğu düşünülmektedir.

48. Karş. Peter Knight, *Conspiracy Culture: From Kennedy to the X Files*, Routledge, London, New York, 2000, s. 7.

Diğer bir deyişle, karşıt gruplar ve üyeleri arasında karşılıklı zarar görme beklentilerine ve bu beklentilerle ilişkili güvensizliğe yol açan unsurlar arasında değişime kapalı düşüncelerin önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir. Öte yandan, paranoid kişilikle paranoyanın daha ciddi görünüşleri arasındaki ortak noktalardan birini, zarar görme hezeyanları değil, bazı *baskın* (dominant) *düşüncelerin* bulunması oluşturmaktadır. Paranoid kişilikteki insanlarda hezeyanlar ve halüsinasyonlar bulunmamaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla paranoid fenomenin değişime kapalı düşünceler esas alınarak incelenmesinde yarar bulunmaktadır. James M. Jasper'ın belirttiğine göre, siyasal tartışmalarda ileri sürülen ve yalnızca itiraz edilemez ve sorgulanamaz görülmekle kalmayıp, hatta en iyisinin denetlenememeleri olduğu düşünülen varsayımları ve düşünsel temelleri içeren ahlakçı görüşler, “paranoid stil”in⁵⁰ bir parçası olarak düşünülmüş ve bu nedenle uzun süredir dışlanmışlardır.⁵¹ Böylece bu metinde dikkatimizi kişisel değil, ama kültürel bir eğilim olarak otoriterliğe yöneltiyoruz. Bu iki fenomen arasında hem ortak noktalar vardır, hem de bize göre, kolektif paranoyanın birçok unsurunun arkasında da bu otoriter kültürel eğilimler bulunmaktadır.

Psikiyatri üzerinde bu kadar durmamın nedeni, hem onun genellikle psi sektörünün önde gelen bir temsilcisi

49. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 297.

50. Bu kavramı ilk ortaya atan Richard Hofstadter'dir (Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Alfred A. Knopf, New York, 1965).

51. Jasper, s. 315-317.

olarak görülmesi hem de *paranoyanın aynı zamanda normalliğin “olumsuz” yönleri içinde de ele alınabileceğini* göstermektedir. Dolayısıyla incelememiz, bazı psikiyatrik terimler kullanılmış olsa da, metodolojik olarak psikiyatrik değildir. Burada paranoyayı ne bir toplumda yaygın veya sık rastlanan bir kişilik özelliği ne de bir bireysel psikolojik sapkınlık türü olarak ele alıyoruz. Burada paranoyayı “normalliğin sınırları” içinde değerlendiriyoruz. Öte yandan *bireysel paranoyanın yalnızca (çoğu kez düşünüldüğü gibi) “olumsuz” değil, bazı “olumlu” yönleri de vardır* ve yeri geldiğinde onun bu son yönlerine de değinilmekle beraber, bu çalışmanın esas ilgi alanını bu konunun oluşturmadığını belirtmek gerekiyor. Burada paranoya hem sosyal hem de siyasal boyutuyla *kolektif bir fenomen olarak düşünülmektedir*. Diğer bir deyişle, *bireysel paranoyaların bir toplamından değil*, kültürel ve yapısal toplumsal unsurlardan kaynaklanan ve bireyleri kişilerarası ve hatta kişisel ilişkilerinde içine alma kudretinde olan bir fenomenden bahsediyoruz.⁵²

Psikiyatrik bağlamda saf veya dar anlamıyla paranoid sayılmayan diğer hemen her türlü psikiyatrik rahatsızlıklarla ilişkili olarak da paranoid davranışlara rastlanabilir. Bunun yanında paranoid davranışlar “normal” insanların hayatlarında da ortaya çıkmaktadır. Hatta paranoid davranışlar tek başlarına bireylerin yanında, küçük gruplardan uluslara kadar çok çeşitli düzeylerdeki gruplarda da görülebilir. A.

52. Kolektif paranoya teriminin kullanımının psikanalitik açıdan yerindeliğiyle ilgili olarak bkz. Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, Routledge, London, New York, 1999, s. 189

H. Leighton ve arkadaşları bu tespitlerden yola çıkarak, *paranoid davranışın tıpkı gülme ve ağlama gibi evrensel bir insan davranışı olduğunu*; ama onun zaman zaman psikiyatrik bir bozukluğu gösterecek şekilde uygunsuz, katı, sürekli veya yoğun olabileceğini, bazen de normal sayılması gereken bir davranış olduğunu belirtiyorlar.⁵³ Normal görülen paranoya ile onun patolojik biçimleri arasındaki sınırı çizmek kolay değil. Hatta böyle bir sınırın var olup olmadığı da tartışmaya son derece açık. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi, paranoyanın hafif veya ağır biçimlerinin varlığına ya da hafif veya ağır paranoid deneyimlerin veya onlara ilişkin tipolojilerin *sürekliliğine* dayanarak da bir ayırım çizmek zor. Yersiz zarar görme düşüncelerini bireysel nedenlerden kaynaklandığında patolojik, sosyal bir yaygınlığa kavuştuklarında ise normal görmek, ayırım noktalarının sosyal veya kültürel akslar üzerinde konumlandırıldığını gösteriyor. Paranoyanın hep bir *yersiz düşünceyi* içinde barındırdığı düşünüldüğünden, paranoyanın normal ve anormal görünümünün ayırımı yapmak daha da zorlaşıyor. Belki de en doğrusu, çoğu zaman bir yersiz düşünceyi içinde barındırırsa da, paranoyayı bu yersiz zarar görme beklentileri merkezinde tanımlamaktan vazgeçmek⁵⁴ Bu metinde bu yolu izleyeceğiz ve paranoid düşüncenin ayırt edici niteliklerini başka yerlerde arayacağız.

53. Alexander H. Leighton, John A. Clausen, Robert N. Wilson (eds.) *Explorations in Social Psychiatry*, New York: Basic Books, 1957, s. 67'den aktaran: Michael Kearney, "A World-View Explanation of the Evil Eye", *The Evil Eye*, Clarence Maloney (ed.), Columbia University Press, New York, 1976 içinde, s. 178.

54. Zarar görme hezeyanlarının paranoya için ne yeterli ne de gerekli bir özellik olduğu görüşü için bkz. Fried/Agassi, s. 1.

Bazı ruhsal rahatsızlıkların arkasında öznenin gerçekliğe veya onun bir yönüne saplanıp kalması bile yatabilir. Yalnızca bireysel hayat değil, sosyal yaşam da belirli bir yanılsama düzeyini gerektirebilir. Zarar görme beklentileri özlerinde gerçekliğe aykırı olmadıklarında da paranoid bir nitelik taşıyabilirler. Öte yandan yanılsama veya gerçekliğe aykırılık, sosyal veya siyasal paranoid düşünce veya davranışların da bir ögesi olabilir. Ne gerçekliğe uygunluk normal veya toplumsal düşüncenin daimi bir ögesidir ne de gerçekliğe aykırılık bireysel zarar görme hezeyanlarının ayırt edici bir özelliğidir.⁵⁵

Komplo kuramlarının birçoğunun içinin boş olduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, bu şart değildir. Bugün sosyal bilim çevrelerinde komplo kuramlarının neredeyse hiçbir açıklayıcı değerinin bulunmadığı yolundaki görüş yaygın, hatta baskın bulunuyor. Bana öyle geliyor ki, komplolara dayalı genel açıklamalara ne kadar kuşkuyla yaklaşmak gerekiyorsa, komploların sosyal veya siyasal yaşamda hiçbir etkisinin olmadığına dayalı bir bakış açısına da aynı şekilde yaklaşmak gerekiyor. Genellikle sanıldığı kadar yaygın olmasalar da komplolar şu ya da bu ölçüde etkilidirler. Bazı komploların etkileri az çok sürekli de olabilir. En azından bazı gizli servislerin işlerinin bir bölümünü komplo yapmanın oluşturmadığını söyleyebilir miyiz? Komploların ge-

55. Hezeyanları içeriklerine bakarak tanımlamanın yetersiz bir yaklaşım olduğu görüşü için bkz. Lopez-Ibor, s. 138. Hezeyanların genellikle yanlış olduğu, ancak bazen doğru da olabildiği veya daha sonra doğru olma niteliğini kazandığı ve bir inancın yanlışlığına bakılarak onun bir hezeyan olduğuna karar verilemeyeceği görüşü için bkz. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9.

nellikle gizli kalmaları bilimsel metotlarla araştırılmalarını güçleştirse de, bu onları görmezden gelmek için yeterli bir neden değildir. Tarih tümüyle komplolarla açıklanamazsa da, en azından bazı komploların siyasal, kültürel, sosyal nedenleri ve sonuçları bilimsel metotlarla ele alınmaya çalışılabilir. Ayrıca, birçok insan için komplo kuramlarını çekiçi kılan özelliklerin başında belki de, onların açık seçik bir biçimde inandırıcı olmamaları gelmektedir. *Komplo kuramları kolektif paranoyanın belki de temel taşıdır oluşturur. Zarar görme beklentileri, paranoyada sık görülebilen, bireysel ya da kültürel olarak idealleştirilmiş nesnelerle özdeşleşme mekanizması kullanılmışsa, özdeşleşilen nesnenin hedefte görülmesiyle de görünüm kazanabilir. Böylece kültürel olarak idealleştirilmiş ortak sadakat nesnelerinin tehdit altında oldukları algısı, sosyo-kültürel paranoyanın önemli bir görünüm şekli olarak karşımıza çıkar.*

Bu metinde paranoid düşünceyi yukarıda özetlenen düşüncelerin ışığında, Türkiye'deki köklü bir sosyal ve kültürel eğilim olarak ele almaya çalışacağım. Konuyu zihniyet ya da sosyal algılamalar düzeyinde ele almayan bir inceleme, toplumsal öznelerin anlam dünyalarına yabancı kalacak ve çokyönlü ve taraflı tehdit algılarının azaltılmasında bir rol oynayamayacaktır. Paranoid bir siyasal kültürden ya da paranoid sorunlarla baş etme stilinin tercih edilmesinden bahsederken anlaşmazlıkların bir çekişmeye (tarafların doğru düşüncelere sahip olduklarını düşünmelerinden ötürü ayrıcalıklı bir siyasal konumda bulunmayı hak ettiklerini varsaymalarından doğan bir iktidar mücadelesine) dönüş-

mesinde rol oynayan *haklılığın sürekliliği* (yanılmazlık) “ihtiyacının” ve bu “ihtiyacın” doğurduğu dışlamacı tutumun başat bir yere sahip olduğu bir kültürel “sendrom”dan söz ediyorum. Daha doğru bir ifadeyle, sosyo-kültürel bağlamda paranoya, bir anlaşmazlığın tarafları arasındaki iletişimin, onların birbirlerini ahlaken eşit veya ahlaki bir özne olarak görmemeleri (tümüyle kötü ve aşağı görmeleri) nedeniyle koptuğu bir çekişmeyi ifade eder. *Başkalarının düşüncelerini yanlış bulmak paranoid bir eğilime sahip sayılmak için yeterli değildir, buna başka türlü düşünenlerin bu nedenle kötü ve yetersiz ya da aşağı niteliklere sahip oldukları inancını da eklemek gerekir.* Bu tür inançlar topluluklar düzeyinde de ortaya çıkabilir. Bir paranoyak kendi grubuna yönelik olarak aşırı ahlaki (ahlakçı) bir tutum sergilerken, diğer gruplarla ilişkilerin farklı nitelikler taşıyan bir zemin üzerinde yürütülmesinin daha gerçekçi olacağını düşünür. *Bir paranoyağa göre, kişilerin davranışlarını yönlendirirken kendi gruplarıyla başka gruplar arasında ahlaki bir ayırım yapmamaları veya farklılık gözetmemeleri, bunların ilki için son derece tehlikelidir.* Tekilci (particularistic) tutum ve davranış bir paranoyağın başlıca ayırt edici özelliklerinden biridir. Bu tekilci tutum her türlü sosyal ilişkide ortaya çıkabilir. Bir paranoyak, grup dışıyla ilişkilerin eşitlikçi bir ahlaka ve/veya bu tür bir ahlakça desteklenen hukuk ilkelerine göre yönlendirilmesinin çok zor olduğunu, hatta genellikle mümkün olmadığını düşünür.

PARANOYAKLAR İKTİDAR İLİŞKİLERİYLE NEDEN BU KADAR İLGİLENİRLER?

Paranoid özne bazen kendisini önemsiz hissedebilir. Onun kendisine ilişkin önemsizlik hissini, olumsuz amaçlı da olsa bir tür sosyal ilginin merkezinde yer aldığını düşünerek gidermeye çalışması, paranoyanın bir anlamda güçlü sosyal bir boyutunun olduğunu ortaya koyuyor. Ne var ki *paranoya yalnızca paranoid düşüncelerin bir niteliği olarak sosyal değildir.*

Paranoid özne yalnızca, kendisini –olumsuz yönde de olsa– sosyal bir ilginin merkezinde hissetmemektedir, ben- ce daha önemlisi onun ilgisi de sosyaldir. Bireysel paranoya- da öznenin sorunlarından biri, kendisinin gösterdiği ilgiye eşdeğer bir ilginin merkezi olmadığını farkında olmasın- dan kaynaklanmaktadır. Paranoid bundan dolayı kendisini sosyal ilişkilerden geri çekmekte ve uzak ya da mesafeli bir insan izlenimi uyandırmaktadır. *Paranoid hakkında, başka insanlarla ilgilenmediği kadar gerçeğe aykırı bir saptama yoktur.* Paranoid, ilgiyle ilişkili sorunlara takıntılıdır. *Paranoidin sorunu ilgisinin aşırılığındadır.* Aşırı terimi ise bu bağlamda ancak göreceli bir anlam taşıyabilir. Bazen özünde olumlu

görülebilecek bazı özellikler, olumsuz sonuçlara yol açabiliyor. Burada da böyle bir durumla karşılaşyoruz. Bir insan başkalarına duyduğu sevgiye eşdeğer bir sevginin nesnesi olamıyorsa, onun kendisini sevilmemiş hissetmesi doğaldır. Ama burada nihayetinde yine birey merkezli bir değerlendirme yapmış oluyoruz.

Paranoya doğası gereği sosyaldir.⁵⁶ Zira ya kişilerarası ilişkilerle ilişkilidir ya da daha geniş bir sosyal bağlamda ortaya çıkar. Paranoya bireyin kendisinden kaynaklanan nedenlerden ötürü bazı kişilerarası veya grupsal ilişkilere gerçekte taşımadıkları kimi nitelikleri atfetmesine yol açabileceği gibi, bu ilişkilerce de üretilebilir. Kişilerin idealleştirerek özdeşleştikleri veya içinde bulundukları kültürlerce idealleştirilen özdeşleşim nesneleri, topluluklara göre farklılık gösterecektir. O halde sosyal bilimsel bir analizin, her şeyden önce, öznelerin üyesi bulundukları veya ait oldukları kültürü veya topluluğu göz önüne alması gerekir. Buna göre; kimilerine göre devlet, kimilerine göre din, kimilerine göre millet, kimilerine göre belirli bir ırk, kimilerine göre yalnızca kendileri tehdit veya tehlike altında olabilir.

Paranoid düşünce doğası gereği ilişkiseldir. Bu metnin konusunu oluşturan sosyal ve siyasal paranoid düşüncede bu ilişkisellik kişilerarası olmaktan çok topluluksal bir nitelik taşır. Diğer bir deyişle, bu tür paranoid düşüncelerin nesnesi

56. Karş. Robert D. Hinshelwood, "Paranoia, Groups and Enquiry", *Even Paranoids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde, s. 108.

belirli topluluk ilişkileridir. Bu ilişkilerde kişinin bağlı olduğu gruba yönelik tutumuna moralist bir bakış açısı damgasını vururken, diğer, özellikle de karşıt gruplara ve üyelerine karşı tekilci bir tavır sergilenmektedir. Kolektif paranoya her şeyden önce, *ahlakın etki alanının grupla sınırlanmasının*, diğer bir deyişle, tekilciliğin (particularism) bir ürünüdür. Bir toplumda kolektivizmin farklı alt-topluluklarca paylaşılan bir eğilim olması, kişilerin kendilerinininkinden başka toplulukların üyelerinden, özellikle bu kişiler karşıt görüşlere sahiplerse çoğu zaman ahlaki olmayan (immoral) davranışlar beklemelerine neden olmaktadır. Tekilcilik kendi başına ortaya çıkan bir kültürel eğilim olmayıp, kolektivizmin bir ürünüdür.⁵⁷ Buna karşılık evrenselcilik bireyci kültürlerde güçlü olan bir eğilimdir.⁵⁸ Bu metinde ileri sürülen tezlerden biri, Türk toplumunda baskın kültürü niteleyen kolektivizmin,⁵⁹ direkt olarak olmasa da sonuçları itibariyle kolektif bir paranoyayı desteklediğidir. Sosyal ve siyasal paranoyanın

57. G. Hofstede'ye göre, tekilcilik bireyci değil kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilimdir (Geert Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill Book Company, London, New York, 1991, s. 262).

58. Geert Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", *Cross-Cultural Contributions to Psychology*, Lutz H. Eckensberger, Walter J. Lonner, Ype H. Poortinga (eds.), Swets and Zeitlinger B. V., Lisse, 1979 içinde, s. 399; Geert Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind (Intercultural Cooperation and its Importance for Survival)*, HarperCollinsBusiness, London, 1994. s. 66-67.

59. G. Hofstede'nin kullandığı dört indeks, bireycilik (toplulukçuluk), güç mesafesi, belirsizlikten kaçınma ve erilik/dişilliktir. Hofstede Türkiye'yi güç mesafesi ve belirsizlikten kaçınma eğiliminde yüksek, bireycilik ve erilik indekslerinde ise düşük bulmuştur (Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 394).

başlıca özelliklerinden biri bireylerin bir bakıma aşırı ahlaki, bir bakıma ahlaksız (immoral) bir tutum sergilemeleridir. Paranoid düşüncenin ilişkiselliği, paranoid bireylerin davranışlarını yönlendirmelerinde, hasımlarının olası tepkileri veya davranışları ile ilişkili kaygılarının yüksekliğinden de anlaşılabilir. *Paranoidin kendi davranışlarını hasımlarinkinden ayrı düşünememesi, daha barışçıl bir dünyada kendisini de davasını da daha önemsiz göreceği anlamına gelir.* Burada paranoyanın sosyal niteliğini görüyoruz. *Paranoid düşünce insan hayatının ilişkisel bir doğasının bulunduğu görüşü üzerine kurulur.* Ne var ki bu ilişkiler doğası gereği çatışkılı görülür. Paranoid ilişki biçimi Nietzsche'nin kastettiği anlamda bir köle-efendi ilişkisinin başlıca özelliklerini de taşımaktadır. Burada taraflar kendi üstünlüklerini diğer(ler)ine kabul ettirme kaygısını hissetmektedir. Paranoid siyasetin icracısı, kendini bir husumeti de içeren bir davaya adanmış eğilimindedir. Bu davanın karşı kutuptaki muarızı da, genellikle aynı ihtiyaç içinde bulunduğundan paranoid bir siyasette hasım sıkıntısı çekilmeyecektir. *Paranoid husumet "ya o ya ben", daha doğru bir deyişle, "ya onlar ya biz" düşüncesine dayanır.* Diğer bir deyişle, dışlayıcılık paranoid siyasetin temel özelliklerinden biridir. Bu, paranoid siyasetin bir aktörünün toplumsal çatışmaların genel normlar üzerinden dolayım lanabileceğine olan inançsızlığının nedenlerinden biridir. Yine aynı nedenle paranoid siyasetin icracısına şiddet çoğu zaman gerçek ve nihai çözüm aracı olarak görünür. Eğer bu yapılamıyorsa, bunun nedeni normatif değildir. Bu belirtilenler, paranoid zihniyetin nitelikleriyle otoriter ve totaliter zihniyetlerin nitelikleri arasında bazı

paralellikler, özdeşlikler ve yakınlıklar olduğunu gösteriyor. Diyebiliriz ki paranoid düşünce çoğu kez otoriter toplumsal zihniyet tarafından destekleniyor. Diğer bir deyişle, *kuşatıcı* bir rehberlik veya anlam sistemine⁶⁰ ihtiyaç duyulması, dışlayıcı “ya onlar ya biz” düşüncesini ve bundan kaynaklanan hasmane ilişkileri destekliyor. Burada hasmane ilişkiler, tek perspektifi dikkate alan otoriter zihniyetin farklı gruplarca yalnızca görünümüleri değişerek benimsenmesinden ileri gelebiliyor. Kısacası *kolektif paranoya hem ilişkiseldir, hem de bu ilişkiler salt veya dolayım lanmamış iktidar ilişkileri olarak tasarlanır*. Paranoid algılamaya göre iktidar her şeyden önce bir dominasyondur.

Grup zihniyeti paranoyanın başlıca nedenlerinden biri olduğundan, her bir tekil durumda grubun incelenmesi zorunludur.⁶¹ *Paranoid düşünceler çok kez grup merkezlidir ve keskin bir biz-onlar ayrılığı ekseninde gelişirler*. Grup merkezli paranoid düşünce, kişileri olaylara kendi gruplarının dışındaki grupların veya onların üyelerinin gözüyle *de* bakmaktan alıkoyar.

Paranoya kendisinden sonra doğan ikiz kardeşi maniyle birlikte, psikiyatrik kategoriler içinde iktidarla en fazla ilişkili hatta iç içe olanıdır. Paranoid düşünce biçimi iktidar ilişkilerinin bir hesaplaşma veya çekişme süreci olarak anlaşılmasından da ayırt edilebilir. Paranoid siyasal düşüncede

60. Frederick W. Frey Türklerin eylemcilikleriyle ve pratik meselelerdeki yetenekleriyle öne çıktıklarını ama kapsayıcı bir ideolojiye de ihtiyaç duyduklarını belirtir (Frey, s. 69-70).

61. Hinshelwood, s. 108.

hasımlar yalnızca yanlış bazı düşüncelere sahip olan kişiler değil, bu nedenle kötü ve çoğu zaman da aşağı niteliklere sahip güç odakları olarak algılanır. Bireysel paranoyada bu iktidar ilişkileri daha çok mikro düzeydeyken, siyasal paranoyada topluluklar arasındadır. Hatta bu topluluklar çoğu kez ulusal düzeyde olduğundan bir paranoiidi meşgul eden *aktüel veya imgelemsel* iktidar ilişkileri, global bir boyut bile kazanabilir.

Bu alt bölümde son olarak belirtmek gerekirse iktidar yalnızca paranoid düşüncede böyle başat bir yer tutmaz; anormalliğin niteliklerinin ve dolayısıyla paranoyanın tanımlanması ve kategorizasyonu da bir iktidar eylemidir. Anormallik normalliğe nazaran tanımlandığına göre, *normal bir insan herhalde, "Benim taşıdığım özellikleri taşımayan insanlar anormaldir" diye düşünen, daha doğru bir ifadeyle, kendi özelliklerini evrensel bir kriter olarak gören bir insandır. Bana, "Ben normal olduğuma göre, benim taşıdığım özellikleri taşımayanlar da benim gibi olmalıdırlar" düşüncesi en başta ahlaki açıdan son derece sorunlu geliyor. Normallik (ve anormallik) her şeyden önce bir iktidar meselesidir. Psikiyatri sosyal bir kurum olarak yalnızca kendi otoritesini güçlendirmeye çalışmamaktadır; o aynı zamanda bunun normallerin iktidarına hizmet etmekten geçtiğini de bilmektedir.*

Psikiyatri modern toplumların bir özelliği olan genel olarak hayatın medikalizasyonu sürecine en ön saflarda katılmaktadır; zira bütün tıp branşları içinde buna en çok ihtiyacı olan kurumdur. Genel olarak hayatın medikalizasyonu süreci şöyle tanımlanabilir: a) herhangi bir toplumsal,

siyasal veya kişisel sorunun tıbbi bir çerçevede tanımlanması, insanların hayat sorunları nedeniyle yaşadıkları acının tıbbileştirilmesi, b) sağlık ve hastalıkla ilişkili bütün durumlarda toplumsal, siyasal veya kişisel bağlamların sürekli bir biçimde devre dışı bırakılması (bastırılması).⁶²

Hayatın genel olarak medikalizasyonu süreci aynı zamanda tıbbın sosyal iktidar zemininin güçlendirilmesi çabasıdır. Tıbbın bu yönü en iyi psikiyatrik uygulamalarda ortaya çıkıyor. Psikiyatristlerin kendilerine “ruh kolluğu” dememizi haklı çıkaracak biçimde, kişileri *zorla* hastaneye yatırma veya orada alıkoyma yetkileri var.

62. Erdoğan Özmen, *Psikiyatri, Psikoloji, Politika*, Zed, İstanbul, 1995, s. 11.

1.3.

NEDEN PARANOİD SENDROM DEĞİL DE ETHOS?

Paranoya bir ruhsal rahatsızlık türü olarak bir *sendrom* zenginliğinde ortaya çıkıyor. Paranoyayı Türk toplumu bağlamında sosyal ve kültürel inceleme eksenleri üzerinden ele almaya çalışırken, kompleks ve sendrom terimlerinin bireysel psikolojide ifade ettiği çokyönlülüğü ve zenginliği yansıtmaması amacıyla, paranoid *ethos* deyimini kullanacağım. Diğer bir ifadeyle *ethos* terimini kolektif paranoid eğilimlerin betimsel, nedensel ve sonuçsal çokyönlülüğünü yansıtmak amacıyla seçtim.

Ethos teriminin sosyal bilimlerde kullanılmaya başlaması oldukça eski olmasına rağmen tanımlanması konusunda bir uzlaşım yok gibi görünüyor. Daniel Bar-Tal, *ethos* kelimesini bir toplumdaki merkezi sosyal inançlar konfigürasyonunu göstermek üzere kullanıyor. Şöyle ki, bu inançlar o toplumu karakterize eden başlıca unsurları oluşturmakta ve onun temel yönelimlerinin de altında yatmaktadır. Diğer bir deyişle ancak topluma *baskın* niteliklerini sağlayan sos-

yal inançlar ethosun bir ögesi görülebilir.⁶³ Bu tanım bana da kullanılabilir görünüyor.

Foucault'nun etik ile ethos arasında yaptığı ayırım da bu metinde neden bu terimin tercih edildiğini açıklar. Foucault'ya göre etik bir pratikken, ethos bir varlık tarzıdır.⁶⁴ Bu anlama en yakınlaşan diğer kavram belki de *iklimdir*. Sosyal ve siyasal atmosfer daha gelip geçici bir durumu gösterirken, iklim göreceli olarak kalıcıdır.⁶⁵

Böylece ethos terimini tercih ediyoruz, zira Türkiye'de *paranoid düşüncenin bazı boyutlarıyla, kurucu bir niteliği olduğunu düşünüyoruz*. Paranoid düşünce, bu kurucu etkisini çeşitli boyutlarda hissettiriyor. En başta, toplumu kurucu *fazlalığın işlevlerini gördüğü* düşünülen devletin bir dominasyon biçiminde karşımıza çıkan iktidarının meşruiyet kaynakları arasında, kendisinin ve toplumun iç ve dış "düşmanlara" karşı korunması da yer almaktadır. Türk toplumunda hemen her grupta *dışlayarak bütünleşme* eğilimi bulunmaktadır. Bu eğilimin de paranoid bir nitelik taşıdığını düşünüyorum. Topluluklarda dışlayarak bütünleşmek eğilimi, hizipleşme eğilimi derecesinde yüksekmiş gibi görünüyor. Bunların ikisinin de ardında kolektivist anlayış

63. Bar-Tal, s. xi-xv, 137-141.

64. Michel Foucault, "Politics and Ethics: An Interview", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, Paul Rabinow (ed.), Penguin Books, 1991 içinde, s. 377.

65. Duygusal atmosfer ya da kolektif ruh hali bir grubun ya da toplumun herkesi ilgilendiren bir olaya odaklandığında göstereceği kolektif davranışla ilişkilidir. Oysa duygusal iklim toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerle ilgilidir (Joseph De Rivera, "Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics", *International Review of Studies on Emotion*, Vol. 2, K. T. Strongman (ed.), John Wiley & Sons, 1992 içinde, s. 197).

yatmaktadır. Kolektivizmde grup içi türdeşliğin vurgulanması, en ufak grup içi anlaşmazlıklarda bile hiziplerin ortaya çıkmasına neden olmakta, bu da yine aynı eğilimin baskısıyla, dışlayarak veya eksilerek bütünleşme mekanizmalarının harekete geçmesine yol açmaktadır. *Paranoid düşüncenin belirgin bir özelliği, bu düşüncenin egemenliği altındaki kişi veya grupların, başkalarına ilişkin ve kendilerinde güvensizlik uyandıran beklentilerini haklı çıkaracak bir sosyal ortamın oluşmasını sağlamak yolundaki girişimlerini desteklemesidir.* Dışlayarak bütünleşme süreçlerinde paranoid düşünce ile tekilselci eğilim arasındaki yakın ilişki daha kolay görünüre çıkmaktadır. Burada *farklı düşüncelere sahip olanlar, yalnızca bu niteliklere veya yanlış düşüncelere sahip kişiler değil, ahlaken de kusurlu kişiler olarak görülmekte* (bundan dolayı onlara bazen hain denmektedir) ve grup üyelikleriyle birlikte tüm ahlaki haklarını da kaybetmiş gibi düşünülmektedirler. *Ahlak tamamen grup içi bir fenomen olarak düşünüldüğünden, grup üyeliği sıfatını bu şekilde kaybedenlerin, onları gruba karşı koruma işlevi görebilecek hiçbir ahlaki hakkının bulunmadığı varsayılmaktadır.* Grupta türdeşliği bozanlara karşı tekilci bir ahlaki tutum sergilenmese, onların gruptan veya grup içi karar alma süreçlerine katılmaktan böyle uzaklaştırılmaları mümkün olabilir miydi? Tekilci (particularist) ahlaki yaklaşımın kendi başına paranoid bir nitelik taşımasa bile, paranoid bir ortamın oluşmasına önemli ölçüde katkıda bulunduğu ve paranoid düşüncenin egemenliği altındaki kişi ve grupların, hasımlarına karşı tekilselci ahlaki tutumlar takındıklarını belirtebiliriz. Dolayısıyla paranoya ile ahlaki tekilselcilik ara-

sında çok yakın bir ilişki vardır. Kolektivistik türdeşliğin korunması kaygısının yanında otoriter düşünce de, dışlayarak bütünleşme eğilimini kuvvetlendirmektedir. Zira otoriter anlayışta, kişinin doğru düşüncelere sahip olduğunu düşünmesi, onların hayata geçirilmesi için yeterli görülmektedir veya bunun önünde ahlaki değil de yalnızca pratik veya maddi engellerin söz konusu olabileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu düşüncelerin hayata geçirilmesini engelleyen veya zorlaştıran her türlü kişi veya kesim de ancak pratik engeller statüsünde ele alınmaktadır. Bu yaklaşım aşırı tekilciliğin bir örneğidir. Bu düşünme biçiminin Türkiye’de ne derecede kuvvetli olduğu kanıt gerektirmeyecek kadar açıktır. Dolayısıyla Türk toplumunun en önemli sorunlarından birini “yanlış” görülen düşüncelerle ve sahipleriyle nasıl bir ilişki kurulacağıının, demokratik olmaktan çok otoriter bazı ölçütlere göre belirlenmiş olması oluşturmaktadır. Tekrarlamak pahasına belirtilmelidir ki, paranoid bir nitelik taşıyan sürekli zarar görme beklentilerinin Türk toplumunda kültürel bir boyutu da bulunmaktadır. Tekilci ahlakın baskınlığı karşıt gruplar arasındaki ilişkilerde tam anlamıyla görünüre çıkmaktadır. Zira özellikle bu grupların ve üyelerinin birbirinden beledikleri davranışların taşıdığı niteliklere baktığımızda bu beklentilerin, ahlakın sınırlarının grubun sınırlarının ötesine taşmayacağı yolundaki kültürel önkabullerden kaynaklandığını saptamaktayız.

Türkiye’deki paranoid ortamı şekillendirenler, her şeyden önce, baskın otoriter zihniyet ve kültürce desteklenen bazı narsisistik düşünce ve ilişki biçimleridir. Ne var ki

bu otoriter ve narsisistik özelliklerin bir kısmı zaten aynı zamanda paranoid bir nitelik taşımakta (haklılığın sürekliliği, rol narsisizmi,⁶⁶ büyüklenmecilik, eleştiriye tahammülsüzlük, merkezde olma vs) ve paranoid ortamın şekillenmesinde dolaysız bir rol oynamaktadır. O halde burada açıklayıcı önceliği, desteklediği narsisistik ilişki biçimleriyle birlikte otoriter zihniyete vermek ve paranoid iklim veya ethos terimlerini, bu zihniyet ve ilişki biçiminin yarattığı çekişmeli ortamı ifade etmek için kullanmak yerinde olacaktır. Belirttiğimiz gibi, bu narsisistik özelliklerin bir kısmı zaten paranoid özelliklerle örtüşmekte veya benzeşmekteyse de, Türkiye’de paranoid ethos Türk toplumunda narsisistik veya paranoid kişiliğin veya kişilik özelliklerinin yaygınlığından kaynaklanıyor olsaydı, deyim yerindeyse kan gövdeyi götürürdü. *Türkiye’de paranoya bireysel kişiliklerden çok, baskın zihniyeti niteleyen bir fenomendir. Paranoid düşüncenin özünü oluşturduğunu düşündüğümüz aşırı vurgulama ve değişime kapalılık, Türkiye’de çok kez karşıt sosyal ve siyasal düşüncelerin ortak niteliğini oluşturmaktadır. Önemli olan karşıt düşünceleri savunan kişi veya grupların sayısı veya bunların toplam nüfus içindeki oranları değildir; Türkiye’de siyaset yapısının bu karşıt görüşleri savunanların varlığı üzerine kuruluyor olmasıdır.*

66. Rol narsisizmi kavramı için bkz. George A. De Vos, "Self in Society: A Multi-level, Psychocultural Analysis", George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality: The Self in Culture*, Sage Publications, Newbury Park, London, 1990 içinde, s. 65. T. S. Lebra ise, rol narsisizmini, rolün bireyin kimliğinin merkezinde yer alması şeklinde tanımlıyor (Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behavior*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1976, s. 85).

Türkiye’de siyasal, sosyal ve hatta özel alanlarda paranooid bir ethosun hüküm sürdüğünü belirtirken;

a) Sosyal⁶⁷ alanda özellikle *yabancılar* arasındaki ilişkilerin ahlaki bir zeminde cereyan edeceğine, sapkın davranışların olumsuz etkilerinin formel sosyal kontrol mekanizmalarıyla asgariye indirileceğine, daha açık bir ifadeyle hukukun toplumsal etkinliğine ilişkin yaygın bir beklentinin bulunmayışına bağlı olarak, yüksek düzeydeki bir güvensizliğin ve bundan kaynaklanan kuşkuculuğun etkisini toplumda derin bir biçimde duyurduğunu;

b) Sosyal alandaki yaygın ve köklü güvensizliğin, Türk ailesinin kendini idame ettirme, üyelerini koruma ve onlara güven sağlama işlevlerini aşırı derecede yüklediğini ve bunun sonucunda ailelerin içe döndüklerini ve kendilerine yetmeye çalıştıklarını (Türkiye’deki yüksek aile içi evlilik oranı bile buna bağlanabilir), *ailesel kolektivizmin* tekilci tutum ve pratiklere yol açması (örneğin kişilerin meslek hayatlarında aile üyelerine karşı olumlu ayrımcılık yapabilmeleri) nedeniyle kendisinin de sosyal güvensizliğe bir kaynak olarak katkıda bulunduğunu;

c) Sosyal ve siyasal alanda sert *biz-onlar* ayrımıyla görünüm kazanan gruplaşmanın *dışlayıcı* bir nitelik kaza-

67. Bu yazıda sosyal terimi bağlama göre bazen bir sosyal alanı bazen de sosyal 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, Cambridge, 1994, s. 90 vd.), ikincisi ise bazen belirli kişilerin dışında “genel” olarak kişilerle kurulan (terimin bu şekilde kullanılışı için bkz. Calhoun, s. 253), özellikle de “yabancı”larla ilişkileri, bazen de “önemli ötekiler”le ilişkileri gösteriyor.

nabildiğini, birbirlerini karşıt konumlara yerleştiren gruplar arasında, çoğu kez tekilselci (particularistic) ideallere ulaşmanın, toplumun tümüyle ilişkili topluluksal evrensel değerlere⁶⁸ referans yapılmasından daha önemli görülmesinden, diğer bir deyişle, tekilciliğin baskın ilişki ve davranış biçimini oluşturmamasından kaynaklanan, muhatapların birbirlerinin öznelliklerini tanımadıkları, Foucault'nun bir terimini kullanacak olursak, "polemikçi"⁶⁹ bir etkileşim biçiminin baskın bulunduğunu;

d) Türkiye'deki siyasal iklimin, karşıt siyasi gruplar arası anlaşmazlıkların kolaylıkla bir "çekişmeye" dönüşme eğilimi gösterdiği bir *karşılıklı* güvensizlik ortamı olduğunu kastediyorum.

Paranoid ethostan veya iklimden söz ederken, sadece kimi etkili bürokratların kayda geçmiş bazı yargılarının veya algılamalarının niteliklerini göz önüne almıyorum. Kaldı ki paranoid ethosun Türkiye'de sadece siyasal ve kamusal alanı değil, büyük ölçüde sosyal alanı da nitelediğini ve *nedsel ilişkilerin güçlü akış yönünün aşağıdan yukarıya olduğunu düşünüyorum*. Toplumsal zihniyet üzerinde durmamın nedenlerinden biri de budur. Burada Türkiye bağlamında devlet kurumu üzerinde de durulmuş olmakla beraber, bunun nedeni, hemen her toplum kesiminde yaygın ve güçlü

68. Bu kavram için bkz. Schwartz, s. 141.

69. M. Foucault'nun bu terimi için bkz. Michel Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault", Lydia Davis (trans.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, Robert Hurley and others (trans.), Paul Rabinow (ed.), *Essential Works of Foucault: 1954-1984 Volume One*, Penguin Books, London, 2000 içinde, s. 112-113.

olan bir eğilimin, kimi elit bürokratların bazı ifadelerinde kristalize olması ve çoğu kez klişeler halinde somutlaşmasıdır. Türkiye’de yapılan siyasi iktidar analizleri, çok kez hukuki bir iktidar kavramlaştırmasına dayanır. Bunun sonuçlarından biri iktidar ilişkilerinin incelenmesinde devlet kurumuna özel bir ağırlık verilmesi olmuştur. Ancak bana öyle geliyor ki bu *devlet merkezli* siyaset ve toplum analizlerinin yanında, toplumdan yola çıkan analizlere de gereksinim var. Türkiye’de devlet bir büyük çember gibi, içindeki küçük halkayı yani toplumu dışarıdan kuşatıyor ve kapsıyor olabilir. Ama o, küçük çemberi dışarıdan kuşatmasına rağmen onun içine pek hâkim değil. Bunun anlamı Türkiye’de iktidar ilişkilerinde veya ilişki ağları arasında kopukluklar bulunduğu. Devlet toplumu kuşatmak için onun dışında olma zorunluğundan kaynaklanan bir açmazla karşı karşıya. Türkiye’de devletin toplumun üzerinde bir otoritesi bulunmasına rağmen onun toplumun içindeki şu anda güçlü olmayan otoritesinin artabilmesi için, büyük çemberin küçük çemberin içine de geçmesi, dolayısıyla iç içe (ama örtüşmeyen) iki halkanın oluşması gerekiyor. Bugünkü durumda *küçük çemberde yaşayanlar hem dışarıdan sınırlanmış hem de –biraz da bu nedenle– oldukça serbest⁷⁰ durumdadır*. Oysa çemberler belirtilen şekilde iç içe geçtiğinde, Türk toplumunun üyelerinin hem çeşitli bakımlardan daha disiplinli, hem de daha özgür olacaklarını bekleyebiliriz. Kısacası

70. Serbest teriminin kullanılışı için bkz. Murat Belge, *Türkiye Dünyanın Neresinde?*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 115.

burada mevcut dominasyonun toplumun içinde yayılan ve bundan dolayı bireyleri de belirli bir disipline tabi tutan bir iktidara dönüşmesinden bahsediyoruz. Bu konuyu sonra daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız.

Türkiye'deki paranoid ethosun boyutlarını ise şu şekilde belirtebiliriz:

a) Kültürel boyut. Bu bağlamda kültürel birey, ilişki ve topluluk tanımları, bu tanımlara dayanan değer ve normlar, bazı epistemolojik veya bilişsel öncüller (ön-kabuller) ya da kategoriler ön plana çıkıyor. Bu boyuttaki öğeler olarak otoriter *zihniyeti*, özellikle de onun ayırt edici özelliğini oluşturan dogmatizmi,⁷¹ kültürün çift-değerliliği (ambivalence) tanımamasını (ortak sadakat nesnelere ilişkin kültürel idealleştirmeleri), şeref kültürünün bazı özelliklerini, kolektivizmi ve onun bir işlevi olan tekilciliği⁷² incelememiz gerekiyor.

b) Sosyal boyut. Toplumsal paranoyanın bu boyutta yer alan unsurları arasında yüksek ve köklü sosyal güvensizliği, yabancılara karşı kuşkuculuğu sayabiliriz.

c) Bireysel (kişilik) ya da davranış boyutu. Bu bağlamda, savunmacılığı, misillemeciliği, büyükenmeciliği, suçlu-

71. Otoriterliğin özü olarak genel bir dogmatik ya da toleranssız davranış eğilimini ayırt eden iki çalışma için bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Social Norms and Authoritarianism: A Turkish-American Comparison", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 16, No. 3, 1970, s. 445; Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Psychological Aspects of Modernization in Turkey", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 4, No. 2, June 1973, s. 159.

72. G. Hofstede'ye göre, tekilcilik, bireyci değil kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilimdir (Hofstede (1991), s. 262). Kolektivizmle tekilcilik arasındaki koşutluk için ayrıca bkz. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 399.

luğa ve utanca karşı savunmaların yerleşmesini belirtebiliriz.

d) Siyasal boyut. Bu boyutta yer alan unsurlar olarak, meşru devletin konumsal yalıtılmışlığını, siyasal retoriğe dayanmayı, *muhalefeti veya iktidarı tümüyle kötü veya aşağı görme eğilimini*, siyasal amaçlara ulaşmak için kuvvet veya şiddet kullanmaya dönüklüğü, kuşatıcı ideolojilere olan ihtiyacı,⁷³ siyasal toplumun amaçlarının bireysel katkıya yeterince açık bir şekilde belirlenmemesini sayabiliriz.

73. Frederick W. Frey, Türklerin kapsayıcı bir ideolojiye ihtiyaç duyduklarını belirtir (Frey, s. 69-70).

2.

**PARANOYAYA
“PSİ” SEKTÖRÜNDEKİ
BASKIN BAKIŞ AÇISINA
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM**

Psi sektörünün merkezinde yer aldığı genellikle kabul edilen psikiyatri çalışanları, özellikle de psikiyatristler, kendilerine bunca yetki, iktidar, kimlik, geçim kaynağı, otorite ve prestij sağlayan kurumlarının medikal dünyaya ne kadar zor entegre olabildiğini herhalde unutmamışlardır. Belki de bu “dışlanmanın” yarattığı “sosyal kaygı” ile başa çıkabilmenin yollarından biri olması nedeniyle, psikiyatride ruhsal hastalıkların kökeninin biyolojik anormalliklerde aranmasına özel bir önem verildi. Böylece psikiyatrinin bilimsellik düzeyini yükseltebileceği¹ ve dolayısıyla çalışanlarının bilimin modern dünyada ölçüsüzce vurgulanmış olan otoritesinden yararlanabilecekleri “düşünüldü”

1. 1982 tarihli bir yayında psikiyatrideki ampirik araştırmaların güvenilirlik ve geçerlilik düzeyinin tıbbın diğer branşlarına göre daha düşük olduğu bildirilmektedir. Bunun yanında, diğer tıp dallarına göre psikiyatride tanısal, prognostik (hastalığın sonucunu tahmin) güvenilirlik ve geçerlilik ile tedaviye yanıt verme güvenilirliği ve geçerliliği daha düşük düzeyde bulunmaktadır (Townsend, s. 785).

RUHSAL RAHATSIZLIKLARA “PSİ” SEKTÖRÜNDEKİ BASKIN BAKIŞ AÇISININ ÖZELLİKLERİ VE ELEŞTİRİSİ

Psikiyatri kurumunda egemen olan bakış açısına göre, zihinsel rahatsızlıklar bir hastalık türü olup,² bu tür hastalıkları niteleyen sapkın davranışlar bu hastalıkların semptomlarıdır. Psikiyatrik perspektif bu tür sapkınlıkların nedenlerinin bireylerin içinde yer aldığını ileri sürmek eğilimindedir.³ Psikiyatri literatüründe ruhsal rahatsızlıkların arkasındaki toplumsal etmenlere eğilen incelemeler olduğu gibi bu tür etmenlere başlıca açıklayıcı rolü atfeden çalışmalar da vardır. Ne var ki son elli yıldır bu tür çalışmalar giderek azalmakta ve özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ruhsal hastalıkların etiolojisinde toplumsal etmenlere yer vermenin neredeyse olanaksızlık derecesinde zorlaştığı görülmektedir. Bu baskın anlayışa göre her şeyin

2. Ruhsal rahatsızlıkların bir hastalık türü olduğu yolundaki görüşün kaçınılmaz bir biçimde özcü bir nitelik taşıdığı “itirazı” için bkz. Nick Haslam, “Psychiatric Categories as Natural Kinds: Essentialist Thinking about Mental Disorder”, *Social Research*, Vol. 67, No. 4 (Winter 2000), s. 1039.

3. Townsend, s. 786; Özmen, s. 11 vd.

ve tabii bu arada ruhsal hastalıkların da sorumlusu birey, daha doğrusu onun bedenidir. Bu *ideolojik* tercihle birlikte psikiyatri, alan çalışmalarından uzaklaşmıştır.⁴ Diyebiliriz ki psi sektöründe egemen olan bakış açısı, ruhsal hastalıkları niteleyen sapkın davranışların nedenlerini ne kadar bireysel görüyorsa, normal davranışın kriterlerini de o derecede sosyal ve kültürel unsurlarda arıyor. Bu metodolojik yarılmanın nedeni ne?

“Psi” sektöründe kullanılan temel anormallik kriterlerinden ikisi, *sosyal işlevselliğin kaybı veya zedelenmesi ve kültürel arka planla uyumsuzluktur*. Bir örnek vermek gerekirse, birçok ruhsal hastalığın önemli veya ayırt edici bir ögesi olarak görülen hezeyanların sosyal düşüncelerde yerinin olamayacağı varsayılmaktadır. Zira bir kişide ortaya çıktığı zaman yersizlikle nitelenen ve psikolojik bir sapkınlık işareti kabul edilen görüş ya da kanılar, kültürelleştiklerinde bu niteliklerini kaybetmektedirler.⁵ Bu kriterlerin hiçbiri salt psikolojik kavramlara dayanmamaktadır. Burada psikopatolojinin toplumsal işlevsellikle bağdaşamayacağı varsayımına dayanılmaktadır. Oysa psikopatoloji salt psikolojik kavramlarla tanımlanabilseydi, bir toplumun *kendisi için işlevsel olan patolojiyi* üretebileceğini ileri sürmek mantıksız olmazdı. Diğer bir deyişle, bazı “psikopatolojik” oluşumların

4. Cemal Dindar, *Politik Psikolojinin Cinleri*, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 61-62.
5. Buna güzel bir örnek, psikiyatrist C. Dindar'ın bildirdiğine göre, Anadolu'da halen yaygın olan cin çarpması inancı ve buna bağlı olan muskacılıktır. Anadolu'da cinlerin özellikle su başlarını ve değirmenlerin civarını tercih ettiğine dair bir inanç bulunmaktadır (Dindar, s. 59, 93). Birçok Batı ülkesinde bu tür kanılar psikiyatristlerce herhalde rahatlıkla, hem de *bizar hezeyanlar* kategorisinde ele alınabilir.

da sosyal açıdan işlevsel olabileceği kabul edilebilirdi. Psişik olarak patolojik *görülen* bazı zihinsel süreçler ve oluşumlar, toplumsal açıdan işlevsel olabilir. Birçok topluluğun narsistik veya manik niteliklere sahip liderleri tercih etmesinde olduğu gibi.⁶ Burada ruhsal hastalıkların veya rahatsızlıkların salt psikolojik terimlerle tanımlanıp tanımlanamayacakları veya daha genel olarak, psikolojik özelliklerin sosyal ve kültürel zeminin dışında ele alınıp alınamayacakları konusuna direkt olarak değinmeyeceğiz. Burada şu soruyu sormak istiyoruz: Psikiyatri, bireylerde görüldüğünde psikolojik açıdan patolojik veya sapkın görülen bir olgunun niteliklerinin, toplumsallaştığında ya da genelleştiğinde normal sayılmasını nasıl kabul edebilir? Burada şu kadarını belirtelim ki, *mental düzenekler hem egoyla hem de toplumsal-kültürel ortamla uyumlu olduğunda bile, uyumsuz olduğunda karşılaşılabilen bir düzenerle karşılaşabiliyoruz*. Toplamların “ihtiyaç” duyduklarında belirli psikopatolojileri ürettikleri düşüncesi, evrensel bir psişik insan doğası anlayışının da kabul edilmesini gerektiriyor. Ama bu düşünce zaten “psi”

6. Acaba toplumlar ruhsal açıdan hastalanamazlar mı? Erol Göka'ya göre, bu, psikiyatristlerin yanıtlamayacakları ve henüz bu konuyla ilişkili bir bilim dalı ortada olmadığından, bilimsel olarak da yanıtlanamayacak bir sorudur (Erol Göka, “Toplum Ruhsal Bir Hastalığa Yakalanabilir mi?”, *Radikal İki*, 1 Temmuz 2001). Eğer bireysel ruhsal hastalık bir tür *sosyal sapma* ise, bir toplumun ruhsal açıdan hastalanabileceğini kabul etmek zor. O zaman bugün normalliğin özellikleri olarak görülenler pekâlâ bir sapkınlık işareti de sayılabilir. Ayrıca bu soru, toplumu bütünsel, holistik bir yapı olarak ele alıyormuş gibi görünüyor. Aslında belirli toplumsal kişilikleri bazı psikiyatrik bozukluklarla (Alman toplumsal kişiliğinin obsesif kompulsif kişiliğinin niteliklerini, Japon toplumsal kişiliğinin bağımlı kişiliğinin niteliklerini taşıdığı gibi) niteleyen yaklaşımları literatürde bulmak mümkün.

sektörünün düşünsel ve kültürel altyapısının temelinde yer almıyor mu? Belirtmek gerekir ki bu metinde psikopatoloji kavramı bu anlamda kullanılmıyor ve daha çok betimsel bir amaçla ele alınıyor. Dolayısıyla hepsi değilse de birçok ruhsal “rahatsızlığın”, farklı ama toplumsal açıdan sapkın görülen bir dünya veya hayat görüşünden başka bir şey olmadığını belirtebiliriz.

2.1.1.

TÜMÜYLE “KÖTÜ” BİR YAŞANTI OLARAK RUHSAL HASTALIK: RUHSAL HASTALIKLARIN OLUMLU YÖNLERİNE KARŞI DUYARSIZLIK

Ruh “hastalığı” deneyimlerinin anlaşılması veya açıklanması, *genel olarak* insan hayatının bazı yönlerinin daha iyi aydınlatılmasına yardımcı olabilir. Oysa bu tür yaşantıların *olumlu* yönleri, bu tür kurumların ilgi alanlarının oldukça dışında kalıyor. Medikal kurumlar ruh hastalıklarının yalnızca olumsuz yönleriyle ilgileniyorlar. Bunun nedeni psi sektöründe ruh hastalıklarının tümüyle kötü, defedilmesi veya en azından tamamen kontrol altında tutulması gereken bir deneyim türü olarak ele alınmasıdır. Belki ruhsal olmayan bazı medikal hastalık türlerinin olumlu medikal veya medikal olmayan yönlerini bulmak zor olabilir. Ne var ki böyle pek çok hastalık deneyiminin bile olumlu yönleri bulunabilecekken, ruhsal hastalıklar için bunun hiç düşünülmemesi oldukça gariptir. Basit bir medikal hastalık de-

neyimi bile, aynı zamanda bir ahlaki yaşantı olabilir. Burada yalnızca bazı hatta çoğu ruhsal hastalık yaşantılarının bazı çok boyutlu olumlu sonuçlarının olabileceğini ileri sürmüyoruz; bu deneyimlerin, daha doğru bir deyişle, birçok ruhsal hastalığın kendi başına bazı olumlu yönlerinin bulunduğunu, üstelik bu olumlu yönlerinin psikolojik nitelikler de taşıdığını düşünüyoruz. Ne var ki ruhsal hastalık deneyimlerinin çoğu kez yalnızca olumsuz değil, bazı önemli olumlu yönlerinin de bulunduğu kabul edilerek bunların ortaya konması, bu medikal iktidar alanının temelini sarsacak bir girişim olacaktır. Oysa ruh hastalarından da öğrenilecek pek çok şey var. Ruhsal hastalıklara bu baskın bakış açısı, bu konudaki ilerlemelerin önündeki en önemli engel gibi görünüyor. Belki bazı ruh hastalığı deneyimleri, insan hayatının bazı yönlerine veya boyutlarına “dalmaktan” veya saplanıp kalmaktan ileri geliyor. Örneğin şizofreni gibi bazı ruh hastalığı deneyimleri, bize insan hayatının kaçınılmaz ilişkisel boyutuna ilişkin bazı öngörülerde bulunma fırsatı ve şansı verebilir.⁷ Keza insan hayatının ahlaki boyutunu, vurgulanmış biçimleriyle belki de en iyi ancak içlerinde paranoya ve depresyonun da bulunduğu bazı ruh hastalıkları deneyimlerinde anlayabiliriz. İnsan hayatındaki kötülüğü yalıtarak betimlemekte hangi normal sıradan kişi sıradan bir borderline veya paranoid kadar başarılı olabilir? Pek çok

7. Şizofreniye yatkınlığı olan kişilerin gerçekliğin ilişkisel yapısını kavramaya daha yakın oldukları hakkında bkz. Peter K. Chadwick, *Schizophrenia: The Positive Perspective: In Search of Dignity for Schizophrenic People*, Routledge, London, New York, 1997, s. 106.

“ruh hastası” bir tür rekortmendir; ondaki garipliği, bunu toplumun kabul etmediği veya kabul etmek istemediği bir alanda başarması oluşturmaktadır. Örneğin paranoyada, böyle ahlaki bir “rekortmenlik” deneyimi söz konusu olabilir. Ruh hastalıkları bir tür yoğunlaşma olarak da görülebilir. Bazı ruh hastalıkları aşırı dikkat, titizlik, aşırı duyarlılık ve duygu yüklü olmayla tanımlanmaktadır. Bu özelliklerin hastalara kazandırdığı olumsuz niteliklerin yanında, olumlu nitelikler de yok mudur? Anlamlı keder olarak niteleyebileceğimiz depresyonda, sorumluluk duygusunun vurgulanması söz konusudur. Bu örnekler çoğaltılabilir ve buradaki amacımız ruhsal hastalıkların olumlu yönlerini veya sonuçlarını tüketici bir biçimde saymak değil. Kısaca ifade etmek gerekirse, burada sorunlar büyük ölçüde ahlaki ve pratiktir. İnsan hayatında sorumluluğun yerinin ve ölçüsünün ne olacağına karar vermek, her şeyden önce ahlaki bir sorun değil mi? Bu konunun örneğin “sarılıkla” herhangi bir benzerliği var mı? Bu iki konudaki tartışmaları aynı düzlemde yürütmek olanaklı mı?

Psi sektöründe kullanılan bazı tedavi teknikleri, birçok ruhsal rahatsızlığın veya hastalığın kişilerin kendisinden, hatta bireysel psikolojik yapılarından kaynaklanan yanlış algılamalarından veya değerlendirmelerden kaynaklandığı görüşüne dayanıyor. Bu teknikler sadece normal veya hasta olmayan insanların gerçekliği kavrayabilecekleri yolundaki psi sektöründe baskın olan görüşçe destekleniyor. Oysa bunların arasında bir ilişki yoktur. Her yanlış algılama ve değerlendirme, bireysel etmenlerden kaynaklansa bile,

ruhsal hastalığa yol açmadığı gibi, bazı yanılsamaların da normal sayılan kişileri hayatlarında güçlendirici veya destekleyici etkileri de olabilir. Belki de, normal görülen yanılsamalarla sapkın görülen yanılsamalar arasında bir ayırım yapılması gerekiyor. Diğer bir deyişle, gerçekdışı düşünce, ruhsal hastalığın özsel bir ögesi değil. Ruhsal hastalıkların ayırt edici özelliklerini, kişilerin gerçekdışı veya yersiz düşüncelerinden başka bir zeminde tanımlamak gerekiyor. Kaldı ki gerçekliğin şu ya da bu ölçüde yanlış algılanmasının, organik kökenli olmayan her ruhsal hastalığın ayırt edici niteliklerinden birini oluşturduğu söylenebilir mi? Öte yandan bu “yanlış” algılamaların arkasında, psikolojik veya organik olmayan bazı etmenler olabileceği gibi, onları bir tür sosyal uyum çabasının ürünleri olarak da görmek mümkün. Bazen birtakım ruhsal hastalıkların nedenleri arasında veya ayırt edici unsuru olarak bu hastalıklardan “mustarip” kişilerin tamamen yanlış görüşlere sahip bulunmaları değil, bazı abartılı yargıları veya aşırı düşünceleri gösterilmektedir. Ne var ki psikiyatri kurumu ruhsal hastalıkların yalnızca olumsuz yönlerine odaklanmak suretiyle aynı nitelikleri taşıyan bir üretim süreci içindedir. *Ruhsal hastalıkların sadece olumsuz yönlerine odaklanmak ve olumlu taraflarını hiç dikkate almamak, gerçekliğin bir bölümüne tamamen gözünü kapamak anlamına gelmektedir. Bu bakımdan psikiyatri ve psikoterapi kurumlarını ve uygulamalarını, çalışanlarını gerçekliğin bir bölümünü algılamaktan alıkoyan yapılanmaları nedeniyle, bir anlamda “psikoz” nedeni olarak görmek pekâlâ mümkündür ve bana göre gereklidir.* Bunu belirtmekle, psikiyatristlerin ve

terapistlerin, en azından bazı bakımlardan, psikotik oldukları gibi gerçekten “aşırı” bir iddiada bulunmayı düşünmediğim açıktır. Burada belirtmek istediğim, yalnızca, ruhsal hastalıkların olumlu yönleriyle *de* ilgilenmelerinin yapıları ve işlevleri itibariyle bu kurumlardan ve çalışanlarından beklenemeyeceğidir. Dolayısıyla *bu kurumların çalışanlarının, bu kurumların içinde yer aldıkları veya faaliyetlerini bu kurumsal çerçevede yürüttükleri sürece kendileri ne kadar “iyi niyetli” olurlarsa olsunlar, hastaları karşısında tarafsız olmaları son derece zor görünmektedir. Bu kişilerin hastaları karşısında tarafsız olabilmeleri zor görünmektedir, zira onlar hastalarının hastalıklarının tüm yönleriyle ilgilenmemektedir. Ruh hastalığının böyle sadece olumsuz bir fenomen olarak görülmesi, psi sektörünün⁸ ruh hastalıkları veya anormal psikoloji ile ilgilenen bölümünün başlıca işlevinin, bir tür sosyal kontrol olduğu (bir tür ruh polisliği, savcılığı veya hakimliği gibi) düşüncesini akla getirmektedir. Öte yandan sadece ruh hastalıklarının çeşitli açılardan olumlu görülebilecek olan yönleriyle veya sonuçlarıyla ilgilenmemekle kalınmamakta, psikiyatrik açıdan normal görülen kişilerin ruhsal özelliklerinin “olumsuz” yönleriyle *de* ilgilenilmemektedir ki, bunun da psikiyatrinin kapsamı içinde sayılmasına ne gibi bir engel vardır? Normal insanlar birbirlerine ve kendilerine normallik sınırları içinde görülebilecek bir biçimde, üstelik hukuki sınırları da aşmamak*

8. Psikoloji, psikiyatri, psikoterapi ve psikanaliz hep birlikte psi kısaltmasıyla kullanılmaktadır. Bu disiplin veya bilgi dallarının bu şekilde sınıflandırılmasının bir örneği ve öznelğin biçimlendirilmesindeki rollerinin bir incelemesi için bkz. Rose, s. 41 vd.

suretiyle aşırı derecede zarar verebilmektedir. Bu tür yaygın pratiklerin normalliğin olumsuz yönleri içinde değerlendirilmesine bir engel var mıdır? Psi sektörünün her kayda değer olumsuz davranışın arkasında şu ya da ölçüde bir sapma aramak yerine, bu olumsuzlukları normalliğin bir unsuru olarak görmesinin zamanı gelmemiş midir? Dolayısıyla psikiyatri ve psikoterapi kurumları, en azından bu iki yönden ilgi alanlarını “aşırı” derecede sınırlamış, daha doğrusu onların ilgi alanları, sosyal kuruluşları nedeniyle bu şekilde yapılanmış bulunmaktadır. Görülüyor ki psikiyatri ve bir kurum olarak psikoterapi, sosyal ve bireysel sonuçları yıkıcı da olsa, psikolojik açıdan normal “görülen” davranışların olumsuz yönleriyle ilgilenmemektedir. İlgilenmemektedir, zira onların ilgisi sosyal kuruluşları gereği, yalnızca sapkın görülen davranışların olumsuz sonuçlarına yönelmiş, daha doğrusu yönlendirilmiştir. Daha doğru bir deyişle, bu kurumlar sosyal kontrolün etki alanı dışında değildir. Zaten böyle bir konumda olan bir kişi ya da kuruluş da yoktur.

Ruh sağlığı kurumlarının ilgi alanlarının bu şekilde belirlenmesinin etkileri, sağaltım pratiklerinde de ortaya çıkıyor. Terapi süreci ilişkisel bir süreçtir ve her ilişkisel süreç gibi, hem normatif hem de iktidar boyutları vardır. Burada öncelikle şu soruyu sormalıyız: Psi sektörünü oluşturan kurumlarda egemen olan bakış açısına göre ruh hastalıklarına tamamen bir “olan” olarak, daha açık bir ifadeyle doğada egemen olduğu düşünülen nedensellik ilişkilerinin dışına çıkılmayarak mı yaklaşılmaktadır; yoksa ruh sağlığı bilimlerinin normatif bir temeli veya boyutu var mıdır? Ruh has-

tararının normal ve sağlıklı görülenlerin *emsal* olmadığının kabul edilmesi, psikolojik terapi sürecinde terapistlerin hastalarıyla kuracakları ilişkilerin taşıyabileceği nitelikleri de oldukça sınırlıyor. Bir hasta terapistte emsal bir kişi midir; yoksa o ıslah edilmesi gereken bir sapkın mıdır? Terapistler, formasyonları gereği, kendilerine “tedavi” olmak niyetiyle gelen kişileri terapi sürecinde belirli ruhsal hastalık kategorilerine yerleştirmeye yönelik bir hazırlık yapıyorlar. Onlara gidenlerin “elleri boş” çıktığına pek rastlanmıyor. Ne var ki terapistlerin gözünde hastalar ve sağlıklılar *aynı değere sahip nitelikleri* taşımıyorlar ve bunların ilki bir anlamda “ıslah” edilmeleri gereken kişiler sayılıyorlar. Oysa bu kişiler kendilerinin “normal” kişiler olarak olumsuz ve hastalarının “anormal” kişiler olarak olumlu yönlerinin *de* olduğunu kabul etseler, bu iki kesimdeki kişiler arasındaki ilişkiler kişilerarası ilişkilerin bazı niteliklerini de taşıyabilir belki.

Psikiyatrinin ruhsal rahatsızlıkların psikolojik veya sosyal olumlu taraflarına karşı gösterdiği ilgisizlik, ruhsal rahatsızlıkların tümüyle olumsuz niteliklere sahip bulunduğunun veya ancak “sözde” iyi yönlere sahip olduğunun varsayıldığını ileri sürmemize yetecek kadar ileri düzeydedir. Bununla beraber belirtmek gerekir ki, ruhsal rahatsızlıkların veya hastalıkların olumlu yönlerine karşı gösterilen ilgisizlik, sadece psi sektörüne dahil olan kurumlarla sınırlı değildir. Ruhsal rahatsızlıkların veya hastalıkların sosyal nedenlerinin, boyutlarının ve sonuçlarının tüm yönleriyle araştırılması sosyal bilimlere düşmesine rağmen, bu konular bu tür bilimler açısından, Türkçedeki bir deyişle, adeta

“üvey evlat” statüsünde gibidir. Ruhsal rahatsızlıkların sonuçları veya nitelikleri itibariyle tümüyle kötü görülmesi, paranoid-şizoid bir tutumdur. Bu boyutuyla psikiyatrik kurum şizoid temeller üzerine kuruludur denebilir. Oysa psikanaliz kendini bu şizoid konumdan kısmen uzakta tutabilmektedir. Zira psikanalize göre, normallik ve anormallik geçişkenliği olmayan ikili bir ruhsal karşıtlığı oluşturmayıp aynı düzlem üzerinde yerleşirler. Oysa psikiyatri salt normalliğin hiçbir şekilde ruhsal rahatsızlığı içermeyeceğini kabul etmektedir. Bu tam anlamıyla normallik düşüncesi, normalliğe atfedilen yüksek değerlerle (normaller gerçekliğe giden yolun kapısının anahtarını bulabilmiş insanlardır) birlikte düşünüldüğünde, manik bir nitelik taşımaktadır. Bu da normaldir; zaten, kendisini veya niteliklerini başkaları için bir standart olarak tanımlayabilen bir insan, yani normal bir insan, zaten tanımı gereği manik olmalıdır. Dolayısıyla psikiyatri sadece normalliğin manikliğini devralmaktadır!

2.1.2.

RUH HASTALARINDAN

GERÇEKLİĞE İLİŞKİN OLARAK

ÖĞRENİLECEK BİR ŞEY BULUNMADIĞI GÖRÜŞÜ

Paranoid düşüncelerin gerçekliği yansıtmaktan uzak oldukları yolundaki popüler görüş en başta, ruhsal rahatsızlıkları veya hastalıkları olan kişilerin, “normal” kişileri hakikate ulaştıran yolun kapısının “altın” anahtarını kaybettikleri yolundaki psikiyatrik, klinik psikolojik ve hatta geleneksel

psikanalitik⁹ bakış açısının etkisinden kaynaklanıyor. Oysa bugün sözü geçen bu disiplinlerde bile, paranoid kuruntular olarak nitelenmiş olan bazı düşüncelerin özlerinde doğru olabilecekleri birçok kişi tarafından dile getiriliyor ve “yanlışlık” başka yerlerde aranıyor ve bulunuyor. Yalnızca “normal” insanların gerçekliği algılama becerisine sahip olduğu inancı, psikiyatrik açıdan anormal görülen insanlardan öğrenilebilecek hiçbir şeyin olmadığı düşüncesine yol açmaktadır. Oysa “normal” insanların da psikiyatrik kategorilerde konumlandırılan insanlardan öğrenecekleri çok şey vardır. Bu kategorilerin belki de en başında paranoya gelmektedir.

Paranoid algılamaların bazı öznel yanlış düşüncelerden kaynaklandığı, bugün neredeyse tartışma kabul etmeyen görüşler arasında sayılıyor. Bundan dolayı birisinin paranoyak veya paranoid niteliklere sahip olduğunu belirtmek, ondaki normal insanlarda bulunmayan bir eksikliğe işaret etmek, dolayısıyla onu aşağılamak anlamına geliyor. Burada yanlış algılamaların a) gerçeklikte var olmayan bir tehlikeyi algılamak, b) bir tehlike gerçeklikte varsa bile onu gerektiğinden fazla önemsemek veya tehdidin boyutunu yanlış algılamak biçimlerinde ortaya çıktığı varsayılıyor. Ba-

9. Geleneksel psikanalizde psikoz gerçeklikten bir kaçış, dayanılamayan “gerçek gerçekliğin” yerine ikame olunan alternatif bir gerçeklik olarak görülmüştür (Stephen Frosh, “Psychoanalysis, Psychosis, and Postmodernism”, *Human Relations*, Vol. 44, No. 1, 1991, s. 96). Emmanuel Cassimatis’in bildirdiğine göre, kendimize ve başkalarına ilişkin görüşlerimizin ve deneyimlerimizin içinde barındırdıkları saptırmaların (*distortion*) ortadan kaldırılması ve böylece özgürleşmemiz bütün analitik veya dinamik ekollerin üzerinde anlaştıkları bir hedef gibi görünmektedir (Emmanuel Cassimatis, “Mental Health Viewed as an İdeal”, *Psychiatry*, Vol. 42, August 1979, s. 245).

zen de tehlike yaratabilecek nedenler doğru algılansa bile, ondan kaynaklanabilecek sonuçlarda yanılgıya düşüldüğü, böylece bir *muhakeme* veya *çıkartım* hatasının bulunduğı kabul ediliyor. Böylece *gerçekliğin paranoid kişinin algıladığı ölçüde tehlikeli olmadığı kabul ediliyor*. Paranoid kişi tarafından algılanan tehlike Türkçedeki bir deyişle, “sözde” bir tehlike olarak görülüyor. Böyle paranoya deneyimlerinin bulunmadığını iddia edecek değılim. Ne var ki bu bakış açısında, *paranoid bir nitelik taşımayan veya gerçekçi tehlike algılamalarıyla, paranoid nitelikteki tehlike algılamalarının birbirinden nasıl ayrılacakları açık değıl*. Bu ayrımı bazı sosyal karşılaştırmalara, örneğin hastanın yakınlarının saptamalarına dayanarak yapmak ise psikolojik bir ölçüt olmaktan çok uzak. Paranoyanın *tümüyle öznel* bir fenomen olduğu iddiasının kendisinde de bir aşırılık var gibi görünüyor. *Nesnel nedenlerden kaynaklanan bir paranoyanın olamayacağı varsayılıyor*. Böylece paranoya bireyin kendisinden kaynaklanan bir ruhsal hastalık gibi görülüyor. *Her yanlış algılamamanın bir hastalığa işaret etmediğini, herhalde psikiyatristler de kabul ederler*. Yanlış algılamalar, insan hayatında belki de doğru algılamalardan daha çoktur veya insanların hayatlarını yönlendirmelerinde daha çok etkilidir. O halde şu soruyu sorabiliriz: *Neden yanlış algılamalar, paranoid bir nitelik taşıdıklarında onların bir hastalığa işaret ettikleri düşünülüyor?* Herhalde çoğı belki de her paranoyağın gerçekliğı doğru algıladığı zamanlar vardır. O halde şu soruyu sormak gerekir: Bir insan gerçekliğı ne kadar veya ne zaman veya neden dolayı yanlış algıladığında anormal sayılır? Öte yandan *bu yaklaşımlarda içkin olan*

öznel düşüncelerin, bu düşünce türünün doğasından kaynaklanan nedenlerle, gerçekliğe ışık tutamayacakları görüşü de oldukça sorunlu. Belki de bir paranoyak, gerçekliğe gereğinden fazla, diğer bir deyişle “normal” bir insanın dayanamayacağı kadar yakın. Neden olmasın! Normal insanlar onları mutsuz kılacak gerçekleri neden öğrenmek istesinler ki? Bununla bir paranoyağın hakikat aşkıyla yanıp tutuştuğunu iddia etmiyorum elbette. Belki de yalnızca “normal” insanlar bir şeyin yapılmasının onun istenilmesine bağlı olduğunu düşünüyorlardır.

“Normal” insanların insan ilişkilerine dair fikir yürütürken yola çıktıkları öncüller, çok kez kendi dar sosyal çevrelerine ilişkindir. Birçok insan sosyal deneyimlerine ve gözlemlerine dayanarak düşünür ve davranışlarını yönlendirirken, genel hatlarıyla başkalarının daha önce izlediği yolları izler. Oysa paranoidler gelişmiş soyutlama, kavram kullanma ve gözlem yetenekleriyle bu sınırların dışına kolaylıkla çıkabilirler. Paranoid sosyal izolasyon gözlem yapmayı kolaylaştırır. Bu özellikler paranoidlerin düşüncelerinin doğru olduğunu garantilemese de, garipsenmelerine ve birçok açıdan etiketlenmelerine yol açacak kadar önemlidir. Dünyanın birçok yerinde, hatta endüstrileşmiş bireyci toplumlarda bile “normal” bir insanın en azından duygusal hayatının merkezinde, “anlamli ötekilerle” ilişkileri yer alır ve kişilerin “yabancılar” güven düzeyi, çoğu kültürde akrabalara, tanıdıklara ve gruptaşlara olandan daha azdır. Herhalde dünyanın hiçbir yerinde yabancılar yakınlarından daha fazla güvenilmemektedir. Anlamli ötekilerle ilişkilerinin “normal”

insanların hayatlarında kapladığı yere bakıldığında, onların yabancılara ilişkin bu önemli bilgiyi neden kolaylıkla ihmal edebileceklerini veya önemsemeyebileceklerini anlayabiliyoruz. Oysa devlet adamları, siyasal liderler ve siyasetçiler arasında, paranoid niteliklerle genel nüfusa göre daha fazla karşılaşıldığını belirtebiliriz. *Siyasetçilerin kişiliklerinden çok, siyaset paranoid nitelikler taşımaktadır. Bir paranoidin farklarından biri, güven kaynağı olabilecek niteliklere sahip olmak bakımından, anlamlı ötekilerle yabancılar arasında bir fark gözetmemesidir.* Türkçede sık kullanılan “babana bile güvenmeyeceksin” deyişi bu düşünceyi yansıtır. Normal insanların yakınlarına ve yabancılara güven düzeyleri arasındaki büyük farklar bir yersiz düşünceden mi kaynaklanıyor, yoksa sosyal gerçekliğe uygun mu? Bir insan yakınlarına güveniyorsa, yabancıların güven uyandırıcı niteliklere sahip olmadığını neden düşünüyor? Bu sorulara psikiyatri bir yanıt verebilir mi? Soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Eğer bir insanın hayatının merkezinde anlamlı ötekilerle değil de, yabancılarla kurduğu ilişkiler yer alıyorsa veya onun için güven uyandırıcı niteliklere sahip olmak bakımından bu iki kategoriye ait olanlar arasında özsel bir fark yoksa, onun güven düzeyi ne zaman veya hangi düzeyde, normal psikolojik sınırlar içinde kalmış sayılabilir? Yoksa anormal olan, bir insanın hayatının merkezinde anlamlı ötekilerin yer almayıp, onun yabancılarla bu kadar ilgilenmesi midir? O yabancılarla anlamlı ötekiler arasında bazı önemli ahlaki niteliklere sahip olma bakımından fark görmediği için mi anormaldir? *Anlamlı ötekilerin yabancıların sahip olmadıkları güven uyandırıcı niteliklere bu konumları gereği*

*sahip olduklarını düşünmek akılcı mıdır? Ya da normal sayılabilecek birçok insanın yabancılara karşı gösterdikleri göreceli ilgisizlik mi, onların yabancılara güvenmemelerinin nedeni-
dir? Bir insanın ilişkilerinin niteliğine ve taraflarına göre güven uyandırıcı niteliklere sahip olup olmamasını nasıl açıklayabiliriz?* Kendi yakınlarımıza güvenip, yabancılara kategorik olarak daha az güveniyor olmamızla, yakınlarımızın başkaları açısından güvenilecek niteliklere sahip olmamaları arasında bir ilişki var mı? Yoksa burada da paranoyanın vazgeçilmez unsuru olarak gördüğümüz *tekilci* ahlaki tutum mu karşımıza çıkıyor? Bu soruya vereceğimiz yanıt olumludur. Böylece pek çok vaka açısından, bireysel paranoya gibi görünen fenomen ile sosyal ve siyasal paranoya arasında bir ayrım yapabilecek noktaya gelmiş oluyoruz: Bireysel paranoyada belki özel bir takım kişiler dışında hemen herkes “yabancı” statüsündedir. Oysa sosyal ve siyasal paranoyada kişilerin ahlaki kaygıları büyük ölçüde kendi gruplarıyla sınırlıdır ve doğal olarak onlar diğer insanlar hakkında da aynı şeyi düşünmektedir. Paranoya bazen, karşıt gibi gözüken nedenlerden, ya hiçbir topluluk veya üyeleri arasında güven uyandırıcı niteliklere sahip olmak bakımından bir fark gözetmemekten ya da kişilerin güven uyandırıcı niteliklerini tamamen belirli bir topluluğun üyesi olmakla kazandıkları düşüncesinden kaynaklanır.

2.1.2.1 NORMAL DÜŞÜNCENİN

BİR ÖZELLİĞİ OLARAK NESNELLİK

Normal kategorisi içine yerleştirilen insanların, ruhsal açıdan “sapkın” görülenlere nazaran daha nesnel düşün-

dükleri savı, sanıldığı kadar “nesnel” görünmüyor. Burada nesnelliğin özelliklerinin dışsal olduğu ve öznel niteliklerin tamamen dışında tanımlanabileceği düşünülüyor. Oysa bu bakış açısında bir *kategori hatası* var gibi görünüyor. Burada nesnel olan, neredeyse her zaman, *belirli* bir insanın düşüncelerine, duygularına veya onun öznelliğinin öğelerine karşıt bir anlamda kullanılıyor. Oysa nesnellik *bütün* veya en azından belirli bir toplumun üyesi olan insanların düşüncelerinin, algılamalarının veya duygularının dışında tanımlandığında, kullanılabilir bir kavram olmaktan çıkıyor. Zira böylece nesnel düşünce *hiçbir kişi tarafından düşünülmeyen bir düşünce* olarak tanımlanmış oluyor. Nesnellik kavramı daha çok, bazı kişilerin veya grupların “hoşlanmadıkları” düşünceleri etkisizleştirmek istediklerinde kullandıkları bir araç işlevi görüyor. Bazı düşüncelerin öznel nitelikler taşımasının onlardaki yanlışlığı açıkladığı kabul ediliyor. Ne var ki böyle görüldüğünde nesnellik metafizik bir kurguya dönüşüyor. Zira eğer bu bakış açısı tutarlı olarak sonuna kadar götürülürse nesnellik bütün insanların algılamalarının dışında ve üstünde bir gerçeklik olarak görülüyor. Böyle bir gerçekliğe ancak normallik kriterlerinin kendi niteliklerinden yola çıkılarak türetildiği bir grup insanın ulaşabildiği savı bu tür insanlara özgü bir yersiz düşünce türünün bir görünümü olabilirdi ancak. Belirli sosyal ölçütlerin veya yargıların mutlak gerçekliği yansıttıkları savı ise, yine bir yanılsamalı düşünceden başka bir şey değil. Kısacası burada pratikte *nesnel düşüncenin başlıca kriteri olarak, belirli sosyal veya kültürel kriterlere uymak* görülüyor. Gerçekliğin baş-

lıca özelliğinin ise nesnellik olduğu düşünülüyor. Diğer bir deyişle belirli sosyal yargıların gerçeklikle örtüştüğü kabul ediliyor ki, bunu psikiyatrik terimlerle ifade edecek olursak, “manik” bir düşünce olarak kabul etmek mümkün. Belirli bir topluluk nasıl olup da hakikat tekeline sahip olduğunu, mutlak gerçekliği kavradığını iddia edebilir? Bunu kendi başına ilan eden insanlara nasıl tepki gösteriliyor? Ruhsal normallığı nesnel düşünceyle tanımlayanlar, herhalde nesnel olanın toplumun dışında ve üstünde olduğu düşünce-sinden yola çıkmıyorlar. Oysa böyle bakıldığında nesnellik kavramı hem eleştirel hem de otoriter bir güç kazanıyor. O zaman nesnellik belirli toplumsal düşünce ve algılamalara karşı da kullanılabilecek bir araç haline dönüşüyor.

Bir insanın normallik ölçütlerini kendi özelliklerinden türetmesi ve dolayısıyla başka insanları buna göre değerlendirip yargılaması, bana ahlaken son derece sorunlu bir tutum olarak görünüyor. Ama sosyal etiketleme sürecinde bir grup insan kendi özelliklerinin normallığın kriterlerine dönüştürdüğünde bu o kadar yadırganmıyor. Aslında “psi” sektöründe çalışanların yaptıkları da, belirli bir sosyal ve tarihsel dönemde karşılaşılan bazı yaygın davranış ve düşünce özelliklerini normallığın kriteri olarak tanımlamak. Dolayısıyla kendini meşrulaştırmak için normallik ve nesnellik kavramlarına başvuran bir tür sosyal iktidarla karşı karşıyayız. Öyle anlaşıyor ki, popülerleşmiş psikolojinin de önemli katkısıyla iyice etkili olan kendini ve başkalarını olduğu gibi kabul etme veya kendiyle barışık olma gibi özellik veya değerler, yalnızca “normal” insanlar için geçerli görülüyor. Başkalarını oldu-

ğu gibi kabul etmek, normallerin anormallere karşı tutumlarını niteleyen bir değer değil! Oysa “anormal” insanların da kabul edilmeye ihtiyaçları yok mu? Bir insanın yalnızca kendisi gibi olanları veya kendine benzeyenleri sevmesi narsistik bir özellik değil mi?

İnsani “gelişme” süreçlerinde ilk ortaya çıkan düşünme veya deneyim biçimi *duygusal pragmatizmdir*. Freud’un *mutluluk ilkesi* dediği evrensel yönelim, felsefi açıdan bu şekilde adlandırılabilir. Bu yönelim çoğu insanın hayatında şu ya da bu ölçüde etkili olmaya devam etmektedir. Oysa nesnel düşüncenin özelliklerinden biri olarak rasyonel olması gösterilmiştir. Aklın bizi nesnel olana ve gerçekliğe götürme yetisine sahip olduğu düşünülmüştür. Oysa en başta, erteleyememe, geciktirememe, planlayamama ve düzenleyememe şeklinde ortaya çıkan duygusallık ve dürtüsellik, birçok insanın davranışlarını yönlendirmesinde etkili oluyor. Buna karşılık, Kohlberg nesnellikten kişinin kendi perspektifinden göreceli olarak uzaklaşmasını, şeyleri benlik merkezli olmayan, bağımsız bir bakış noktasından görmeyi kasteder.¹⁰ Buna göre başkalarının öznelliklerini anlayabilmek de nesnel bir tutumun gereği sayılacaktır ki, burada özne ile nesnel arasındaki ayrımın nereden geçtiğini saptayabilmek kolay değil.

Bu konuyu ele almaya aşağıda devam edeceğiz.

10. Richard A. Shweder, Manamohan Mahapatra, Joan G. Miller, “Culture and Moral Development”, *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (eds.), Cambridge University Press, 1992 içinde, s. 134.

2.1.2.2. "NORMAL" YANILSAMALAR

S. E. Taylor ve J. D. Brown, psikoloji tarihinde yaygın bir kabul görmüş olan, kişinin kendisi, dünya ve gelecek hakkında doğru algılara sahip olmasının zihinsel sağlığın ayırt edici özellikleri arasında bulunduğu yolundaki görüşe karşı çıkarak, tam tersine, *aşırı derecede olumlu benlik değerlendirmelerinin, abartılı kişisel iktidar ya da üstünlük algılarının ve gerçekçi olmayan bir iyimserliğin* "normal" insan düşüncesi- nin başlıca nitelikleri olduğunu, geniş bir araştırma yığının- dan ayıkladıkları kanıtlara dayanarak, 1988 yılında yayımla- dıkları bir makalede, inandırıcı bir şekilde ileri sürerler¹¹ ve oldukça ilgi uyandırırılar.¹² Taylor ve Brown'a göre, kendini kandırmaya en yatkın kişilerin psikopatolojik özelliklere en az sahip kişiler oldukları gerçeği, kendini tanımanın zihin- sel sağlığın vazgeçilmez bir ögesi olmayabileceğini göster- mektedir. Taylor ve Brown'a göre, zihinsel sağlığı yerinde olan kişiler yukarıda belirtilen yanılsamaları daha çok ser- gilemektedirler. Yazarlar yanılsamayı "belirli bir yönelim ya da biçim kazanan genel, devamlı bir yanlış ve/veya önyargı

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

12. Örneğin bkz. Christine Bates, Darryl Stevens, "Illusion and Well-Being: Toward a New Agenda for Mental Health", *Journal of Counseling and Development*, Vol. 67, June 1989; C. Randall Colvin, David C. Funder, Jack Block, "Overly Positive Self-Evaluations and Personality: Negative Implications for Mental Health", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 68, No. 6, 1995; C. Randall Colvin, Jack Block, "Do Positive Illusions Foster Mental Health?: An Examination of the Taylor and Brown Formulation", *Psychological Bulletin*, Vol. 116, No. 1, 1994; Jens B. Asendorff, Fritz Ostendorf, "Is Self-Enhancement Healthy? Conceptual, Psychometric, and Empirical Analysis" *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 74, No. 4, 1998.

modeli” olarak tanımlamaktadırlar.¹³ Yazarlara göre bu yanılsamalar, özellikle kişi çevreden olumsuz bir geribildirim algıladığında işlevsel olmakta ve zorlu koşullarda belirgin hale gelmektedir. Bu görüşlerine rağmen yazarlar bu yanılsamaların kişileri daha üretici veya başarılı kılacağını belirtiyor ve bundan dolayı onları olumlu görüyorlar.¹⁴ Ama üretici veya başarılı olmak tamamen psikolojik kavramlarla açıklanabilir özellikler değildir. Bunları daha çok sosyal kavramlar olarak görebiliriz. Psikolojide olumsuz sosyal sonuçlar doğuran davranışların arkasında olumsuz bireysel psikolojik özellikler aranması ve görülmesi neredeyse kuraldır. Bunun tersi de doğrudur. Diğer bir deyişle, eğer bir davranış sosyal açıdan olumlu karşılanan sonuçlara yol açıyorsa, onun zihinsel açıdan da olumlu değerlendirilmesi bir kuraldır. Tüm bu tercihlerde belirli sosyal değer yargılarının etkin olduğunu görüyoruz. Bu kez geleneksel olarak olumsuz karşılanan bazı zihinsel özellikler, “olumlu” sonuçlara yol açtıkları görülünce, nihayetinde yine de olumlu karşılanıyor. Psikoloji o kadar sosyal ki, geleneksel bakış açısına göre olumlu görülmesi mümkün olmayan bu özellikler, sosyal açıdan olumsuz sonuç doğurmadıkları için yine de olumlu görülüyorlar. Bu yanılgıların bireysel veya sosyal sonuçlarının tamamen olumlu görülmesi de zor. Bu üç yanılsama türünün de arkasında yatan güç olan narsisizmi düşünelim. Psikolojide narsisizme bakış açısı tek yönlü ol-

13. Taylor/Brown, s. 194.

14. Taylor/Brown, s. s. 201; keza bkz. Bates/Stevens, s. 590-591.

mamıştır. Özellikle nesne ilişkileri ekolünden sayılabilecek bazı yazarların görüşlerinde narsisizme eskisi kadar, hatta hiç olumsuz bakılmıyor. Narsisizmle gerçekçi düşünce arasındaki ilişki ne yöndedir? Psikolojide neredeyse tamamen olumlu bir nitelik olarak düşünülen öz-değerin, kozmetik bir operasyona maruz kalmış narsisizm olduğunu ve bunları iki ayrı kategori olarak düşünmenin çok zor olduğunu belirtebiliriz. Bunların arasında nitelik farkından çok bir nicelik farkı var. Bu yanılgı türlerini tüm görünümüleriyle burada ele almaya imkân olmadığı gibi gerek de yok, ancak bunlardan birine, yanılsamaların normal insan hayatındaki yerine işaret etmesi bakımından kısaca değinmekte yarar var. Psikiyatrik açıdan normal kategorisi içine yerleştirilen insanlarda ortaya çıkan yaygın yanılsamalardan biri “kötü” hastalıkların onların başına gelmeyeceği (başkalarının başına geleceği) ve onların çok yaşayacakları inancıdır. Bu önyargıdan dolayı pek çok insan sigara içmeye başlamakta veya içmeye devam etmekte ve bu yüzden meydana gelen hastalıklardan (örneğin akciğer kanserinden) ötürü ölmektedir. Doktorların sürekli uyarıları da bu konuda yeterince etkili olamamaktadır. Kötü şeylerin başkalarının başına geleceğine ilişkin bu “normal yanılsama” muhtemelen “normal” insanların özgüvenlerinin yüksekliğinden kaynaklanıyor. Özgüven insanlarda her türlü kötü yaşam olaylarıyla baş edebilecekleri ve bundan dolayı da geleceklerinin hep daha iyi olacağı inancını besliyor. *Özgüvenin yüksekliği de, düşüklüğü de önyargılara yol açıyor ve insanları “gerçeklikten” uzaklaştırıyor.* Geleceğinin iyi olacağını düşündüğü için geleceğinin

böyle olmasına katkısı olabilen bir insan da, kötü olacağını düşündüğü için geleceğinin böyle olmasına yol açan bir insan da, aynı ölçüde gerçekçi düşünüyorlar ama yüksek özgüvenin değil de, düşük özgüvenin yanlış düşüncelerden kaynaklandığı varsayılıyor. İyimserlik de kötümserlik de önyargılılık biçimleri olmalarına ve kişinin geleceğini aynı oranda etkilemelerine rağmen, iyimser insanların gerçekliği algılamalarının daha kaliteli olduğu düşünülüyor. Öte yandan belirtmek gerekir ki, ne iyimserlik daha iyi bir hayatı ne de kötümserlik daha kötü bir hayatı garantiliyor; insanların hayatlarının şekillenmesinde sayısız etmen rol oynuyor. Ne var ki normal insanlar geleceklerini kendilerinin belirleyebilecekleri yanılgısına daha çok sarılıyorlar.

Bana öyle geliyor ki hemen hemen tüm anormal psikolojisinin, normal insanlarda görülen ve onları korumaya hizmet eden bu duygusal destekli bilişsel önyargıların eksikliği, işlevsizliği veya etkisizliği bakımından gözden geçirilmesinde yarar var. Doğal olarak bu girişim psikolojinin de bir kurum olarak kendi önyargılarını gözden geçirmesi anlamına geliyor. Psikologlar ve psi sektörünün diğer çalışanları sosyal konumlarına uygun davrandıkları sürece ve ölçüde “normal” insanlar sayıldıklarına göre, onların bunu yapmaları aynı zamanda kendi önyargılarını da sorgulamalarını gerektiriyor.

**RUHSAL RAHATSIZLIKLARIN MEDİKAL
BİR NİTELİK TAŞIDIĞI VE AYRI BİR
HASTALIK TÜRÜ OLDUĞU GÖRÜŞÜ**

“*Delilik bir hastalıktır; zatürre gibi, sarılık gibi, apandisit gibi...*” Türkiye’de modern psikiyatrinin kurucusu kabul edilen Mazhar Osman Uzman’a ait olduğu belirtilen bu söz” ruhsal hastalıklara ilişkin psikiyatrik bakış açısını yansıtmaktadır. Bu görüşte ciddi sorunlar var. Sarılığa ilişkin, zatürreye ilişkin, apandisite ilişkin tanı kriterleri kolaylıkla evrenselleştirilebiliyor; oysa ruhsal hastalıkların birçoğu, özellikle de organik kökenli olmayan geniş bir kısmı için bunu söyleyebilmek zor. Şöyle ki ruhsal hastalıklara ilişkin olarak getirilen DSM kriterlerinin önemli bir bölümü belirli inanç, düşünce veya kanıların içerik veya biçimleriyle ilişkili ve bu özellikleri ruhsal hastalıkların sarılık gibi ele alınmalarını zorlaştırıyor. Buradaki sorun şu: Bu inanç, düşünce ve kanılara ilişkin evrensel bir kriter yok. Diğer bir deyişle psikiyatrik uygulama bu noktada en azından çifte standartlı bir nitelik taşıyor. Bir örnek vermek gerekirse, belirli bir görüş bir toplumda *bizar* hezeyanlar kategorisinde ele alınırken, bir diğerinde tamamen normal bir düşünce olarak kabul edilebiliyor. *Tanı kriterlerindeki bu kaçınılmaz farklılıklar psikiyatrinin kendi temelindeki pozitivizme göre bir bilim dalı olarak sahip olması gereken evrenselliğe henüz kavuşmadığını*

15. Aktaran: Dindar, s. 21.

gösteriyor. Aynı psikolojik olguların farklı toplumlarda psikiyatristlerce birbirine karşıt başlıklar altında ele alınması, psikiyatrinin ve bu açıdan ondan farklı olmayan diğer psikolojik bilimlerin normatif, dolayısıyla da sosyal yönlerinin ne kadar kuvvetli olduğuna işaret ediyor. O zaman psikiyatrinin esas işlevinin belirli bir toplumdaki belirli veya özel bir tür sosyal veya kültürel sapkınlığın kontrolüyle ilişkili olup olmadığı sorusu akla geliyor.

Oxford Textbook of Psychiatry hezeyanı şu şekilde tanımlıyor: “Bir hezeyan yetersiz nedenlere dayanılarak sıkı bir biçimde korunan, rasyonel savlardan veya karşı yöndeki kanıtlardan etkilenmeyen ve kişinin eğitimsel ve kültürel arka planı göz önüne alındığında sahip olması beklenen geleneksel bir inanç olmayan bir inançtır.”¹⁶ Bu tanımda hem kişi tarafından savunulan inancın niteliklerine, hem de kişinin sosyal ve kültürel konumuna ilişkin unsurların bir arada bulunduğu görülüyor. Kabul etmek gerekir ki burada ayırıcı özellikler kültürel ve sosyaldir. Zira bir inanç akla aykırı da olsa, yeteri kadar iyi kanıtlandırılmasa da, eğer sosyo-kültürel bir boyut taşıyorsa bir hezeyan sayılmayacaktır.

Aynı psikolojik durumda olan kişilerin, bu durum onların üyesi bulundukları kültürle uyumlu veya toplumsal olarak kabul gördüğünde sağlıklı ve normal, böyle olmadığında sağlıksız veya anormal görülmesi *kendi başına ruhsal hastalık* diye bir şey olmadığını ortaya koyuyor. Bir kişi ortaya çıkıp peygamberlik iddiasında bulunduğu anda,

16. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9.

ona soyut bir güçten vahiy geldiğini belirttiğinde ve bunda ısrar ettiğinde, günümüzde ona yapılacak psikiyatrik muamele bellidir. Oysa bu konuda bu kişiye inanan milyonlarca insan varsa, herhalde onun psikiyatrik bir “vaka” olduğunu söyleyebilmek oldukça zorlaşacaktır. Bu gibi konularda psikiyatrinin suskun kalmasının nedeni, onun her şeyden önce bir sosyal kurum olması ve bir *sosyal kontrol* işlevi görmesidir. Ruh hastalıkları, sosyal ve kültürel normallik ölçütlerine dayanılarak tanımlandığında ruh hastalığı “salgını” düşüncesi anlamsızlaşıyor. Oysa ruh hastalıkları, örneğin bir sosyal sapma değil de *kendi başına* hastalıklarsa, en azından belirli ruh hastalıkları zaman içinde belirli bir toplumun çoğunluğunu etkileyen bir salgın olarak ortaya çıkabilirdi.

Ruh hastalıklarının tanımlanmasına ve dolayısıyla kategorizasyonuna ilişkin önemli bir sorun şudur: Eğer genel olarak ruh hastalıkları ve/veya ruh hastaları, *özleri gereği* böyleseler veya ruhsal sağlıkla ruhsal hastalık birbirinden özsel biçimde ayrılıyorsa, bunların ikincisine ilişkin bilginin kaynağı nedir? O zaman, mesleklerini gereği gibi yürütmeleri için ruhsal sağlıklarının yerinde olması beklenen ruh sağlığı çalışanları, kendilerinden *özsel* olarak farklı olan bu insanlara veya kendilerinininkinden *özsel* olarak farklı olan ruhsal durumlara ilişkin bilgiyi nasıl üretebilecekler? Öte yandan bana öyle geliyor ki, söz konusu bilginin ruh sağlığı yerinde görülmeyen kişilerden edinilmesini engelleyen etik düzeydeki bir zorluk ve hatta engelle de karşı karşıyayız. O da şudur: Ruh sağlığı yerinde görülmeyen kişilerin bu durumlarının, onların ruh sağlığı yerinde olanların *emsalleri*

gibi görülmesini engellediği varsayılıyorsa, o zaman ruh hastalığıyla etiketlenen kişiler, kendilerini emsalleri olarak görmeyen kişilerle neden diyalog kursunlar? Ruh hastası görülen insanlar, eğer bunu yapabilecek durumdaysalar, kendi sorunlarını “sözde” veya öznel, dolayısıyla yardımcı değil de tedaviyi gerektiren gerçek olmayan sorunlar olarak gören kişilerle onlara ilişkin olarak neden konuşsunlar? Onların kendilerini damgalayanlarla diyalog kurmamaları en azından rasyonel bir tepki değil midir? Eğer karşınızdaki kişi düşüncelerinizin doğası gereği gerçeklikten uzak olacağı önyargısını taşıyorsa, onunla konuşmanızın herhangi bir etik ve pratik zemini var mıdır? Oysa *tam da bu suskunluk, hastalığı kabul etmemekle birlikte, çoğu kez ruh hastalarının bir niteliği olarak görülmektedir. Ne var ki başkalarını kendilerinden yola çıkarak tanımlayabilen “norm”aller ve onların iktidarını insan hayatının ruhsal boyutunda temsil eden ve gözetten çeşitli psikolojik kategorizasyon, tanılama ve sağaltım kurumları ve üyelerine göre tam da bu suskunluk, sağlıklı iletişimin önünde bir engeldir.* Böylece dışlananın (çünkü emsal görülmeyenin) suskunluğu, onun sosyal açıdan işlev yapamayacağı görüşüne destek olarak sunulmaktadır. Çoğu zaman bir *ruh polisi* veya yargıcı işlevinden öteye giden bir faaliyeti olmayan ruh sağlığı çalışanlarının karşısında, “ruh hastalarının” bir de durumlarını *itiraf* etmeleri beklenmektedir. Onlara yakıştırılan bu konumun, eskiden Doğu Bloku ülkelerinde sıkça rastlanan *itirafçılarınkinden* farkı nedir?

“PSİ” SEKTÖRÜNDE PARANOYAYA BASKIN BAKIŞ AÇISI: BİREYSEL VE YERSİZ BİR DÜŞÜNCE TÜRÜ OLARAK PARANOİD DÜŞÜNCE

Genel olarak bakıldığında, psi sektörüne dahil olan kurumların tutuculuk eğilimlerinin, düşünsel ve örgütsel temel niteliklerinden kaynaklanan nedenlerden ötürü görece yüksek olduğunu belirtebiliriz. Şöyle ki, eğer bireyler normal veya anormal görülen psikolojik niteliklerini toplumsal veya kültürel olgu, süreç veya etkilere borçlu değilse ya da psikolojik açıdan ergin bireyler yaptıkları veya düşündükleri her şeyden tamamen sorumlu görüleceklerse, olumsuz görülen bazı bireysel davranış, kişilik, düşünce özelliklerine yol açtıkları gerekçesiyle, belirli sosyal veya kültürel etmenleri değiştirmeye veya bu olumsuz etkilerini azaltıcı yönde geliştirmeye girişmek gereksiz bir çaba olarak görülecektir. Bireylerin içinde bulundukları toplumun sosyal ve kültürel özellikleriyle *uyumlu* bir hayatları varsa, ciddi bir ruhsal rahatsızlıklarının bulunamayacağının kabul edilmesi, ruhsal rahatsızlık ve hastalıkların arkasında sosyal ve kültürel etmenlerin olamayacağı görüşünü içermektedir. Burada giderilmesi gereken bir sorun var. *Eğer bireyler psikolojik özelliklerini toplumsal ve kültürel etkilere borçlu değilse, nasıl oluyor da normal insanlar toplumsal ve kültürel özelliklerle uyumlu psikolojik niteliklere sahip olabiliyorlar ve nasıl olup da psikolojik*

anormallik toplumsal ve kültürel akslar üzerinden tanımlanabiliyor? Bazı ruhsal rahatsızlıkların veya hastalıkların arkasında en azından kısmen, belirli istikrarlı kişilerarası ilişki dinamiklerinin, yetiştirme şartlarının, hatta kişinin içinde bulunduğu dar sosyal çevrenin etkilerinin olabileceğinin birçok psikiyatrist tarafından da kabul edildiğini ve bu etkilerin açıklanması yolunda ciddi çabalar sarf edildiğini fark etmemek zordur. Ne var ki, genel olarak psikiyatri kurumu hem bu tür olgu ve süreçlerin veya etkilerinin açıklanmasına hizmet edebilecek bilgi birikimine sahip olmak konusunda yeterince hazır gözükmemekte hem de anbean bu çizgiden uzaklaşmakta ve medikalleşme sürecindeki hızını artırmakta, dolayısıyla giderek daha fazla ruhsal rahatsızlığın ve hastalığın arkasında biyolojik etmenler aranmakta ve bulunmaktadır. Bu gidişle hemen her ruhsal sorunun biyolojik veya genetik etmenlerden kaynaklandığı ileri sürülürse şaşırmamak gerekir. Kısacası psikiyatrideki gidiş, kişilerarası veya bağlamsal sosyal ve kültürel etmenlere ağırlık vermekten çok, biyolojikleşme yolundadır. Ruhsal hastalıklarının nedenlerinin böyle çok boyutlu olabileceğinin kabul edilmesi psikiyatriyi ağır bir metodolojik, eğitimsel ve donanımsal yük altında bırakmıştı. Biyolojik, psikolojik ve ilişkisel dinamiklerin araştırılması çok farklı bilgi donanımlarını, araştırma ve çalışma metodolojilerini ve becerileri gerektirmektedir. Bu nedenlerin hep birlikte araştırılması saygıya ve desteklenmeye değer bir çaba olmakla birlikte, bir kurumu ve çalışanlarını zorlayacak bir girişimdir. Bugün bu metodolojik karmaşadan ötürü psikiyatrik bakış

açısı veya bakış açıları hakkında genel olarak veya tarihi bakımdan net bir saptamada bulunmak kolay değildir. Öte yandan psikanaliz, günümüzde bireysel süreç ve dinamiklere giderek daha fazla *ağırlık vererek*, hem analizanları ağır –çünkü paylaşılamayan– bir sorumluluk altında bırakmış, hem de büyük ölçüde tutuculaşmıştır. Psikanalizin tutuculaştığını belirtmemizin nedeni, onun bir zamanlar daha fazla göstermiş olduğu sosyal ve kültürel duyarlılığı anbean kaybetmekte olmasıdır. Ego psikolojisine dayalı psikanalitik ve onun psikolojik muadili olan bilişsel terapiler son derece gözdedir. Bugün psi sektöründe *egemen olan* bakış açısına göre, bireylerin ruhsal sorunlarının kaynakları onların biyolojik, düşünsel veya kişilik özelliklerinde gizlidir. Bu anlayışla bireylerin başlarına gelen neredeyse her şeyden kendilerinin sorumlu olduklarını veya olmaları gerektiğini belirten liberal veya bireyci görüşler arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Böylece hiç de gerçekçi olmayan ve ideolojik nitelikli bir *psşik kahraman* tablosu çizilmektedir. Aşağı yukarı aynı şeyleri belirten liberal düşünce temelinde bir *ideoloji* iken, bir bilim olma iddiasındaki bu disiplinlerde böyle düşüncelerin egemen olması nasıl açıklanabilir? *Bireylerin başlarına gelenlerden ancak kısmen sorumlu olduklarını hatta olabileceklerini, zira her şeyin onlarla başlayıp onlarla bitmediğini kabul etmek, sağduyunun ve toleranslılığın da bir gereği değil midir? Başka insanlar bizim hayatımızdaki basit uyarıcılar ya da yaşamımızı zenginleştiren öğeler değildir; bizim başka insanlar olmaksızın bir insan olarak yaşamamız mümkün değildir. Bugün bir insana saplanıp kalmak bir bağımlılık olarak*

görülmektedir; ne var ki daha önemli olan, bizim başka insanlar olmaksızın bir insan olarak yaşayamayacak olmamızdır. İnsan hayatı temelinde kişiler arasındır. Bireysellik sosyal bir zeminde anlamlı bir kavramdır. Şu ya da bu yemeği yemeden yaşayabiliriz, ancak hiç yemezsek yaşayamayız. İnsanlarla ilişkilerimizi de buna benzetebiliriz. Bağımlı olmayan insanlar da başkalarına muhtaçtırlar. Bireyselleşmiş veya ayrılmış insanların yaptıkları, başlarını bir omuzdan alıp diğerine yaslamaktan, bir eli bırakıp başka bir eli sıkmaktan başka bir şey değildir. Bu herhalde her şeyin bizimle başlayıp bizimle bittiğine işaret etmemektedir!

Dolayısıyla ruhsal fenomenlerin veya rahatsızlıkların kökenini salt bireysel düzlemde aramayan kayda değer sayıdaki önemli araştırmacıya ve düşünürü rağmen, bu bakış açısının psi sektöründeki baskın görüşü yansıtmadığını ve bu alanda öne çıkan salt psikolojik veya biyolojik açıklamaları tercih etme eğilimlerinin, bu kurumların görünürdeki sosyal ve bilimsel tutuculuğunu açıklayabileceğini düşünüyor ve araştırmamızı bu yönde geliştirmek istiyoruz.

Böylece paranoyanın da birtakım bireysel psikolojik anormalliklerle ilişkilendirildiğini görmek yadırgatıcı olmayacaktır.¹⁷ Psi sektöründeki egemen bakış açısına göre paranoya birtakım bireysel psikolojik özelliklerle nedensel olarak ilişkilidir ve bu özelliklerdeki anormallikler kişiyi

17. Kenneth Mark Colby, paranoid fenomene ilişkin olarak geliştirilen psikolojik kuramları başlıca dört başlık altında topluyor. Bunlar a) utanç-küçük düşme, b) homoseksüel, c) düşmanlık, d) homeostatik kuramlarıdır (Kenneth Mark Colby, "Appraisal of Four Psychological Theories of Paranoid Phenomena", *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 86, No. 1, s. 54-59). Bunların ortak noktaları paranoid nitelikleri bireylerdeki bazı psikolojik eksikliklere bağlamalarıdır.

gerçekliği algılamaktan uzaklaştırmaktadır. Buna karşılık denilebilir ki, paranoid eğilimler sosyal düşünceleri de nitelenebilir ve hatta bazen sosyal, resmi veya siyasal açıdan kurucu işlevleri olan bir etmen de olabilir.

Paranoyaya psikiyatrik bakış açısına bir örnek olmak üzere, önemli bir otorite sayılan Harry Stack Sullivan'ın bu konudaki görüşlerini nakletmek istiyorum. Sullivan, paranoid düşüncenin, kişiyi suçu kendinde değil de başkalarında görmeye zorlayacak kadar güçlü bir aşağılık duygusundan kaynaklandığını belirtiyor. Ne var ki yazara göre, bu süreç yalnızca bir paranoid eğilimi yansıtmaktadır ve tam anlamıyla bir paranoyanın oluşması için, başka bir unsurun daha bulunması gerekir. Bu unsur ise bekleneceği gibi, *rahatsızlık veren olayların yanlış biçimde yorumlanarak açıklanmasıdır*.¹⁸ Bu bakış açısını şu şekilde de ifade edebiliriz: a) kişilerin suçu başkalarında aramaları yanlış bir düşünce biçimidir; b) kötü hayat olaylarına başkalarının yol açtığını düşünen kişiler, ruhsal açıdan eksiktirler! Tekrar etmek pahasına belirtmek gerekir ki bu açıklamalar yanlış bir düşünce biçiminin *hastalıklı* sayılması için bana yeterli gelmiyor. *Bir düşünce biçiminin, hatta yanlış olduğunda bile, bir ruhsal hastalığın özellikleri arasında sayılması için bundan daha fazlasının gerektiğini savunmak için herhalde çok şey söylemeye gerek yok.* Hayatında yanlış düşüncelere sahip olmamış, yanlış açıklamalarda bulunmamış bir insan olmadığına göre, burada hangi tür yanlış düşüncelerin ve açıklamaların,

18. Sullivan, s. 145.

neden bir ruhsal hastalığın nitelikleri arasında sayılacağını ayrıca açıklamak gerekiyor. Belki de burada bir unsuru daha devreye sokmak gerek; o da düşünsel değişime ilkesel kapalılıktır. Hatta paranoyanın ayırt edici özelliğini ilişkili düşüncelerin yanlışlığından çok burada aramakta yarar var gibi görünüyor. Paranoid düşüncelerin yanlışlığı çoğu kez *yansıtma* mekanizmasının kullanılmasıyla açıklanır. Yansıtma, yansıtma da bulunan kişilerin düşünce ve yargılarının yanlışlığını garantileyen hatta gösteren bir mekanizma olmamasına rağmen, bunun üzerinde fazla durulmamıştır.

Psikanalizde paranoyadaki esas savunma mekanizması olarak görülen yansıtma, benliğin bir parçası *yarılma* diye adlandırılan bir süreçle ayrılarak başka bir şeye ya da başka birisine mal edilir. *Yarılmanın altında yatan motif narsisizmdir; zira ayrılan parça gelişen egoyla uyumsuzdur.* Ne var ki benlik, bu süreçte eskiden sahip olduğu bir şeyden yoksun kalarak eksilir. Ayrılan şeyin bütünüyle kötü sayılması, hatta ilk ayrılma sırasındakinden de kötü görülmesi benliğin ayrılan parçasız daha iyi olduğunun benimsenmesi gerekli olduğu içindir.¹⁹ Yar(ıl)ma egonun, kaygıdan kaçınmanın yanında, öz-değeri ve psişik bütünlüğü korumak için de başvurduğu savunmalar arasındadır.²⁰

Psikanalitik görüşte kişilerin kendi vazgeçilmez psi-

19. Naomi Scheman, "Though This Be Method, Yet There Is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology", *Feminism and Science*, Evelyn Fox Keller, Helen E. Longino (eds.), Oxford University Press, 1999 içinde, s. 210.

20. Leonard Israel Siegel, "Projective Identification: Pros and Cons. An Essay Review of Samuel Slipp", *The Technique and Practice of Object Relations Family Therapy, Contemporary Family Therapy*, 13 (3), June 1991, s. 277.

şik yönlerini kabul etmelerinin, içsel veya dışsal nesnelere yansıtılmalarını engelleyeceği kabul ediliyor. Oysa yansıtmaya yol açan motifler, neredeyse her zaman ahlaki veya kültürel bir değerlendirmeyi de içinde barındırıyor. Yansıtma çok kez bir kişinin sahip olduğu ama sahip olmaya *değer görmediği* bir benlik özelliğinden kurtulma amacıyla yapılıyor. Kişiyi böyle davranmaya götüren saikler, çoğu kez ancak kültürel ve sosyal bağlamları içinde anlamlandırılabilir. *Bir benlik öğesinin sonradan kazanılmış olması, onun ilksel olanlar kadar benliğin bir parçası olamayacağını göstermiyor.* Kişinin kendisinde görmek istemediği özellikler çok kez içinde bulunduğu kültürce kişilerin sahip olmasının uygun görülmediği özellikler oluyor. Kişileri yansıtmaya götüren süreçlerin bu kültürel ve sosyal boyutlarının da en az psikolojik, bireysel veya dürtüsel olanları kadar benliğe ait olabileceğinin kabul edilmesi gerekiyor. Kişilerin kültürel veya sosyal değerleri veya beklentileri, narsisizm gibi bireysel psikolojik motiflerden daha üstün tutmamaları veya onlara eşit görmemeleri için ne gibi bir neden var? Diğer bir deyişle, çoğu kez *kişiler benliklerinden kaybettiklerini kötü görmüyor; zaten kötü gördüklerini kaybediyorlar.* Yansıtma sürecinde yaşanan yarılmanın da ahlaki nedenleri olabilir. Diğer bir deyişle, benliği yarılmaya götüren, bir tarafı ahlaki-kültürel bir boyut taşıyan bilinçdışı bir çatışma olabilir. Öte yandan özellikle bazı popüler kullanımlarda ve zaman zaman da tecrübesiz terapistlerce, kişilerin neredeyse her türlü yakınlık, şikâyet veya eleştirilerinin arkasında bir yansıtmanın, dolayısıyla bireysel bir eksikliğin olduğunun varsayıldığı

görülüyor. Ne var ki kişilerin kötülöklere, eğer kendileri yapmıyorsa karşı çıkmaya ahlaken hakları var. Asıl “eksik” olanların başkalarında eleştirdikleri şeyleri kendileri de yapanlar olması gerekmiyor mu? Her yakınmanın arkasında bir yansıtma ve eksiklik aramak tam anlamıyla profesyonel bir sapırmaya (distortion) işaret ediyor. Bilinçli bir içsel çatışma yaşayan ve kendileri bilerek kötölük yapmaktan kaçınan birçok insan, kötölöklere ve kötü davranışlarda bulunanlardan yakınırken, kendi kötü yönlerini fark etmemiş eksik insanlar olarak etiketleniyor. Oysa davranışlarını ahlaken değerelemek konusunda ilgisiz olan ve dolayısıyla kötü davranışlar sergilemekten geri kalmayan birçok kişi sadece kötölöklere yakınmadıkları için, bütünleşmiş insanlar olarak görölüyorlar. Bir insanın kendisiyle aynı kötü davranışlarda bulunanlardan ve yaptıklarından pek rahatsız olmayacağını saptamak için herhalde psikoloji tahsil etmek gerekmiyor. Ne bireyin bir iç-dış çatışması yaşaması psikolojik bir eksikliğinin bulunduğunu tek başına kanıtlayabilir ne de bütünleşmiş bir benliğe sahip olan insanların dışsal çatışmalardan bu nedenle uzak kalacağı doğru bir düşüncedir. Psikolojik açıdan özgür bir insanın çatışma toleransının artacağını kabul edebiliriz, zira o zaten çatışmaların bir tarafı olacaktır! Özgür bir insanın çatışmadan fazla uzak duramayacağını varsayabiliriz. Aslında saldırgan veya yıkıcı düşüncelerin insanın “kötü” yönleri içinde görölmesi bile ahlaki, dolayısıyla kültürel bir değerelemedir ve insanın iyi ve kötü yönlerinden bahseden “psi” sektörü çalışanları, bazı sosyal değerelemedileri ödünç almaktan başka bir şey

yapmamaktadırlar. Buradaki soru(n) şu: Dünyadaki, hadi onu bırakın bireylerin üyesi bulundukları belirli toplumlar-
da var olduğunu herhalde aklı başında olan hiç kimsenin görmezden gelemeyeceği kötölüklerle mücadele etmek, ancak kendi kötü yönlerini bilinçli olarak *olumlamayan* insanlara mı düşüyor? Eğer böyleyse, kişilerin kendi kötü yönlerini olumlamamaları daha iyi bir *ahlaki tercih* değil mi diye sorası geliyor insanın.

Bu konuyu ele almaya aşağıdaki bölümlerde de devam edeceğiz.

GERÇEKDİŞİLİK PARANOİD DÜŞÜNCENİN ÖZÜNE AİT DEĞİLDİR: BİR FAZLA VURGULAMA (AŞIRILIK) FENOMENİ OLARAK PARANOİD DÜŞÜNCE

2.3.1.

GERÇEKDİŞİ OLMAYAN

“HEZEYANLAR” VE YANILSAMALAR

Burada, Michael Gelder ve arkadaşlarının, “Oxford Psikiyatri Ders Kitabı”nda belirttikleri düşüncenin izinden gideceğim: *Bir inancın hezeyan niteliği taşıyıp taşımadığını belirleyen yanlışlığı değil, izlediği zihinsel süreçlerdir.*²¹ Bu görüş, bir kişinin hem doğru görülen düşüncelere, hem de bu düşüncelerle ilişkili bazı paranoid özelliklere sahip olabileceğinin kabul edilmesine olanak sağlar. Diğer bir deyişle yanlış olmaları, paranoid hezeyanların *ayırt edici* bir özelliği değildir.²² Psikiyatri ve klinik psikoloji geleneklerinde her zaman, hatta genellikle böyle düşünülmediği ortada. Bu görüşün popüler kabullere neden ters olduğunu ayrı-

21. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9. Hezeyanları içeriklerine bakarak tanımlamanın yetersiz bir yaklaşım olduğu görüşü için bkz. Lopez-Ibor, s. 138. Paranoyanın biçimsel (yapısal) özellikleriyle tanımlanması gerekliliği görüşü için bkz. Fried/Agassi, s. 75.

22. Bir inancın hezeyan niteliğinde olup olmadığını yanlışlığına bakarak belirlemek gerektiği görüşü için bkz. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9. Hezeyanları içeriklerine bakarak tanımlamanın yetersiz bir yaklaşım olduğu görüşü için bkz. Lopez-Ibor, s. 138. Paranoyanın biçimsel (yapısal) özellikleriyle tanımlanması gerekliliği görüşü için bkz. Fried/Agassi, s. 75.

ca açıklamaya da herhalde gerek yok. Yalnızca popüler kabullerde değil, psikiyatri pratiklerinin standartlaşmasında olduğu kadar, evrenselleşmesinde de katkısı olan DSM dizisinin dördüncü halkası olan DSM IV'te de paranoid fenomenin neredeyse tamamen "yersiz" düşüncelerin veya değerlendirmelerin üzerine oturtulduğu görülüyor.²³ Böylece hastanın içinde bulunduğu sosyal bağlama göre yersiz olan kötü muameleye maruz kalma beklentilerinin bulunduğu saptanması görevi de psikiyatriste veriliyor ki, bu görevin yerine getirilmesinin psikiyatrik bilgi ve tecrübeden fazlasını gerektirdiği çok açık. Birçok durumda özel bir çabayı, sosyal bilimsel bilgi ve tecrübeyi gerektiren bu gibi araştırmaların psikiyatrik bir bağlamda nasıl yapılabileceği ciddi bir sorun gibi görünüyor. Çok kez bu tür bir "sosyal" araştırmanın yapılmadığını ve psikiyatristlerin yalnızca "hastalarının" davranış, düşünce ve tepkilerine dayanarak veya psikiyatrik görüşmelerdeki izlenimlerini temel alarak teşhis koyduklarını düşünmek, herhalde pek yanlış olmayacaktır. Psikiyatrist hastanın düşüncelerinin yersizliğini saptayabiliyor; zira kendisi de çok kez hastayla aynı kültürel ve belki de toplumsal zemini paylaşıyor. Bazen de hastanın yakınlarının özellikle de aile üyelerinin ifadeleri yeterli görülüyor. Oysa bizatihi bu kişiler belirli

23. Amerikan Psikiyatri Birliği, *Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal Elkitabı*, Dördüncü Baskı (DSM-IV), Amerikan Psikiyatri Birliği, Washington DC, 1994'ten çeviren Ertuğrul Köroğlu, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 1994. Bu metinde, örneğin paranoid kişilik bozukluğunun tam ölçütlerinde şu kelimeler kullanılmaktadır: "Yeterli bir temele dayanmaksızın ... kuşkulandır", "yersiz kuşkuları vardır", "yersiz yere korktuğundan", "haksız yere ... kuşkulara sık sık kapılır" (s. 242).

hastalıkların veya kişilik yapılarının gelişmesinde rol oynayan kişiliksel veya davranışsal niteliklere sahip olabilirler. Bu kişilerin ifadelerine başvurulmasının dışında, bu tür özellikleri taşıyıp taşımadıklarına yönelik özel bir araştırma yapılmıyor. Bunun sonucunda bugün *Martha Mitchell* fenomeni (effect) olarak adlandırılan, bir psikiyatristin doğru bir iddiayı bir hezeyan olarak değerlendirmesiyle sık sık karşılaşılıyor olabilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Başkan Nixon döneminde görev yapmış olan bir adalet bakanının karısı olan Martha Mitchell, Beyaz Saray'da yasadışı birtakım faaliyetlerde bulunulduğunu ileri sürmüş ve onun bu düşüncesi bir hezeyan olarak değerlendirilmişti. Oysa daha sonra ortaya çıkartılan ve Watergate Skandalı olarak bilinen olaylar dizisi onun gerçeği belirttiğini ortaya koymuştu.²⁴

Öte yandan “normal” zarar görme endişeleriyle, bir hezeyan niteliği taşımayan paranoid zarar görme kuşkularının veya bizzat (garip, tuhaf, alışılmadık) olmayan hezeyanların böyle özel ve psikiyatri dışı bir araştırma yapılmaksızın birbirinden nasıl ayrılacağı da net değil. Kaldı ki, bazen tuhaf sayılan hezeyanlar bile kısmen veya tamamen doğru olabilirler. Doğru veya yanlış olabilecek hezeyanlara bir örnek olarak, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yüzlerce kişinin kendilerine dışarıdan kumanda edildiği (zihin kontrolü) iddiaları gösterilebilir. Bugün 1950'li

24. Bu konuda ayrıntılı bilgi internet ansiklopedisi Wikipedia'nın hezeyanlar ve Martha Beall Mitchell başlıkları altında bulunabilir: <http://en.wikipedia.org/wiki/Delusion> ve http://en.wikipedia.org/wiki/Martha_Mitchell (30/09/2006).

yıllarda CIA'in ilaçların, manyetizmanın, hipnozun ve çeşitli elektrikli aletlerin beyin üzerindeki etkilerinin araştırılmasına yönelik olarak, kod adları MK-Ultra, MK-Delta, MK-Naomi olan veya benzeri programları yürüttüğü biliniyor. Bu geniş çaplı programlarla ilişkili olan dokümanlar kongrenin şüphelenmesi üzerine imha ediliyor. Ne var ki bu belgelerin bazı bölümlerine imha edilmemiş olan muhasebe kayıtlarında ulaşıyor.²⁵ Geniş çapta mali kaynak kullanılan bu araştırmaların sonuçlarının ne olduğunu kanıtlayabilmek, hatta bilebilmek zor. Bir sonuca belki ulaşılmıştır, belki de ulaşılmamıştır. Peki ya ulaşılmışsa? Komplolar hakkında bir kitabın yazarı olan Robin Ramsay mikrodalga zihin kontrolü cihazlarının mevcut olduğunu ve mağdurların tanıklıklarına bakılırsa, bunların işe yaradığını belirtiyor. Ayrıca vücutlarına implant yerleştirilmiş kişilerin de mevcut olduğunu ifade ediyor.²⁶ Burada bir ayırım noktası olabileceği düşünülen kuşku yaşantısının sürekliliği de, ilişkili olduğu düşüncelerin yersizliğinden çok, bireyin kişilik özelliklerine işaret edebilir. Bireyin zarar görme kuşkularının sürekliliği, *mantıken* onların ilişkili olduğu düşüncelerin yersizliğini göstermiyor. Neden paranoid kişilikteki insanların gerçek tehlikelerin *değerlendirmesinde* normal insanlardan farklı davrandıkları düşünülmüyor? Ya da onların gerçek tehlikeleri *seçici* bir biçimde ayırt ettikleri ve normal insanlardan bu bakımdan farklı oldukları dü-

25. Robin Ramsay, *Conspiracy Theories*, Pocket Essentials, Harpenden, 2000, s. 83, dip. 21, s. 78-80.

26. Ramsey, s. 78-79.

şünülmüyor? Ya da burada bir algı çarpıklığından çok, bir değerlendirme veya önemseme farkının olduğu neden var-sayılmıyor? Kaldı ki dünyada genel olarak iyiliğin kötülük karşısında ağır bastığını ve bunun insan doğasının niteliklerinden kaynaklandığını varsaymak için elimizde ne gibi bir kanıt var? Tüm bu noktalarda normal veya sağlıklı insanların “iyi” oldukları inancından yola çıkılıyor gibi görünüyor. Burada bilimle ideoloji ve hatta kültürün sınırlarının birbirine oldukça geçtiği görülüyor. Bu bakımdan psikiyatri insan doğasının bu belirtilen niteliğinin kabul edilmesi bakımından Hristiyanlıktan çok, İslamla uyum içinde gibi görünüyor. Öte yandan psikiyatrinin Hristiyanlıktan ayrıldığı bir diğer nokta ise, bir hasta psikiyatrik bakımdan ne kadar çok hasta ise veya zihinsel (yoksa beyinsel mi demek lazım?) hastalığı ne derecede ciddi ise, o derecede içgöründen yoksun olduğunun düşünülmesi. Dolayısıyla psikiyatri pratiğinde hastaların Hristiyanlıktaki günah çıkarma veya itiraf eylemiyle karşılaştırılabilir bir fiili gerçekleştirme kapasitesinden şu ya da bu ölçüde uzak oldukları varsayılıyor. Bu bakımlardan Hristiyanlıkla psikiyatri pratikleri arasında tarihsel veya kültürel açılardan nedensel bir bağ olduğunu ileri süren yaklaşımlara katılmadığımı belirtmek istiyorum.

Freud’un kendi psikanalitik paranoya kuramında yapmış olduğu önemli “düzeltme” hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Freud paranoid fenomen hakkındaki en etkili olmuş gibi görünen düşüncelerini ünlü Schreber vakası dolayısıyla açıklamıştı. Freud’un bu vakanın incelemesin-

den çıkardığı sonuca göre, paranoyanın ayırt edici karakteri "hastanın eşcinsel arzu fantezisini savuşturma yolu olarak, ...zulüm görme sanrılarıyla [hezeyanlarıyla] tepki vermesidir."²⁷ Freud burada paranoyada *gerçekliğin yeniden inşasının* söz konusu olduğunu belirtiyordu.²⁸ Paranoyanın sık sık sistemsel felsefe ve siyasetle ilişkilendirilmesi de, bu görüşü destekler niteliktedir. Ne var ki Freud'un 1922 yılında yayımladığı bir makalesinde paranoyada gerçekliğin yeniden kurulduğu yolundaki görüşünden vazgeçtiğini ve aksine buradaki süreci bir *aşırı katheksis* olarak betimlediğini biliyoruz. Bu yeni görüşte paranoyada gerçeklik algısının önemli bir bozulmaya uğramadığı kabul edilmektedir.²⁹

Tekrar etmek pahasına belirtmek gerekir ki, ben de bu metinde Türk toplumu bağlamında toplumsal ve siyasal paranoyayı ele alırken bir tür *sosyal psikozdan* bahsetmiyorum. İnsanlar bir özne olarak az ya da çok, ama devamlı olarak gerçekliği yeniden kurarlar. Psikozda bu yeniden kurulum hem daha kapsamlı hem de daha farklı veya özgündür. Buna rağmen nevrozla psikoz arasındaki sınırları ayırt etmek, özellikle ikincisinin hafif, birincisinin ağır olduğu

27. Freud, "Schreber Vakası: Bir Paranoia (Dementia Paranoides) Vakasının Otobiyografik Anlatımı Üzerine Psikanalitik Notlar", s. 92.

28. Bkz. Stephen Frosh, "Psychoanalysis, Psychosis, and Postmodernism", *Human Relations*, Vol. 44, No. 1, 1991, s. 96.

29. Sigmund Freud, "Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality", *On Psychopathology: Inhibitions, Symptoms and Anxiety and Other Works*, translated under the general editorship of James Strachey, ed. by Angela Richards, The Penguin Freud Library, Vol. 10, Penguin Books, 1993 içinde, s. 200-204.

durumlarda imkânsızdır.³⁰ Gerçekliğin bireysel olarak yeniden kurulumu, katlanılamayan hayat sorunlarına veya gerçekliğin bireyin içinde bulunduğu bölümüne, yalıtılmış bireyin verdiği olası tepkilerden biriyken, bireysel özelliğin desteklenmediği kolektivist kültürlerde, başka baş etme süreçlerinin etkin olacağını düşünebiliriz. Bana öyle geliyor ki, kolektivist kültürlerde bireysel baş etme yollarıyla, grupsal davranışlar arasında böyle özsel bir ayırım yapmak zor. Bu kültürlerde sorunlarla baş etme yollarının daha çok kolektif davranışlar boyutunda incelenmesinde yarar var.

Bu konuya daha sonra dönmek üzere, hezeyanların psikolojik nitelikleri ve paranoid deneyimdeki işlevleri konusuna devam edelim. İlk olarak bir hezeyanın yanlışlığı, onun ayırt edici bir niteliği değil gibi görünüyor.³¹

Onun ayırt edici niteliklerini, kişiyi böyle düşünmeye sevk eden zihinsel süreçlerde aramakta yarar var.³² İkinci olarak, paranoid eğilimleri, özü gereği yanlış düşünceler olarak hezeyanlardan çok, bazı baskın düşüncelerin varlığına göre ayırt etmek mümkün.³³ Burada şu ya da bu ölçüde yanlışlıkların kabulünü gerektiren belirli bir tür kuşkuyla değil, bazı sabit düşüncelerle karşılaşyoruz.

30. Fried/Agassi, s. 13.

31. Bir inancın hezeyan niteliğinde olup olmadığını yanlışlığına bakarak belirlemek gerektiği görüşü için bkz. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9. Hezeyanları içeriklerine bakarak tanımlamanın yetersiz bir yaklaşım olduğu görüşü için bkz. Lopez-Ibor, s. 138. Paranoyanın biçimsel (yapısal) özellikleriyle tanımlanması gerekliliği görüşü için bkz. Fried/Agassi, s. 75.

32. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9.

33. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9, 297. '

Sabit düşünceler, kesinlik arayışı veya iddiasından da kaynaklanabilirler.

Bir hezeyan, yanlışlığına dayanılarak değil, zihinsel işlevlerine bakılarak ayırt edilebilir demiştik.³⁴ Bu işlevler neler olabilir? J. D. Lichtenberg ve P. Pao, bu konuda bir öneride bulunuyorlar. Yazarlara göre, hezeyanda özne ilişkili imgelere savunma amacıyla, can havliyle sarılır. Hezeyanlı (delusional) kişi, zihinsel durumunun farkında olduğunda aşırı bir kaygı ve yönelimsizlik yaşayabilir. Bu ayrım metapsikolojik olarak önemlidir; zira içeriği kendine özgü olmasa da, bir hezeyanın farklı bir zihinsel işlev gördüğünü ortaya koyar.³⁵ Nitekim Freud paranoyayla ilgili bir yazısında bu konuda şöyle yazıyordu: "Her bir vakada hezeyansal düşünceye, katlanılamaz, sıkıcı diğer bir düşüncenin egodan savuşturulduğu aynı enerjiyle bağlanılır. Böylece *bu kişiler hezeyanlarını, kendilerini sevdikleri kadar severler.*"³⁶ Bir hezeyanda bireyin savunma organizasyonunun, çocuğun anneye bir çift oluşturduğu zaman elde ettiğiyle karşılaştırılabilir olan bir temel güven hissini yeniden oluşturması söz konusudur."³⁷

Eğer paranoid düşünceyi bir vurgulama fenomeni

34. Joseph D. Lichtenberg, Ping-Nie Pao, "Delusion, Fantasy and Desire", *Int. J. Psycho-Anal.* (1974) 55, s. 275; bkz. Lopez-Ibor, s. 138; bkz. ve karşı Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9.

35. Lichtenberg/Pao, s. 275.

36. Freud, S. (1895). Draft H: Paranoia. (The Origins of Psychoanalysis, New York: Basic Books, 1954 içinde, s. 111), aktaran: Lichtenberg/Pao, s. 275, dip. 5; İtalikler bana aittir.

37. Lichtenberg/Pao, s. 275.

olarak görürsek “normal” ve sabit veya saplantılı bir düşünce türü olarak paranoid düşünce arasında bazı ortaklıkların olduğunu da kabul etmemiz gerekiyor.

Öte yandan paranoid düşüncenin bir sabit düşünce türü olduğunu belirtmemiz, onu ayırt etmek için tam olarak yeterli değil. Paranoid düşünceyi diğer sabit düşüncelerden ayırt eden unsur, değiştirilmesi zor inançların veya kanıların konusuyla veya içeriğiyle ilişkilidir. Paranoid sabit düşüncelerin konusu kişinin, topluluğunun veya değer verdiği birtakım kültürel/topluluksal sembol veya değerlerin yakın ve kayda değer bir tehlike altında olduğudur. Burada çoğu kez sanıldığının tersine, gelişmiş paranoid bir deneyimden söz edilebilmesi için öznenin değer verdiği nesnelere ilişkin olarak algıladığı tehlikelere dair bir kuşkudan daha fazlasına sahip bulunması gerekir.

A. D. Koning hezeyan ve kuşkuyu (suspicion) incelediği makalesinde, kuşku durumunda öznenin içinde bulunduğu durumla ilgili kişi ya da kişilerin özel bir etkisinin bulunduğunu hissettiğini, oysa paranoid hezeyanda diğer(-ler)inin etkisini her yerde gösterdiğini, hastanın dünyasının ve varoluşunun her bir özel köşesine nüfuz ettiğini belirtir. Hasta savunmasız olduğu bu durumda diğerlerine karşı güvensizdir. Kuşku durumunda ise kuşku duyan kişiyle diğerleri aynı bağlamdadır ve o anda onun için anlamlı olan öyküde bir yerleri vardır. Oysa paranoid hezeyanda, diğerinin rolü böyle bir temayla dolaysız olarak ilişkili değildir. Diğerleri, herkes, bazı anonim topluluklar ya da cansız kuvvetler olabilir. *Koning'e göre, hezeyanda belirsizlik yoktur. Kuş-*

*kuda olduğu gibi alternatif bir olasılık değil, sadece tek bir belirli şey vardır.*³⁸

A. D. Koning'in yapılarını gösterdiği bu iki ayrı tür güvensizliğin farklı kategorilerde yer aldığını düşünüyorum. Şöyle ki ilk türdeki güvensizlik, güvenlik duygusunu zedeleyici bir etkisi olsa da, güvensizlikten çok diğerlerine itimatsızlıktan kaynaklanan bir kuşkuyu gösterir. *Burada yabancılarla ilişkilerde asıl olan kuşktur. Diğer bir deyişle güvenin konumsal veya nesnel bir temele dayanması gereklidir.*³⁹ Oysa hezeyanda bu olanaksızdır. Bu iki ayrı türdeki güvensizliğin de, Türkiye'de toplumsal bir etiyolojisi olabilir.

Burada şizoid ve paranoid kaygıları da ayırt etmekte yarar var. Bir şizoid kendisinin başkalarını ilgilendirmedine ve dolayısıyla diğerlerinin onun içsel gerçekliğine ulaşabilmeleri için, ayrıca özel bir şeyin yapılması gerektiğine inanır; bir paranoid ise başkalarının onun kötülüğünü istediğine ve dolayısıyla onu düşündüklerine. Bir şizoid başkalarına kendiliklerinden onun çıkarlarını da göz önüne almayacaklarına inandığından dolayı güvenmez; onun *güvensizliği dolaylıdır*. O başkalarının ilgisini çekebilmek için onların özel olarak uyarılması veya harekete geçirilmesi gerektiğini düşünür. *Onun görüşüne göre kendisi kendi başına ilgiye ve korumaya değer değildir*. Onun başkalarının gözünde ancak *ilişkisel* bir değeri vardır. Oysa bir paranoid,

38. Andre De Koning, "Suspicion and Delusion", *Phenomenology and Psychiatry*, A. J. J. De Koning, E; A. Jenner (eds.), Academic Press (London) and Grune & Stratton (New York), 1982, içinde.

39. Karş. Pye/Pye, s. 71.

başkalarının onun kötülüğünü istediğine inanır; dolayısıyla *güvensizliği dolaysızdır*. Şizoid bireye göre kendisi hep çevrededir. Oysa bir paranoid açısından kendisi hep merkezdedir.

2.3.2.

KENDİNE YONTUCU “NORMAL” EĞİLİMLERİN BİR AŞIRILIĞI OLARAK PARANOİD DÜŞÜNCE

Yukarıda paranoid düşüncelerin “yersizlikleri” temelinde⁴⁰ değil de (şüphesiz onlar sık sık, hatta çok kez yersiz de olabilirler), *zihinsel işlevlerine* ve kendi başlarına veya ilişkili oldukları nesnelere dair bakış açıları bakımından değişime açık olup olmadıklarına göre kategorize edilmeleri gerektiği yolundaki düşüncelere katıldığımı belirtmiştim. Burada değişime açık olmayı, kişinin görüşlerinin yanlışlığını kabul etmesinden çok, *yanılabileceğini* kabul etmesini, alternatif bakış açılarını *da* kendisinininkine kadar meşru görmesini ve bu bakış açılarını benimseyenlerle de kendi emsalleri olarak ilişki kurmasını içinde barındıran bir kapsamda görmekte yarar var. *Paranoid bakış açısının bazı kapalı ideolojik bakış açılarıyla önemli benzerlikleri olduğunu belirtiriz*. Paranoid bakış açısı bu içe kapalı olma özelliğini metafizik düşünce sistemleriyle de paylaşmaktadır. Paranoid bakış açısı, daha önce de belirttiğimiz gibi, otoriter veya totaliter, kapsamlı veya kuşatıcı ideolojilere oldukça

40. DSM IV'te yapılan tam da budur (DSM-IV).

yakın özelliklere veya onlarla bazı önemli ortak noktalara sahip bulunuyor. Buna karşılık esnek, kuşatıcı olmayan ideolojilerin paranoid düşüncenin bazı temel niteliklerini karşılamadığını belirtebiliriz. Eğer psikiyatrik pratiğin hedeflerinden biri, açık veya gizli olarak, belirli görüşlerinin yanlışlığını hastaya kabul ettirmekse veya bu pratik başlıca amacına (hastayı ruhsal sağlığına kavuşturmak) bu hedefe ulaşmaksızın varamıyorsa, onu temelinde bir “ıslah etme” girişiminden başka bir şey olarak görmek zorlaşmaktadır. Yukarıda paranoid fenomenin ayırt edici nitelikleri arasında sayılan zarar görme beklentilerinin mutlaka yanlış olmalarının gerekmediğini belirtmiştik. Kişilerin bazı yersiz düşüncelere sahip bulunmaları, birtakım paranoid deneyimlerin nitelikleri arasında görülebilir. Hatta bazen paranoid zarar görme beklentileri de *paranoid düşünceye özgü olmayan belirli yanılsamalarla* ilişkili olabilir. Bu bölümde bu konu üzerinde durmaya çalışacağım. Öncelikle belirtmek gerekir ki, *paranoid düşüncenin, ayırt edici bir niteliği olmasa da, bazen ortaya çıkan bu yanılsamalı niteliklerini, “normal” insanlarda baskın olan yanılsamalı düşünce eğilimlerinin bir aşırılığı olarak gören bakış açısına katılıyoruz.* O halde şöyle diyebiliriz: *Şimdiye kadar paranoid düşüncenin daha çok yanılsamalı veya gerçekdışı olarak görülen boyutlarını onun özüne ait görmediğimiz gibi, bu düşünce türünün anormal görülen bazı özelliklerini de “normal” düşüncenin bir uzantısı veya aşırılığı olarak incelemeye çalışacağız.* Üstelik paranoid deneyimin bu anormal görülen özellikleri, onun yanılsamalı görülen özelliklerinden başkası değildir. Bu anlatılanlardan para-

noid deneyimlerin sanılandan çok daha yaygın olduğu sonucu da çıkartılabilir ki, biz de tam bu görüşe katılıyoruz. Şüphesiz, burada tam anlamıyla olgunlaşmış, kişiyi tüm benliğiyle kuşatmış veya psikotik düzeydeki bir paranoyadan değil, özellikle içinde bulunulan sosyal veya kültürel şartlara göre, zamanla etkileyiciliği artıp azalabilen bir düşünce, algılama ve davranış eğiliminden bahsediyoruz. Zaten psikotik denebilecek, tam anlamıyla olgunlaşmış paranoya vakalarıyla *nadiren* karşılaşılmaktadır ve bu tür paranoya az rastlanan ruhsal hastalıklar arasına rahatlıkla dahil edilebilmektedir. Dolayısıyla bu metinde ilgimizi bu tür nadir, dolayısıyla bireysel nedenlerden kaynaklandığı daha kolaylıkla düşünülebilecek kapsamlı paranoya yaşantılarından çok, bazı yaygın paranoid düşünce ve davranış eğilimleri üzerine yoğunlaştırmayı gerekli gördük. Psikotik denilebilecek olan ama nadir görülen paranoya vakalarında, bazı bireysel yersiz düşünce eğilimlerinin yeri daha fazla olabilir.

Normal düşüncedeki kalımlı yanılsamalar üzerinde duran yazarlardan biri Anthony G. Greenwald'dur. Greenwald *egonun bilişsel önyargıları* diye adlandırdığı özelliklerin, totaliter siyasal sistemlerin ayırt edici nitelikleri olarak görülen düşünce denetimi ve propaganda araçlarına ya da enformasyon kontrol stratejilerine karşılık geldiğini belirtir. Greenwald, egonun bilişsel önyargıları olarak benmerkezcilik, "beneffectance" ve bilişsel tutuculuk üzerinde durur. Benmerkezcilik benliğin olaylardaki rolünün gerçekte olduğundan daha fazla önemli görülmesidir. Greenwald, "be-

neffectance" terimini kendisi ortaya atar.⁴¹ Beneffectance, kişinin yalnızca arzuladığı sonuçlar için sorumlu olduğunu algılamasıdır. Bilişsel tutuculuk ise, bilişsel değişimlere direnmektir.⁴² Bu üç *totaliteryan nitelikli ego önyargısı* bir arada, öz-değeri destekler. Beneffectance, tanımı gereği kendini büyötmeyi içinde barındırır. Ne var ki kendini büyötmek, daha az ölçüde de olsa, bilişsel tutuculuğun ve benmerkezciliğin de bir ögesidir. Zira bilişsel tutuculuk kişisel bir *yanılmazlık* duygusunu içerdığı gibi, benmerkezcilik de olayların yalnızca kişinin kendiyile ilişkili olduklarında önemli görölmesini kapsar.⁴³

Kısaca belirtmek gerekirse, bazı paranoya vakalarında karşımıza çıkan zarar görme hezeyanlarına yol açan *bilişsel önyargıların*, "normal" insan düşüncesindeki *kendine-yontucu* (self-serving) önyargıların aşırı bir biçiminden başka bir şey olmadığı görölmektedir. Bu önyargılar zarar görme hezeyanları olan kişilerde, benlik-kavramının (self-concept) korunmasına hizmet etmektedir.⁴⁴ Zarar görme hezeyanları olan kişilerin algıladıkları fiili, ideal ve zorunlu benlikleri arasında "çok küçük" farklılıkların bu-

41. Beneffectance, "beneficance" (arzulanan sonuçlara başarıyla ulaşmak) ve "effectance"ın (yetkin bir biçimde davranma isteğı) bir bileşimidir (Anthony G. Greenwald, "The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History", *American Psychologist*, July 1980, s. 604).

42. Greenwald, s. 603-604.

43. Greenwald, s. 608. Türkçedeki "Bana dokunmayan yılan bin yaşasın" sözü, benmerkezciliğin bu yönünü ne kadar güzel anlatıyor.

44. Peter Kinderman, Richard P. Bentall, "Self-Discrepancies and Persecutory Delusions: Evidence for a Model of Paranoid Ideation", *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 105, No. 1, 1996, s. 107.

lunması⁴⁵ paranoyada maninin bilişsel bir özelliğinin, bir ölçüde paylaşıldığını gösteriyor. Bilindiği gibi bu özellik, egonun idealleriyle arasında bir açığın bulunmadığını algılamasıdır. *Çocuğun kendi kendisinin ideali olduğu durumun yeniden elde edilmesidir mani*. Böyle bir durumda ideallerle davranış arasında bir gedik olmadığından, çocuklar Oedipal döneme kadar tam anlamıyla bir utanç duygusu hissetmezler.

R. P. Bentall ve arkadaşlarına göre, zarar görme hezeyanları “normal” bireylerde gözlemlenen bilişsel önyargıların tehlike algısı karşısında *abartılmış* bir biçiminden başka bir şey değildir. Normal bireylerde gözlemlenen *olumsuz olayların nedenlerini dış etmenlerde arama eğilimi*, zarar görme hezeyanları olanlarda daha belirgindir. Bu tür hezeyanlar öz-değeri (self-esteem) korumaya hizmet eden aşırı yöntemlerdir.⁴⁶ Bentall ve arkadaşları, zarar görme hezeyanlarının benlik-kavramındaki temel bir bozuklukla (disorder) bağlantılı olabileceği ihtimali üzerinde dururlar. Yazarlar, E. T. Higgins’in benlik-kavramının farklı alanları arasındaki etkileşimleri göz önüne alarak ileriye sürdüğü benlik tutarsızlıkları (self-discrepancies) kuramından yola çıkarak bir model oluştururlar.

E. T. Higgins, benlik imgelerinin ya da tasarımlarının altında yatan üç temel benlik alanını (fiili, ideal ve zorunlu) ve benliğe ilişkin iki farklı bakış açısını (kişinin kendisinininki

45. Kinderman/Bentall, s. 111.

46. Richard P. Bentall, Peter Kinderman, Sue Kaney, “The Self, Attributional Processes and Abnormal Beliefs: Towards a Model of Persecutory Delusions”, *Behaviour Research and Therapy*, Vol. 32, No. 3, 1994, s. 334.

ve önemli diğerininki) ayırır. Fiili benlik, kişinin kendisi ya da bir başkası tarafından sahip olduğuna inanılan özelliklerine ilişkin tasarımıdır. İdeal benlik, kişinin kendisi ya da bir başkasınca ideal olarak sahip olmasından memnuniyet duyulacak özelliklerine dair tasarımıdır. Zorunlu benlik, kişinin kendisi ya da bir başkasınca sahip olmasının zorunlu olduğuna inanılan özelliklerine dair tasarımıdır. Higgins, ayrıca benlik-tasarımlarını, kimin benlik hakkındaki perspektifinin göz önüne alındığına, diğer bir deyişle benlik hakkındaki bakış açılarına bakarak (a) kişinin kendi bakış açısı ve (b) kişinin önemli bir diğerinin onun hakkında sahip olduğuna inandığı bakış açısı olarak ayırır. Higgins üç benlik alanıyla benlik hakkında iki bakış açısını bir araya getirerek, altı benlik-durumu tasarımı oluşturur: Fiili/kendisinin, fiili/diğerinin, ideal/kendisinin, ideal/diğerinin, zorunlu/kendisinin, zorunlu/diğerinin. Bunların ilk ikisi kişinin benlik-kavramını oluşturur. Diğer dördü ise yönlendirici standartlar ya da benlik rehberleridir. Higgins'in kuramı işte bu farklı benlik tasarımları arasındaki uyumsuzluklarla ilgilidir.⁴⁷ Higgins farklı benlik tasarımları arasındaki aykırılıklar ile belirli psikik sorunlar arasındaki ilişkiyi inceler.⁴⁸

İşte R. P. Bentall, P. Kinderman ve S. Kaney tarafından ortaya atılan modele göre, zarar görme hezeyanları, benlik algılarıyla benlik-idealleri arasındaki açığın en aza indirilmesi çabasından kaynaklanır. Bu modele göre, fiili-i-

47. E. Tory Higgins, "Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect", *Psychological Review*, Vol. 94, No. 3, 1987, s. 319-321 vd.

48. Higgins, s. 332.

deal benlik aykırılıkları, olumsuz yaşam olayları ya da bir tehlike algılamasıyla harekete geçirildiğinde kişiler algılanan bu farklılıkları, diğer kişileri kendilerine ilişkin olumsuz bir görüş sahibi bireyler olarak algılamak pahasına en aza indirmeye çalışırlar. Bentall ve arkadaşlarının oluşturdukları modele göre, hezeyanlı kişilerin *aşırı derecede kendine hizmet eden atfetme önyargıları*, bu bilişsel organizasyonu korumaya yarar. Hezeyanlı kişiler, yaşamlarındaki olumsuz sonuçlar için kendilerini suçlamaktan kaçınamayacaklarını anladıkça, dolayısıyla fiili-ideal benlik aykırılığı açıkça canlandııkça, onların dışsal atıflarda bulunma ihtimalleri de artacaktır.⁴⁹ Diğer bir deyişle, bir tehlike algılamasıyla fiili-ideal benlik arasındaki aykırılıkların açıkça harekete geçtiği durumlarda, savunmacı açıklayıcı önyargılar da tetiklenir. Bu önyargıların işlevi benlik-ideal aykırılıklarını azaltmakken, cezalandırıcı bir düşünmeye yol açarlar.⁵⁰

Higgins'in ideal benlik ile zorunlu benliği birbirinden ayırması Türkiye'deki ahlaki yaşamın ve düzenin incelenmesinde yardımcı olabilir. Şöyle ki, Türk toplumundaki baskın benlik tasarımı, muhtemelen ideal/öteki, zorunlu olana ağır basacaktır. Bunu başka bir düzlemde ego idealinin üst-bene ağır basması olarak da düşünebiliriz. Bana öyle geliyor ki, Türkiye'de ego ideali ve dolayısıyla narsisizm, üst-benden daha öne çıkıyor.

Öte yandan şeref kültürlerinde itibara (olumlu sosyal

49. Bentall/Kinderman/Kaney, s. 335-337.

50. Bentall/Kinderman/Kaney, s. 331-341. Ayrıca bkz. Kinderman/Bentall, s. 106.

değerlendirmelere) verilen kültürel önem göz önüne alındığında, bireylerin ideal-benlikleriyle gerçeklikteki benlikleri arasındaki gediğe özel bir duyarlılık göstereceklerini düşünebiliriz. Diğer bir deyişle, ego idealinin kültürce de desteklenen yüksek standardı, bu standarda uymayan özelliklerin ya da davranışların algılanması ya da kabul edilmesi konusunda bireyleri savunmacı bir tutum almaya sevk edebilir.

Savunmacılık, öznenin ideal konumunu (mükemmelliğini, dolayısıyla haklılığını) hiçbir zaman kaybetmemek isteğinden kaynaklanabilir. Dolayısıyla savunmacı bir özne, bu isteğine hizmet etmeyen davranışlarda bulunan diğer kişilerle çatışmakta, bu tür davranışlar beklediği kişilere karşı her zaman tetikte ve uyanık olmakta ve kendisine zararı dokunabilecek bir davranışta bulundukları her zaman bir misillemeyi zaten hak ettiklerini varsaymaktadır.

Burada şu soruyu sormak istiyorum: Gruplaşma eğiliminin yüksek düzeyde ve grupsal hiyerarşik konumlarla, itibar (şeref) arasındaki kültürel bağın güçlü olduğu Türk toplumunda, sosyal çatışmaların veya “olumsuz hayat olaylarının” paranoid algılamalar üzerinde ne gibi bir etkisi olabilir? Eğer fiili benlikle benlik rehberleri arasındaki farkın açılmasına bağlı olarak kişinin hem kendi gözünde hem de sosyal açıdan itibarının düşmesine bağlanan kültürel sonuçlar belirleyici bir öneme sahipse, kişilerin bu farkları azaltmak ya da yadsımak için, diğer deyişle saygınlıklarını korumak için, özellikle çatışmalı ortamlarda aşırı bir hassasiyet gösterebileceklerini düşünebiliriz. Bu bağlamda

çatışmalı ortamlardaki olumsuz olayların sorumluluğunu birbirlerine yıkararak itibarlarını korumak için taraflar ortak bir davranış biçimini sergileyeceklerdir.

Buradaki süreci kişilerarası düzlemde yeniden kurarsak şunu görürüz: Kolektivist bir toplulukta olumsuz sosyal eleştiriler ya da olaylar, kişinin kendisini bir *sosyal nesne* olarak sorgulamasına yol açar. Olumsuz eleştiri ya da sosyal tepkiler, kişinin sosyal değerini ve öz-değerinin sosyal boyutunu etkileyerek aktüel benliğin ideal benlikten ayrılmasına yol açar. Kişi sosyal dışlanma riski doğuran ve statüsünü tehlikeye sokan bu durumu katlanılamaz bulduğundan, olumsuz olayların sorumluluğunu başkalarına atfeder. Bu arada hem kendince hem de başkalarınca bir sosyal nesne olarak görülmesi kendisini bir hedef olarak algılamasına yol açar. Bu ikisini birleştirecek, olumsuz olayların özellikle ona karşı oluşturulduğunu algılayacağını görürüz. Bu noktada *paranoyayı bir tür utanç fenomeni olarak görmeye başlıyoruz*. Kolektivist kültürlerde desteklenen karşılıklı bağımlı benlik, kişilerde sosyal dışlanma korkusunu artırmaktadır. Bunda dışlanmanın yaratacağı utancın da önemli bir rolü bulunmaktadır. Utancın bütün benliği etkileyen bir yaşantı olması, onun neden bu kadar acı verici olduğunu açıklar. İdeal benliğin bir tür rol benliği olarak görüldüğü kolektivist kültürlerde olumsuz sosyal eleştiriler aktüel-ideal benlik aykırılığına, dolayısıyla utanç duyulmasına yol açabilir.

**PARANOİD HEZEYAN
EKONOMİK BİR PSİŞİK FENOMEN MİDİR?
AŞIRI KATHEKSİSİN BİR SONUCU OLARAK
PARANOİD DÜŞÜNCE**

Freud, *Kıskançlık, Paranoya ve Eşcinsellikteki Bazı Nevrotik Mekanizmalar* başlığını taşıyan ve 1922'de yayımlanan bir makalesinde paranoidleri gizli homoseksüeller, paranoyayı da onları bu bilinçdışı yönelimlerinin farkına varmadan koruyan bir mekanizmalar bütünüdür. sonucunu olarak ele aldığı paranoya kuramında, psikanalitik psikolojide ve psikiyatride hak ettiği ilgiyi görmediğini düşündüğüm iki önemli değişiklik yapar. Freud bu yenilikleri iki paranoya vakasını ele alması sonucunda ortaya atmıştır.

İlk vaka sadık bir eşi olmasına rağmen kıskançlık paranoyasından mustarip olan genç bir adamıdır. Freud, onun kıskançlık ataklarının karısının başkaları tarafından fark edilmeyen tamamen bilinçdışı flörtlerini (coquet) ele veren önemsiz belirtileri gözlemesine dayandığını belirtir.

Karısının bilinçdışının tezahürlerinin (manifestation) olağanüstü bir gözlemcisi olan bu genç, onları nasıl doğru yorumlayacağını da bilmekte ve böylece bu konuda her zaman haklı çıkmaktadır. Freud'a göre ondaki anormallik de zaten bundan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle o karısının bilinçdışını daha yakından izlemekte ve buna başka biri-

nin kabul edeceğinden çok daha fazla bir önem atfetmektedir. Burada düşmanlık değil, bir kıskançlık paranoyasının bulunduğu itirazı ileri sürülebilir. Fakat Freud'a göre, düşmanlık (persecutory) paranoyasında da aynı hareket tarzı söz konusudur. Bu paranoya türünden mustarip olanların, "referans hezeyanları"nın konusu, diğer kişilerde saptadıkları önemsiz belirtilerdir. Freud'a göre bu tür hezeyanlar bu kişilerin tüm yabancılardan sevgi beklemesiyle ilişkilidir. Ne var ki yabancılar bu kişilere sevgi göstermemekle kalmaz, onların *yanındayken*, arkadaşlıkla bile bağdaşmayacak davranışlarda bulunurlar. Bu gibi davranışlar sadece onlara karşı *tamamen kayıtsız* olduğunda yapılabilir (onların yanından geçerken tükürmek gibi). Freud'a göre "yabancı" ve "düşman" kavramlarının aynı kökenden geldiği düşünüldüğünde, bir *paranoyak bu kayıtsızlığı nefret olarak görmekte haksız değildir*.

Freud'a göre *düşmanlık (persecutory) paranoyasından mustarip olanların kendilerinde görmek istemedikleri şeyleri başkalarına yansıttıklarını belirtmek, onların davranışlarını çok yetersiz bir biçimde ifade etmek olur*. Zira yansıtma, halihazırda yansıtılanla aynı türden hiçbir şey olmayan bir yere yapılmaz. Ne var ki Freud da bu noktadan itibaren ruhsal rahatsızlıkları birtakım eksikliklerle açıklayan düşünürler kervanına katılmaktadır. Şöyle ki, Freud'a göre paranoyaklar kendi bilinçdışlarına göstermedikleri dikkati diğerlerinininkine yöneltirler. Freud'un belirttiği vakadaki kıskanç koca kendi sadakatsizliğini görmezken, karısınınkini abartarak kendi bilinçdışını korumakta-

dır.⁵¹ İkinci vaka ise Freud'un düşmanlık paranoyasına aday gördüğü genç bir adama ilişkindir. Bu genç adamın erkeklerle ilişkilerine, başarıyla akılsallaştırdığı bir kuş-kuculuk damgasını vurmaktadır. Freud, bu vaka dolayısıyla bir kanı düzeyine ulaşmayan düşmanlık düşüncelerinin mevcut olabileceğinin farkına vardığını belirtir. Bu düşünceler analiz sırasında ara sıra belirip kaybolmuş, ancak genç adam onları önemsiz ve gülünç bulmuştur. Freud burada niteliksel faktörün yani bazı nevrotik oluşumların mevcudiyetinin, niceliksel faktörden yani gösterilen *dikkatin derecesinden ya da toplam katheksisten* daha az pratik öneme sahip olduğunun farkına varır. İlk vakadaki kıskançlık paranoyasındaki anormallik de, özünde diğer kişinin bilinçdışının yorumlarına ilişkin bir hiperkatheksisten ibarettir. *Freud böylece paranoyayı açıklamada ekonomik psişik bakış açısını ön plana çıkartır.*⁵²

Paranoyanın Freud tarafından yapılan bu ekonomik psişik açıklaması kabul edildiğinde, paranoid zarar görme beklentilerinin, özünde bir *yanılsama* olarak nitelenemeyeceğini düşünüyorum. Freud'un paranoya kuramına bu son önemli katkısı bu şekilde özetlenebilir.

Yansıtma, Freud'un belirttiği gibi ancak nesnede aynı türden bir şeyin mevcudiyetinde gerçekleşiyorsa, burada

51. Freud'un bu saptamasından yola çıkacak olursak, kişinin kendini bilmesinin, başkalarını ve dolayısıyla nesnel olanı doğru bir biçimde algılamının şartlarından birini oluşturmadığı sonucuna ulaşabiliriz.

52. Freud, "Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality", s. 200-204.

yansıtan özne ile nesnenin benzerliklerini azaltıp farklılıklarını artıran bir süreçle karşı karşıyayız. Nesne öznenin sahip olmayı istemediği (ama olduğu) bir şeyle aşırı yüklenmiş olmaktadır.

Bana bir insanı yabancılardan diğer insanlara nazaran daha “fazla” sevgi beklediği için hasta veya anormal görmek makul görünmüyor. *Paranoyayı bireyin kendi bilinçdışını görmemek isteğine (ki bunu kim ister?) olduğu kadar, çevresinde başarıyla saptadığı ve zarar verici girişimleri her an kolaylıkla besleyebilecek olan yaygın ve sıradan kayıtsızlığa veya insan hayatında sevginin etki alanının son derece sınırlı olmasına yönelik bir psişik tepkiye de bağlamak mümkün.* Böyle bir sosyal bağlamda pratik terimlerle ifade edecek olursak, “tetikte ve uyanık” olmak anlamına gelebilecek olan aşırı katheksisin ortaya çıkmaması yadırgatıcı olurdu. Dolayısıyla buradaki aşırı katheksis sürecini bir çevreye uyum mekanizması olarak kabul edebiliriz. *Bana öyle geliyor ki, bir paranoid kendi bilinçdışını normal insanlar kadar, fakat başkalarınınkini onlardan daha iyi bilmektedir. Zaten Freud’a göre bir paranoid başkalarını kendisinden daha iyi bilmektedir ve ondaki anormalliği oluşturan da budur! Bir depresifin farkının ise başkalarınınkinin yanında, kendi bilinçdışına da bilinçli olmaktan geçtiğini belirtiriz. Manik ise ne kendisinin ne de başkalarının bilinçdışının farkındadır, bu onun ilişkilerini son derece yüzeysel kılar.*

Böylece bir paranoid, düşüncelerinin içeriği bakımından değil de, nesnesine yaptığı yatırımın olağandışı fazlalığı nedeniyle “anormal” görüldüğüne göre, onun sorununu bir tür *duygu “bozukluğunun”* oluşturduğunu düşünebiliriz.

Katheksis öncelikle duygusal bir süreçtir. Bir paranoid, nesnesine “normallere” göre daha fazla duygusal bir yatırım yapmaktadır. Belki de paranoidler kendi sadakat nesnelerine “normal” insanlardan daha fazla bağlanan ve dolayısıyla onlardan da daha fazla sevgi ve ilgi bekleyen kişilerdir.

Eğer paranoyada Freud’un belirttiği gibi dışsal nesnelere yönelik aşırı bir katheksis ortaya çıkıyorsa,⁵³ ilk bakışta onu narsisizmin karşı kutbuna yerleştirmemiz mümkün görünüyor. Narsisizmin tanımlarından biri, iç ve dış dünyanın birbirinden yeterli ölçüde ayrışmamış olması ve dolayısıyla bireyin dış dünyayı kendi benliğinin bir *uzantısı* gibi algılamasıdır. Narsisistik kişilerin çevrelerindeki insanlardan aşırı bazı taleplerde bulunmalarının bir nedeni, onları kendilerinin bir uzantısı gibi görmeleridir. Benliğin ayrışmamış olması, bireyin gözünde çevrenin de bireyden ayrışmamış olduğu anlamına gelir. Eğer Türk toplumunda sosyo-kültürel olarak üretilen yaygın benlik türü karşılıklı bağımlı benlikse, o zaman bu tür bir narsisizmin de desteklendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu benlik türünde birey kendisini aktüel sosyal bağlamından ve içinde bulunduğu ilişkilerden ayıramamaktadır.⁵⁴

Başkalarına yönelik bir aşırı katheksisin varlığını, faillerin gizli motif ya da saiklerinin belirtilmesinden çıkart-

53. Freud, “Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality”, s. 200-204

54. Kolektivist kültürlerde benliği tanımlayanın diğerleriyle özel bağlamlarda gerçekleşen ilişkiler olduğu hakkında bkz. Hazel Rose Markus, Shinobu Kitayama, “Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation”, *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991, s. 230.

mak zor değildir. Daha açık bir deyişle, kişilerin başkalarının (özellikle de rakip ya da hasımlarının) davranışlarını yargılarken, davranışların kendi özelliklerine değil de failerin motiflerine odaklanmaları söz konusudur. Türkçedeki “amaç üzüm yemek değil, bağcıyı dövmek” sözü, paranoyanın bu bilinçdışı mekanizmasının bilindiğine işaret ediyor.

PARANOYANIN KENDİ BAŞINA BİR RUHSAL HASTALIK OLARAK GÖRÜLMESİNDEKİ ZORLUKLAR

Bana öyle geliyor ki, bu tür örnekler çok olsa da paranoid düşüncelerin kişiyi gerçekliği algılamaktan alıkoyduğuna dayalı bir paranoid hastalık tanımlaması yapmak zor. Kaldı ki bir *paranoidin* başlıca kaygılarından biri, gerçeklikle fazla haşır neşir olmakla ilişkili gibi görünmektedir. Ayrıca yersiz veya gerçekdışı düşüncelere sahip olmanın kendi başına bir hastalık işareti veya semptomu sayılabilmesi zor ve paranoid düşüncelerin veya algılamaların hastalıklı görülebilmesi için yanlışlıklarının dışında bir özellik taşımaları gerekir. Yanlış veya yersiz düşünmenin bir hastalık veya bir hastalığa işaret eden bir özellik olarak görülmesi, otoriter bir bakış açısıdır. Yersiz düşüncelere sahip olmak, psikolojik olmaktan çok, sosyal bir anormallik gibi görünüyor. Psikiyatrinin ruhsal hastalıkları münhasıran psikolojik veya biyolojik temellerle tanımlayabilmesi gerekir. Oysa durum böyle değil. Öte yandan çoğu kez paranoyanın ayırt edici bir özelliği olarak görülen hezeyanların, gerçeklikten uzak bir düşünce olarak tanımlanmasının da zor olduğunu gördük.⁵⁵ Bir

55. Bir inancın yanlışlığına bakılarak onun bir hezeyan olduğuna karar verilemeyeceği görüşü için bkz. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9. Hezeyanları içeriklerine bakarak tanımlamanın yetersiz bir yaklaşım olduğu görüşü için bkz. Lopez-Ibor,

paranoyak, önemli bir sosyal işlev kaybı olmaksızın hayatını sürdürebileceği gibi, onun ısrarla savunduğu düşünceler kısmen veya bazen tamamen doğru görülebilir. Hatta akla yakın hezeyanlı düşünceler de olabilir.⁵⁶ Bir kişi hem paranoyada olduğu gibi gerçeklik algılaması önemli ölçüde bozulmaksızın, hem de sosyal işlevini sürdürebilmesine rağmen nasıl olup da hastalıklı görülebilir? Bu özellikleri, paranoyanın sosyal ve kültürel bir sapkın davranış, düşünce veya kişilik biçimi olarak incelenmesini destekler.

Y. Fried ve J. Agassi, paranoya hakkındaki özgün kitaplarında nihayetinde yine de hastalıklı bir kişi olarak gördükleri paranoidin zihinsel yapısının hem birçok bakımdan normal kişilerinkine göre *daha üstün* olduğunu, ama bir yandan da birtakım acayıplıkları içinde barındırdığını ve bu “normal acayıplığın” acayıplık bir anormallik sayılması gerektiği için, bir paradoks olduğunu belirtiyorlar. Yazarlar paranoyaya ilişkin dört paradoksu ayırt ediyorlar: a) paranoid kılı kırk yarma derecesinde mantıklıdır b) paranoidin algısı doğru, hatta kusursuzdur c) bazen paranoidin temel iddiaları toplumca kabul edilmiş olan alternatif görüşlerden daha az tercih edilir değildir d) paranoidin temel iddiaları bazen ortalama görüşlere nazaran daha bütünleşmiş bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Öyle ki bir paranoidin dünya görüşünün temel ilkesi reddedilse bile, bunun neden yapıldığını ifade edebilmek kolay değildir. Hatta yazarlara

s. 138. Paranoyanın biçimsel (yapısal) özellikleriyle tanımlanması gerekliliği görüşü için bkz. Fried/Agassi, s. 75.

56. Lopez-Ibor, s. 137.

göre paranoyağın zayıf noktasını tam da bu üstünlükleri oluşturmaktadır ve bu da paradoksaldır.⁵⁷

Paranoyada gerçekdışı algılamalarla karşılaşılabil-mekle beraber (bazen kişinin devamlı olarak izlenildiğini düşünmesinde olduğu gibi), onun bu temel üzerinde ta-nımlanamayacağını gördük. Öte yandan, gerçekdışılığın hezeyanların sık karşılaşıl-sa da ayırt edici bir özelliği olma-dığı üzerinde durduk.⁵⁸ Şüphesiz hezeyan olarak sınıflandı-rılan bazı düşüncelerin gerçekliğe aykırı olmadığının son-radan anlaşılmasının, tanımın yanlışlığından çok tanının veya saptamanın yanlışlığını gösterdiği ileri sürülebilir. Ne var ki böyle olduğunda bile, hezeyana ilişkin bu geleneksel tanımın psikiyatri gibi pratik (klinik) bir bilimde ne kadar kullanışlı olduğunu sormak gerekiyor. Ayrıca bir hezeyanın genel bir kabul görmesi durumunda artık hezeyan olarak görülmemesi ondaki “yersizliğin” içeriğinden başka bir yerde aranması gerektiğini yeteri kadar gösteriyor. *Parano-yada karşılaşılan zarar görme beklentilerinde, vurgulamalarda bir aşırılık olması dolayısıyla yine bir ölçüde de olsa gerçeklikten uzaklaşıldığı düşünülebilirse de, güvensizliğin gerçekçi bir temeli-nin bulunduğu durumlarda bunun ne kadar vurgulanmasının aşırı sayılabileceğinin kolaylıkla saptanamayacağını düşünüy-orum.* Kural olarak güvensizliğin gerçekçi olabileceği du-

57. Fried/Agassi, s. 4-6.

58. Bir inancın hezeyan niteliğinde olup olmadığını yanlışlığına bakarak belirleme-mek gerektiği görüşü için bkz. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9. Hezeyanları içerik-lerine bakarak tanımlamanın yetersiz bir yaklaşım olduğu görüşü için bkz. Lopez-I-bor; s. 138. Paranoyanın biçimsel (yapısal) özellikleriyle tanımlanması gerekliliği görüşü için bkz. Fried/Agassi, s. 75.

rumlarda, bunun sonuçlarına ilişkin bir hassasiyetin doğal karşılanması gerektiği düşünülebilir. Burada bireyin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal koşulların da değerlendirilmesi şarttır.

Özetleyecek olursak, *paranoyayı belirli düşüncelerden veya içeriklerinden çok, kişinin kendi düşünceleriyle kurduğu ilişkilerin bazı niteliklerine ve ruhsal işlevlerine göre ayırt etmenin daha tercih edilebilir bir alternatif olduğunu zannediyorum*. Burada da en başta kişinin alternatif görüşlere kapalılığı gelmektedir. Düşünsel katılık yanılmazlık inancına, bu da narsisizme hizmet etmektedir. Dolayısıyla paranoid sendrom önemli ölçüde narsisizmden de dayanak almaktadır.

Paranoid deneyimlerde kişinin kendisince üretilen bir güvensizliğin yanında, nesnel dayanakları olan bir güvensizliğin de rol oynayabildiğini belirtebiliriz. Böyle bir durumda güvensizliğin nesnel dayanakları olsa bile, bu nedenlere atfedilen *sonuçların* gerçekliğe veya hayat olaylarının olağan akışına uymadıkları, bir mantık veya çıkarım hatasının yapıldığı düşünülebilir. Oysa bu şekildeki bir açıklama da bize fazla bir yol göstermiyor. Başkalarına güvensizlik birtakım “gerçek” nedenlerden kaynaklanıyorsa, beklenen zararın veya tehlikeli davranışların sonuçlarının öneminin abartılmasının, kısacası öznel süreçlerin paranoid düşüncede oynadığı rolü ayırt etmek zorlaşmaktadır. *Dayanakları olan bir güvensizlik gerçekten de önemli bir yaşantıdır ve kişileri ne kadar meşgul etmesinin makul sayılacağına rasyonel bir şekilde karar vermek zordur*. Burada herhalde o kişinin içinde bu-

lunduğu sosyal koşullar da değerlendirilmelidir. Gerçekçi bir güvensizliğin dayanaklarını değerlendirmenin başka bir yolu yoktur. Söz konusu olan “gerçekçi güvensizlik” yaratan bir tehlike ise, bu tehlikeyi rasyonel bir şekilde ne kadar değerlendirebiliriz? Tehlikenin veya değerlendirilmesinin her zaman rasyonel bir nitelik taşıdığını söyleyebilir miyiz? Burada psikiyatri belirli bir kişi veya benlik anlayışına dayanmaktadır. Bu kişi veya benlik anlayışına göre, normal kişiler başkalarının haklı olarak tehlikeli gördükleri davranışlarında bile rasyoneldirler. Öyle midirler?

Güven paradoksu diyebileceğimiz bir paradoks düşünebiliriz: Bu paradoksun akılcı bir çözümü var mıdır? Bu paradoks şöyledir: Bir kişinin hem sözüne (mesela o bizi zarar vermekle tehdit ettiğinde) inandığımızda hem de inanmadığımızda ona karşı aynı derecede güvensizlik duyabileceğimiz bir durum olabilir. Örneğin onun bu sözleri geçici duygularının etkisiyle veya dürtüsellik eğiliminin yüksekliği vs nedeniyle sarf ettiğini düşündüğümüzde, *onun sözüne inanmamamız nedeniyle güvensizlik* hissedebiliriz. Onun sözüne itibar etmeyiz, zira o dengeli biri değildir. Bir insanın sözüne güvenebilmemiz için, o insanın kendisini az çok tanıması gerekir. Öte yandan onun söylediklerini ciddiye aldığımızda, bu kez ona karşı yine güvensizlik hissederez; zira o bize zarar vermeyi planladığını belirtmektedir.

O halde paranoyanın kendi başına bir ruhsal hastalık olarak tanımlanmasının oldukça zor olduğunu belirtebiliriz. Paranoid düşüncenin başlıca özelliğinin kesin inançlılık olduğunu gördük. Ama bu niye bir ruhsal hastalıktır?

Burada özellikle bu düşünce türünün tercih edilmesinde rol oynayan zihinsel süreçlere veya etkilere bakmak gerekiyor. Konunun bu boyutuyla ilgilenmek özellikle psi sektöründekilere düşüyor.

BİREYSELLİK PARANOİD DÜŞÜNCENİN AYIRT EDİCİ BİR ÖZELLİĞİ DEĞİLDİR

Bir süredir daha çok bireysel paranoid sendromun özellikleri üzerinde durduk. Paranoid deneyimler, nedenleri, sonuçları ve kapsamı kısmen bile olsa toplumsal olduğunda toplumsal bir fenomen olarak görülebilir. Bu deneyimler, belirli kültürel bakış açılarından, tanım ve normlardan kaynaklanabilir. Öznenin düşünsel yanılgısının nedenleri bireysel olduğunda bile, paranoid düşüncelerin yersizliği çoğu kez ancak sosyal bağlama bakılarak anlaşılmaktadır. Psikiyatrik pratiğe göre, yersiz düşüncelere sahip olmak, belirli bir sosyal ve kültürel bağlamda yanlış görülen düşüncelere sahip olmak demektir. Hatta, *Oxford Textbook of Psychiatry* yazarları bir inancın hezeyan olup olmadığının belirlenmesinde, *kişinin eğitim düzeyine veya kültürel zemine göre bir değerlendirme yapılmasının zorunlu olduğunu, eğer kişinin inançları bu arka plana uymuyorsa ancak o zaman bir hezeyandan bahsedilebileceğini belirtiyorlar.*⁵⁹ Paranoyanın bireysel psikişik nedenleri arasında gösterilen özellikler de, bu nedenler belirli bir kişilik yapısıyla ilişkili olsalar bile, çoğu kez veya büyük ölçüde sosyal ve ilişkisel bir bağlam-

59. Gelder/Gath/Mayou/Cowen, s. 9.

da oluşurlar. Paranoid düşünce, çoğu zaman nedenleri veya kökenleri, diğer bir deyişle etiyojisi itibariyle de sosyaldır. Totaliter veya otoriter yönetimler veya kültürlerde paranoid bir dünya görüşünün veya çeşitli düzlemlerdeki kuşkuculuğun, güvensizliğin, toplumu veya kişileri kontrol ihtiyacının, eleştiriye kapalılığın, nihai referans noktaları arayışının ortaya çıkması, paranoyanın sosyal ve kültürel bir fenomen olarak da ele alınması gerektiğini gösteriyor. Bu noktadan itibaren paranoyanın bu toplumsal boyutları üzerinde daha çok durmaya başlayacağız. *Psikiyatri sosyal düşünceyi nesnel bir düşünce olduğu için geçerli bir düşünce olarak görme eğiliminde olduğundan, toplumların da yanlış düşünce veya algılamalara sahip olabileceği görüşüne itibar etmedi. Yalnızca bireylerin yanlış düşünebilecekleri görüşü ise tartışmaya çok açık.* Nitekim psikiyatri batıl inanç başlığı altında toplanan birçok toplumsal pratiğe (mesela rahatsız kişileri büyü bozarak rahatlatmak gibi) açıkça karşı çıkabiliyor. Ne var ki bunu yaparken, bu pratikleri gerçekleştirenlerin veya savunanların, bu nedenle bir ruh hastası olarak görülmeleri gerektiğini iddia etmiyor (bildiğim kadarıyla). Paranoya için de aynı şeyi düşünebiliriz. Şüphesiz yalnızca bireylerin yanlış düşünebilecekleri görüşünün, öznel düşüncenin yanlış bir düşünce türü olduğu yolundaki gizli kurumsal ve hatta toplumsal önkabullerle yakından ilişkisi var. Burada nasıl bir kategori hatasının bulunduğu daha önce değinmiştik. Yanlışlık öznelliğin bir niteliği olmaktan çok, düşüncelerin bir niteliğidir ve sosyal düşünceler de düşünce olduklarından dolayı yanlış veya doğru olabilirler. Öte yandan *bir insan yanlış düşünce-*

lere sahip olmasına rağmen psişik açıdan sağlıklı yerinde olabilir. Hatta bunun tersi de doğrudur. Bir insan doğru düşünmesine rağmen ruhsal sağlıklı yerinde olmayabilir. Dolayısıyla belirli düşüncelerin içeriğinden çok, öznenin psişik yapısına, bu düşünceleri niye tercih ettiğine, düşünceleriyle ve düşüncelerle ilişkilerinin niteliklerine vs. bakmakta yarar var. Üstelik bu gereklilik paranoid vakalarda daha da kuvvetle ortaya çıkıyor. Zira paranoyada gerçeklik algılamaları çoğu vakada kayda değer bir ölçüde bozulmuyor.

Paranoid düşünceler veya eğilimler toplumlara veya tarihsel dönemlere göre farklı yoğunluk ve yaygınlıkta karşımıza çıktığı gibi, paranoid deneyimlerin genellikle sanıldığından çok daha yaygın olduğu da belirtilebilir. Psikanalitik bir yazar olan Paula Heimann'a göre, gündelik hayatın psikopatolojisi paranoid hezeyanlarla doludur.⁶⁰ Paranoid deneyimlerin haklılığın sürekliliği ve büyüklenmecilikte ortaya çıkan narsisistik bir boyutunun bulunması⁶¹ yaygınlığının nedenlerinden biri olabilir.

Paranoyaya sosyal psikolojik açıdan bakan önemli psikanalistlerden biri Lacan'dır. Burada Lacan'ın bu konudaki görüşlerini, sadece bu bakış açısına bir örnek olması amacıyla, T. Brennan'ın yorumuna dayanarak aktarmak istiyorum. Lacan 17. yüzyıldan itibaren Batıda başlıca fi-

60. Paula Heimann, "A Combination of Defence Mechanisms in Paranoid States", *New Directions in Psycho-Analysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behavior*, Melanie Klein, Paula Heimann, R. E. Money-Kyrle (eds.), Basic Books, New York, 1955 içinde, s. 240.

61. Heimann, s. 264.

gürü bir tür kolektif ve sosyal ego olan bir tür *sosyal psikoz* yaşandığını belirtir. Lacan “ego çağı” olarak adlandırdığı bu çağda insanların bilgiye kontrol ihtiyacıyla yaklaşımlarının paranoid bir nitelik taşıdığını düşünmektedir. Lacan’a göre paranoid spekülasyon egonun bakış açısının dışına çıkamaması, diğer bir deyişle olayların ve nedenlerin hep kendine göndermede bulunacak şekilde ele alınması, olaylar ve nedenler arasındaki ilişkilerin egonun konumunu tehlikeye sokacak bağlantıların bilgisini dışarıda bırakacak şekilde kurulmasıyla ayırt edilirken, paranoid olmayan spekülasyonda bu bağlantılar açık uçludur. Egonun bakış açısı gerçek bilimin bakış açısına terstir. Ego açısından neyin bilinebileceğini belirleyen, onun kabul edebilecekleridir.⁶² Egonun bakış açısında nesne egonun kontrolü altındadır. Lacan’ın ego çağındaki bilimi ifade eden *pozitivizmin* ve ampirik nesneleştirmenin karşısına koyduğu gerçek bilimde ise, bağlantılar dialojik bir süreçte, egonun değil, “ben”in (I) konumundan yapılır. Lacan’a göre psikoz öznenin “ben” konumunu yüklenmeye muktedir olmaması anlamına da gelir.⁶³ Zira bu konumun edinilmesi aynı zamanda öznenin, egonun yaptığı gibi, diğerini kendine indirgemeyip tam tersine *kendini diğerlerinin dolayısıyla bilmeye yönelmesi*

62. Egonun kabul edebilecekleri hoş olmayabilir; örneğin zarar görme kuruntuları (delusions), hoş olmamasına rağmen, ego burada ilgi odağı olduğu müddetçe kabul edilebilir (Teresa Brennan, *History After Lacan*, Routledge, London, 1993, s. 34).

63. Böylece Lacan’a göre, psikoz yalnızca babanın yasasındaki bir kusurdan ya da babanın isminin reddinden ibaret değildir; öznenin “ben” konumunu yüklenmeye muktedir olmaması anlamına da gelir (Brennan, *History After Lacan*, s. 34).

anlamına gelir.⁶⁴ Fakat Batı uygarlığı 18. yüzyıldan itibaren, aynı zamanda *kendini eleştirebilen* ilk uygarlık görünümünü kazanmaktaydı.⁶⁵ Hem Lacan'ın belirttiği kapalı spekülasyonun hem de kendini eleştirinin aynı süreçte karşı karşıya geldiğini düşünebiliriz. Bu iki fenomen arasındaki tarihsel ve kültürel bağlantıyı kurabileceğimiz modern bir bakış açısı henüz eksik. Belki genel bir trend olarak, Batıda egonun bakış açısından, postmodernizmle birlikte öznelarasılığa geçilmekte olduğunu belirtebiliriz. Bu süreçte ilerlendikçe öznenin egonun tahakkümünden daha çok kurtulabileceğini ve buna bağlı olarak uygarlığın kendini eleştirebilme kapasitesinin de artacağını bekleyebiliriz ki, Freud da *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda, tam bu ikincisini öngörmekteydi.⁶⁶

64. Brennan, *History After Lacan*, s. 3-43.

65. J. Baudrillard üretim kavramını incelediği *Üretimin Aynası*'nda, 18. yüzyılda Batıda çalışmanın bir zenginlik kaynağı olarak ortaya çıktığını, Batı kültürünün ise yine 18. yüzyıldan başlayarak kendi kendini eleştiren ilk kültür özelliğini kazandığını belirtir (Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998, s. 47, 81).

66. Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontents and Other Works*, trans. and general ed. James Strachey, ed. Albert Dickson, The Penguin Freud Library, Vol. 12, Penguin Books, London, 1991 içinde.

PARANOİD: KUŞKUCU MU, YOKSA EMİN Mİ?

R. S. Robins ve J. M. Post, güvensizliğin kuşku ürettiğini, kuşkunun ise paranoidin vazgeçilmez bir özelliği, hatta onu ele veren en çarpıcı özelliği olduğunu belirtiyorlar.⁶⁷ Bana öyle geliyor ki tam bir güvenin eksikliği anlamında kuşku, herhalde bir şüphe türü olarak görülebilir. Kuşku deneyiminde özne bir diğerrinin kendisine güven duyulmasını gerektiren niteliklere sahip olup olmadığı konusunda emin değildir. Kuşkululuk herhalde tam bir güvensizlik anlamına gelmiyor. Kaldı ki tam bir güven çoğu zaman kandırılmaya açık olmanın veya saflığın bir işareti gibi görünüyor. Ama kuşku ve güvensizlik terimleri çok kez üzerinde ayrıca düşünülmeden, birbirinin yerine rahatlıkla kullanılabiliyor. Oysa şüphe bazen iyi, bazen kötü görülmektedir! Örneğin şüphe bilimsel kuşku anlamında kullanıldığında genellikle iyi bir özellik olarak görülmektedir. Oysa paranoyanın temel bir özelliği olarak görülen kuşku da aynı kesin(lik)sizliği taşımaktadır. Belki de şöyle diyebiliriz: Bilimsel camialar da içinde olmak üzere topluluklar kuşku duyduklarında bu kabul edilebilir bir şey olarak gö-

⁶⁷. Robins/Post, s. 7-8.

rülmektedir. Diğer bir deyişle kuşku yalnızca bireyler için kötüdür! Normallik tanımları nihayetinde toplumsal ve kültürel olan psikiyatri, bize bu konularda fazla bir şey söyleyemez. Oysa kuşku ne paranoyanın temel bir özelliğiymiş gibi görünüyorsa ne de bir deneyim olarak kendi başına psikolojik veya ahlaki açıdan reddedilmesi gereken bir insani özellik. Her şeyden önce kuşkunun içinde tam anlamıyla emin ol(a)mama var ve bence bu kötü bir özellik değil. Öte yandan gelişmiş bir paranoyanın bırakın insani veya toplumsal ilişkiler konusunda kuşkuculuğu, tam tersini, bu ve diğer birçok konularda düşüncelerinden emin olmayı, kesinlikçi bir tutumu, yanılmazlık iddialarını içinde barındırdığı söylenebilir. Ben paranoyayı bu zeminde tanımlama eğilimindeyim. Kuşku öznenin kendi yıkıcı ve yapıcı içsel güçlerinin birlikte farkında olmasından da kaynaklanabilir ve böyle olduğunda (aynı suçluluk deneyiminde olduğu gibi) bir bütünleşme işareti olarak da görülebilir. Robins ve Post'un iddiasına dönecek olursak bir yanıt olarak diyebiliriz ki, kuşku güvensizliğin olduğu kadar güvenin de bir ürünüdür. Eğer kuşku deneyiminin içinde güven de olmasaydı o kuşku değil, tam bir güvensizlik olurdu. Gelişmiş bir paranoyada, birey diğerine ilişkin bir kuşku değil, onun zarar vermesini engellemek veya tehlikeyi ortadan kaldırmak için özel bir şeyin yapılması gerektiği düşüncesinden kaynaklanan yoğun bir baskı ve kaygı hissederek ve karşı tarafın nasıl engellenebileceğine odaklanır. Diğer, onu yeterince engelleyici tedbirler alınmışsa bir tehlike kaynağı, eğer bu tedbirler yeterli değilse bir düşman olarak görülür. Bundan dolayı bir paranoid devamlı

tetikte ve uyanıktır. Öte yandan kuşku deneyiminden paranoid deneyime geçilebilir. *Kuşkuculuğu bugün yapıldığı gibi paranoyanın hafif türlerinin bir özelliği olarak ele almak yanlış bir yaklaşım olabilir.* Zira kuşku ve tam güvensizlik içlerinde farklı duyguları barındırıyorlar ve en azından kısmen farklı nedenlerden kaynaklanıyorlar. Diğer bir deyişle *bunlar aynı duygunun veya yaşantının yoğun veya hafif görünümüleri olarak birbirinden ayrılamazlar.* Bunların arasındaki farklılık yalnızca niceliksel değil, aynı zamanda niteliksel. Bundan dolayı kuşku ve hatta kuşkuculuk büyük bir olasılıkla sanıldığından çok daha yayginken, tam anlamıyla gelişmiş bir paranoyayla çok daha az karşılaşılıyor. Eğer psikanalizin öğrettiği gibi, insanlar doğuştan kazandıkları iyi ve kötü güçlere sahiplerse, kuşku duymamaları mümkün değildir ve bu özellikleri içinde barındıran suçluluk kadar, kuşku da bir bütünleşme işareti olarak görülebilir. Burada önemli olan, aynı kişinin güvensizlik ve güven uyandıran farklı niteliklere birlikte sahip olduğunu görebilmek. Ama kuşkuda da işte tam bu özellik, diğer bir deyişle kendimizden ve başkalarından hiçbir zaman tam anlamıyla emin olamamak söz konusu.

Psikiyatrik pratikte, içerikleri tamamen aynı olan düşünceler, belirli bir kişiye ait görüldüğünde paranoid, bir topluluğa ait olduğunda ise "normal" görülebilmektedir. Bu aşamada bir çıkış noktası oluşturabilmek amacıyla Dr. Zafer Cirhinlioğlu'nun bir araştırmasının sonuçlarına değinmek istiyorum. Bu çalışmada örneklem grubunu oluşturan İstanbul ve Sivas'ta çalışan 222 avukatın verdiği

yanıtlara göre, avukatların *tamamı* meslektaşlarının müvekkillerini aldattıkları düşüncesindedir.⁶⁸ Bu grubun bir üyesi psikiyatrik bir değerlendirmeye tabi tutulsa, bu düşünceleri dinleyen bir “uzmanın”, hemen onun son derece kuşkucu biri olma ihtimalinin yüksek olduğunu aklından geçireceğini ve görüşmede son derece mesafe kaydettiğini düşüneceğini varsayabiliriz. Ama herhalde bu 222 kişinin birden paranoid niteliklere sahip olması zordur. Nesnesi belirli bir topluluk olan kolektif güvensizlik, belli bir kişiye mal edildiğinde bir yanlış algılamamanın ürünü olarak görülüyor. Bir kişi yalnızca belirli bir kişi ya da az sayıdaki kişiye güvensizlik göstermeyip, bu örnekte olduğu gibi belirli topluluk ya da topluluklara güvensizlik gösteriyorsa, onun paranoid niteliklere sahip olma ihtimalinin daha yüksek olduğu varsayılmaktadır. Bu eğilimin gözden geçirilmesi gerekiyorsa da bu tür sosyal araştırmaları psikiyatri kurumunun veya psikiyatristlerin yürütmesini bekleyemeyiz.

Belki de paranoid güvensizliği diğer türdeki güvensizliklerden şöyle ayırabiliriz: Paranoid güvensizlikte, özneye veya üyesi olduğu gruba ya da onun diğer sadakat nesnelere zarar vermeye çalışan diğer kişi veya grupların, bunu *sistematik* bir biçimde ve özneyle veya grubuyla aralarındaki *ilişkinin bir gereği* olarak yapmaya çalıştıkları teması vardır. Diğer bir deyişle bu düşünce biçiminde, bir şekilde engel-

68. Zafer Cırhinlioğlu, *Türkiye’de Hukuk Mesleği: Sosyolojik Bir İnceleme*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997, s. 95.

lenmezse dizginlenmemiş bir şekilde ortaya çıkacak olan bir çatışma kaçınılmaz görülmektedir. Bu *dizginlenmemiş çatışma* beklentisi, paranoid güvensizliğin ne kadar kuvvetli olduğunu ortaya koyar.

2.7.

PARANOİD

YANILMAZLIK DÜŞÜNCESİ

Paranoid fenomenin en önemli özelliklerini literatürde çoğu kez bir kuruntu biçimi olarak görülen kötülük görme beklentileriyle, *yanılmazlık* düşüncesi (kesinlikçilik) oluşturur. Yersizliği (gerçekdışılığı) paranoid düşüncenin *özel* bir özelliği değildir. Neden diğer yersizliklerin değil de bu tür bir yersizliğin bir ruhsal hastalığın ayırt edici özelliği sayılması gerektiğinin ayrıca açıklanması gerekiyor. Paranoid düşüncenin kesinlikçiliği ile psikiyatrik literatürde ona atfedilen yersizlik ironik bir kontrast oluşturuyor. Zaten bir paranoidin pekâlâ gerçekçi bir öngörüye dayanabilen belirli zarar görme (cezalandırılma) beklentilerinden çok, dayandığı düşünceleri bu kadar vurgulaması dikkat çekmektedir. Bu, zarar görme beklentilerini paranoyanın önemli bir özelliği olarak görmemize engel değil. Burada yalnızca bu düşüncelerin her zaman yanlış olmayabileceğini vurgulamak istiyoruz. Paranoyayı bir ruhsal hastalık kılan özellikleri, eğer böyle özellikler varsa, paranoid düşüncelerin içeriklerinden başka yerlerde aramak gerekiyor. Diğer bir deyişle paranoid düşüncelerin içeriğinden çok biçimine bakmak gerekiyor.⁶⁹

69. Bkz. Fried/Agassi, s. 75.

Burada karşılaşılan ise bu düşüncelerin ileri sürülme biçimlerindeki kesinlikçiliktir.

Paranoid düşünceyi yalnızca bireysel bir yanılsama biçimi olarak değil de, sığmayacağı dar bir kalıba sıkıştırımadan, ele aldığı çoğu konuda olduğu gibi *sosyal psikanalitik* bir çerçevede inceleyen D. W. Winnicott'un yaklaşımı, bu terimin, toplumsal analizdeki kavramlaştırılması açısından da yol göstericidir. Winnicott'a göre, açıklanması en zorlu (*awkward*) hasta kategorisini oluşturan paranoidler, *bir düşünce sisteminin* egemenliği altındadır. Bu egemen sistemin *her şeyi* açıkladığı sürekli bir biçimde gösterilmelidir; bu mümkün olmadığında, paranoid için tek alternatif, bir düşünce kargaşası, bir kaos duygusu ve artık hiçbir şeyin öngöremez olmasıdır. Winnicott'un, otorite ya da sorumluluk konumlarına gelmeye can atıp bunu başaran birçok kişiyi paranoidler kategorisinin içinde görmesi de toplumsal analiz için yararlı bir çıkış noktasıdır.⁷⁰ Burada Winnicott paranoid düşünceyi biçimsel nitelikleri açısından tanımlıyor.

Bir paranoid bu konudaki beklentileri doğru çıkacaksa, zarar görmeye (kötülüğe uğramaya) bile razı gibidir. Örneğin Türkiye'deki siyasal hayata bakınca pek çok kişi için düşmanlarının olmasının hoş bir şey, adeta bir gereksinme, psikolojik olarak avantajlı bir şey olduğu kanaatine kapılmamak zor. Düşmanların varlığı yalnızca saldırgan dürtü ve düşünceleri meşrulaştırma fırsatı sağlamıyor, aynı zamanda bireysel ve/veya kolektif öz-değeri de destekliyor. Zira çoğu kez saldırgan

70. D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge, 1996, s. 140.

davranışlardan beklenen sonuçlar sembolik bir önem taşıyor. *Zaferle elde edilecek üstünlük, başka üstünlüklerin de sembolü gibi görülüyor.* Bundan dolayı Türkiye’de iktidar konumlarının elde edilmesi pek çok kişi veya grup için yeterli oluyor ve düşmanların imha edilmesi veya teslim olmalarının sağlanması yerine “zararsızlaştırılmasıyla” yetinilebiliyor. Geriye yapılacak tek şey kalıyor: Tetikte ve uyanık olmak.

Buraya kadar daha çok bireysel düzlemde ilerledik. Oysa paranoyanın bireysel psikolojiye ait bir deneyim olarak incelenmesi, esas konumuz değil. Ne var ki bu incelemeyi yapmamız gerekiyordu. Paranoyanın neredeyse her zaman yanılsamalı bir bireysel düşünce türü olarak görülmüş olması, kendi konumuzda ilerlememizi zorlaştırıyordu. Bununla, toplumsal düşünce paranoid nitelikler taşıyamaz veya paranoid düşünceler doğru olabildiklerine göre toplumsaldırlar da demek istemiyoruz.

Burada şu düşüncelerden yola çıktık:

a) Paranoid düşünce, konusu itibariyle sosyaldir. Ne var ki nedenleri itibariyle genellikle bireysel görülmektedir. Bu düşünce türü, konusu itibariyle sosyal olduğuna göre, sosyal nedenleri açısından da incelenmelidir.

b) Paranoid düşünce, özü gereği yanılsamalı bir düşünce türü olarak ele alınmak zorunda değildir. Bu, bize pejoratif bir iddiada bulunuyormuş intibası uyandırmaksızın sosyal bir incelemeye girişme fırsatı verir.

c) Paranoid düşüncenin biçimsel ve fenomenolojik nitelikleri, o sosyal düzlemde karşımıza çıktığında değişmeyeceğinden, konumuzun dışına çıkmış olmadık.

d) Paranoyanın bir ruhsal hastalık türü olarak görülmesi, onun aynı zamanda bir tür sosyal sapma olarak incelenmesine de olanak sağlar. Böylece bir yan konu olarak da olsa, bu fenomenin tanımlanmasındaki etmenler konusunda sosyal bir duyarlılığın da geliştirilmesi gerektiğini vurgulamış olduk.

3.
PARANOYAYA
SOSYAL BİLİMSEL
BİR BAKIŞ AÇISI ÖNERİSİ

Bu noktadan itibaren artık paranoyayı bireysel düzlemde ele almayacağız. Paranoid düşünce sosyal veya siyasal bir görünümle karşımıza çıktığında biçimsel özelliklerini de-
ğiştirmiyor. Değişen daha çok bu düşünce türünün öznele-
ri, nedenleri ve sonuçları. Paranoid sosyal ve siyasal düşün-
cede, öznelerin de siyasal ve sosyal topluluklar olmasının
yanında, kötülük beklentilerinin de yine bu tür topluluk-
lar üzerinde yoğunlaştığı görülüyor. Komplo kuramlarıy-
la paranoyanın daha çok bu türünde karşılaşılıyor. Bunun
yanında paranoid düşünce ile otoriter zihniyet arasında
önemli yakınlıklar ve hatta ortaklıklar var. Aynen bireysel
paranoyada olduğu gibi, sosyal ve siyasal paranoid düşün-
celer de yersiz veya doğru olabiliyor. Burada önemli olan bu
düşüncelerdeki kapsayıcılık, katılık ve yanılmazlık inancı.
Dolayısıyla düşünsel değişime kapalılık yalnızca belirli kişi-
lere özgü değil, belki de topluluklar bu tür özelliklere daha
yakın olabiliyorlar.

SOSYAL YANILSAMALAR VE SABİT FİKİRLER

Paranoid sosyal veya siyasal düşünceler, bireysel paranoid düşünceler gibi tümüyle yanlış, tümüyle doğru veya kısmen doğru kısmen yanlış olabilir. Burada öncelikle bazı paranoid sosyal veya siyasal algılamalara bir neden olarak veya içerikleriyle önemli ölçüde katkı yaptıklarından, *sosyal yanılsamalar* üzerinde durmak istiyoruz. Bunu yaparken, sosyal düşünce-
nin nesnel bir düşünce türü olması nedeniyle öznel düşünce karşısında *her zaman* tercih edilmesi gereken bir düşünce türü olduğu yolundaki yaygın düşünceyi tercih etmediğimizi de göstermiş oluyoruz. Şüphesiz burada sosyal yanılsamaları tüketici bir biçimde sıralamak veya ele almak gibi bir hedefimiz yok. Burada sosyal yanılsama *iddialarına* bir örnek vermek gerekirse, Marx'ın dinsel fenomene ilişkin görüşü belirtilebilir. Marx dini bir tür grup yanılsaması olarak görüyordu.¹ Tarihin incelenmesi akla aykırı görüşlerin dünyanın her yerinde her zaman benimsendiğini gösteriyor. Üstelik bu tür görüşler daha çok grup liderlerince ileri sürülüyor. Yalnızca özellikle paranoid düşünceyle ilişkili gördüğümüz bir sosyal yanılsama örneğinin üzerinde biraz daha fazla duracağız.

1. David Bell, s. 19-20.

Psi sektöründe egemen olan bakış açısında, kişilerin kendileri hakkındaki düşünceleri öznel, başkalarının onlar hakkındaki düşünceleri ise nesnel görüldüğünden, ikincilerin gerçeğe daha yakın olduğu kabul edilmektedir. Oysa kişilerin başkaları hakkındaki görüşleri de öznel dir. Eğer insanlar “olumlu yanılsamalar” kuramının belirttiği gibi kendilerini büyütme eğilimindelerse, bunu başkalarını küçülterek de yapabilirler.² Kişilerin başkaları hakkındaki düşüncelerinin kendileri hakkındaki düşüncelerinden daha nesnel olduğunu neden varsaymamız gerektiğini anlayabilmiş değilim. Kişilerin neden kendileri hakkındaki düşüncelerinin öznel ama başkaları hakkındaki düşüncelerinin nesnel görüldüğünün ayrıca açıklanması gerektiğini düşünüyorum. Buna benzer bir yanılsama eğilimi, bazı sosyal düşünceler için de geçerlidir. Yalnızca ulusal toplulukların değil, belki tüm toplulukların kendi olumlu niteliklerini abartma, hatta kendi niteliklerini olumlu görme eğilimlerinin bulunduğunu belirtebiliriz. Türk toplumuna bakalım. Türk toplumu hangi komşu toplumun kendisi kadar iyi niteliklere sahip olduğunu düşünmektedir? Üstelik Türk toplumunun kendi olumlu niteliklerini abartma eğilimi o kadar yüksektir ki, belirli kolektif davranışların eleştirisi ile “Türk milletinin” aşağılanması bile birbirine karıştırılmaktadır. Bir kişinin belirli bir toplumu (ve bu arada Türk toplumunu) aşağılayabilmesi için onun hiçbir iyi niteliğinin bulunmadığını veya hiç iyi davranmadığını belirtmesi gerekir. Bir toplumun, daha doğru bir ifadeyle onun bazı üyelerinin belirli bir za-

2. Bkz. Taylor/Brown, s. 195.

manda, belirli bir yerde, kötü bir davranışta bulunduğunu belirtmek, o toplumu aşağılamak değil, belirli bir kolektif davranışı eleştirmektir. Bir toplumun veya bazı üyelerinin belirli bir kötü davranışını veya niteliğini onu tümüyle kötü veya aşağı görmek için yeterli görmek bir mantık veya çıkarım hatasıdır. Bir toplumun belirli bir kötü davranışını eleştirmenin onu aşağılamak anlamına geldiğini savunmak için bu mantık hatasının yapılması gerekmektedir. Bunun suç sayılabilmesi için, o toplumun tümüyle iyi niteliklere sahip olduğunun (*mükemmel* olduğunun) veya kötü davranmasının mümkün olmadığından önceden kabul edilmesi gerekir ki, işte bu ön-kabul sosyal yanılsamalara bir örnek oluşturmaktadır. Grupların hem klinik deneyimler hem de gözlem yoluyla fazlasıyla kanıtlanmış olan çok önemli bir işlevi, üyelerinin suçluluk hissetmemelerini sağlamaktır. Bundan dolayı, grupların kolektif suçluluk hissetmeleri son derece zordur.³ Kişilerin veya toplulukların belirli bir davranışının kötü görülerek eleştirilmesinin, onların aşağılanması anlamına geldiğini düşünmek açıkçası *manikçe* bir eylemdir. Bir manik kendisinin hiçbir şekilde başkalarına zarar vermediğini veya kendisinin tamamen olumlu niteliklere sahip olduğunu düşünebilir ve bundan ötürü belirli bir davranışının veya özelliğinin eleştirilmesini aşağılanma olarak yorumlayabilir.

Yanılsamalar genel de olabilir, nesnel de. Sosyal psikolo-

3. Hanna Segal, "From Hiroshima to the Gulf War and After: A Psychoanalytic Perspective", *Psychoanalysis in Contexts: Paths Between Theory and Modern Culture*, Anthony Elliott, Stephen Frosh (eds.), Routledge, London, New York, 1995 içinde, s. 200.

jinin bildirdiği üzere *grup hayatı neredeyse kaçınılmaz olarak bazı önyargılara yol açmaktadır*. Bu önyargılar hem nesnel hem de çok kez geneldir. Gruplaşma eğiliminin yüksekliği farklı, özellikle de karşıt grupların üyeleri arasında karşılıklı önyargıyı artırmaktadır. Bu önyargılar sosyo-kültürel paranoyanın üretilmesinde son derece etkilidir. Bu önyargılar arasında *kişinin ait olduğu grubun sürekli olarak diğerlerinden daha fazla kötülüğe maruz kaldığı inancını, bu grubun çıkarları üyelerince gözetilirken hukuka veya ahlaka aykırı biçimde başka grupların çıkarları aleyhine davranılmışsa, bunun olumsuz sonuçlarının giderilmesinin öncelikle diğer grupların girişimlerine bağlı olduğu düşüncesini* veya *kişinin grubunun çıkarlarının sadece onun kendi grubununki olduğu için diğerleri karşısında öncelikli veya ayrıcalıklı bulunduğu inancını* (sadakati), özellikle rekabet veya husumet ilişkisi içinde bulunan grupların şu ya da bu derecede aşağılanması veya tamamen kötü görülmesini sayabiliriz. Bireysel narsisizm “normal veya patolojik” biçimleriyle insanların hayatlarını ne derecede etkiliyorsa, *grup narsisizmi de grup hayatını aynı derecede, hatta daha da fazla etkilemektedir*. Zira bireysel narsisizmin bazı olumsuz sonuçları sosyal, hukuki veya kültürel düzenleyici mekanizmalarla sınırlanabilmektedir. Oysa aynı şeyi toplumlar için söyleyebilmek zordur. Benmerkezcilik kişiyi ne derecede gerçeklikten uzaklaştırıyorsa, grup merkezli düşünce de aynı derecede uzaklaştıracaktır. Oysa psikiyatrik bakış açısına göre kişinin düşüncesi toplumsal ve kültürel kalıplarla uyumluysa sağlıklıdır; diğer bir deyişle gerçekliğe uygundur!

Yanılsamalar genel de olabilir, nesnel de demiştik. Buna örnek olarak, bir sinema salonunda film izleme davranışı gösterilebilir. Film izlemek *geçici bir psikoza* yol açabiliyor. Film izlerken olayların “içinde” yer alabiliriz, yıldızlarla özdeşleşebiliriz; bazılarımız onlar için gözyaşı bile dökümleriz; Türkiye’de sık sık yapıldığı gibi, kahramanları alkışlayabiliriz; hatta bazen oyuncularla karakterleri karıştırabiliriz veya özdeşleştirebiliriz. O halde *hem gerçekdişi hem de nesnel bir etkileşim içindeyiz* demektir. Bu bir paradokstur. *Neden gerçek olmadığını bildiğimiz halde filmdeki olaylardan böyle duygusal tepkiler verecek kadar etkileniyoruz?* Filmde ölen genç kızın veya delikanlının ya da kahramanın gerçekte mevcut olmadığını bilmemize rağmen, yine de *onun için* ağlıyoruz. Neden? Burada nesnel bir analiz yararlı değildir; zira bizim için o kahramanın gerçekten yaşayıp yaşamadığı önemli değildir. Sadece öznel bir analiz de yeterli değildir; zira aslında kızın ölmediğini de biliyoruz; diğer bir deyişle bu *gerçek rüyanın* bir süre sonra sona ereceğini de –belki arkasında giderek silinecek bir iz bırakacağını– zaten biliyoruz. Hatta, zaten bunu bildiğimiz için sinemaya gidebiliyoruz. Kısacası sinemaya *nesnel, hatta genel bir yanılsama* deneyimi için gidiyoruz. Bu deneyimin psikolojik niteliklerinin onun süresine veya içinden zaman içinde ne derecede çıkılabildiğine bakılarak belirlenmesinin yanlış bir tercih olduğunu zannediyorum. Burada *normal insanların (veya en azından onların sıklıkla sinemaya giden kesiminin)* neden böyle bir psikotik deneyime ihtiyaç duyduklarının sorulması gerekiyor. Belki de en azından bazı psikotik deneyimler gayet hoştur.

Öte yandan, film izlerken olduğu gibi, etkileşim ne özneye ne nesneye indirgenemiyorsa neyin yanılsama neyin mutlak hakikat olduğunu birbirinden nasıl ayırabiliriz? O halde, önemli olan *filmdir ve herkes bir filmi seyrederken paranoyak olabileceğini bilir.*

İkinci örnek olarak, sosyal bir sorun olarak sigara içme davranışını, daha doğru bir ifadeyle, bu davranışın arkasında yatan bazı yanılsamalı ve direngen düşünceleri gösterebiliriz. Bu konunun iki yönü var. Sigara içmenin hem insan sağlığına ciddi ölçüde zarar veren bir davranış biçimi olduğu hem de kendisi ayrıca bir rahatsızlık olan bir tür bağımlılığa yol açabildiği, bugün tıp otoritelerince kabul edilmektedir. Bir yandan da hukuki düzenlemeler yoluyla sigara içmenin serbest olduğu alanlar daraltılmakta, sigara reklamları sınırlandırılmakta, tüketici kitlesi belirli yaştakilerle sınırlandırılmakta, kısacası sigara içmek giderek zorlaştırılmaktadır. Sigara içmenin sağlığa ciddi ölçüde zararlı olduğu medikal çevrelerde tartışma bile götürmeksizin kabul edildiği halde, sigara içenler *bağımlı görülmediklerinde bile, kendilerine ve çevrelerindekiyle bilerek zarar veren kişiler olmaları nedeniyle neden bir tür ruh hastalığından (örneğin bir tür davranış bozukluğundan) mustarip kişiler olarak kabul edilmiyorlar?* Bugün psikiyatri sigara içiciliğiyle daha çok bir bağımlılık türü olarak ilgilenmektedir. Oysa bu aynı zamanda bir bilek ve isteyerek kendine zarar verme davranışdır. Psikolojik açıdan pekâlâ “normal” görülen birçok kişi, bu davranışlarının hem kendilerine hem de başkalarına zararlı olduğunun farkında olmasına rağmen sigara içmeye devam ediyor. Ko-

nunun ikinci yönü bizi burada daha çok ilgilendiriyor. Belki de kişilerin otoritelerin uyarılarını bilmelerine rağmen bu tür davranışlarına devam etmelerinin nedeni, *sigara içmenin yol açabileceği en kötü sonuçların kendilerinin değil, başkalarının başına geleceğini düşünmeleridir*. Ya da sigara içicileri sigara içmenin hayatlarının kalitesini yükselttiğini ve uzun yaşamaktansa kaliteli yaşamayı tercih ettiklerini söyleyebilirler. Sigara içen kişiler rasyonel insanlar olarak belki de şu tür bir hesap yapıyorlar: Sigara içmek zararlı olmasına rağmen mutluluk verici. Dolayısıyla benim burada bu ikisini karşılaştırmam ve bir hesap yapmam gerekir. Sigara içmekten dolayı yaşam sürem kısalsa, bu iyi değil, ama belki de sigara içmenin bu en kötü etkileriyle karşılaşan ben olmam. O zaman ben kazançlı çıkarım. Kişilerin bu en kötü etkilerle karşı karşıya kaldıklarında bu hesapları ve onları yapan hakkında ne düşündüklerini pek tahmin edemiyorum. Tahmin ettiğim bir şey varsa o da sigara içen insanların bu en kötü etkilerle kendilerinin değil de başkalarının karşılaşacağını düşünmüş olmalarıdır. Öte yandan sigara içen bir kişinin, bu yüzden *ölebileceği* korkusunu hissetmesi, psikiyatrik anlamda bir *aşırı düşünceden* kaynaklanmıyor mu? Sigara içenlerin, davranışlarını, örneğin bu yüzden kanser olacaklarını ve belki de *öleceklerini* düşünerek yönlendirmeleri, bir *aşırı düşünceye* dayanmıyor mu? Bunun, örneğin panik atak hastalarının bazı abartılı korkularından bir farkı var mı? Kalp krizi geçirme korkusu yaşayan bir panik atak hastasının gerçekten kalp krizi geçirme riski, bir sigara tiryakisinin bu yüzden kansere yakalanma riskinden daha mı azdır? Oysa

soruna sosyal bir sorun olarak bakıldığında durum değişmektedir. Sigara içen her kişi bu yüzden kanser hastalığına yakalanıp ölmeyecek olsa da bazı insanlar bu yüzden mutlaka ölecektir. Sosyal sorunlara çözüm aramak, psikiyatrinin esas ilgi alanını oluşturmamaktadır. Bir psikiyatrist “normal” ölçülerde sigara içen hastasının bu yüzden ölmekten korkmasının aşırı düşüncelerinden kaynaklandığını kabul etmek zorundayken, sigara içmek sosyal bir sorun olarak görüldüğünde, herhalde onu engellemek için gerçekten de çok neden olduğunu fark edecektir. Zira açıktır ki dünyada milyonlarca kişi sigara içtiği için veya sigaranın zararlı etkileri nedeniyle ölmektedir ve bu ciddi bir sorundur. Öte yandan bir insanın bundan dolayı *öleceğini* düşündüğü için, korkuya kapılarak sigara içmeyi *bırakması* bir ruhsal sorun olarak görülmemektedir. Oysa sigara içenlerin oransal olarak az bir kısmı bu yüzden ölmektedir. Herhalde her sigara içenin bu yüzden öleceğini söyleyen bir tıp otoritesi yoktur. O halde *bu korku bazı aşırı düşüncelere dayanmaktadır*. O zaman bu abartılı korkunun, panik atak hastasının kalp krizi geçirme korkusundan farkı nedir?

Yanılsamalı sosyal ve siyasal düşüncelerin siyasal hayat üzerindeki etkileri üzerinde duran yazarlardan biri J. Chasseguet-Smirgel'dir. Chasseguet-Smirgel, *Ego İdeali*'nde grupları büyüklüklerinden ve organizasyon düzeylerinden çok ideolojiyle ilişkilerine göre sınıflandırır. Birincil narsisizme eğilim gösteren ideolojik gruplarla, Oedipal boyutu kaybetmeyen diğer gruplar arasında *özel* bir fark olduğunu ileri sürer. Bu ayrımda anahtar kavramlardan biri yanıls-

samadır (illusion). Bu bağlamda yanılısama, *ego ile idealin* birleşeceği düşüncesidir. Yanılısamanın amacı egonun idealleştirilmesidir. Chasseguet-Smirgel, *ideolojileri yanılısamanın hayata geçirileceğini vaat eden düşünce sistemleri olarak ele alır*. Makyavelizmin “amaç aracı meşru kılar” ilkesine, yanılısamanın canlandırılmak istendiği her zaman başvurulmaktadır. Aracın üst-beni ortadan kaldırmasına rağmen meşru görülmesini sağlayan (amaç), ego ile idealinin birleşeceği düşüncesidir. *Lider ego ile idealin kavuşması arzusunu harekete geçirir*. Ne var ki aslında grup yanılısamaya liderden daha çok ihtiyaç duyar. Onun aradığı, ego ile ego idealinin birleşmesini vaat eden biridir. Chasseguet-Smirgel’e göre, grupta üst-ben kadar baba figürü de dışlanmıştır. *Grup lideri babadan çok, tümgüçlü anneden pay alır*. İdeolojik gruplarda lider üyeler karşısında, çocuğunu büyümeye, *babasıyla özdeşleşmeye ihtiyacı olmadığına* inandırmak için ona karşı verici davranan bir annenin rolünü oynar.⁴ Chasseguet-Smirgel *Yaratıcılık ve Sapkınlık*’ta ise, bu bakış açısını sınırlarına kadar genişletir ve grup liderinin babanın yerini almak bir yana, tam tersine babanın işlevinin olmadığı bir dünyayı vaat ettiğini belirtir. Şöyle ki onun sayesinde her şeye gücü yeten anneye, doğum öncesindeki gibi bir olunabilecektir.⁵ Chasseguet-Smirgel, ego idealinin bebeğin ilksel nar-

4. Janine Chasseguet-Smirgel, *The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, Paul Barrows (trans.), Free Association Books, London, 1985, s. 82-93; bir özet için bkz. Janine Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, Free Association Books, London, 1998, s. 61.

5. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, s. 61. Chasseguet-Smirgel tüm aşırı ideolojilerin anneye birlik olma ve ilksel narsisistik döneme geri dönme ümidini

sisizminin yerine geçtiği konusunda Freud'u izler. Ne var ki o, ego ile ideali arasındaki açıklığın tümgüçlü algılanan anneyle bir olma yoluyla kapatılabileceğini de ileri sürmektedir.⁶ Chasseguet-Smirgel narsisistik durumun, bebekle annesi arasındaki birliğin fantezi yoluyla canlandırılmasından başka bir şey olmadığını bildirir. Şöyle ki bu birlik doğum öncesi bir birlik modeline uyar.⁷ Türk toplumunun tutunumunun sağlanmasında başat bir önemi olan ve yönetici elitlerce öneyak olunan ortak imgelere bakıldığında bunların bilinçdışında anneyle birleştirilen dünyanın niteliklerini taşıdığını görürüz. Babayla birleştirilen bir dünyada toplumsal tutunumun ayrışma öncesi bir yaşantının niteliklerine değil, öncelikle *üretim* yönelimine dayan(dırıl)ması söz konusudur. Burada birlik verili değil, ancak her an yeniden üretilmek zorunda olan bir yapıdır, bir başarıdır. Ama bu birlik hiçbir zaman kusursuz olmayacaktır.⁸ Eğer

canlandırıldığını belirtiyor (Janine Chasseguet-Smirgel, "Reflections of a Psychoanalyst Upon the Nazi Biocracy and Genocide", *Int. Rev. Psycho-Anal.* (1990) 17, s. 173).

6. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, s. 27; Janine Chasseguet-Smirgel, "Perversion, Idealization and Sublimation", *Int. J. Psycho-Anal.*, 55, 1974, s. 349; ayrıca bkz. Edward D. Joseph, "The Ego Ideal of the Psychoanalyst", *Int. J. Psycho-Anal.*, 59, 1978, s. 378.

7. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, s. 27. Bu konuda ayrıca bkz. Howell S. Baum, "Mentoring: Narcissistic Fantasies and Oedipal Realities", *Human Relations*, Vol. 45, No. 3, 1992, s. 230.

8. G. Hofstede, Türk toplumunu dişil değerlere eğilimli bulmuştur (Hofstede (1994), s. 99). Yüksek erillğe sahip toplumlarda öne çıkan değerler arasında performans, çalışmak için yaşama, bağımsızlık da vardır. Dişil değerleri yüksek toplumlarda ise örneğin, yaşamak için çalışma, bağımlılık gibi değerler öne çıkmaktadır (Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 402).

utanç ego ile ideali arasındaki açıklıktan kaynaklanıyorsa Oedipus öncesi (ideolojik) topluluklarda bireysel bir utanç yaşantısı desteklenmeyecektir. Zira grup ile üye arasındaki kaynaşma, ego idealinin kökeninde yatan tümgüçlülük kaybını telafi ederek, utancın hissedilmesini engeller.⁹

Burada geliştirilmeye çalışılan “sosyal yanılsamalar” görüşü, hakikatin *tamamen* sosyal veya kültürel olarak üretildiğini kabul etmeyen bir görüştür. Bu metinde bu tartışmaya ayrıca değinmeyeceğiz ve katılmayacağız. Burada şu kadarını belirtelim: Aynen bireysel paranoid düşünce gibi, sosyal veya siyasal paranoid düşünce de doğru veya “yersiz” olabilir. Paranoyanın sosyal bilimsel incelemesine bir sosyal yanılsamalar görüşü geliştirmeye çalışarak başlamaya girişmemiz, paranoid sosyal veya siyasal düşünceyi *tümüyle* yersiz bir düşünce olarak gördüğümüz anlamına gelmez. Bu bakımdan paranoyanın sosyal bilimsel incelenmesinde bir öncü olan ve görüşleri etkisini sürdürmekte olan R. Hofstadter’in düşüncelerinden kısmen ayrılmakta olduğumu da belirtmek isterim. Burada Hofstadter’in sosyal ve siyasal paranoya görüşüne kısaca değinmekte yarar var. R. Hofstadter, toplumsal paranoyayı sistematik bir biçimde inceleyen ilk çağdaş tarihçidir. Hofstadter klinik bir terimi ödünç almasına rağmen, onun *Amerikan Siyasetinde Paranoid Stil*i klinik bir çalışma değildir.¹⁰ Hofstadter bu metninde paranoid stilin, kişilerin kendi yaşam tarzlarını *tümüyle* orta-

9. Chasseguet-Smirgel, *Ego İdeal*, s. 76-77, 92-93.

10. Robins/Post, s. 37.

dan kaldırmaya yönelik, kötü niyetli ve büyük bir komplo-
nun meydana geldiğine inanmalarından çok, komploları
tarihi yönlendiren güç olarak kabul etmeleri ve *siyasetin temel ilkesi* olarak görmeleriyle ayırt edilebileceğini belirtir. Diğer bir deyişle, bir kişiyi paranoid stilin sözcüsü yapan, komplolara ve hatta önemli olduklarına inanması değil, tarihin kendisinin bir komplodan başka bir şey olmadığına inanmasıdır.¹¹ Hofstadter paranoid stilde merkezi bir yeri olan zarar görme hissinin, komplo kuramlarında sistemleştirdiğini belirtir. Bir klinik paranoyak, içinde bulunduğunu hissettiği düşmanca dünyanın özellikle onu hedef aldığını düşünürken, paranoid stilin bir sözcüsü açısından tehlike altında olan yalnızca kendisi değildir; tehlike belirli bir ulusa, bir kültüre, bir yaşam tarzına yöneliktir.¹² Paranoid stilin sözcüsü, toplumsal çatışmayı *dolayım lanmamış* ve uzlaşmaya kapalı görür. Ona göre toplumsal çatışmaların tarafları her zaman mutlak iyi ve mutlak kötü olarak nitelenebileceğinden, önemli olan, kesin zaferi getirecek bir mücadele iradesine sahip olmaktır.¹³

İnsan hayatının ilişkisel boyutunun ve grup hayatının vurgulandığı kültürlerde, Hofstadter'in betimlediği paranoid stilin üretilmesinin koşullarının daha fazla olgunlaştığı söylenebilir. Özellikle kolektivist kültürlerde karşıt

11. Hofstadter, s. 29; ayrıca bkz. Robins/Post, s. 37. Akılcı Batı düşüncesinde böyle büyük komplo kuramları, karmaşık tarihsel süreçlerin belirli küçük grupların eylemleriyle açıklanamayacağı düşünülerek saçma bulunmaktadır (Ramsay, s. 9).

12. Hofstadter, s. 4.

13. Hofstadter, s. 31.

gruplar arasındaki ilişkiler ahlaki bir boşlukta gerçekleştiğinden, bu gruplar arasında dolayım lanmamış veya dizginlenmemiş çatışmaların ortaya çıkması olasılığı artmaktadır. *İnsan hayatının ilişkisel görüldüğü ama ilişkilerin doğasının çatışmalı kabul edildiği bir kültürde* Hofstadter'in paranoid stili ideal gelişme ortamını bulmuş olacaktır. Hofstadter'in betimlediği paranoid stil, sosyal Darwinci bir dünya görüşüne dayanıyor denilebilir. Ne var ki burada çatışmalar bireyler arasında olmaktan çok, gruplar ve üyeleri arasında gerçekleşmektedir. Burada temel özne birey değil, gruptur.

Hatırlatmak gerekirse, daha önce üzerinde durduğumuz bireysel "olumlu yanılsamalar", kişinin kendi hakkında gerçekçi olmayan olumlu görüşlere, çevreyi kontrol yeteneğine ilişkin abartılı bir inanca ve kendi geleceğinin ortalama insanlarınkinden çok daha iyi olacağı bir gelecek öngörüsüne sahip olmasıydı.¹⁴ Yüksek öz-değere sahip olan kişilerce sergilenen "olumlu yanılsamaların", milliyetçi düşüncede de karşılıklarının bulunması dikkat çekicidir. Yurtseverlik başlıca bağlılık ve onur duygularıyla ilgiliyken,¹⁵ milliyetçilik kişinin ulusunu sadece kendi ulusu olduğu için olumlu değerlendirmesini –ulusunun ve devletin iktidarına, kendine yeterliliğine ve mükemmelliğine dair verili bir olumlu düşüncesinin olmasını–, onun gelecekte diğerlerininkinden daha iyi bir gelişme göstereceğine veya geleceğinin iyiliğine

14. Taylor/Brown, s. 197.

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

dair hazır bir iyimserliğinin bulunmasını da içinde barındırır. Bunlara belki “olumlu” sosyal yanılısamalar denebilir! Şüphesiz sosyal yanılısamaların milliyetçi düşüncenin sözü geçen yönleriyle özdeşleştikleri veya tükendikleri söylene-
mez. Burada sosyal yanılısamalara bir örnek olarak milliyetçi düşüncenin üzerinde durulmasının nedeni hem onun niteliklerinin daha iyi bilinmesi, hem de bu yanılısamalara eğiliminin yüksek olmasıdır. Bu “sosyal yanılısamalar” hem uluslararası, hem de toplumsal çatışmalar üzerinde oldukça etkili olmaktadır. Milliyetçiliğin iki yüzü var: dahili ve harici. Milliyetçiliğin dahili yüzünü *holistik* bir çerçevede tanımlanan ulusal topluluğa atfedilen çıkarlardan daha üstün veya onun karşısında *korunmaya değer* herhangi bir çıkarın bulunmadığının kabul edilmesi oluşturur.¹⁶ Ne var ki milliyetçiliğin bu ilk bakışta daha munis gibi görünen yüzünün yanında, dışa dönük ve daha denetimsiz bir yüzü de var. İlk önce milliyetçiliğin bu harici yüzü veya bu düşüncenin içinde barındırdığı, sosyal yanılısamaların uluslararası ilişkilerdeki etkileri üzerinde durmaya çalışalım.

Milliyetçi bakış açısına göre sadakat kişinin *ait* olduğu ulusal topluluğun *şartsız önceliği* şeklinde tanımlanabilir. *Ulusal topluluğun bireyler karşısındaki normatif önceliği, diğer bir deyişle milliyetçilik şeklinde karşımıza çıkan kolektivizm, diğer türleri gibi kuvvetli bir tekilciliğe (particularism) yol açmaktadır.*¹⁷ Milliyetçilik çağdaş bir kolektivizm türü olarak görülebi-

16. Karş. Daniel A. Bell, s. 9 vd.

17. G. Hofstede'ye göre tekilcilik bireyci değil kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilimdir (Hofstede (1991), s. 262). Kolektivizmle tekilcilik arasındaki koşutluk için

lir. Milliyetçi sadakat anlayışı harici yüzüyle “önce benim ulusum” şeklinde de ifade edilebilir.¹⁸ Kişinin kendi ulusal topluluğunun çıkarlarını, diğer uluslarındaki karşısında *doğası gereği* öncelikli görmesi, milliyetçiliğin dışsal yüzünü yansıtır. *Milliyetçilik doğası gereği tekilselci (particularistic) bir görüştür.* Diğer bir deyişle, bir milliyetçi, diğer ulusal toplulukların üyelerinin veya başka ulusların milliyetçilerinin, kendi davranışlarından tamamen farklı, hatta karşıt nitelikler taşıyan davranışlarda bulunmasını isteyebilir. Örneğin bir milliyetçi kendi ulusal topluluğunun çıkarına olacaksa, diğer ulusal toplulukların milliyetçilerinin kendi topluluklarının çıkarlarına aykırı olan davranışlarda bulunmasını olumlu karşılayabilir, hatta bunu isteyebilir.

Ne var ki bugün en liberal kültürlerde bile, dış ilişkilere çok kez tekilci yönelimin damgasını vurduğu görülüyor. Bu tür toplumlar veya temsilcileri, uluslararası hukuka aykırı gözüken davranışlarını, pek ikna edici olmasa da, daha evrenselci bir dille meşrulaştırmaya çalışıyorlar ki, bunu kayda değer bir farklılık olarak görmek zor. Ne bireycilik ne de kolektivizm bir toplumsal kültürü tek başına ve geride diğerine hiç yer bırakmaksızın niteliyor. Dolayısıyla *bugün uluslararası ilişkilere damgasını vuran eğilim milliyetçi kolektivizmdir.* Bunun sonucunda uluslararası ilişkilerde çifte veya

ayrıca bkz. Hofstede, “Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory”, s. 399.

18. A. Oldenquist sadakat bağının doğası gereği tekilsel bir nitelik taşıdığını ve “benimkinin önceliği” şeklinde ifade edilebileceğini ileri sürüyor (Andrew Oldenquist, “Loyalties”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, No. 4, April 1982, s. 176 vd.).

çok standartlı davranışlarla veya tekilci pratiklerle karşılaşmak için pek fazla beklemek gerekmiyor. Bu çalışmada ileri sürülen başlıca tezlerden biri, tekilci düşünce, tutum ve pratiklerin, sosyal, siyasal ve uluslararası paranoyayı destekleyen bir yapısının bulunduğudır. Günümüzün dünya “düzeninin” bu “düzenden” etkilenen kişilerde veya topluluklarda paranoid nitelikler taşıyan düşüncelere veya eğilimlere yol açmaması şaşırtıcı olurdu. Heterojen bir dünya veya toplum yapısında tekilci yönelim, paranoid düşüncenin en önemli kaynakları arasında sayılmalıdır. Geçmişte olduğu gibi bugün de uluslararası ilişkilere büyük ölçüde tekilci (partikülaristik) bir ahlak damgasını vurmaktadır. Ulusal topluluklar ve özellikle ulusal devletler kendi çıkarlarını asli olarak veya sadece kendi çıkarları olduğu için ya da bu tür çıkarların bu şekilde davranmayı gerektirdiğini kabul ettikleri için, diğer ulusların veya devletlerin çıkarları karşısında öncelikli veya ayrıcalıklı görme eğilimindedirler. Bu eğilimlerin ulusal ve hatta uluslararası yaşamın zorunluluklarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bundan dolayı özellikle uluslar arasında çıkar uyumsuzluğunun bulunduğu durumlarda, uluslararası hayatta sık sık dizginlenmemiş çatışmalar ve savaşlarla karşılaşmaktadır. Bir savaşın bile hukuki (savaş hukukunun konusu budur) ve hukuki/ahlaki (teslim olan bir askeri öldürmemek gibi) bir boyutu olabilecekken veya olması gerekirken, tarafların bakış açılarını ve ufuklarını neredeyse tamamen kendi ulusal veya topluluksal çıkarlarıyla sınırlamaları, bu gibi kaygılara pek az yer bırakmaktadır. Böyle bir ortamda, kimsenin kendi topluluğunun diğerlerinininkinden daha fazla “kötülüğe” maruz

kaldığını veya kalabileceğini düşünmesi için kanıtı ihtiyacı bulunmamaktadır. *Bu tür çatışmalar ulusal devletlerin özel olarak desteklediği sadakat anlayışının doğasından kaynaklanıyor* ve önlerine geçilebilmesi ancak hem uluslararası toplumun güçlenmesiyle hem de uluslararası hukuku destekleyen ve ulusal devletlerden özerk işleyen kurumların etkin bir biçimde devreye girebilmesiyle mümkün gibi görünüyor. *Bu tür kurumların güçlenmesi uluslararası ilişkilerin bugünkü tekilci ahlaki yapısının değişmesini gerektirmektedir.* Oysa ulusal devletler bunu öncelikli gördükleri çıkarlarına uygun bulmamaktadır. Ulusal devletler arasındaki çıkar çatışmalarının eşitlik ilkesine ve bu ilkeye dayanan uluslararası hukuka göre denetlenmesini gözetecek uluslararası veya uluslar-üstü kurumların güçlenmesi, sanıldığıının tersine ulusal devletlerin varlığını tehdit eden bir gelişme değildir. Ne var ki bu tür kurumlar ve evrenselci bir ahlak güçlendikçe, ulusal devletler ortadan kalkacak olmasalar da bireyler ile ulusal topluluklar ve devletler arasındaki ilişkilerin nitelikleri değişebilir. Belki de ulusal devletlerin asıl korktukları kendi varlıklarının sona erecek olması değil, sözü edilen ilişkilerin niteliklerinin zamanla değişecek olmasıdır. Böyle bir dünya düzeninde sona erecek olan bir şey varsa, o da ulusal devletlerin hassaslıkla sahiplendikleri tekilselci sadakat anlayışıdır.

R. Jervis, uluslararası siyasette karşılaşılan ve ben-merkezcilikten kaynaklanan yanlış algılamaların bir analizini yapar. Bu tür algılamalar, karar merciinin yabancı bir ulusun eylemlerini ya (a) kendisinin önceki bir eylemine yanıt olarak yaptığını (yani bu eylemin algılayıcının önceki bir

eyleminin sonucu olduğunu), (b) ya da karar merciinden bir yanıt almak niyetiyle gerçekleştirildiğini içerir.¹⁹ *Milliyetçiliğin dışsal yüzünü grup egoizmi oluşturmaktadır*. Oysa ulusal devletlerin kamusal çıkarlara aykırı davranmamaları için alt toplumsal grupları kontrol altında tutmasının nedeni, sivil toplum düzleminde karşımıza çıkabilecek olan grup egoizminin olumsuz etkilerinin önüne geçmektir. Devletler *kaçınılmaz bir şekilde tekilciliğe yol açan egoizmi*, hem bireysel, hem de grupsal düzlemlerde hangi neden ve gerekçelerle kontrol altında tutmaya çalışıyorlarsa, ulusal devletlerin ve toplulukların da aynı neden ve gerekçelerle daha st düzeyde denetlenmeleri gerekmez mi? Oysa bu tür bir denetim günümüzde yoktur veya son derece etkisizdir. Bugün evrenselci bir ahlakı veya daha doğru bir ifadeyle *normatif evrenselciliği* kendi içlerinde en fazla hayata geçirebilmiş olan ulusal topluluk veya devletlerin bile, uluslararası platformlarda aksi yönde eğilim göstermeleri olağan karşılanmaktadır. Bu anlayış ve eğilimler, uluslararası siyasetin aktüel, “tarihi” veya potansiyel düşman veya müttefikler arasında yapılmasına destek olmaktadır. Bu bakış açısı *uluslararası alanda güvenin ancak nesnel bir temele (ıkar ortaklığı gibi) dayanabileceği inancıyla* pekişmektedir. Bugün uluslararası siyasete uluslararası hukuktan daha fazla damgasını vurmakta olan *grup merkezli* düşünce ve pratikler, hemen her ulusun kendi çıkarlarını doğası gereği ayrıcalıklı ve stn

19. R. Jervis, *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976’dan aktaran: Greenwald, s. 604.

görmesinde görünür hale gelmektedir. Farklı uluslar ve çıkarları arasında *eşitliği* öngören uluslararası hukuka aykırı davranan ulusal devletlere yaptırım uygulayabilecek etkin ve güçlü uluslar-üstü hukuki organların ve otoritelerin yokluğu buna fırsat vermektedir. *Ulusal devletlerin kendi çıkarlarını ele alıp değerlendirirken, uluslararası toplumun çıkarlarını (örneğin dünya barışını veya ortak çevreyi korumayı) tamamen göz ardı etmeleri bir tür egoizmdir.* Bir ayrıcalık talebini içinde barındıran *egoizm* ise *bütün türleriyle tekilcidir.* Böylece ahlaksal kaygılar uluslararası ilişkilerde de belirli topluluklarla sınırlanmaktadır. *Belirli bir ulusal topluluğun içinde en fazla korumaya değer çıkarı ulusal çıkar olarak gören zihniyetin, onu uluslararası ilişkilerde de en üstün çıkar olarak görmesi yadırgatıcı değildir.* Ne var ki bugün bireyleşmiş toplumların da uluslararası ilişkilerde kendi çıkarlarından başka bir şeyi gözetme konusunda pek fazla istekli olmadıkları gözlenmektedir. Hiçbir hakkın ulusal çıkarın üstünde olmadığı, dolayısıyla ulusal çıkarlar bireysel hakların korunmamasını gerektirdiğinde bunun engellenmemesinin gerektiği düşüncesi militarizmin de belkemiğini oluşturmaktadır.

Milliyetçilik bir görünümü olduğu kolektivizm gibi, ancak bu kez uluslararası sferde (alan, bağlam; İng. *sphere*) tekilcilik eğilimine yol açıyor. *Bir milliyetçi kendi ulusuyla başka ulusların çıkarları çatıştığında, kendisinininkinin çıkarlarına öncelik tanıyacaktır.* Oysa uluslararası hukuk, bir hukuk olması dolayısıyla bu çıkarların *eşitlik ve adalet* temelinde değerlendirilmesini buyurmaktadır. Milliyetçilikten kaynaklanan bu çifte standartlılık eğilimi, birçok uluslararası

uzlaşmazlığın ve çatışmanın, hatta savaşların önde gelen nedenleri arasındadır.

Kolektivist görüşte topluluk ontolojik ve normatif açılardan üyelerinden önce gelir. Ne var ki, topluluğun üstünlüğü yalnızca bireyin karşısında vurgulanmakla kalmaz, diğer gruplarla ilişkilere de yansır. Bu yüzden kolektivizm milliyetçiliği de besler. Milliyetçilik kişinin *ait* olduğu ulusal topluluğun, diğer topluluklar karşısındaki öncelikliliği olarak da tanımlanabilir. Grup bireyler karşısında üstün ve ayrıcalıklı görüldükçe, kişilerin ahlaki davranışlarını yönlendirmeleri bakımından en üst referans noktası onun maddi veya manevi çıkarları olacaktır. Böyle bir durumda kişilerden kendi gruplarının maddi veya manevi çıkarlarına hizmet etmeye dönük davranışlarını, başka gruplar veya üyeleri üzerindeki olumsuz sonuçları açısından belirli ahlaki kriterlere göre denetlemeleri ve dolayısıyla gerektiğinde askıya almaları, ertelemeleri veya iptal etmeleri beklenemez.

Grup merkezli düşünce ve ulusal çıkarlara atfedilen dokunulmazlık ve sınırsızlık, *ulusal üstü güvensizliğin* başlıca nedenlerinden biridir. Herhalde *en çok uluslararası ilişkiler konusunda komplo kuramları üretilmektedir* ve bütün komplo kuramları arasında en çok bunlar gerçeğe yakın bulunmaktadır. Burada önemli olan, bu kuramların gerçekliğinden çok, çok sayıda insanın bu komplolara inanıyor olmasıdır.

Uluslararası hukuk ulusal üstü bir ahlaki gerektirmekte ve onun üzerine kurulmaktadır. Oysa ulusal devletler kendi "ulusal" çıkarlarının en korunmaya değer çıkar olduğu dogmasını desteklemeye yatkındır. Uluslararası iliş-

kilerde en sert bir tekilciliğe yol açan bu anlayışla, ulusların eşitliğine veya eşitlik ahlaki ilkesine dayanan uluslararası hukuk nasıl bağdaşabilir? *Eğer bir ulusal devlet veya topluluk uluslararası ilişkilerde eşitlik hukuki ve ahlaki ilkesini kabul edecekse, nasıl olup kendini egemen güç olarak görebilir?*

HEM “AŞIRI” AHLAKİ HEM DE AHLAKDIŞI (AMORAL) BİR FENOMEN OLARAK KOLEKTİF PARANOYA

Bu bölümde ilk bakışta paradoksal gibi görünen şu tezi savunmak istiyorum: Kültürel bir fenomen olarak paranoid düşünce hem ahlakçı (moralist) bir tutumu, hem de amoral bir anlayışı içinde birlikte barındırmaktadır. Şöyle ki paranoid sosyal ve siyasal zihniyette, bir yandan topluluk yaşamının ahlaki boyutu vurgulanırken, diğer yanda ahlakın etki alanının toplulukla sınırlanması eğilimi bulunmaktadır. Ahlakın etki alanının toplulukla sınırlanması eğiliminin yüksekliği sosyal, siyasal ve uluslararası güvensizliği artırmaktadır. Saptadığımız bu bağlantılar bizi ahlakı tamamen topluluksal bir fenomen olarak gören kolektivizm ve onun bazı görünüşleri ile paranoid toplumsal zihniyet arasındaki ilişkileri incelemeye yönlendiriyor. Gerçekten de kültürel kolektivizm ile paranoid sosyal ve siyasal düşünce arasında yakın bir ilişki var. Kolektivizmin belirttiği gibi, kişiler tüm ahlaki ve hukuki haklarını belirli bir topluluğun üyesi olmaları dolayısıyla kazanıyorlarsa, diğer bir deyişle ahlak ve hukuk tamamen belirli topluluklara içkin fenomenlerse, farklı topluluklar veya üyeleri arasındaki ilişkilerin üzerinde cereyan edeceği ahlaki ve hukuki bir zemin yok demektir. *Kolektivizme göre ahlak sadakatin bir işlevidir.* Kolektivizm so-

yut bireyler veya aynı topluluğun üyesi olmayan kişiler arasındaki ilişkilerin hangi hukuki ve ahlaki zeminde cereyan edeceğine dair yeterli bir görüş sunamamaktadır. Bütün bu eksikliklerin heterojen bir toplumsal yapısı bulunan kolektivist toplumlarda bir anomi ortamının oluşmasına katkıda bulunduğu düşünülebilir. İşte bu belirtilenlerden dolayı, kolektivizm hem toplumsal yaşamı temelinde ahlaki bir fenomen olarak görmesi nedeniyle ahlakçı (moralist), hem de ahlakın etki alanını toplulukla sınırlaması bakımından amoralist bir yaklaşımı içinde barındırmaktadır. Bu anlayış ve bu anlayışı yansıtan sosyal zihniyet paranoid ethosun oluşması açısından son derece elverişli bulunmaktadır.

Kültürel bireycilik ile evrenselcilik,²⁰ kolektivizm ile tekilcilik²¹ arasında güçlü bir ilişki var. Bireyci kültürlerce desteklenen normatif evrenselcilik, toplumsal çatışmaların özellikle hukuk kurumu aracılığıyla gerçekleşmesine veya dolayımınmasına katkıda bulunurken, tekilciliği üreten kolektivist toplumlarda içkin ve asli bir kutuplaşma eğilimi veya potansiyeli bulunmaktadır. Bu son tür toplumların kolektivizmin kaçınılmaz tekilci (particularistic) etkisi dolayısıyla fiilen Hegelyan anlamda, diğer bir deyişle grup egoizminin damgasını vurduğu bir sivil toplumun gelişmesine bir bakıma daha uygun oldukları görülmektedir. Ahla-

20. Bireycilikle evrenselcilik arasındaki ilişki hakkında bkz. Hofstede (1991), s. 263; Hofstede (1994), s. 66.

21. G. Hofstede'ye göre tekilcilik bireyci değil kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilimdir (Hofstede (1991), s. 262). Kolektivizmle tekilcilik arasındaki koşutluk için ayrıca bkz. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 399; Hofstede (1994), s. 66.

ki bireycilik belirli bir toplumun tümüyle ilişkili topluluksal evrensel değerlerin²² bireylerce içselleştirilmesiyle daha uyumlu olduğundan,²³ toplumsal tutunumu ulusal düzeyde daha çok desteklemekte olabilir. Zira bireyci toplumlarda bireylerin toplumsal *genel* normları hayata geçirmeye yönelik davranışlarda bulunmak için başkalarının bu yönde davranmasını beklemelerine veya özel bir sosyal destek aramalarına gerek duyulmamaktadır.²⁴ Bireyselleşmiş Batılı toplumlarda bireyler hem daha özgür hem daha disiplinlidir. Kolektivist heterojen toplumlarda grup içi ile grup dışı arasında yapılan *özel* ayrımın ahlaki yönleri ve sonuçları da var ve bu sonuçlar evrenselci toplumsal değerleri destekleyen bir sosyalizasyon ve kültürlenme süreciyle uyumlu olmadığından, tutunumu ulusal düzeyde baltalayan bir etki yaratıyor. Kolektivistlerin kolektif çıkarlara yönelik –daha fazla olduğu varsayılan– ilgileri kendi gruplarının sınırlarını aşmıyor. Bu nedenle alt-gruplara özgü amaçları, evrensel kolektif amaçlardan ayırt etmek gerekiyor.²⁵ Resmi yollarla da desteklenen baskın kültürün kolektivist veya dayanışmacı bir nitelik taşımasına rağmen, Türkiye'nin hem dünyada gelir dağılımının en eşitsiz olduğu hem de olağandışı çatışmaların en yüksek düzeyde yaşandığı ve istikrar kazandığı

22. Bu kavram için bkz. Schwartz, s. 141.

23. Holistik yaklaşımlarda içselleştirme mekanizmalarına karşı bir duyarsızlık olduğu hakkında bkz. Kenneth C. Wallis, James L. Poulton, *Internalization: The Origins and Construction of Internal Reality*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2001, s. 96.

24. Karş. LeVine, s. 471.

25. Schwartz, s. 141.

lkeler arasında bulunmasının nedenleri arasında, yine bu kültürün başta tekilcilik olmak üzere bazı etkileri de vardır. Ahlakın etki alanının grupla sınırlanması eēiliminin (tekilcilik) gelişmesinde önemli bir rol oynadıēı siyasal ve sosyal kutuplaşmalar, toplumsal uyumun saēlanması devlete başat bir rol yükleyen anlayışı da beslemektedir. Böylece tekilci kültürlerde, toplumsal katmanlaşmanın toplumsal bütünleşmeyi saēlama işlevi ister istemez vurgulanmaktadır. Bana yle geliyor ki Türkiye'deki yüksek düzeydeki güvensizlik, dayanışma ihtiyaçını da bir ölçüde körüklüyor. Paranoid bir kültürün yeleri birbirlerine karşı da dayanışabilirler.²⁶ Böylece Türk toplumunun Türkiye'de Batılı anlamda güçlü bir sivil toplum bulunsaydı olacaēından çok daha *atomize* olmasına şaşmamak gerekir. *Türkiye'de toplumsal iktidar birbirine eklemlenmemiş tekilselci ilişki aēları arasında son derece bölünmüş bulunmaktadır* ve tekilci bir kültürü başarıyla yaşatan bu şebekelerin etkinliēini merkezi iktidar stratejileriyle kırmak veya yönlendirmek son derece zordur. Türkiye'de bireysel znelliēin gçlenememesinin en önemli nedenleri arasında, iktidarın toplum içinde bu şekilde parçalanması ve devletin toplumun üzerinde kuvvetli ama toplumun içinde zayıf bir otoritesinin bulunması da vardır.²⁷

Türkiye'deki baskın kültürün topluluēu birey karşı-

26. Karş. Aydan Gülerce, *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik rntleri*, Boēazii Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 124-125.

27. Toplumun zerindeki ve içindeki iktidar ayrımı için bkz. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 38; Foucault'nun bu konudaki görüşleri için bkz. Hindess, s. 106.

sında önde tutan bir niteliği bulunmasına rağmen, sürege-
len sorunlardan birini toplumsal uyum ve bütünlüğün sağ-
lanmasındaki zorlukların oluşturması, Türk toplumunun
göreceli olarak yüksek düzeydeki heterojen yapısı ve yukarı-
da bahsedilen *kolektivizm-tekilcilik* ilişkisi göz önüne alındı-
ğında açıklanabiliyor. *Türkiye’de kolektivist zihniyet, resmi güç-
lerin, dinci ve bölünme yanlısı hareketlerin önemli ortak kültürel
yönlerinden birini oluşturmaktadır.* Kolektivizmin modern bir
görünümü olan milliyetçiliğin parlamentoda temsil edilme
düzeyi son derece yüksektir. Türkiye’de sağcılık bireysel
veya temel hak ve özgürlüklerin vurgulanmasından çok,
milliyetçilikle tanımlanmaktadır. Buna rağmen hangi parti
iktidara gelirse gelsin, farklı düzeylerdeki yetkili resmi ki-
şiler, öncelikle parti üyelerini, hemşehrilerini veya tanıdık-
larını gözetme, diğer bir deyişle, karar alırken veya davra-
nışlarını yönlendirirken *tekilisel ilişkilerinin ahlaki gereklerine
öncelik verme* eğilimi göstermekte, böylece popüler deyişle
çifte standartlılık Türkiye’nin ciddi bir sorunu olarak kar-
şımıza çıkmaktadır. Oysa bireyci bir kültürde bireyler daha
çok kişisel yeterliliklerine ve görevin özelliklerine bakılarak
işe alınmakta, böylece ne bireyciliğe ne de toplulukçuluğa
aykırı düşen bir davranışta bulunulmaktadır.

Grup normatif düzeyde bireyden üstün görülünce,
üstünlük mücadelesi bireylerden çok gruplar arasında ortaya
çıkarmaktadır. Türkiye’deki baskın kolektivist zihniyet siya-
sal hayattaki başat mücadelenin, kimin “biz” sayılacağı²⁸

28. Karş. Daniel A. Bell, s. 24-25.

üzerinde yoğunlaşmasına neden oluyor. Ahlakın etki alanı toplulukla sınırlı görülünce, siyasette farklı topluluklar arasındaki demokratik siyasal mücadelenin üzerinde yürütüleceği ahlaki ve hukuki ilkelerden ve düzenle ilişkili kaygılardan çok, bir amaç-araç ilişkisi içinde tasarlanan siyasal manevralar etkili oluyor.

Ahlaki bireycilik “kişinin kendi çıkarının hiç kimse- nin çıkarından daha önemli olmaması” şeklinde de ifade edilebilir. Böyle bir normatif bireyciliğe ve onun tarafından desteklenen bir hukukiliğe Türkiye’nin son derece ihtiyacı var. Egoizm özünde tekilselci bir özellik veya düşünceyken ahlaki bireycilik başkalarına ve haklarına saygıyı da gerektirmektedir. Hukuki hakların temelinde çoğu kez ahlaki haklar bulunduğundan, ahlaki bireyciliğin bir toplumda hukuka saygı eğilimini de artıracaklarını düşünebiliriz. Oysa kolektivist düşüncede haklardan çok görevlerin üzerinde durulmaktadır. Bence bu kolektivist tercih, kolektivist toplumlarda modern hukukun toplumsal etkinliğini azaltmakta ve hukuki düzenin sağlanması veya korunması üzerinde olumsuz etkide bulunmaktadır. İnsanların birbirlerinin haklarına saygı göstermedikleri, çünkü hakların önemli bir normatif kategori olarak görülmediği bir kültürde, bireycilik ahlaki veya normatif bir boyut taşımayan basit görünüşleriyle veya dejenere olmuş şekliyle, diğer bir deyişle egoizm olarak ve bir toplumsal pratik biçiminde karşımıza çıkabilmektedir.

Bu kitapta tekilcilikle bir karşıtlık içinde belirtilen evrenselcilik, *asgari* bir *etik* ve *hukuki* evrenselciliktir. Bu nor-

matif evrenselcilik, tekil odaklar arasındaki diyalogun veya toplumsal anlaşmazlıkların dolayımınmamış bir çekişmeye dönüşmemesinin şartlarından biri olmasına karşılık, belirli bir *ideali* dayatmayan bir evrenselciliktir. Diğer bir deyişle, tekilci bir etiğin, “öteki”ne karşı çifte standartları meşrulaştıran yapısına karşı, ancak farklı kimlikleri tanıyan bir evrenselciliktir. Mutlak veya sınırsız bir evrenselcilik kadar, *farklılıkların mutlak bir şekilde vurgulanması da “öteki”ne karşı kayıtsızlık anlamına gelebilir.* Farklılıkların evrenselleşmek istedikleri bir yerde, ancak evrenselci bir etik onları eşit bir *ahlaki* düzlemde konumlandırabilir. İnsan hayatının ilişkisel bir temelini olması ve grup yaşamının insan hayatında önemli bir yer işgal etmesi, yukarıda belirttiğimiz şekliyle evrenselci bir ahlakın olanaksız olduğu anlamına gelmez.

Kolektivist kültürlerde ahlakın etki alanının belirli tekil ilişkiler veya grupla sınırlı olması eğiliminin olumsuz etkilerini azaltabilmek için bazı mekanizmalara başvuruluyor. Kolektivist 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* ihtiyacı²⁹ ortaya çıkıyor. Çoğu kez bu objektifleştirilme, ya paylaşılan bazı noktaların bulunması (hemşehrilik, ortak tanıdıkların olması gibi) ya da diğer tarafa *ahlaki bir borç yükleme* yoluyla yapılıyor. Türk-

29). Bkz. ve karş. Pye/Pye, s. 71.

çedeki “Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır” sözü bu son mekanizmayı gösterir. Böylece, “yabancılarla” (el) ilişkilerde, onlara karşı ahlaki bir sorumluluğun hissedilmemesinden kaynaklanan *güvensizlik* duygusu egemen olurken, güvenin de objektif temellere dayandırılması gerekiyor.³⁰ Yabancılar karşı güvensizlik ilkeselleşirken, objektif güven çok kez farklı grupların üyeleri arasındaki sosyal ilişkilerin grup içi ilişkilerine benzetilmesiyle sağlanıyor. Türkiye’de ileri derecede bir “aileciliğin” bulunduğu,³¹ modernleşmeyle ya da kentleşmeyle birlikte geniş akrabalık bağlarının bile zayıflamadığı³² göz önüne alındığında, sosyal ve kamusal alanda güvenin objektif bir temele sahip olması gerekliliği, aile ilişkileriyle benzeşen ilişkilere güven duyulmasını³³ destekliyor. Nitekim Türkiye’de akrabalık ahlakının dışında, ilişkilerin üzerine kurulabileceği sosyal kuralların bulunmaması, kamusal alanda da bu ahlakın canlandırılması girişimlerine yol açıyor.³⁴ Dolayısıyla siyasal iktidarın, “yabancılar” arasındaki ilişkilerde, evrensel topluluksal amaçları ve değerleri,³⁵ bireyler dolayımıyla hayata geçirmekte başarısız olduğunu görüyoruz. Yabancılarla ilişkilerde ah-

30. Bkz. ve karşı. Pye/Pye, s. 71.

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

32. 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.

33. Karş. Pye/Pye, s. 71.

34. Bkz. Duben, s. 92.

35. Sosyal değerlerin türleri için bkz. Schwartz, s. 153.

lakın objektif dayanaklarının aile ilişkilerine benzetilen ilişkiler kurma yoluyla sağlanması her zaman mümkün olmayacağından, *sosyal güven yine tekil ama objektif başka bağlara dayandırılmaya çalışılacaktır*. Nitekim Türkiye'deki tekilci kültürde, ahlaki yükümlülükler çok kez kişisel ilişkilerinden kaynaklanan medyunluk ve hatıra dayanıyor.

Burada önemle ifade edilmesi gerekir ki, Türk toplumunda ahlakın etki alanının büyük ölçüde iç-grupla sınırlı olması, farklı gruplardan kişilerin birbirlerine karşı her zaman kötü duygular beslediği veya "insancıl" davranmadığı anlamına gelmiyor. Ne var ki bu duygu ve davranışların belirli bir ortak, hatta bireysel ahlaki yönelime işaret ettiğini söyleyebilmek zor. Diğer bir deyişle bu duyguları içinde barındıran davranışların, belirli bir tutarlı içsel ahlaki rehberlik sisteminin yönlendirmesiyle hayata geçirildiğini belirtmiyoruz. Duygular ilkelerin yerini tutamaz.

**NORMALER KURALLARA NE ZAMAN
UYULMASI GEREKTİĞİNİ DE BİLİRLER:
“NORMAL” SAPKINLIK VE
BİR SAPKINLIK TÜRÜ OLARAK
PARANOİD “AŞIRI” UYUMLULUK**

Ruh sağlığı disiplinlerinde kullanılan normal kavramı, bir biyolojik veya ruhsal ölçütü mü, bir ruhsal ideali mi, bir toplumdaki genel veya yaygın davranış veya düşünce özelliklerini mi, doğuştan olanı mı, evrensel olanı mı veya bunlardan meydana gelen bazı bileşimleri mi ifade ediyor? Normal, bir norma uyan demektir. Norm kavramı ise olanı değil, olması gerekeni gösterir. Durum böyleyse, ruh sağlığı disiplinlerini de normatif bilimler arasında saymak gerekecektir ki, herhalde bu disiplinlerin üyeleri de bu sınıflandırmayı kabul etmek istemeyecektir. Ruh sağlığı disiplinlerinde normal kavramı, olması gerekeni gösterecek şekilde kullanılıyorsa, bu onların bir sosyal kontrol mekanizması olduklarını göstermez mi?

Sapkınlığı zararlı, normallliği zararsız görülen niteliklerle tanımlamak da mümkün değil. İnsanlar bir sapkın konumuna düşmeksizin, hatta itibarlı konumlarının sağladığı olanakları kullanarak da çevrelerine son derece zarar verebilirler. Birçok türüyle sapkınlık kişileri başkalarına zarar vermeye yönlendiren özellikleri gerektirmez. Hiç kimseye, hatta kendine bile faydası olmayan birçok normal

insan vardır. Ne ruh hastaları normal insanlardan daha zararlıdır ne de “yanlış” cinsel tercihlerde bulunanlar. Zararlı davranışlarda bulunmak sapkınlığın özüne ait değildir. Hatta bazen zarar verme kapasitesinden yoksunluk veya bu konuda bir kapasite eksikliği doğuran bazı özelliklere sahip olmak, bir sapkınlık işareti veya niteliği olarak görülür. En azından bazı depresiflerin, başkalarına zarar vermemek için yersiz bir titizlik gösterdikleri, şu anda doğmamış zararlar için bile endişelendikleri veya üzüldükleri görülebilir. Şizofrenik çöküntü bir insanı suç işlemekten alıkoyacak ölçüde güçsüz bırakabilir. Bir paranoid kimsenin kılına dokunmadan çeşitli kaygılar içinde ömrünü tamamlayabilir. Tüm kriminal suçluların içinde psikopatların oranı son derece düşüktür. Kriminal anlamdaki suçluların, dolayısıyla en ağır sapkınlık kategorisinde bulunan ve başkalarına en çok zarar veren insanların neredeyse tamamı, psikolojik açıdan normal olarak nitelenebilecek olan insanlardır. Ama hiç kimse kriminal anlamda suç işleyenlerin neredeyse tamamı normal insanlar olduğu halde, normallliği psikolojik açıdan sorunlu bir durum olarak görmüyor! O halde belki de bilimsel olarak normal zararlılık ile sapkınca zararlılık arasında bir ayrım yapılması gerekiyor! Böylece Kai T. Erikson’a uyarak diyebiliriz ki, sapkınlık zararlı olmakla değil, “kontrol dışı” olmakla açıklanabilir.³⁶ Son olarak belirtmek gerekirse, *paranoid düşünce de bir düşünce ve bu niteliğiyle o da saygıyı hak ediyor.*

³⁶ Kai T. Erikson, “Notes on the Sociology of Deviance”, *Mental Illness and Social Processes*, Thomas J. Scheff (ed.), Harper & Row, New-York, Evanston, 1967 içinde, s. 298.

Ruh sağlığı disiplinleri kendi normallik ölçütlerini nereden alıyor? Biyolojiden mi, toplum(lar)dan mı, kültür(ler)den mi, psikoloji(ler)den mi? Eğer normallik kriterleri kültürel tanımlardan alınıyorsa, bu tanımlara uymayanların hepsini ruhsal açıdan anormal olarak nitelerek doğru olmayabilir. Zira hiçbir toplum ve insan kültürel normları tam anlamıyla hayata geçirmemektedir. O halde burada ikinci bir ölçüte ihtiyaç var. Kişiler ne derecede veya hangi açılardan kültürel normlardan ayrıldıklarında anormal sayılabilirler? Dolayısıyla burada toplumsal olmaktan çok kültürel bir *modelden* veya standarttan yola çıkıldığını düşünebiliriz. Bu modele uymayanların hepsi anormal değildir ve belirli bir toplumda pek çok kişi, hatta çoğunluk bu modele uymayabilir. Bırakın bazı bireysel davranışları, bazı toplumsal pratikler bile kültürel normlardan uzaklaşabilirler. *Bazen bir toplumun üyelerinin çoğunluğu bile belirli nitelikleri veya davranışları bakımından normlardan uzaklaşabilir.* Türkçedeki bir söze göre, “Doğru söyleyen dokuz köyden kovarlar” Oysa doğruyu söylemek Türk kültüründe değer verilen bir davranıştır. Doğruyu söyleyen kişi, bir açıdan, bir anormaldir. Çünkü üyesi olduğu topluluğun normlarını olmasa da bazı beklentilerini karşılamamaktadır. O aynı zamanda bir normaldir. Zira toplumsal kültürü belki de diğer birçok üyeye nazaran daha fazla ciddiye almaktadır. Hatta belki de ondaki anormalliği bu oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle *o fazla normal olduğu için anormaldir. Zira her toplumda anormallik biraz normaldir.*

İnsanların davranışlarını yönlendiren etmenler, çoğu kez, kendi toplumsal konumlarından kaynaklanan çıkarları, bu çıkarlarına hizmet eden düşünceleri, kendilerini savunmaya ve güçlendirmeye hizmet eden duygusal destekli bilişsel önyargıları, daha önceki sosyal veya kültürel deneyimleri, dürtülerinden kaynaklanan itkileri ve başta anlamlı ötekiler olmak üzere gözlemleyebildikleri insanların benzer konularda yaptıklarından türettikleri örnek davranış kalıplarıdır. Diğer bir deyişle, onların birçok davranışını belirleyen, konumlarıyla ilişkili çıkarları, dürtüleri, sosyal rutinler veya içinde bulundukları yaşam dünyasıdır. Çoğu insan için vicdanın sesine uymak, ancak başkaları da bu sesi işitip ona göre davranıyorsa anlam ifade eden bir eylemdir.³⁷

Ruh sağlığı bilimlerinde bahsedildiği şekliyle toplum dendiğinde bundan kültürel tanımlardaki toplumu mu anlayacağız, yoksa toplumsal pratiklerden bahsedildiğinde kastedilen toplumu mu? Bu ikisi arasında önemli bir fark vardır. Belirli bir toplumdaki çok yaygın bazı davranışlar bile, kültür uyumlu olmayabilir. Türkçedeki “Bal tutan parmak yalar” sözünü düşünelim. Burada kastedilen davranış belirli bir toplumsal pratiktir ve toplumsal kültür tarafından desteklendiğini söylemek zordur. Özellikle anamik topluluklarda bu tür toplumsal pratiklerin davranışları yönlendirme gücü, kültürel eğilimlerden daha fazla olabilir. Dolayısıyla ruhsal sağlık bilimlerinin normallik tanımlarını aldıkları kaynakların net olmadığını ve tartışmaya oldukça

37. Karş. LeVine, s. 471.

açık olduğunu görüyoruz. Bunların her birinin araştırılması ayrı türde beceri, bilgi ve tecrübe gerektiriyor.

R. S. Robins ve J. M. Post paranoyada sapkın davranışın özel bir biçim aldığını ve bunun toplumun beklediğinin abartılmasından başka bir şey olmadığını belirtmekteler. Diğer bir deyişle paranoidin sapkınlığını normlara karşı gelmek değil, tam tersine toplumsal beklentileri yerine getirmekte diğerlerinden önde olmak oluşturmaktadır.³⁸ Bana öyle geliyor ki, ne toplumsal beklentiler her zaman bu derecede normatif bir nitelik taşıyor ne de farklı toplumların normlarını hayata geçirme becerileri veya potansiyelleri birbirine eşit. Hiçbir toplum kendi kültürel norm ve değerlerine uyma kaygısı yüksek olan üyelerini normal görmemektedir. *Toplumların özü sözü bir değildir. Neden birçok toplumda normlar ve sosyal davranışlar arasında yalnızca bir açıklık bulunmakla ve bunun farkına varılmakla kalınmamakta ve bu gedik aynı zamanda "normal" bulunmaktadır? Çocuklarına kendilerine karşı doğru veya başkalarına karşı dürüst olmanın önemini ellerinden gelen gayreti sarf ederek göstermeye çalışan ebeveynlerin birçoğunu ikiyüzlü saymak mümkün olmasa bile, en azından bu kişilerin uğraşlarının ne ölçüde boşuna olduğuna dair yerleşmiş bir düşüncelerinin olduğunu düşünebiliriz. Belki de bir paranoid ebeveynlerinin kendisine bu kadar çaba sarf ederek göstermeye çalıştığı bu normların, bu uğraşıya değer olduğunu düşünmekte azınlıkta kalmaktadır. Bununla bir paranoidin toplumsal norm-*

38. Robins/Post, s. 54.

ları ve değerleri her zaman başarıyla içselleştirmiş bir kişi olduğunu ifade etmek istemiyorum. O yalnızca kendisine yapılan muameleyi ciddiye almaktadır.

Hiçbir toplumun kendi değerlerini ve normlarını hayata tam anlamıyla geçirdiği ve hatta bunu yapmayı istediği ve bunu yapmayı becerebileceği söylenemez. Bir paranoyak davranışlarını yönlendirirken, normal insanlar gibi toplumsal pratiklere değil de toplumun değer ve normlarına bakar ve onları normal insanlardan daha fazla önemser. Kendi normlarına ve değerlerine uymayan toplumdur ve çoğunluk da bu yüzden normaldir zaten. Bugün Türkiye’de trafik kurallarına bırakın tam anlamıyla, genellikle uymaya çalışan bir insanın hali ne olurdu? O trafiğe intibak edebilir miydi? O bunu yaptığı için yadırganmaz, hatta “cezalandırılmaz” mıydı? Bir paranoyağın sapkınlıkları her zaman tehlikeli bulmasının nedeni, normları “normallere” göre daha fazla önemsemesidir.

Paranoyanın paradokslarından biri budur: Bir paranoyak toplumsal değer ve normların ne zaman önemsenip ne zaman önemsenmemesi gerektiğini bilmemektedir. O normallerin iktidarının, bu tür norm ve değerlerin ne zaman önemsenip ne zaman önemsenmemesi gerektiğini bilmekten geçtiğini kavramamıştır. Şüphesiz bir toplumsal normun ne zaman önemsenip ne zaman önemsenmeyeceğini bilmek, bağlamsal ve pratik bir bilgiyi gerektirmektedir. Toplumsal öznelerin birçoğu normlarla ilişkilerinde tekilci bir tutum takınırlar; diğer bir deyişle, toplumsal normları ve değerleri, sosyal ve ilişkisel bağlama, muhataplarına ve zamana göre uygulama veya uygulamama ya da değiştirerek veya kısmen

uygulama eğilimi gösterirler. Onlar için önemli olan normlar değil, içinde bulundukları sosyal veya siyasal bağlamın gerektirdiğini düşündükleri davranışlardır. Oysa bir paranoyak sosyal bağlamdan çok normları ciddiye aldığı için yalıtılabilir (dokuz köyden kovulabilir) ve/veya kendi kendini yalıtabilir. Onun ilişkileri kelimenin tam anlamıyla normatif ilişkiler olmalıdır. Dolayısıyla *paranoid* için ceza ve yaptırım son derece önemli kavramlardır. Onun zarar görme hezeyanlarının temelinde bu kavramlara ve kurumlara verdiği önem yatar. Çoğu paranoid hayatının kurucu evrelerinde en ufak sapkınlıkları için en ağır şekilde cezalandırılmışken³⁹ onların insanların bu ikiyüzlülüklerini demesek bile, çoğu zaman “esneklik” olarak görülüp desteklenen tavizkâr tutumlarını anlayabilmeleri nasıl beklenebilir?

39. Bkz. ve karş. J. Frosch, (1990) *Psychodynamic Psychiatry*, Vol. 2. New York: International Universities Press'ten aktaran: Berke/Pierides/Sabbadini/Schneider, s. 4. Frosch aynı metninde, birçok paranoid hastanın yaşamlarındaki ilk yıllarında travmaya maruz bırakılarak, incitilerek veya aşağılanarak cezalandırıldıklarının büyük ölçüde anlaşıldığını belirtiyor.

4.
TÜRKİYE'DE
KURUCU VE KURUMLAŞMIŞ
BİR YAPISAL ÖĞE OLARAK
PARANOİD DÜŞÜNCE

4.1.

TÜRKİYE'DE PARANOİD ETHOSUN ÖĞELERİ VE SOSYO-KÜLTÜREL NEDENLERİ

Türkiye’de paranoid düşüncenin kapsayıcı ve kurucu bir özelliği var. Türkiye’nin bir türlü normalleşememesinin nedenlerinden biri bu. *Türkiye bir türlü “normal”leşemiyor, bundan dolayı da demokratikleşemiyor.* Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar Türk bürokrasisinin etkili bazı kesimlerinde devletin açık veya gizli ama direkt bir tehlikeyle karşı karşıya olduğu algısının, her zaman, ama özellikle 1980 sonrasında giderek artan bir yoğunluk kazanarak ortaya çıktığını görüyoruz. Doğu Ergil, Türkiye’de her şeye *güvenliksizlik hissi nedeniyle güvenlik perspektifinden bakma eğilimi bulunduğunu* belirtiyor. Yazara göre Türkiye’deki irrasyonel yönetsel sistemin esas kaygısını, devletin toplumu biçimlendirmesi ve yönetmesi şeklinde tanımlanan *statükonun korunmasından başka bir anlam taşımayan güvenlik oluşturmaktadır.*¹

Türkiye’de tarafların karşılıklı suçlamacılık, sabit

1. Doğu Ergil, Alla Turca: “Turkey’s Encounter with Herself”, Turkish Daily News Yayını, Ankara 1997, s.6-7. Türkiye’de kamusal ve siyasal sorunların “güvenleştirilerek” askeri bir çerçevede tanımlandığı süreçlerin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Gencer Özcan, “Türkiye’de Siyasal Rejim ve Güvenleştirme Sorunsalı”, İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar: Prof. Dr. Kemâli Saybaşılı’ya Armağan, Burak Olman, İsmet Akça (hazırlayanlar). Bağlam, İstanbul, 2006 içinde.

fikirlilik ve köktencilik, tehlikelere karşı duyarlılık (sürekli tetikte ve uyanık olma), şiddete dönüklük gibi bilişsel, davranışsal veya ruhsal özellikleri sergiledikleri görülüyor ve toplumsal/siyasal yaşamı ciddi veya en azından hissedilir biçimde etkileyen toplumsal/siyasal anlaşmazlıklar birbirine eklemlenerek gündemden eksik olmuyor, hatta çok kez gündemi belirliyor. Cumhuriyet öncesinden günümüze dek, bazen aktörleri bazen de biçimleri değişerek süregelen ve her zaman fiziksel şiddete başvurulmasa da çok kez taraflar arasında *sembolik iletişimin* koptuğu bu anlaşmazlıkların kazandığı istikrar, *içsel bir yapılarının* olup olmadığının sorulmasını gerektiriyor. Diğer bir deyişle, anlaşmazlıklarda sık sık bu tür özelliklerin sergilenmesi ve uyuşmazlıkların sembolik iletişimi zedeleyecek ve hatta ortadan kaldıracak bir boyut kazanması, bunların kültürel, kişiliksel ya da sosyal bazı unsurların bir işlevi olup olmadığının araştırılmasını gerektiriyor. Takip eden bölümlerde özellikle sosyal ve kültürel analiz eksenlerine yoğunlaşmak suretiyle bunu yapmaya çalışacağız.

Bu kitapta *Türk toplumunun nihayetinde paranoid mekanizmaların kültürel üretimi yoluyla entegre olduğu düşüncesini savunmak istiyorum*. Türk siyasal ve toplumsal yaşamında, ortak sadakat nesnelere yönelik bir tehlikenin bulunduğu algısının süreklilik kazandığını ve buna bağlı bir tepkiselliğin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu tepkisel davranışlar çoğu kez bir “refleks” olarak adlandırılmaktadır. Örneklerde tüketici olmamak kaydıyla ve konunun çok boyutluluğunu göstermek amacıyla belirtecek olursak, bu yaygın paranoid

inançların ve algılamaların, Türk toplumunun göreceli olarak yüksek düzeydeki heterojen yapısıyla ilişkili **sosyolojik**, devletin toplumun üzerinde konumlandırılmasıyla ve iktidarın tekil ilişkiler içinde aşırı derecede parçalanmasıyla ve bundan dolayı bireysel bir öznelğin ortaya çıkamayışıyla ilişkili **siyasal**, başlıca nedenlerinden biri (kültürel kökenli de olsa) yüksek düzeydeki sosyal güvensizlik olan, topluluğun göreceli başarısızlığından kaynaklanan kolektif öz-değer zedelenmesiyle bir başa çıkma yolu ve davranışlarını yönlendirmekte dış etkilere açık görülen bireylerin “kötü niyetli” güçler tarafından kandırılması kaygılarıyla ilişkili bulunduğu için **sosyal psikolojik**, kültürel olarak bireyin temel anlam ve eylem merkezi olarak tanımlanmaması nedeniyle tehditlerin sürekli grup düzeyinde algılanması, grup içi türdeşliğin vurgulanmasının hem grup içi hizipleşmeyi ve çözülmeyi hem de sosyal kutuplaşmayı artırması, ülkenin genelinde etkisini hissettiren ama bazı yerlerde son derece güçlü olan şeref kültüründe itibarın kaybı korkusunun yüksekliği nedeniyle olumsuz olaylarla ilgili bireysel ve grupsal sorumluluğun kabul edilmesinde zorluk çekilmesi, elitist bir bakış açısıyla değerlendirilen otorite-birey ilişkilerinde üst otoritelerin nihai bir referans noktası olarak tanımlanması ve algılanmasıyla ilişkili **kültürel** yönleri var. Dolayısıyla bu konunun ele alınması disiplinlerarası bir sosyal bilimsel incelemeyi gerektiriyor.

Türkiye’de paranoid ethosun oluşumunun başlıca nedenleri, baskın kolektivistik kültürel eğilimler ile Türk toplumunun göreceli olarak yüksek düzeyde bir heterojen

yapısının bulunmasıdır. *Bu etmenler ancak bir arada bulunduklarında paranoid bir ethosu oluşturabilirler.*

Türkiye'deki baskın kolektivist kültürel eğilimler en başta eğitim olmak üzere, resmi ve bazı siyasal yollarla özel olarak destekleniyor. Kolektivist yönelim o kadar güçlü ki, kişi veya gruplarca rakipleri saf dışı bırakma girişimlerinde sıkça başvurulan belirli bir siyasal ve resmi retoriğe de kaynaklık ediyor. Dolayısıyla, bu kültürel yönelimler aynı zamanda belirli bir pratik mekanizmaya da dönüşmüş bulunuyor ve siyasal ve sosyal aktörlerce sıkça *kullanılıyor*.

Bu bölümde Türkiye'deki paranoid ethosu öğelerine ayırarak veya analitik bir metotla incelemeye çalışacağım. Böylece bu ethosun veya genel yaşam düzeninin aktörlerce nasıl algılandığına veya hissedildiğine dair bir fikir de verebileceğimi umuyorum.

**TÜRKİYE'DE HASIMLARIN BİRBİRİNİ
AHLAKİ BİR ÖZNE OLARAK VE AHLAKEN EŞİT
GÖRMELERİNDEKİ GÜÇLÜK: YÜKSEK SOSYAL
VE SİYASAL GÜVENSİZLİĞİN NEDENİ OLARAK
AHLAKIN ETKİ ALANININ GRUPLA SINIRLILIĞI
VE RAKİPLERDEN AHLAKA AYKIRI DAVRANIŞ
BEKLENTİSİNİN YÜKSEKLİĞİ**

Siyasal ve sosyal paranoya belki her yerde, ama özellikle Türkiye'de her şeyden önce *ahlaki* bir fenomendir. Bu tür paranoyanın temel etmeni *vurgulanmış ancak etki alanı sınırlanmış* ilişkisel veya tekilsel (partiküleristik) bir ahlak, başlıca taşıyıcısı ise bu ahlakça üretilen *heteronom* bir üst-bendir. İşte kolektivizm, tekilciliğe (particularism) yol açması nedeniyle,² topluluksal ve dolayısıyla siyasal paranoyayı desteklemektedir. *Ahlakın etki alanının toplulukla sınırlanması* eğilimi, bunun sonucunda farklı gruplar ve üyeleri arasındaki ilişkilerin *amoral* veya *immoral* bir sosyo-kültürel zeminde gerçekleşmesi, paranoid sosyal algılama, pratik ve düşüncelerin oluşmasına son derece elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim Türk toplumunda yaygın bir inanca göre, bir insanın karşıt, hatta sadece farklı bir grubun üyesi olması, ondan ahlaki olmayan davranışların beklenmesi için yeter-

2. G. Hofstede'ye göre, tekilcilik bireyci değil kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilimdir (Hofstede (1991), s. 262). Kolektivizmle tekilcilik arasındaki koşutluk için ayrıca bkz. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 399.

li bir nedendir. Dolayısıyla burada güvensizliğin nesnel bir dayanağının bulunduğunu düşünebiliriz. Bu inanç veya beklenti birçok komplo kuramının da ardında yatıyor. Türk toplumunda ahlakın etki alanının grupla sınırlanması eğilimi bulunduğundan, karşıt ve hatta farklı grupların üyeleri arasında ahlaki bir ilişkinin olmayacağı veya bir kişinin kendisinininkinden farklı bir grubun üyeleri karşısında farklı davranacağı yolundaki beklentilerle sıkça karşılaşılıyor. Burada *sosyal güvensizliğin kültürel tekilciliğin bir işlevi olduğunu görüyoruz*. Farklı gruplar arasındaki çıkar mücadelelerinin veya siyasal üstünlük sağlamaya yönelik manevraların ahlaki olmayan yollara başvurmak süretiyle yapılabileceğine dair beklentilerin veya inançların böyle etkili olması, Türkiye’de paranoid ethosun ahlaki bir boyutu olduğunu gösteriyor. Bu ahlaki inanç biçimleri değişmedikçe paranoid düşüncelerin zayıflaması mümkün değildir. O halde çözüm yolu bellidir: Ya Türk toplumu tamamen homojenleşecektir, ki bu mümkün değildir, ya da farklı gruplar ve üyeleri arasındaki ilişkilerin ahlaki bir zemininin veya en azından boyutunun olmasının yolları aranacaktır. Bu son bahiste şu söylenebilir: Türk toplumunda bireyler kendi başlarına bir ahlaki özne veya bir ahlaki eylem ve anlam merkezi olarak görülmedikçe ve grup içi türdeşlikle ilişkilerin bütünselliği anlayışı vurgulanmaya devam edildikçe, anonim bireyler arasındaki ilişkilerin bugünkü güvensizlik üreten nitelikleri değişmeyecektir. *Güvensizlik ve ondan türeyen çeşitli türdeki korkuların oldukça güçlü ve bir anlamda kurucu duygular olduğunu belirtebiliriz. Demokratik bir siyasal mücadele ancak farklı,*

hatta karşıt grupların ve üyelerinin bile, birbirlerine ahlaki ve hukuki olmayan yollarla zarar vermeyecekleri inancının yerleşmesiyle güç kazanabilir. Oysa Türkiye’de hukukun bile farklı veya karşıt gruplarca rakiplerine ya da hasımlarına zarar vermek amacıyla kötüye kullanılabileceği yolunda yaygın bir inanış var. Bir toplumda hukukun etkinliğinin veya etkisizliğinin arkasında hemen her zaman belirli ahlaki kabuller rol oynamaktadır. Dolayısıyla hukukun bir sosyal kontrol mekanizması olarak Türkiye’deki etkinliğini olumsuz yönde etkileyen bu gibi ahlaki önkabulleri ortaya çıkarmak gerekiyor. Türkiye’de kolektivizm, kentleşmenin ve toplumsal karmaşıklaşmanın artmasıyla birlikte bazı yönleriyle gerileyip bazı yönleriyle biçim değiştiriyor veya güçleniyor. Ne var ki ahlaki bireycilik kayda değer bir toplumsal pratik olarak hiçbir şekilde karşımıza çıkmıyor. Türkiye’deki kültürel kaynaklı paranoid sosyal düşünce ve algılamalardan doğan sorunların çözüm yollarından biri, bu tür bir bireyciliğin güçlenmesi olabilir. Zira o zaman farklı grupların üyesi olan kişilerin birbirini aynı soyut ahlaki kategorinin içindeki ahlaki özne-ler olarak görebileceklerini ve birbirlerinin öznelliğine saygı duyma olanağına sahip olacaklarını düşünebiliriz. Sosyal veya siyasal paranoid düşünce eğer bir motto olarak ifade edilmesi gerekirse “ya onlar, ya biz” şeklinde dile getirilebilir. Kolektivizm bireylerin kendi gruplarından farklı düşünenlerin de onlarla aynı temel ahlaki kategori içinde yer aldıklarını veya onlar kadar ahlaki kaygılara sahip olduklarını, daha doğru bir deyişle ahlaki bir özne olduklarını kabul etmesini zorlaştırır.

Bireylerin daha evrenselci bir ahlak anlayışını hayata geçirme istek ve becerisine sahip olmaları, ancak Türkiye'deki grup-birey ilişkilerinin kültürel niteliklerinin değişmesiyle mümkündür. Grubun üstünlüğüne dayalı grup normlarının vurgulanması ile grup dışına karşı güvensizlik arasında yakın bir ilişki vardır.

Türkiye'deki baskın kolektivist kültürde grup içi türdeşliğin vurgulanmasının ve ahlakın geçerlilik alanının grupla sınırlandırılmasının sosyal sonuçlarından biri, belirli bir konuda diğer bir grubu desteklediği için sapkın damgası vurulan kişilerin, çok kez bu grupların etkisiyle davrandıklarının varsayılmasıdır. *Bu etkilerin çoğu zaman bazı ahlakdışı yollarla gerçekleştiği varsayılmaktadır.* Bir örnek vermek gerekirse, sapkın görülen bu kişilere sık sık "satılmış" gibi sıfatların yakıştırıldığı görülmektedir. Eğer bu kişiler karşıt bir grupça da benimsenen bir düşüncüyü savunuyorsa, bu kez onlara "hain" diye hitap edilmektedir. *Kişilerin kendi gruplarındaki baskın eğilimin dışına çıkan kişilere karşı gösterdikleri bu muamele, Türkiye'de tekilci ahlakın ne derecede güçlü olduğuna işaret etmektedir.* Bu tür muameleler, ilişkileri bütünsel bir çerçevede değerlendiren baskın holistik anlayışından kaynaklanmaktadır.

Karşıt kişi veya toplulukların birbirini bir tür düşman statüsünde görmelerinin nedeni, tekilci bir ahlakı benimsemeleridir. Zira bu durumda karşıtların birbirlerinden *immoral* davranışlar beklemelerinin önünde ahlaki bir engel kalmamış olmaktadır. Bana öyle geliyor ki *Türk toplumunda, bir kişiden amoral veya immoral davranışlar beklemek için, o*

kişinin karşıt grubun üyesi olmasının yalnızca gerekli değil, aynı zamanda yeterli olduğu yolunda güçlü ve köklü bir kanaat var. Dolayısıyla, o kişinin davranışları kişinin kendi grubunun üyelerinden beklenen davranışlara yakınlaştıkça, ona duyulan güven ve verilen destek de artıyor. Türkiye’de kişilerin ahlaki davranış ve tutumlarını, ait oldukları grubun manevi veya maddi çıkarlarının belirlediği yolundaki güçlü inanç, grubun üstünlüğünün vurgulanmasıyla ilişkili. Grup içi türdeşlik o kadar normal karşılanıyor ki, karşıt görüşleri savunan kişiler birbirlerinin düşüncelerini değerlendirirken, ait oldukları kesimlere atıfta bulunuyorlar (“O zaten şu çevrenin sözcüsüdür” gibi). Düşünceler kişilere ait olmaktan çok gruplara ait görülüyor. Bu Türk toplumunda bireysel özelliğin güçlü olmadığını gösteriyor. Farklı grupların üyelerinin veya sempatizanlarının birbirlerini ait oldukları topluluğun bir sözcüsü gibi görerek ileri sürdükleri görüşleri yalnızca bu çerçevede değerlendirmeleri, kendi düşüncelerine sahip bulunmamalarından kaynaklanıyor. Düşünceler gruplardan çok bireylere ait görülseydi, farklı düşününlere bu şekilde muamele edilmesi mümkün olmazdı.

Ahlakın geçerlilik alanının bu şekilde grupla sınırlı görülmesi, diğer grupların niteliklerine ilişkin değerlendirmeleri de etkiliyor. Şöyle ki, böylece kişiler kendi gruplarında geçerli olan ahlaki yönelimlerden başkasını tanımadıklarından, başka ve özellikle de karşıt grupları ve üyelerini ahlaksızlıkla suçlama eğilimi gösteriyorlar. Bu çoğu zaman yalnızca bir “topluluksal yansıtma”dan başka bir şey değil.

Türk toplumunda tekilci eğilimin yüksekliğinden kaynaklanan sosyal ve siyasal güvensizliğin ve sonuçlarının en önemli toplumsal sorunlar arasında sayılması gerekiyor. 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 sadece %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* bildirmiştir.³ Güvensizlik hangi düzlemde karşımıza çıkarsa çıksın, hep önemli bir sorun olarak görülmelidir. Sosyal ve siyasal güvensizliğin yüksekliği ve olumsuz sonuçları bazı mekanizmaların kullanılmasıyla tüm boyutlarıyla veya her zaman hissedilmese de Türkiye’de her an göz önüne alınması gereken etmenler olarak görünüyor. Yüksek düzeydeki güvensizliğin ve sonuçlarının olumsuz etkilerinin azaltılmasına yönelik mekanizmaların kullanılması çoğu zaman otoriterliği destekliyor.

Türkiye’deki toplumsal ve siyasal kutuplaşmaların tarafları sosyal ve siyasal güvensizliğin yüksekliğine koşut olarak, zarar görme kaygısı hissetmekte ve buna bağlı bir *savunmacılık* sergilemektedirler. Toplumsal ve siyasal ku-

3. TÜSİAD, *Türk Toplumunun Değerleri*, (1990-1991 Dünya Değerler Araştırması: Türkiye Sosyo-Ekonomik Değerler Anketi’nin Sonuçları ve Değerlendirilmesi), İstanbul, 1991, s. 20.

tuplaşmaların taraflarının birbirlerinin bazı ahlaki gerekçelerle hareket ettiğine inanmamaları nedeniyle kötülüğe maruz kalma kaygısı hissetmeleri, bu duygunun bir tür yanılısma olarak değil de siyasal ve toplumsal *duygusal iklimin* veya *atmosferin* bir ögesi olarak incelenmesi gerektiğini gösteriyor. Bir anlaşmazlığı kutuplaşma yapan özelliklerden biri, tarafların birbirleri tarafından zarara uğratılma kaygısı hissetmeleridir. *Zarar görme kaygılarının başlıca nesnel nedenlerinden biri olumsuz ayrımcılığa uğrama beklentileridir.* Böylece Türkiye bağlamında siyasal ve toplumsal paranoyanın ayırt edici özelliklerinin bazılarının ahlaki olduğunu belirtebiliriz. Türkiye’de paranoyanın nedenlerini ahlaki bir düzlemde ele almayan her araştırma eksik kalacaktır.

Ahlakın geçerlilik alanının toplulukla sınırlı görülmesi eğilimi, karşıt grupların ve üyelerinin birbirlerini tamamen kötü niteliklere sahip aktörler olarak görmelerini de destekliyor. Zira böylece karşıt grupların birbirine zarar vermesini engelleyebilecek veya sınırlayabilecek olan en önemli normatif eleman devre dışı bırakılmış oluyor. *Zararlı olan kötü, kötü olan da aşağı görüldüğünden paranoid düşünceye giden kapı da açılmış oluyor. Kötülüğün yalnızca dışarıdan geleceğine, onun mahallinin grup dışında bulunduğu olan inancın en önemli nedeni ahlakın etki alanının grupla sınırlanması gibi görünüyor.* Tekilcilik karşıt gruplardan sürekli kötülük beklentisine yol açıyor. Tekilci bir kültürel zeminde, aralarında çıkar uzlaşmazlıkları bulunan gruplar arasındaki ilişkilere paranoid düşünceler kolaylıkla

damgasını vurabiliyor. Benimkinin veya daha nadir olarak bizimkinin önceliği⁴ şeklinde karşımıza çıkan eşitlikçi olmayan sadakat anlayışı paranoyayı besler. Paranoyayı doğuran, sosyal ve siyasal aktörlerin farklı çıkarlarının olması değil, bu çıkarların tarafların eşitliği göz önünde tutularak değerlendirilmemesidir.

Türkiye’de bireylerin davranışlarını yönlendirmelerinde ilişkisel bir ahlakın gereklerini, kişisel olmayan formal bir ahlakın kurallarından daha çok gözetmeye eğilim göstermelerinde, yüz yüze ilişkilerin birçok yerde kişisel olmayan ilişkilerden baskın olmasının da bir rolü var. Dolayısıyla sosyal güvenin kişisel olmayan bazı normatif etmenlere değil de tekilselci (particularistic) ilişkilere ve bu türdeki ilişkilerce kolaylıkla yeniden üretilen tekilci bir ahlaka dayanmasında, sosyal yapının biçiminin de etkili olduğu belirtilebilir. Ancak kişisel olmayan ilişkilerin önem kazandığı ve toplumsal yapının oldukça karmaşıklaşmış bulunduğu göreceli olarak gelişmiş yerlerde bile sosyal güvensizliğin yüksek düzeyde hissedilmesi, kültürel etmenlerin daha önemli olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla, *Türk toplumunun yapısal karmaşıklaşma düzeyi arttıkça ilişkisel ahlakın etkisini aynı ölçüde kaybedeceğini beklememek gerekiyor.* Türkiye’de kültürün çeşitli boyutlarıyla oldukça özerk bir alanı oluşturduğunu ve toplumsal, hatta siyasal değişimin doğrultusuna veya biçimine dair kültürel kabullerin bu

4. Bkz. ve karşı. Oldenquist, s. 176 vd. Oldenquist’e göre bir insan ancak kendisinin gördüğü bir şeye karşı sadakat hissedebilir (Oldenquist, s. 175).

türdeki değişimlerden etkilendiklerinden daha çok, onları etkilediğini belirtebiliriz.

Paranoid tutum sinizmi de içinde barındırır. *Sinizmin ayırt edici bir özelliği, kişilerin rakiplerinin de bazı ahlaki motiflerle hareket ettiklerini ve ahlaki özneler olduklarını kabul etmemesidir.*

Sinizme yol açan etmenlerden biri, ahlakın etki alanının grupla sınırlanmasına yol açan kolektivizmdir. Siyasetin temel öznelerinden biri gruptur ve insan hayatının grupsal yönünü vurgulayan kolektivizm, baskın bir kültürel yönelim olduğu ülkelerde, siyasal sinizmi destekleyen önemli bir öge olabilir. Toplumsal sinizm, nedenleri farklı olabilmekle beraber öncelikle ahlaki bir problemdir. Bu tür sinizm kişinin başka insanların, özellikle de yabancıların kendisi kadar ahlaki motiflerle hareket edebileceğini kabul etmemesiyle ayırt edilebilir. Bu eğilimin nedenleri bireysel veya psikolojik, kültürel veya sosyal olabilir. Örneğin anominin yüksek olması bir toplumda sinizm eğilimini artırabilir. Yabancılar veya farklı olan(lar)a güvensizliğin yüksek olduğu toplumlarda da benzer bir eğilimle karşılaşılabilir.

4.1.1.1. HASIMLARDAN AHLAKA AYKIRI DAVRANIŞ

BEKLENTİSİNİN YÜKSEKLİĞİNİN BAŞLICA SİYASAL NEDENİ: TÜRK TOPLUMUNDAKİ İKTİDAR BOŞLUĞU

Türkiye'deki paranoid ethosun kültürel zeminini tekilciliğin oluşturduğu savı üzerinde durduk. Hiçbir iktidar ilişkisi kültürel bir boşlukta gerçekleşmiyor. Bazı postmodern düşünürlerin iddia ettikleri gibi iktidarın kültürü biçim-

lendirici bir etkisinin bulunduğu yadsınamazsa da, çoğu kez bunun tersi de aynı ölçüde hatta daha fazlasıyla geçerli. Bana öyle geliyor ki başta tekilcilik ve güç mesafesinin yüksekliği olmak üzere, Osmanlı toplumunda baskın bazı kültürel eğilimler Cumhuriyet sonrasında bile biçimlerini değiştirerek etkili olmaya devam ediyorlar. Dolayısıyla tekilci kültürle iktidar ilişkileri arasındaki bağlantıları ve bu bağlantıların Türkiye'deki yüksek sosyal ve siyasal güvensizlik üzerindeki etkilerini araştırmaya gerek var. Buradaki savımız şudur: Türkiye'deki yüksek siyasal ve sosyal güvensizliğin başat nedenlerinden birini oluşturan tekilci kültür, tekilisel ilişki ağları içinde yeniden üretilmekte ve iktidar bu ilişki ağları içinde toplumda aşırı derecede parçalanmış bulunmaktadır.

Türkiye'deki köklü ve yaygın sosyal güvensizlik veya hasımlardan ahlaki olmayan davranış beklentisinin yüksekliği, aynı zamanda iktidarın toplumun içinde parçalanarak oldukça dağıldığını ve henüz belirli bir "global strateji" tarafından⁵ etkinlikle bütünleştirilmediğini gösteriyor. M. Foucault'nun çalışmalarından bir toplumda "iktidar boşluğu" olamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. *İktidar boşluğu* denilen şey, çoğu kez tekilisel iktidar ilişkilerinin "stratejik"⁶ bir şekilde

5. "Global strateji" teriminin M. Foucault tarafından kullanılışı için bkz. Michel Foucault, *Foucault Live: (Interviews, 1961-1984)*, Lysa Hochroth, John Johnston (trans.), Sylvere Lotringer (ed.), Semiotext(e), New York, 1996 s. 211; Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 189-190, 196.

6. Strateji teriminin M. Foucault tarafından kullanılışı için bkz. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 189-190, 196; Foucault, *Foucault Live: (Interviews, 1961-1984)*, s. 211.

entegre edilmediğini ve iktidarın tekilisel ilişkiler içinde dağıldığını göstermektedir. Bu boşluk esasen ortak düzenin iktidarın toplumun içindeki parçalanmışlığı nedeniyle sağlanamamasıdır. Ortak düzeni tekilci bir ahlak zemininde kurmak mümkün değildir ve Türkiye'deki iktidar boşluğu, bütünleştirici bir iktidar stratejisinin eksikliğini göstermektedir. Tekilci ahlakın baskınlığını merkezi bir iktidar stratejisiyle kırmak çok zordur ve bu ahlakı yeniden üreten ilişkiler, merkezin en güçlü olduğu zamanlarda bile kendilerini muhafaza etmeyi ve yeniden üretmeyi başarırlar. Bunun konumuz bakımından önemi şuradadır ki, bu bütünleştirici iktidar stratejileri daha etkin olmadıkça Türkiye'de ortak düzene olan güven artmayacaktır. O halde şu düşünceyi ileri sürebiliriz: *Türkiye'de devletin toplumun üzerinde bir otoritesinin veya gücünün bulunması ne ortak düzenin yeterince sağlanması için yeterli oldu ne de sosyal güvenin pekiştirilmesi için.*⁷ Türkiye'de formel sosyal kontrolün etkili olduğu söylenemez. Diğer bir deyişle, devletin toplumsal yapıyı dönüştürme yeteneklerinin hukuk kurallarını gündelik yaşama dahil etme derecesinde etkili olamadığı görülüyor.⁸ Devletin zaman zaman bazı "sert" önlemlere başvurması onun toplumu harekete geçirmekte, toplumsal tutunumu sağlamakta ciddi

7. Toplumun üzerindeki ve içindeki iktidar ayrımı için bkz. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 38; Foucault'nun bu konudaki görüşleri için bkz. Hindess, s. 106.

8. Toplumsal yapıyla devletin toplumu yönlendirme yetenekleri arasındaki ilişkiler için bkz. Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States; State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988, s. XIV vd.

sorunlarla karşı karşıya olduğu gerçeğinin fark edilmesini zorlaştırmaktadır. Geleneksel ve alışlagelmiş, korkuya dayalı kontrol ve saygı düşüncesi halen oldukça güçlüdür.

Türkiye’de devlet, toplumun üzerinde bir dominasyon olarak nitelenmesi yanlış olmayacak bir gücü ve otoritesi varken, N. Luhmann’ın atfettiği anlamla bir “sistem güveni”ni⁹ neden sağlayamıyor? Sistem güveni insanların birbirine hiç güvenmedikleri bir yerde yeterince etkili olamazsa da çoğu kez sosyal ve siyasal güveni artırıcı bir etkide bulunacaktır. Diyebiliriz ki, sistem güveni ancak bir toplumdaki farklı ilişkiler arasında az çok bir bütünleşmenin sağlanmasıyla veya iktidarın toplumun içine aşırı derecede parçalanmaksızın yayılmasıyla yeterince işlev görebilir. Türkiye’de devletin otoritesi toplumun içine de yayılmadıkça evrenselci bir ahlakın yerleşmesi ve dolayısıyla sistem güveninin güçlenmesi zor gibi görünüyor. *Birçok Batılı devletin toplumun üzerinde güçlü bir otoritesi yokken, toplumun içindeki otoritesi son derece güçlüdür. Bu nedenle Batılılar hem daha özgür hem de daha disiplinlidir.*

9. N. Luhmann kişisel ya da kişilerarası güvenle sistemsel güveni ayırır ve bunların farklı temelleri olduğunu ileri sürer. Kişisel güven, bireyler arasında duygusal bir bağ içerirken, sistem güveni bürokratik yaptırım ve korumaların ve özellikle yasal sistemin işlerliğine duyulan güvendir. Sosyal düzen, küçük ve göreceli olarak farklılaşmamış toplumlarda büyük ölçüde kişisel ya da kişilerarası güvene dayanırken modern, karmaşık toplumlarda daha çok sistem güveni üzerine kurulur. Toplumsal düzenin sistem güvenine dayandığı, demografik olarak geniş ve yapısal olarak komplice bir toplumda kişiler sık sık fazla tanımadıkları, hatta hakkında hiçbir şey bilmedikleri insanlarla karşılıklı etkileşim içine girerler ya da iş yaparlar. Sistem güveni, eğer yalnızca kişisel güvene dayalı olmak zorunda olsaydı, çok riskli, öngörülmez ya da tamamen olanaksız olacak etkileşimlerin gerçekleşmesinde görünüm kazanır (J. David Lewis, Andrew Weigert, “Trust as a Social Reality”, *Social Forces*, Vol. 63:4, June 1985, s. 973-974).

Tekilselci bir kültürü yaşıtan sosyal ilişkilerin belirli bir “iktidar stratejisi”nce¹⁰ bütünleştirilemeyeşi, merkezi iktidarın toplumun içinde etkin bir biçimde işleminde karşılaşılacak önemli zorluklar, Türkiye’de sosyal kontrolün bireysel öznellik dolayımıyla yürümediğini, modern bir “disiplin ve gözetim” mekanizmasının henüz yerleşmediğini gösteriyor. *Türk toplumu hiçbir zaman bir “disiplin toplumu” olmamıştır.* Türkiye’de gücünü toplumun yalnızca üstünde değil, içinde de gösterebilen bir devletin sivil toplumun güçlenmesini baltaladığından çok, baskın kültürce desteklenen köklü tekilsel ilişkilerin yaygınlığının devletin toplum üzerindeki iktidarına (ve toplumun içindeki iktidarsızlığına) zemin hazırladığı söylenebilir.¹¹ *Türkiye’de toplumun içinde kestirilemeyecek noktalara kadar derinlemesine yayılmış olan ve kuşkusuz bir iktidar boyutu da olan tekilselci ilişkiler arasında, bütünleştirici bir strateji¹² işlevi gören evrenselci normatif yönetimlerce desteklenen iktidar dolayımıyla bir bütünleşme veya eklemlenme sağlanamadığı süreci bireysel öznellik de güçlenemeyecektir.* Ne var ki Türkiye’de devletin toplum üzerindeki üstünlüğü, sosyal alandaki bütünleştirilmemiş ilişkilerin oluşturduğu parçalı ve de-

10. Strateji teriminin Foucault tarafından kullanılışı için bkz. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 189-1’90, 196; Foucault, *Foucault Live: (Interviews, 1961-1984)*, s. 211.

11. Toplumun üzerindeki ve içindeki iktidar ayrımı için bkz. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 38; Foucault’nun bu konudaki görüşleri için bkz. Hindess, s. 106.

12. Strateji teriminin Foucault tarafından kullanılışı için bkz. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 189-190, 196; Foucault, *Foucault Live: (Interviews, 1961-1984)*, s. 211.

ğişken zemine dayandığından bunu yapmasını devletten bekleyemeyiz. Bu ilişkiler ancak evrenselci bir toplumsal kültürel zeminde az çok bütünleştirilebilir ki, bu tür bir ahlakın yerleşmesiyle Türkiye’de iktidar ilişkilerinin biçimi de değişecektir. Kısacası Türkiye’de toplumsal paranoya, en azından kısmen, belirli bir bütünleştirici iktidar stratejisi tarafından kullanılmayan tekilselci iktidar ilişkilerinin birbirlerine karşılıklı olarak bağlanmamasının bir sonucudur. Bu karşılıklı bağlantı zayıflığı iktidarın siyasal alanda yoğunlaşmasına ve sosyal alanda belirli bir ortak stratejiden yoksun biçimde işlemesine yol açar. Diğer bir deyişle iktidar ilişkileri son derece parçalı, değişken bir durumdadır ve merkezi güçlerle ilişkili olmalarına rağmen belli bir bağımsızlığa sahiptir.

Türkiye’de merkezin özerkliği daha çok kendi sınırlarını tanımlama anlamında olup onun toplumun içinde etkili bütünleştirici bir iktidar stratejisine sahip olduğunu göstermez. Diğer bir deyişle, Türkiye’de merkezin kontrolü özellikle kamusal alanla sınırlı kalmakta ve merkezin toplumun üzerinde uyguladığı genel kontrolün ötesinde, henüz tekilsel iktidar ilişkileri düzeyinde etkili bir iktidarı bulunmamaktadır.¹³

Devletin resmi yollarla siyasal toplumdaki ilişkileri şartsız sadakat bağı şartına bağlayan kolektivist ideolojiyi çeşitli biçimleriyle desteklemeye devam etmesi bir bakıma

13. Bkz. ve karş. Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa, İstanbul, 2000 içinde, s. 59.

bineceği dalı yontması anlamına geliyor. Şartsız sadakat doğası gereği tekilselci bir değerdir. Diğer bir deyişle *farklı sadakat ilişkileri arasında bir hiyerarşik sıralama yapılamaz*. Belirli bir sadakat bağı yine tekilselci bir gerekçeye dayanarak tercih edilebilir. Hatta diyebiliriz ki bir kutuplaşmada belirli bir sadakat bağı tekilselci bir biçimde desteklendiğinde diğerleri de aynı ölçüde güçlenme eğilimi içine gireceklerdir.

4.1.1.2. PARÇALANMIŞ İKTİDARIN BİR ÜRÜNÜ OLAN AMORF BENLİK VE PARANOYA

Burada ileri sürülen düşünceler soyut veya evrensel bir benlik anlayışıyla pek bağdaşmıyor. Diğer bir deyişle bireyselleşmiş, psikolojikleşmiş veya öznelleşmiş benlik türleri de içinde olmak üzere, benliğin büyük ölçüde sosyo-kültürel bir bağlam içinde oluştuğu, kişilerin kendilerini tanımlama ve dolayısıyla algılama biçimlerinin ardında, öncelikle üyesi bulundukları toplumda desteklenen kültürel kişi tanımlarının bulunduğu görüşü kabul ediliyor. Kendini bireysel öznellik dolayımıyla üreten bir kültürün üyesi olan bireylerin kültürel standartları veya normları değiştirme süreçlerine katılma veya müdahale etme olanakları daha fazla oluyor. Sözü daha fazla uzatmadan belirtebiliriz ki, yukarıdaki bölümde üzerinde durmaya çalıştığımız tekilselci kültürü yaşatan ve yeniden üreten tekilselci iktidar ilişkileri, özelliklerini içinde bulunduğu sosyal ve kültürel bağlama göre değiştirme eğilimi gösteren “karşılıklı bağımlı” bir benliğin üretiminin

ana merkezlerini oluşturuyorlar. Bir toplumda iktidar ne kadar parçalanmışsa, üretilen benlik de o kadar amorf bir nitelik kazanıyor. Benlik şimdiye kadar Batılı kültürel yönelimler doğrultusunda bağımsız veya özerk görüldüğünden onun psikolojinin nesnesi olduğu düşünölmüş ve başka bilimsel disiplinlerin bu konuya el atmaları bir yetki aşımı gibi görölmüştür. Oysa son zamanlarda bağımsız benliğin bile kültürel bir yapıım olduğu veya benliğin kökenlerinin sosyal ve kültürel etmenlerde aranması gerektiği yolundaki görüşler giderek güçlendi ve hatta sosyal bilimlerde bu konudaki başat yaklaşım haline geldi. Bu görüşün kabul edilmesi benliğin içsel veya psikolojik özelliklerinin araştırılmasının psi sektörüne ait bir “görev” olmadığının kabul edilmesini gerektirmiyor. Biz de burada karşılıklı bağımlı veya amorf benliğin içsel özelliklerinden çok kültürel ve sosyal kökenlerinin, bu benlik türünün üretilmesinin bazı sosyal ve kültürel sonuçlarının üzerinde durmaya çalışacağız.

Kolektivistik kültür “karşılıklı bağımlı” veya “sosyosentrik”¹⁴ benlik diye adlandırılan bir benlik anlayışını desteklemektedir. Bu benlik anlayışını kavramlaştıran H. R. Markus ve S. Kitayama’ya göre karşılıklı bağımlı benlik görüşünde, “benliğin en önemli özellikleri dışsal ve kamu-

14. Sosyosentrik benlik terimi için bkz. Hope Landrine, “Clinical Implications of Cultural Differences: The Referential Versus the Indexical Self”, *Clinical Psychology Review*, Vol. 12, 1992, s. 406; Adrienne Suzanne Kusserow, “Crossing the Great Divide: Anthropological Theories of the Western Self”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 55, 1999.

saldır: konumlar, roller ve ilişkiler.”¹⁵ Davranışsal düzeyde ise, bireysel ve öznel yaşantılar değil de, “karşılıklı bağımlılık ve bağlantıdan kaynaklanan öznelarasılık” vurgulanır ve işlenir.¹⁶ Bana öyle geliyor ki, karşılıklı bağımlı benlik kendini ve diğerlerini ne tekil niteliklerinden ne de içinde bulunduğu dar sosyal bağlamdan “bütünsel” bir bakış açısı içinde değerlendirebilecek kadar soyutlayabilmekte ve dolayısıyla genel norm veya değerlerin bağımsız bir takipçisi veya taşıyıcısı olmaktan çok, *aktüel sosyal pratiklerin* bir izleyicisi olarak davranmaktadır. Karşılıklı bağımlı benliğin içine gömülü olduğu öznelarası ilişkilerden kendini soyutlayarak, dar ve somut gündelik hayat perspektifinin dışına çıkıp kamusal bir bakış açısına sahip olmasındaki zorluk, kolektivist ülkelerde kamusal çıkarları koruma konumunda olanların duyarlılıklarını artırmaktadır.

Kolektivist kültürlerde benliği tanımlayan, diğerleriyle özel bağlamlarda gerçekleşen ilişkilerdir.¹⁷ *Kolektivistik benlik ilişkiler içinde tamamlandığından ve tanımlandığından*, onun bağımsız bir eylem ve anlam merkezi olduğu söylenemez. Karşılıklı bağımlı benlik, davranışlarını yönlendirirken, toplumun *genel* normlarından çok, içinde bulunduğu sosyal ortamdaki pratikleri göz önüne almakta,

15. Hazel Rose Markus, Shinobu Kitayama, “The Cultural Construction of Self and Emotion: Implications for Social Behavior”, *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*, Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus (eds.), American Psychological Association, Washington, DC., 1997 içinde, s. 102.

16. Markus/Kitayama, “The Cultural Construction of Self”, s. 102.

17. Markus/Kitayama, “Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation”, s. 230.

başkalarının benzer durumlarda yaptıklarını tekrar etmektedir. Bundan dolayı o bildiği, hatta kabul ettiği genel normları kendi davranışlarıyla hayata geçirmek için bile özel bir sosyal destek beklemektedir.¹⁸ Türkçedeki “Anca beraber, kanca beraber” deyimini, ahlaki davranışların yönlendirilmesi açısından da geçerli bulunmaktadır. İşte rakiplerden ahlakdışı davranış beklentisinin yüksekliğinde, ahlaki davranışlarını sosyal bağlama veya muhataplarının sosyal niteliklerine göre değiştiren böyle bir benliğin üretilmesinin sosyal ve kültürel yollarla desteklenmesinin de önemli bir payı bulunmaktadır. Kolektivist kültürlerde benlik belirli ilişkiler içinde tamamlandığından, onun davranışlarının içinde bulunduğu ilişkilere veya bu ilişkilerin gerçekleştiği sosyal bağlama göre değişmesi de son derece normaldir.

Karşılıklı bağımlı benlik belirli ilişkiler içinde tamamlandığından ve tanımlandığından, bu benliği taşıyan kişiler, içinde bulundukları, *tarafı olmasalar da bir parçası oldukları ilişkilerin* geleceği konusunda son derece hassas ve dikkatli olmaktadır. Bu tür bir benliği taşıyan kişiler belirli ilişkiler içinde tamamlandıklarından, ilişkileri de bütünsel olarak tanımlama ve algılama eğilimi göstermektedirler. Kolektivistik kültürlerde ilişkilerin kendilerini bu ilişkilerin dışında tanımlayabilen bireylerce kurulmayıp tersine kişilerin kendilerini belirli ilişkiler içinde tanımladıkları ve tanımladıkları düşünüldüğünden, insanlar için

18. Karş. LeVine, s. 471.

hayat daha çok hazır senaryoların bir oyuncusu olmaktan ibarettir. Burada kişilerin benlik bütünselliğinden ve dolaşısıyla davranışlarındaki ilkelilikten çok, tekil ilişkilerin bütünselliği önemli görülmektedir. *İlişkilerin bütünselliğinin vurgulanması, çift-değerlikli niteliklere sahip görülmelerini zorlaştırıyor.* Bu anlayışın varacağı noktayı Türkiye'deki köklü bir siyasal hareketin mensuplarının kullandığı ve iyi bilinen bir slogan net bir biçimde yansıtıyor: "Ya sev ya terk et." Bu sloganı belirli bir siyasal harekete veya düşünceye özgü görmemek gerekiyor. Bu slogan Türkiye'deki baskın kültürel kişi ve ilişki tanımlarının bazı sonuçlarına işaret ediyor. Burada ileri sürülen tezlerden birine göre sosyal ve siyasal paranoya ortak sadakat nesnelere yönelik çift-değerlikli bir bakış açısını dışlamakta ve bu yolla ayırt edilebilmektedir.

Bu tür bir benliğe sahip olan kişilerin davranışlarını yönlendirirken daha çok dış etmenleri gözetmelerinin önemli sosyal ve siyasal sonuçları var. Böylece kişilerin davranışları belirli doğrultularda yönlendirmek istendiğinde dışsal iktidar araçlarına başvurmak meşru görülüyor. Kişilerin davranışları dışsal etmenlerin bir işlevi görüldüğünden çeşitli düzeylerdeki yönetim konumlarına ulaşmanın önemi artıyor. Böylece iktidara belki de sahip olmaması gereken bir önem atfediliyor. Bu tür bir iktidar bir dominyondan başka bir şey değildir. Kişilerin davranışlarını yönlendirmelerinin dışsal etmenlerin bir işlevi olduğu yolundaki kültürel önkabuller, iktidarın bireysel öznelikleyle üretilmesinin önünde önemli bir engel oluşturuyor.

Bu iddiaları sinamanın kolay bir yolu var. Türkiye'nin herhangi bir yerinde işlek bir karayolunda bir trafik ışığının yanında durarak, yeşil ışık yanmadan önce veya yanarken olup bitenleri izlemek bunun için yeterli. Türk şoförleri önlerindeki şoförleri korna çalarak, daha doğru bir deyişle bu yolla "dürterek" harekete geçirmeye yöneleceklerdir. Bunun nedeni kişilerin dışsal baskı olmaksızın istenen şekilde davranmayacakları yolundaki yaygın düşünce değilse nedir?

Evrenselci bir kültür ahlaki davranışlarını içinde bulunduğu dar sosyal ortama veya ilişkilerdeki muhataplarının niteliklerine göre değiştirme eğilimi karşılıklı bağımlı benliğe göre daha düşük olan ve daha bütünleşmiş bir benliğin üretimini destekleyeceğinden, Türkiye'de güçlendiğinde rakiplerden ahlaki olmayan davranış beklentisinin azalmasına yol açacaktır.

Karşılıklı bağımlı benliğin üretiminin sosyal ve kültürel yollarla desteklenmesinin paranoid ethosa bir başka bakımdan daha katkısı var ki, o da bu benliği taşıyan kişilerin kamusal öz-bilinçlilik düzeylerinin yüksekliğidir. Kamusal öz-bilinçlilik düzeyinin yüksekliği ile paranoya arasında yakın bir ilişki olduğu bildirilmektedir.¹⁹ Bunun üzerinde daha sonra ayrıca duracağız.

19. Öz-bilinçlilik ile paranoya arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Allan Fenigstein, Peter A. Vanable, "Paranoia and Self-Consciousness"; *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 62, No. 1, 1992, s. 129-138; ayrıca bkz. Allan Fenigstein, "Self-Consciousness and the Overperception of Self As A Target", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 47, No. 4, 1984.

4.1.1.3. BASKIN HOLİSTİK KÜLTÜRÜN

GENEL NORMLARIN İÇSELLEŞTİRİLMESİNİ

DESTEKLEMESİ

Farklı kültürlerde kültürün yeniden üretilmesi için değişik mekanizmalara başvurulabiliyor. Genel olarak baktığımızda diyebiliriz ki, bireyci diye adlandırılan kültürlerde kültürel yeniden üretim mekanizmaları da bireyler dolayımıyla işliyor ve bireyleri hedefliyor. Buna karşılık kolektivistik kültürlerde kültürün yeniden üretimine hizmet eden mekanizmalar topluluk dolayımıyla işlediği gibi, bir bütün olarak topluluğun üstün otoritesini temsil edenlerin bu mekanizmaların işlemesindeki rolleri de vurgulanıyor. O halde genel hatlarıyla denilebilir ki, bireyci kültürlerde sosyalizasyon süreçlerinde bireylerin toplumsal kültürü kendi davranışlarıyla yeniden üretmelerine veya hayata geçirmelerine hizmet edecek niteliklerle donatılmalarına özel bir önem veriliyor. Buna karşılık kolektivistik kültürlerde birey kendi başına bir eylem merkezi olarak görülmediğinden, sosyalizasyon süreçlerinde onun bir sosyal bütünün parçası olarak davranmasına hizmet edecek olan özelliklerle donatılmasına özen gösteriliyor. Böylece bireyci kültürlerde bireyler kendi başlarına bazı kültürel davranışlarda bulunma olanağına kavuşurken, kolektivistik kültürlerde bireyler toplumsal ahlaki normların hayata geçirilmesi bakımından bile kendi başlarına değil de ait oldukları sosyal birimin bir parçası olarak veya ona tabi biçimde hareket edebiliyorlar. Kısacası bireyci kültürlerde bireylerin kendilerini yönetmelerine olanak

veren içsel rehberlik sistemlerinin oluşmasına özel bir önem verilirken, kolektivistik kültürlerde vicdan da kolektif bir nitelik kazanıyor. Bu kültürel tercihler o kadar önemli ki, bireyci kültürler bireyselleşmiş veya bağımsızca işleyen bir vicdanın oluşmasına verdikleri önemden dolayı *suçluluk* kültürleri olarak adlandırılırken, kolektivistik kültürler dışsal sosyal değerlendirmelerin etkisiyle oluşan utancı desteklemelerinden dolayı *utanç* kültürleri olarak anılıyorlar. Utanca dayalı sosyal kontrolün daha çok geleneksel toplumların bir özelliği olduğunu ve bu toplumların daha modern niteliklere kavuşmalarıyla giderek etkisini yitireceğini düşünmek yanlış olabilir. Hangi sosyal kontrol mekanizmalarının kullanılacağı büyük ölçüde kültürel eğilimlerin bir işlevidir ve merkezi kültürel tanım, değer ve normlar değişmedikçe değişimleri neredeyse imkânsızdır. Türkiye’de sosyal kontrol *genel normların* ve bağlamsal olmayan topluluksal değerlerin bireysel davranışlarla hayata geçirilmesini sağlayabilecek düzeyde kuvvetli değil. Bunun nedenlerinden biri sosyal kontrolün ve siyasal iktidarın kendini üretim mekanizmalarının bireysel düzlemde çok, topluluksal düzlemde işlemeleri. Kolektivizmin bu tür *genel* değerlerin bireysel davranışlar yoluyla hayata geçirilmesini zorlaştıracı etkisi, özellikle onun grup içi ile grup dışı arasında *özel* bir normatif ayırım yapılmasına yol açacak denli kuvvetli olduğu yerlerde ortaya çıkıyor. Türkiye’deki baskın holistik kültür içselleştirme mekanizmalarını ve dolayısıyla bireyselleşmiş ve içselleştirilmiş bir üst-benin kurulmasını des-

teklemiyor²⁰ ve bu toplumsal değer ve normların hayata geçirilmesi yollarına ilişkin kültürel bir tercihin sonucu gibi görünüyor.

Bazı toplumlar yapıları itibariyle modernleşseler de, kültürel değişim her zaman modernleşme kuramında öngörülen doğrultuda olmuyor. Dolayısıyla toplumsal yapısı itibariyle modernleşmiş, diğer bir deyişle kentlileşmiş, çekirdek ailenin temel aile yapısı biçimini oluşturduğu, ulaşımın kolaylaştığı, eğitilmiş kesimin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu toplumlarda bile kültürel kolektivizm kimi zaman biçim değiştirerek, bazen güçlenerek bazen zayıflayarak, ama hiçbir zaman toplamda etkisini kaybetmeden kendini yeniden üretme olanağı bulabiliyor. *Modernleşme ile bireycileşme veya bireyselleşme arasında bir zamanlar kurulan bağın öngörüldüğü kadar kuvvetli olmadığı anlaşıyor. Yalnız bu kadar da değil. Birçok Batılı olmayan gelişmiş toplumda ne rasyonelleşme ne de bundan pek de ayrı düşünülemeyecek olan hukukileşme, bazı Batılı bireyleşmiş toplumlardaki kadar etkili veya yüksek düzeyde bulunuyor. Bana öyle geliyor ki, bu yoldaki veriler günümüzde yeterince sağlam ve bireycileşme, rasyonelleşme ve ilişkilerin hukukileşmesi ile modernleşme arasında global düzeyde doğrudan bir ilişki olmadığını kabul etmek zorundayız. Hangi sosyal kontrol mekanizmalarının kullanılacağı veya vurgulanacağı, toplumların kendilerini kültürel olarak nasıl tanımladıklarının bir işlevidir.*

20. Holistik yaklaşımlarda içselleştirme mekanizmalarına karşı bir duyarsızlık olduğu hakkında bkz. Wallis/Poulton, s. 96.

Dolayısıyla burada öncelikle tüm toplumsal yapısal değişikliklere rağmen kendini başarıyla yeniden üretebilen kültüre odaklanmalıyız. Kültür büyük ölçüde toplumsal yapıdan özerk işleyen bir toplumsal kategori olarak düşünülebilir.

Bu noktadan itibaren tüm bu belirtilenlerin ışığında, içselleştirme süreçlerini kültürün hayata geçirilme ve yeniden üretim yollarına ilişkin farklı tercihlere odaklanarak incelemeye çalışacağım. Zira *Türk toplumunda otoriter ve dogmatik düşüncenin desteklenmesi ile içselleştirme süreçlerinin nitelikleri ve başarı düzeyi arasında yakın bir ilişki görüyorum*. Öte yandan tekilci düşüncenin bireysel ve kültürel düzeylerde desteklenmesi ile paranoya arasındaki yakın ilişkinin üzerinde daha önce de durduk. Paranoid tekilci düşünce ile kültürün kendini yeniden üretim yollarına ilişkin tercihler arasındaki bağlantıların ele alınması gerekiyor. O zaman şu savı ileri sürüp savunmanın zamanı geldi: Sosyal ve siyasal paranoid düşünce genel normların sosyalleşme süreçlerinde bireylerce içselleştirilmesini vurgulayan ve buna hizmet eden mekanizmalara odaklanan bireyselleşmiş toplumlardan çok, bireyi bir anlam ve eylem merkezi olarak görmeyen ve bundan dolayı da içselleştirme süreçlerine odaklanmayan kolektivist kültürlerce desteklenecektir. Tekilciliğin daha çok kolektivist kültürlerde etkili olan bir yönelim olması²¹ bu tür kültürlerde genel normların içselleştirilmesi-

21. G. Hofstede'ye göre, tekilcilik bireyci değil kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilimdir (Hofstede, (1991), s. 262). Kolektivizmle tekilcilik arasındaki koşutluk için ayrıca bkz. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 399.

nin desteklenmemesine de bağlanabilir.²²

Batı psikolojisinde egemen olan görüşe göre, çocuklar dışsal standartları içselleştirinceye ve böylece kendi içsel rehberlik sistemlerine göre davranmaya başlayıncaya kadar, kendilerini kontrol edemezler. Keza, kadınların, erkeklerin tersine, içselleştirilmiş standartlardan yoksun bulundukları için daha uyumlu (conformist) oldukları ve kendilerinininkinden çok, başkalarının düşüncelerine dikkat ettikleri belirtilir.²³ Ne var ki, yukarıdaki saptamadan da anlaşılabilir gibi, *içselleştirme evrensel bir psikolojik süreç değildir*. Dolayısıyla içselleştirme süreçlerini düzenleyen ve destekleyen etmenler olarak kültürel ve toplumsal şartlara bakmak gerekiyor. Öyle görünüyor ki, farklı kültürler içselleştirme süreçlerini aynı ölçüde desteklemiyor. *Türkiye'deki baskın kültürde, bu kültüre rengini veren holistik anlayışın bir gereği olarak, içselleştirme süreçlerinin desteklenmediğini belirtebiliriz*. Holistik kültürler bireysel bir süreç olan içselleştirmeyi desteklemiyorlar.²⁴ Bunun sonucu olarak, Türk toplumunda birçok birey kendi davranışlarını genel normlar doğrultusunda yönlendirmek için, kolektif otoriteyi temsil edenlerin tepkilerinin sonuçlarını gözetiyor. Türk toplumunda bireylerin kendilerini kontrol etmelerinin, büyük ölçüde, bazı dışsal güçlerin etkinliğinin bir işlevi olduğunu belirtebili-

22. Holistik yaklaşımlarda içselleştirme mekanizmalarına karşı bir duyarsızlık olduğu hakkında bkz. Wallis/Poulton, s. 96.

23. Edward E. Sampson, "Individualization and Domination: Undermining The Social Bond", *Growth and Progress in Cross-Cultural Psychology*. Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.). Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 içinde, s. 88 vd.

24. Holistik anlayışın içselleştirme sürecine yaklaşımı için bkz. Wallis/Poulton, s. 96.

riz.²⁵ Böylece, bireylerin davranışlarının yönlendirilmesinde ödül ve ceza sistemlerine dayanmak eğilimi ortaya çıkıyor ve tümgüçlü bir otorite aranıyor.

Adorno ve arkadaşları üst-beni zayıf kişilerin dışarıda yönlendirici *güçlü* bir otorite arayacaklarına dikkat çekiyordu.²⁶ Otoriterlik konusunda şimdiye kadar yapılan belki de en önemli çalışmaya imza atmış olan yazarlar, otoriterliğin *kökenini* bireysel kişilik yapısında bulsalar da,²⁷ otoriter *zihniyeti* grup içindeki ilişkilerin bazı nitelikleri bakımından tanımlarlar. Bunlar arasında konumuz açısından en önemlileri, *idealleştirilmiş* iç-grup otoritelerine karşı eleştirisel olmayan, itaatkâr bir tutumun sergilenmesi, iktidar figürleriyle *özdeşleşme*, *grup normlarına katı bir bağlılık* ve sapkın görülen kişilerle grup dışındakilere yönelik saldırganlıktır.²⁸

Bana öyle geliyor ki, Türkiye'deki otoriterlik fenomenini incelerken belirli bir tür bireysel kişiliğin çeşitli özelliklerine dayanmaktan çok, baskın kültürün topluluğu normatif olarak bireyin önüne alan yaklaşımını, dolayısıyla topluluğun otoritesini temsil edenlerin konumlarının vurgulanmasını, ortak sadakat nesnelerinin kültürel olarak

25. Karş. LeVine, s. 47L

26. T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik. Daniel J. Levinson. R. Nevin Sanford. *The Authoritarian Personality*, Harper & Row, Publishers. New York, Evanston. 1930.

27. Adorno ve diğerleri, s. 5. Yazarlara göre, otoriterliğin değişkenleri şunlardır: a) geleneksellik b) idealleştirilmiş grup otoritelerine karşı teslimiyetçi bir tutum c) otoriter saldırganlık d) öznellik, tahayyül ve duyarlılık karşıtlığı e) hurafelere inanma ve klişecilik f) iktidarla ilgili sorunlara yönelik bir takıntı ve sertlik yandaşlığı g) yıkıcılık ve kinizm h) yansıtmaya başvurma ı) cinselliğe yönelik bir ilgi (s. 229).

28. Adorno ve diğerleri, s. 229, 233, 762.

idealleştirilmesini, içselleştirme süreçlerinin baskın kültürce desteklenmemesi²⁹ nedeniyle, otorite işlevlerinin sosyalizasyon süreçleri içinde giderek bireylerce yüklenememesini ve bunun sonucunda dışsal otoritenin *nihai referans noktası* olarak görülmesini göz önünde tutmak daha yararlı olacaktır. Bu, otoriter yönelimin bireysel bir kişilik yapısı veya yapılarıyla hiçbir ilişkisinin olmadığı anlamına değil, belirli bir yaygın kişilik yapısından veya farklı kişilik yapıları arasındaki yaygın kesişme noktalarından *kaynaklanmadığı* anlamına geliyor. Muhtemelen Türk toplumunda insanların düşünceleri çoğu kez kişiliklerinden daha otoriter nitelikler taşıyor.³⁰ Bu ikisi arasındaki aralık, *otoriter zihniyetin bireylerce içselleştirilmediğine* ve baskın kültürün kendini öznellik dolayısıyla üretmediğine işaret ediyor.

Hiyerarşik otoritenin güçsüz olduğu zamanlarda ise bireyler davranışlarını yönlendirirken, daha çok genel norm ve değerleri değil de başkalarının yapıp ettiklerini veya toplumsal pratikleri izliyorlar. Diğer bir deyişle, *Türkiye’de bireyler davranışlarını yönlendirirken, genelleşmiş ötekiden çok, anlamlı veya somut ötekilerin davranışlarını örnek alıyorlar.*

Türkiye’de bireylerin davranışlarını yönlendirirken çok kez etkili dışsal odakları veya belirli sosyal pratikleri izlemelerinin, toplumsal iktidarın yeniden üretimini sağlayan süreçler üzerindeki etkilerinin araştırılması gerekiyor.

29. Karş. Wallis/Poulton, s. 96.

30. Otoriterliğin normatif ve kişilişsel kaynakları arasındaki farklar için bkz. Kağıtçıbaşı, "Social Norms and Authoritarianism: A Turkish-American Comparison", s. 445; Kağıtçıbaşı, "Psychological Aspects of Modernization in Turkey", s. 159.

Türkiye’de otoriterliğin (dolayısıyla paranoyanın) süregelen gücünün nedenleri arasında, toplumsal bireyin toplumsal ve hukuki düzenlemelerle daha çok *dışsal* bir ilişki içinde olması ve otorite işlevinin içselleşmemesi de vardır.³¹ İçsel bir otoritenin yardımıyla düzenlenmeyen psişik yapılara sahip olan bireyler, içlerindeki kaosu, tümgüçlü bir dışsal otoritenin mevcudiyetiyle dindirmek istiyorlar.

Kolektif paranoya nihayetinde özellikle ahlaki genel normların sosyalizasyon süreçlerinde bireylerce yeterince içselleştirilememesinin bir sonucudur ve toplumsal bir fenomenidir.

Özerklik iktidarın başka bir mahalle (locus) sıçrayarak yayılmasının bir sonucudur. Daha doğru bir deyişle, özerkleşme belirli bir kültürel zeminde gerçekleşen dışsal iktidar ilişkilerinin davranışları düzenleyici ve yönlendirici işlevlerinin, bireyler tarafından giderek devralınmasının bir sonucudur. Böylece bireyler bir düzenleyici/yönlendirici/denetleyici/yaptırımcı içsel otoriteye sahip olurlar. Genel normlar belirli iktidar ilişkileri içinde bireylerce içselleştirilirler. İşte baskın Türk kültürü böyle bir sıçramaya zemin oluşturacak niteliklere sahip değil ve bundan dolayı iktidar daha çok dışsal bir nitelik taşımaya devam ediyor.

Bana öyle geliyor ki, Türk toplumundaki yapısal karmaşılaşmaya koşut olarak *göze çarpmaya* başlayan hukuki ve ahlaki anomi, kişileri kendilerine ya da ailelerine bel bağ-

31. Erol Göka Türk grup davranışında otoritenin içselleştirilmiş olmadığına dikkat çeker (Erol Göka, *Türk Grup Davranışı*, Aşina Kitaplar, Ankara, 2006, s. 54).

lamaya zorluyor. Böylece ortaya özerk olmayan, ama kendine bel bağlamış insanlar çıkıyor. Bu özneyi tanımlamak için A. Gülerce'nin başka bir bağlamda kullandığı "ayrık" terimi³² oldukça uygun gibi görünüyor.

Türkiye'de topluma karşı ileri sürülebilecek, bu anlamda aşkın ahlaki hakların kültürce desteklenmemesi, bugünkü yaygın kuralsızlığın (anominin) ve bundan kaynaklanan kaotik ortamın en önemli nedenidir. Zira *evrenselci bir toplumsal ahlak genel hukuki ve ahlaki normların en büyük destekçisidir* ve ahlaki grupla sınırlayan kolektivist yönelim, Türkiye'de hukukun bireysel davranışlar yoluyla hayata geçirilmesini de zorlaştırmaktadır.

4.1.1.4. İKTİDARIN KENDİNİ BİREYSEL ÖZNELİK DOLAYIMIYLA ÜRETEMEMESİ: YETERSİZ VE AŞIRI İKTİDARLAR VE PARANOYA

Buradaki savımız şudur: *Yetersiz iktidar da aşırı iktidar da özneleştirici iktidar biçimleri değildir.* Bunların ikisi de Türkiye'de var. Türkiye'de iktidarın yetersizliği de aşırılığı kadar önemli bir sorun olarak görülebilir. En başta belirtmek gerekir ki, devletin toplumun üzerinde bir iktidarının bulunması *dominasyon* biçiminde karşımıza çıkan bir *aşırı iktidarın* bulunduğuna işaret ediyor. Buna karşılık devletin toplumun içindeki iktidarının etkinsizliği, bir ortak sadakat nesnesi olarak o ne kadar idealleştirilirse idealleştirilsin, ona bir kurum olarak fazla güven duyulmaması, iktidarın

32. Bkz. Gülerce, s. 135-137.

tekilisel iktidar ağırları arasında aşırı derecede parçalanması, bir yetersiz iktidarın mevcudiyetine işaret ediyor. Baskın otoriter zihniyet ve korkuya dayalı sosyal kontrol anlayışı aşırı iktidarın kültürel dayanaklarını oluştururken, bireylerin bir anlam ve eylem merkezi olarak görülmemesi nedeniyle içselleştirme süreçlerinin desteklenmemesi ve bireylerin sosyal olarak arzu edilen amaçlara yönlendirilmesi için daha çok dışsal mekanizmalara başvurulması, dışsal otoritenin güçsüzleştiği veya dışsal kontrol mekanizmalarının yetersiz kaldığı durumlarda bireylerin disiplinsiz davranışlara yönelmesine neden oluyor. Çeşitli düzeylerdeki laçkalık liberal değil ama otoriter toplumların ortak bir sorunudur. Şüphesiz bu kategorilerin içini burada doldurmak mümkün değil. Ancak en önemli başlıklara değinmek gerekirse ilave etmemiz gereken birkaç öge var. Şöyle ki, *eksik iktidarda bireylerin örnek alacakları bir otorite figürü yokken, aşırı iktidarda otorite figürleri bireylerin erişim alanlarının dışında konumlandırılıyor*. Bu ikinci durum da birincisinin yol açtığı sonuçlara yol açıyor. Bunların ikisinde de otorite ve en önemlisi onun işlevi içselleştirilemiyor. Birincisinde ya bir örnek yok veya o örnek zayıf, ikincisinde ise otoritenin sahip olduğu üstün nitelikleri yalnızca kendisinin taşıdığı düşünülüyor. *Eksik iktidarda bireyler zayıf otorite için "O kim ki onu örnek alayım" diye düşünüyor, aşırı iktidarda ise "Ben kimim ki onu örnek alayım" diye.*

Yetersiz iktidar hem güçlü, hatta tümgüçlü otorite arayışına, hem de kaosa veya sosyal laçkalığa yol açıyor. Türkiye’de devletin gündelik hayatı düzenleyici etkinliğinin,

bireylerin kendi davranışlarını yönlendirirken hukukun gereklerini de gözetmelerini sağlama potansiyelinin hayli düşük düzeyde olduğu kolaylıkla gözlemlenebilir. Dolayısıyla sosyal ve bireysel laçkalık ile tümgüçlü bir devlet imgesi yan yana rahatlıkla var olabiliyor. Öte yandan, bu ikisi arasında kuvvetli bir ilişki var. *Devletin toplumun içindeki etkinsizliğinin nedenlerinden biri siyasal iktidarın bir yönüyle, bireylerin ulaşım alanlarının dışında konumlandırılması.* Türkiye’de devlet gerçekten de ulaşılmaz; ama bu ulaşılmazlık onun toplum içindeki etkinliğini önemli ölçüde sınırlıyor. Türkiye’de bireyler hem göreceli olarak (bireyleşmiş Batı toplumlarındaki bireylere nazaran) daha az özgürler, ama hem de daha serbestler.³³ Özellikle, bu türdeki Batı toplumlarında ise bireyler hem daha özgür hem de daha disiplinli. Bu toplumlarda sosyal hayat hem çok daha düzenlenmiş hem de insan hayatında özgürlüğe daha fazla yer var. Dolayısıyla belki de Foucault’nun işaret ettiği noktaya geliyoruz: Özgürlük ile iktidar arasında bir çatışma yok. *Sorun Türkiye’de yeteri kadar (ne ek-sik ne de aşırı) iktidarın olmayışı.* Hatta bu öznesizliğin de esas nedeni. Korku dominasyonu niteleyen bir duygu ve korkuya dayalı sosyal kontrol Türkiye’de halen son derece güçlü.

Türkiye’de korkuya dayalı sosyal kontrol mekanizmalarının kullanılma biçimi iktidarın kendini bireysel öznellik dolayımıyla üretmediğini gösteriyor. Zira korkuya dayalı kontrol, bireylerin davranışlarının ancak bazı zorlayıcı

33. Murat Belge serbestliği dışarıdan konulmuş sınırların gevşemesiyle ilgili, dolayısıyla dışsal ve bireyin kendini denetlemediği bir fenomen olarak tanımlamakta ve Türk kimliğinin zaman zaman serbestleşebildiğini belirtmektedir (Belge, s. 115).

dışsal mekanizmaların kullanılmasıyla, istenilen ölçüde ve doğrultuda yönlendirilebileceği inancına dayanıyor. Diğer bir deyişle, bireylerin davranışlarını yönlendiren güçlerin genellikle onların içinde değil de dışında, dış dünyada yer aldıkları inancı, korkuya dayalı sosyal kontrolün vurgulanmasına yol açıyor. Bireyleri yönlendiren güçlerin bireylerin içinde değil de dışında yer aldıkları inancı holistik bir nitelik taşıyor. Eğer birey bir anlam ve eylem merkezi olarak görülseydi, onun davranışlarını yönlendirmek için başat olarak zorlayıcı veya korkutucu dışsal mekanizmalara başvurmak anlamlı bir girişim olarak görülmezdi. Liberal düşüncede vurgulanan negatif özgürlükler öyle sanıyorum ki bu kültürel önkabullere dayanıyor. Bu önkabuller insanların her yaptıklarının “iyi” görülmesini gerektirmez; ancak bizi dışsal zorlamaların “kötülüklerin” azaltılması için yeterli olmaya-çağını düşünmeye zorlar. Bana öyle geliyor ki, işte bu nokta, diğer bir deyişle, “kötülük”lerin azaltılmasının bireylerin elinde olmadığı görüşü, otoritarizme yol açan unsurlardan biri ve tümgüçlü bir kolektif veya siyasal otoriteyi göreve çağırmaya hazır geniş bir kesimce de destekleniyor. Holistik anlayışta insanların iyi veya kötü davranışları, içinde bulundukları ilişkilerin niteliklerine bağlı görüldüğünden, iyi veya kötü davranışlarda bulunan insanlardan çok, iyi ve kötü ilişkilerden veya gruplardan söz edilebilir. Kötü davranışlarının kaynağının fail bireyin dışındaki etkin kolektif unsurlarda aranması, hem sosyal veya siyasal tehditin kaynağının ve boyutunun daha önemli görülmesine yol açıyor hem de tehlikenin izole edilmesini güçleştiriyor. Türk toplumunda

bireyler bir anlam ve eylem merkezi olarak görülebilseydi, sosyal güvenin artmasının koşullarından biri gerçekleşmiş olurdu. Şu anda kişilerden çok, belirli toplumsal konumlardaki yetkililere veya gruplara güven duyulmaktadır.

Hiçbir şeyi içselleştirmeyen bir insan düşünelim. Bu birey kendisiyle güncel bilgi rejiminin parametreleri çerçevesinde bir ilişki kurmayacaktır. Davranışlarını bu bilgiyle karşılaştırmak amacıyla gözlemlemeyecektir. Eğer iktidar ve bilgi Nietzsche ve daha sonra Foucault'nun iddia ettikleri gibi, toplumsal yaşamın birbirinden ayrılamayacak olan iki boyutuysa, bu insan üzerinde iktidar da olunamayacaktır. Bu insan ne bir *karşıtlık* noktası oluşturacaktır ne de iktidar onun dolayımıyla işleyecektir. Bunun yerine *kör itaat ve isyan nesnenin iktidarla ilişki modlarıdır*. İsyan nesnenin nesneliğini ortadan kaldırmak amacıyla yapılmamaktadır. İsyanın amacı, eğer bir amacı gerçekten varsa, nesnenin nesneliğini başkalarına hissettirmek, daha iyi bir nesne olmaktır. *Ayna benlikli³⁴ nesne,³⁵ bakana kendinden başka bir şey göstermemekte ve nesneyle ilişki kuramayan diğeri hayatiyetini*

34. Ayna benlik C. H. Cooley tarafından şu şekilde betimlenmiştir: İmgelemimizde, "ötekinin zihninde görünümümüze, hareket şeklimize, amaçlarımıza, fiillerimize, karakterimize, arkadaşlarımıza ve benzeri şeylere dair bazı düşünceler kestiririz ve bundan çeşitli şekillerde etkileniriz. Bu çeşit bir öz-görünün başlıca üç ögesi var gibi gözükmemektedir. Diğer kişiye nasıl göründüğümüzün imgesi; onun bu görünüme ilişkin yargısının imgesi; ve bir çeşit, kendi kendine duygulanım (self-feeling)...." (Charles H. Cooley, "Self as Sentiment and Reflection", *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Second Edition, Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (eds.), John Wiley & Sons, New York, 1981 içinde, s. 171).

35. Ayna nesne kavramı hakkında bkz. Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 111.

yitirmektedir. Osmanlı-Türk tarihinde sık karşılaşılan isyan ve onun karşıtını oluşturan kör itaat çifti,³⁶ doğası gereği paranoid bir nitelik taşımaktadır.

Türk toplumunun üzerinde iktidar olmanın buzdan bir zemin üzerine bina inşa etmek kadar zor olduğunu belirtebiliriz. Ona fazla dokunursanız şekil değiştirir, üzerinde koşarsanız düşersiniz, emniyetle yapabileceğiniz tek şey onun üzerinde öylece kalakalmaktır.

Türkiye’de değişimin genel olarak bakıldığında daha çok dışa bağlı olmasının nedeni toplumsal iç dinamikleri etkisizleştiren siyasal baskılar veya zorlamalardan çok, iktidarın dayandığı sembolik düzenin iktidarı bireyin erişim alanının dışında belirlemesi ve dolayısıyla bireyin iktidarla ilişkisinde kendini konumlandırılamaması, kısacası iktidarın kendini bireysel öznellik dolayımıyla üretmemesidir. *Devletin toplumun içindeki etkinsizliğinin ve dolayısıyla bir imge olarak ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, ona bir kurum olarak fazla güven duyulmamasının en başta gelen nedenlerinden biri, bireylerle ortak sadakat nesneleri arasına kapatılmaz bir uzaklık koyan bir sembolik-imgesel düzence desteklenmesidir.*

İktidar kendini bireysel öznellik dolayımıyla ürete-

36. G. Hofstede, güç mesafesinin yüksek olduğu toplumlarda yönetilenlerin yöneticilere bağımlı olduklarını, ne var ki bunun her zaman daha çok bilinen şekliyle ortaya çıkmadığını belirtiyor. Psikolojide *karşı-bağımlılık* olarak adlandırılan ilişki biçimi bağımlılığın tamamen reddedilmesiyle tanımlanmaktadır. Ne var ki aslında bu da bağımlılığın bir görünümünden başka bir şey değildir (Hofstede (1994), s. 27, 36-37). Bana öyle geliyor ki Osmanlı ve Türk tarihlerinde eksildiği hiç duyulmamış olan isyan kolektif davranışı bu başlık altında ele alınabilir. *Kör itaat davranışını sosyal psikolojik açıdan ne kadar bağımlılıkla niteleyebilmek mümkünse, isyan davranışını da o kadar karşı-bağımlılık olarak görmek mümkündür.*

biliyor olsaydı, toplumsal ve siyasal paranoya kayda değer oranda azalacaktı. İktidarın kendini bireysel öznelik dolayımıyla değil de bazı grupsal mekanizmalara dayanarak yeniden üretmesi, tekilselci bazı pratikleri kaçınılmaz kılmaktadır.

Kör itaat-isyan çiftinin paranoid bir nitelik taşıdığını belirtmiştik. Bir paranoidin tümgüçlü bir otorite araması doğaldır, zira o korkularının kaynağının da bu tür bir otorite olduğunu düşünmektedir. O yalnızca kötü niteliklere sahip tümgüçlü bir odağa karşı, aynı güçte bir iyi otoriteyi aramaktadır. İsyan edilen otorite bütünüyle kötü görülen bir otorite olmalıdır. Buna karşılık kör itaat ancak tümüyle iyi bir otoritenin beklentisi olabilir.

4.1.1.5. TÜRKİYE'DE UZLAŞMAZ

SİYASAL DÜŞÜNCELER SORUNU

Bir toplumda uzlaşmaz farklı düşünceleri savunan grupların veya kişilerin bir arada bulunması, bir çatışma ortamının doğması veya paranoid bir ethosun oluşması için yeterli değildir. Uzlaşmaz düşüncelerin bulunmasından çok, bu düşünceleri savunanların onlara göre tümüyle "yanlış" olan düşünceleri savunan diğerlerine bu nedenle atfettikleri sembolik anlamlar taraflar arasındaki çatışmanın esas nedenidir. Burada tarafların birbirinin görüşlerinin yanlışlığına bağladıkları sonuçların ele alınması gerekiyor. Kişiler birbirinin görüşlerini yanlış buluyorlarsa bu bir uzlaşmazlık nedenidir. Oysa kişiler birbirlerinin görüşlerini yanlış bulmakla kalmayıp birbirlerini bu nedenle kötü ve aşağı insanlar olarak görüyorlarsa bu

bir çatışma nedenidir. İşte paranoid ethosun asıl nedeni veya besleyicisi budur.

Bir düşüncenin doğruluğuna inanılmasının onun hayata geçirilmesi için yeterli olduğu düşüncesi demokratik değildir. Türkiye’de farklı görüşler arasındaki önemli uyumsuzluk noktalarından biri demokratik ve demokratik olmayan düşünceler arasında ortaya çıkıyor. Bununla tarafların düşünsel konumlarına göre kısmen veya tamamen kesişen diğer bir uyumsuzluk noktası, demokrasiyi esasında bir *halk için* yönetim biçimi olarak görenlerle çoğulcu bir demokrasiyi savunanlar arasındadır. Ne var ki en önemli ve gündemi belirleyen uyumsuzluklar otoriter düşüncenin çeşitli görünüşleri arasındadır. Bu bakımdan fundamentalist Kemalist, teokratik dinsel, şiddet yanlısı ayrılıkçı görüşleri nihayetinde aynı kefedeki toplayabiliriz. Bu otoriter görüşlerin gündemi bu kadar belirlemesinin nedeni sadece uzlaşmaz olmaları değil. Otoriter düşünceyi farklı görünüşleriyle benimseyen bu kesimler birbirlerini yalnızca yanlış düşünceleri savunan odaklar olarak görmüyorlar. Bu kesimlerin birbirlerini ahlaki değerlendirme biçimleri, esas çatışma nedeni. Dinsel düşünceyi her yerde ve her alanda egemen kılmak isteyenlere göre, laik cumhuriyet taraftarları din düşmanı ve laikler de “kötü” insanlar. Buna karşılık, laik cumhuriyeti savunanların birçoğuna göre, bu kişiler “örümcek kafalı” veya normal laik insanların düzeyinde olmayan insanlar. Bir savaşı yürütmek için düşmanları tümüyle kötü görmek gerektiğinden şiddet yanlısı ayrılıkçı kesimler için farklı bir şey söylemek mümkün değil. Dola-

yısıyla Türkiye’de paranoid bir ethosun bulunmasının esas nedeni, çatışan tarafların birbirlerinin yanlış düşüncelere sahip olduklarına inanmalarından çok bu atfedilen özelliklerine bağladıkları sembolik anlamlar. Oysa bunlar arasında özsel veya mantıksal bir bağlantı yok. *Yanlış düşüncelere sahip olmak neden kötü bir insan sayılmak için yeterli olsun ki?* Benzer şekilde diyelim ki, bir ya da birçok kötü yöne sahip bir kişi olmak, hiçbir şekilde *saygıyı* hak etmeyen, aşağı veya *farklı türde* bir insan sayılmak için yeterli mi?

Paranoid ethosun oluşumunun esas nedeni uzlaşmaz görüşleri savunan tarafların birbirlerini ahlaki değerlendirmeye biçimleri olmakla birlikte, belirtilmesi gerekiyor ki, karşıt grupların savundukları veya karşı çıktıkları görüşleri bir bütün olarak değerlendirmeleri, dolayısıyla tümüyle doğru veya tümüyle yanlış bulmaları da çatışmaların önemini artırıyor ve kutuplaşmaları destekliyor.

4.1.1.6. ZARAR GÖRME BEKLENTİSİNİN

BİR DİĞER NEDENİ: MİSİLLEMECİLİK VEYA REFLEKSTE BULUNMA EĞİLİMİ VE SEMBOLİK DESTEKLERİ

Şeref kültürlerinde kişilere veya gruplara yapılan saldırılara tepki gösterme yolu olarak hukuki mekanizmaların kullanılmasına itibar edilmiyor. Bu durumda bir tepki gösterme yolu olarak misillemeye sıkça başvuruluyor.³⁷ Hatta Türkiye’de devlet otoritesinin en kuvvetli olması

37. Şeref kültürü, kişilerin kendilerini ve muhataplarını, bağlayıcı bir üçüncü güç olarak hukukun altında eşit görmelerini içeren bir legalite anlayışıyla çatışır ve hukukun buyurduğunun bile, hukuki mülahazalarla değil de, bireyin kendi üstün iradesinin bir

gereken adliyelerde bile bir tepki olarak cinayet işlenmesine veya sanıklara karşı müessir fiillerde bulunulmasına sık rastlanıyor. Burada misillemeciliğin Türk toplumunda tek tepki gösterme yolu olarak kabul edildiğini veya bu anlama gelen davranışlara koşullarının doğduğu her zaman başvurulduğunu ileri sürmek istemiyorum. Ne var ki bazı bölgelerde daha yoğun olmak üzere, bu yolda bir eğilimin bulunduğu göze çarpmaktadır. Misilleme anlamına gelen kolektif davranışların biri linç, ötekisi ise kan davasıdır. Bu tür davranışlara üzerinde durulmayı gerektirecek kadar sıkça rastlanmaktadır. Bu tür davranışlara bu kadar sık rastlanması, arka planlarındaki kültürel eğilimlerin de açığa çıkartılmasını gerektirmektedir. Öte yandan Türk toplumunda aktüel veya algılanan saldırılara misilleme anlamına gelen davranışlara başvurmak yoluyla tepkide bulunma eğiliminin bulunmasıyla, devletin toplumun içindeki düzenleyici/yaptırımcı otoritesinin zayıflığı ara-

lezahürü olarak yerine getirilmesini de destekler. Dolayısıyla böyle bir bağlamda, hukuka uygun davranışlar bile, üstün ve meşru görülen bir gücün varlığının tanındığına delalet etmeyebilir ve bazen belirli bir grubun ya da kişinin kendi adalet anlayışını gösterse de hiçbir zaman "evrenselleştirilebilme" ilkesine dayanmaz. Bir şeref kültüründe ailede, çalışmada ve hatta siyasette, kişiler yükümlülüklerini hukuka saygı gösterme gereğince ya da genel bir ödev mülahazasıyla yerine getirmektense veya sözleşmeden kaynaklanan bir borcu ahde vefa ilkesi gereğince ifa etmek yerine hukukun buyurduğunu bile tamamen kendi iradelerinin bir tezahürü olarak yapmayı uygun görecektir. Patron işçisinin alacağını hukukun bağlayıcılığı gereğince ödemek yerine, kendi üstünlüğünün bir tezahürü olarak hiçbir şeyle sınırlanmadan ödemeyi tercih edecektir. Burada önemli olan hukukun eşitleyici yönünün dışlanması, yükümlülüğün eşitlik düşüncesine atıfta bulunulmaksızın yerine getirilmesidir. Böylece en iyisi "ifanın" karşı tarafın dayanacak hiçbir hakkı olmadan yapılmasıdır. Diğer hukuki, dolayısıyla eşit bir muhatap olmaktan çıkınca üst üstünlüğünün bir belirtisi olarak ifada bulunabilir.

sında nedensel bir ilişki var. Ne var ki bu tür davranışlara devlet otoritesinin göreceli olarak kuvvetli bulunduğu metropollerde bile başvurulması tek nedenin bu olmadığını gösteriyor.

Julian Pitt-Rivers'ın bildirdiğine göre şeref ile hukukilik arasındaki çatışkı, hukuki yollara başvurmakla size “yanlış” yapıldığını alenen kabullenmiş olacağınızdan ve yaralanabilirliğinizin gösteriminin şerefınızı yasal çözümlerin telafi edemeyeceği ölçüde riske sokmasından kaynaklanıyor. Sokak çetelerinin ve aristokrasinin âdetlerinin hukukiliğin küçümsenmesi bakımından gösterdikleri benzerliğin kökeni, her ikisinin de ilki hukukun dışında, öteki hukukun ötesinde olmak üzere “kendi başlarına buyruk olma”yı istemeleridir.³⁸

Misilleme anlamına gelen hareketlerin Türkiye’de sık sık bir “savunma refleksi” olarak nitelendirildiği görülmektedir. Hatta bazı kurumsal davranışlar için bile bu tür nitelermelerde bulunulduğu olmaktadır. Kuruluşların bile böyle dolaylımsız ve düşünüksüz tepkiler verebileceğinin kabul edilmesi –ki bunlar refleksin özellikleridir– savunmacılığın ne kadar köklü olduğunu göstermektedir. Bu kuruluşlardan devleti düşünelim. Türkiye’de sık sık bazı devlet reflekslerinden bahsedilmektedir. *Refleksleri olan bir devleti hukuk devleti olarak nitelemek mümkün değildir.* Türkiye’de toplumu bir organizmaya benzeten zihniyet bu organizmanın yöne-

38. Julian Pitt-Rivers, “Honour and Social Status”, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, J. G. Peristiany (ed.), The University of Chicago Press, 1966, içinde, s. 30-31.

tim organı olarak gördüğü devletin davranışları için böyle biyolojik metaforlara itibar edebilmektedir. Refleksleri olan bir devlet bir hukuk devleti değildir; zira hukukta meşru müdafaa gibi şiddet içerebilen davranışlarda bile tepkiselliğe veya dizginlenmemiş şiddet davranışlarına yer yoktur. Meşru müdafaa davranışı bile bir refleks gibi kontrolsüz değil, tam tersine ölçülü ve bilinçli bir davranıştır. Devletin uygulamak zorunda kaldığı şiddet amaca uygun, ölçülü ve orantılı, diğer bir deyişle rasyonel olmalıdır. Devletin uyguladığı şiddetin bu özellikleri taşıyabilmesi normatif olabilmesine bağlıdır. Normatiflik ile refleksin ise bağdaştırılabilir bir tarafı yoktur. Refleks gibi sosyal Darwinistik terimlerin kullanılması, Türkiye’de baskın olan kamusal anlayışın niteliklerini göstermesi bakımından aydınlatıcıdır. Hukuk meşru müdafaa durumundaki öznelerin bile ölçüsüz şiddet kullanmalarını cezalandırılması gereken bir davranış olarak görürken, bireylerden çok daha güçlü olan devlet karşısında nasıl başka türlü bir tutum sergileyebilir? Bir tür *refleksif davranış beklentisinden kaynaklanan dolayimsız çatışma korkusu* da savunmacılığı desteklemekte ve savunmacılık da ayrıca bu tür korkulara yol açmaktadır.

Türkiye’de misillemeci davranışların prototipi sayılabilecek olan bir pratik varsa o da kan davasıdır. Burada bu köklü geleneğin üzerinde ayrıca durmayacağız. Ancak belirtilmesi gerekir ki, şeref kültürü de kan davasının sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Kan davasında da çatışmaların *dolayimsız* olarak yaşanması söz konusudur.

Kültürel bir eğilim olarak misillemecilik bir sorun çözme yolu olarak şiddet veya zor kullanılmasının meşru görülmesine kapıyı açtığı gibi sosyal ve siyasal çatışmaların istikrar kazanmasına destek olarak onları güçlendiriyor. Zira misillemecilikte taraflar diğer taraf en azından yenilgiyi kabul edene kadar zora başvurmaya devam edeceklerdir. Nasıl potlaç düzeninde armağana daha değerli bir armağanla karşılık verilmesi daha makbul görülüyorsa, kültürel bir pratik olarak misillemecilikte de *misliyle mukabele* etmek en iyisidir.

Dolayimsız misillemeciliğin psikolojik zemini içsel çelişki (çift-değerlilik) yoksunluğudur. Çatışmayı iç dünyada da kabul edebilmek, içsel bir çatışma yaşayabilmek, bizi bir an için bile olsa “acaba?” sorusunu sormaya, refleksif davranmamaya sevk eder. *Savunmacı benlik için ise, bu bir “an”, bilinçdışında belki de hayatta kalma ile yok olma veya üstün gelme ile alta düşme arasındaki sınırı oluşturur.* Belki de Nietzsche’nin Darwinizmin yıkılışı anlamına gelen, doğada *asıl güçlülerin yok oldukları* düşüncesi bu durumda da geçerlidir ve “acaba” diye sorabilen bir kişi o bir an içinde bir “savunma refleksiyle” cezalandırılacaktır.

Misillemeciliğin diğer bir nedeni, gücün veya güçlülüğün kültürel olarak vurgulanmasıdır. Burada güçsüzlüğün gösterilmesinin bir statü kaybına yol açacağından korkulmaktadır. Dolayısıyla gücün kullanılmasının, saldırganlığın veya karşı tarafa zarar verilmesinin ötesinde, sembolik bir anlamı bulunmaktadır. *Eğer bu tür saldırganlık doğuştan kazanılan veya dürtüsel bir davranış*

biçimi olsaydı ve karşı tarafın zarar görmesi hedeflenseydi, saldırgan taraf karşı taraf pes ettiğinde davranışını sonlandırmazdı. Oysa genellikle böyle olmamaktadır. Dolayısıyla saldırgan davranışlarda bulunulmasındaki asıl amaç karşı tarafa zarar verilmesi veya onun yok edilmesi değil, öznenin üstünlüğünün veya statüsünün yüksekliğinin kanıtlanması veya gösterilmesidir. Bundan dolayı Türkiye’de çatışmaların boyutları konularının veya nedenlerinin önemiyle orantısız biçimde büyümektedir. Zira neredeyse bütün anlaşmazlıkların kolaylıkla bir statü çatışmasına dönüşmesi eğilimi bulunmaktadır. Taraflar giderek başlangıçta hangi nedenle “kavga” ettiklerini bile unutacak bir duruma gelebilmektedirler.

Misillemecilik eğiliminin yüksekliğinde üstünlüğün bütünselliği anlayışı da etkili olmaktadır. Başarılı bir saldırıda bulunmuş olan bir kişinin üstünlüğü, başka faktörler eşitse, olsa olsa bu açıdan olabilecekken böyle görülmemektedir. Saldırı yoluyla üstün gelen kişinin böylece diğer bütün açılardan da üstün olduğunu kanıtladığı düşünülürse, Türk toplumunda şiddete başvurma eğilimi düşerdi diye düşünüyorum. Mağlubiyet statü kaybına (zafere ulaşan tarafından değersiz görülmeye) yol açmasaydı, misillemecilik bu kadar yaygın olmazdı.

**BİR GRUBU BİR ANLAŞMAZLIK KONUSUNDA
DESTEKLEYENLERİN ONU BÜTÜN ANLAŞMAZLIKLARDA
DESTEKLEYECEĞİ İNANCI: TÜRDEŞLİĞİN
VURGULANMASIYLA KUTUPLAŞMA EĞİLİMİNİN
YÜKSEKLİĞİ ARASINDAKİ İLİŞKİ**

Bir grubu bir konuda destekleyenlerin onu her zaman destekleyeceklerinin düşünülmesinde³⁹ baskın kolektivist kültürün türdeşliği vurgulamasının büyük bir payı var. *Bir kişinin ait olduğu grubu dahil olduğu gruplar arası çatışmaların tümünde desteklemesi gerektiği düşünüldüğünden, belirli bir grubu bir uyuşmazlık konusunda destekleyenlerin o grubun bir üyesi oldukları ve diğer anlaşmazlık konularında da onun arkasında olacakları öngörülmüyor.* Bu bakış açısı kutuplaşmaları körüklüyor.

Nitekim Türkiye’de kutuplaşma eğilimi zaman içinde gücünden hiçbir şey kaybetmemekte, değişen yalnızca kutuplaşmaların tarafları olmaktadır. Yakın tarihe bakacak olursak, 1970’lerde insanlar sağcı ya da solcu olmakla karşı karşıyaydılar. Şimdi laik ya da İslamcı olmak baskısı altındalar. İlter Turan’a göre, modern/laik-gelenekçi/dinsel, merkeziyetçi-çevreci, devlet merkezli bir ekonomiyi-devletin ekonomiye destek olmasını savunanlar arasındaki kutuplaşmada, taraflar bir yanda modern, laik, merkeziyetçi

39. İlter Turan, “Stages of Political Development in the Turkish Republic”, *Perspectives on Democracy in Turkey*, Ergun Özbudun (ed.), Turkish Political Science Association, Ankara, 1988 içinde, 99-100.

ve devletçi olanlar ile diğerk yanda geleneksel, dinsel, çevreci, özel girişimi savunanlar şeklinde ayrıışmaktadır.⁴⁰

Türkiye’de siyasal (laik-teokrasi taraftarı), dini (alevi-sünni) ve etnik (Türk-Kürt) düzlemlerde ortaya çıkan gizli veya açık, aktüel veya potansiyel *kutuplaşma* eğiliminin nedenlerini salt bireysel psikolojik öğelerde bulabilmek çok zordur. Bu kutuplaşmaların ve uzantılarının nedenlerini öncelikle toplumsal yapısal unsurlarda aramak da verimli bir tercih değildir. Türkiye’deki kutuplaşmaların başlıca nedenlerini tarafların tekilssel bazı özelliklerinden çok, birtakım az çok istikrarlı kültürel öğelerde aramak daha yerinde olacaktır. Türkiye’de sıkça kullanılan “o şu çevrenin adamı” gibi basmakalıp sözler, kişilerin davranışlarının üyesi oldukları grupların eğilim ve çıkarlarınca ne derecede yönlendirildiğine dair sosyal kabullere işaret etmektedir. Bu sosyal kabullerle, karşıt grupların üyelerinin sadece bu kimliği taşıdıkları için birbirleri karşısında ahlaki veya hukuki olmayan davranışlarda bulunmayacaklarının öngörölmemesi, en ufak bir anlaşmazlıkta bile kutuplaşmaların oluşmasına destek oluyor.

Kutuplaşma fenomeninin birçok boyutu var. İlk olarak diyebiliriz ki, *grup içinde türdeşlik kültürel ve siyasal yollarla vurgulanmasaydı, sosyal ve siyasal kutuplaşma eğilimi ortaya çıkmayacaktı*. Grup içi türdeşliğin vurgulanması grup yaşamında farklılığa ve değişime karşı bir direnci de beraberinde getiriyor. İkinci olarak belirtebiliriz ki *bir toplumda farklı*

40. Turan, “Stages of Political Development in the Turkish Republic”, s. 99-100.

gruplar arasında anlaşmazlıkların, hatta bazı konularda uzlaşmazlıkların bulunması tam bir kutuplaşmanın gerçekleşmesi için yeterli değil. Tam bir kutuplaşmanın bulunması için tarafların birbirlerine karşı nitelikler atfetmeleri ve birbirlerini kendilerine *emsal* görmemeleri gerekiyor. Üçüncü olarak Türk siyasal yaşamında belirgin ve sürekli bir kutuplaşma eğiliminin göze çarpmasında⁴¹ otoriter zihniyetin, özellikle de onun bir parçası olan ilişkilerin bütünselliği anlayışının katkısının olduğunu belirtmek gerekiyor. Dördüncü olarak F. Frey'in belirttiği üzere, tekilci eğilim kutuplaşmaları destekliyor. Frey, Türkiye'deki siyasal gruplaşmaların dışlayıcı niteliğine işaret ediyor. Buna göre grup içi etkileşimler ile grup dışı etkileşimlerde sergilenen eğilimler birbirinin tam tersidir. Bu durumda siyasal rekabetin kutuplaşması için başka bir şey yapmaya pek gerek kalmamaktadır.⁴² Beşinci olarak ifade edebiliriz ki belki düşmanlıklar her zaman paranoid bir nitelik taşımayabilir (insanlar düşmanlarına da saygı duyabilir); ancak Türk siyasal hayatında saptadığımız grup içi ile grup dışına karşı olan tutumların niteliklerindeki karşıtlık, diğer bir deyişle aynı sadakat nesnelere yönelik karışık ya da çift değerlikli duyguların yokluğu, kolaylıkla görünüre çıkan rakibi değersiz görme ve kendi sadakat nesnelerini idealleştirme eğilimi, haklılığın sürekliliği (savunuculuk) gibi özellikler, bize paranoid mekanizmaların oldukça fazla kullanıldığını göstermektedir. Örneğin Tür-

41. Türk siyasal yaşamındaki kutuplaşma eğilimi için bkz. Turan, "Stages of Political Development in the Turkish Republic", s. 100.

42. Frey, s. 66.

kiye’de ulusalcı-laik kesime mensup kimi kişiler siyasal İslam savunucularını, hatta özel hayatlarını dini değerlere veya kurallara göre düzenlemek isteyen bazı kişileri “yobaz”, “gerici” gibi ifadelerle aşağılamaktadır. Benzer şekilde, Türkiye’de bir İslam teokrasisi kurulması düşüncesini veya hedefini benimseyen bazı kişiler de laikler için “din düşmanı”, “gâvur”, “kâfir” gibi nitelermelerde bulunmaktadır. Her iki kesimde yer alan kişiler de birbirlerini en azından ahlaki bir emsal veya aynı ahlaki kategorinin içinde konumlanan bir özne olarak görmemektedir. Grupların ve üyelerinin karşıt grupları veya üyelerini değersizleştirmemeleri veya tamamen kötü görmemeleri de yeterli değildir; onlar aynı zamanda kendilerini de eleştirebilmelidir ki, Türkiye’de bunu da göremiyoruz.

Çatışmanın sadece gruplar ve üyeleri arasında yaşanmasıyla intrapsişik (içsel) düzeyde yaşanmaması arasında bir ilişki var. Daha açık bir ifadeyle, çatışmanın iç dünyada yaşanması yerine, birey ile bazı dış güçler arasında yaşanması tercih edilmektedir. Bu, mevcut içsel çatışmaların dış dünyaya yansıtıldığı veya transfer edildiği anlamına gelmez. Söz konusu olan kültürel bir tercihtir. *Bireyin içsel bir çatışma hissetmemesi, bireyin iç dünyasının niteliklerinden çok onun sosyal özelliklerine odaklanan baskın kültürel eğilimlerden kaynaklanmaktadır. Kolektivist bir kültürde bireyler belirli ilişkiler içinde tanımlanıp tamamlandıklarından, en basit çatışma mahalli kişilerarası veya gruplar arası ilişkiler olmaktadır. Bireyin çatışmaları kendisi ile grubu arasında yaşaması, damgalanmaktan başlayarak sosyal dışlanmaya kadar*

varan bazı önemli veya onun açısından katlanılamaz sonuçlara yol açacaktır. Böylece niteliklerinde özsel bir farklılık olduğu düşünülen ve aralarında sert bir ayrım yapılan grupların varlığı bazı psikolojik savunmalara *hizmet* etmektedir. Gruplarda aidiyet, güvenlik ve korunma “ihtiyaçlarının” yanında, tümgüçlü grupta ve onun üstün otoritesini temsil edenlerle özdeşleşme yoluyla kontrol ve kendini güçlü hissetme “ihtiyacı” da karşılanmaya çalışılmaktadır.⁴³ *Kuvvetli bir dış otoritenin mevcudiyeti içsel güvensizlik hissinin bazı olumsuz sonuçlarının da önüne geçiyor. Burada güvensizlik hissinin yoğunluğunu ancak kuvvetli bir otoritenin varlığı dengeleyebilmektedir. D. W. Winnicott, içsel güvensizliklerine karşı bir tepki olarak otoriteyle özdeşleşen kişileri “gizli antisosyaller” olarak adlandırır.*⁴⁴ Türkiye’de devlet kuruluşlarındaki üst statülerin veya makamların kuruluşla özdeşleştirilmesindeki gibi, gruplarda da liderin ya da bir elitin grupta özdeşleştirildiği görülmektedir. Bunu sağlayan, üyelerin liderle özdeşleşmeleridir. Tüm bunlar bireylerin gruplarını desteklerken ciddi oranlarda psikolojik veya iç baskı altında olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle bireyler bu ilişki yapısında edilgendir. *Otoriter bir ilişki yapısında kişiler gruplarını ve onun üstün otoritesini temsil edenleri desteklemekte bazen son derece aktif olsalar da psişik olarak edilgendirler ve katlanamadıkları psişik sorunlarını bu tür faaliyetlerle hissetmemeye çabalamaktadırlar. Bu türde*

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

44. D. W. Winnicott, *The Family and Individual Development*, Routledge, 1995, s. 158.

eğilimleri bulunan kişilerin gruplarına ya da liderlere veya belirli kuruluşlara olan destekleri, bu gruplar, liderler ve kuruluşlar güçlü oldukça sürecektir. Zira bu kişiler için belki de en önemli olan bu kültürel olarak idealleştirilmiş ortak sadakat nesneleriyle özdeşleşmekle yaşayacakları iktidar hissi veya psikolojik kazançlardır.

Siyasal yaşamda çatışan tarafların kendilerini mutlak iyi ve rakiplerini mutlak kötü olarak algılamaları ya da tanımlamaları,⁴⁵ çift-değerlikli bir tutumlarının bulunmadığını gösteriyor. Böylece F. Frey'in belirttiği gibi, Türkiye'de siyasal yarışma adeta otomatik olarak kutuplaşmaktadır.⁴⁶ İyi ile kötü arasındaki çatışmanın münhasıran dış dünyaya ait görülmesi kişileri iç dünyalarında ahlaki bir çatışmayı bilinçli olarak yaşamaya karşı korurken, dış dünyada çatışma riskini de artırmaktadır. Ne var ki içsel bir psiko-moral çatışmanın yaşanmamasındaki kazançları bakımından bireyler bu durumun devamını isteyebilmektedir. *Sert bir dost-düşman ayrımı yapan kişiler için bu ayrımın karşılıklı olarak sürdürülmesinde psişik bazı kazançlar da vardır. Bundan dolayı Türkiye'de birçok kişi için düşmanları olması adeta çok hoş bir şey gibi görünmektedir. Kleinyan psikanalizin bakış açısından yola çıkacak olursak diyebiliriz ki aynı nesnenin hem iyi hem de kötü yönlerinin bulunduğu fark edilmesi ya da aynı nesneye yönelik çift-değerlikli duygular hissedilmesi depresif konumun bir özelliği olduğuna göre, Türk toplumunu bir depre-*

45. Bu "paranoid stilin" bazı önemli özelliklerinin bulunduğunu göstermektedir. Paranoid stilin bu özelliğiyle ilgili olarak bkz. Hofstadter, s. 31.

46. Frey, s. 66 vd.

sif toplum olarak nitelemek mümkün değildir.⁴⁷ Türk toplumu bu nitelikleriyle daha çok bazı paranoid nitelikleri olan bir toplum gibi görünmektedir. Ancak önemle belirtmek gerekir ki bu saptamalarda bulunmamız, bu eğilimlerin yaygın birtakım bireysel psikolojik özelliklerden kaynaklandığını kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Eğer bazı kişiler belirli psikolojik niteliklerinde toplumsal ortalamaların dışındaysa, o zaman bunların bazı bireysel nedenlerden kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak bu eğilimler bir toplumda hatırı sayılır bir etkiyle ortaya çıkıyorsa, bunun nedenlerini yine sosyo-kültürel etmenlerde aramak daha doğru olur.

Paranoid düşünce biçiminde nötr ya da çift-değerlilik (ambivalence) kategorilerinin bulunmayışı, için-karşıt (dost-düşman) çiftinin egemenliği, kutuplaşmacı bir siyaset tarzının üstünlüğüne yol açmaktadır. *Paranoid düşünce doğası gereği siyasal bir boyut taşımaktadır. Paranoid bir kültürde diğer toplumsal alanlar siyasal alanın altında ve onun egemenliği altında olmak zorundadır.* Nitekim Türkiye gibi oldukça karmaşıklaşmış, şehirleşmiş, modernleşme yolunda ilerlemiş bir ülkede bile yönetim ve düzen mantığından çok, kontrol ve asayiş mantığı geçerli olabilmektedir.

47. Depresif konum hakkında M. Klein'in görüşleri için bkz. Melanie Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States", "Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States", "Notes on Some Schizoid Mechanisms", hepsi *The Selected Melanie Klein*, Juliet Mitchell (ed.), Penguin Books, London, 1991 içinde; ayrıca bkz. "On the Theory of Anxiety and Guilt", "Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant", "On Observing the Behaviour of Young Infants", "Our Adult World and Its Roots in Infancy", hepsi *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, Vintage, London, 1997 içinde.

İlter Turan Türkiye'deki kutuplaşma eğilimini siyasetin üstünlüğüne ve ekonomi ile kültürün siyasetten özerkleşmemesine bağlıyor:⁴⁸ Türkiye'de ekonominin siyasete bağımlılığı açık olmakla beraber, kültür ile siyaset arasındaki ilişkilerde nedenselliğin yönü konusunda kültürün öncelikli olduğunu düşünüyorum. Türkiye'de baskın kültürün bazı merkezi öğelerinin siyasal veya resmi yollarla özel olarak destekleniyor olması, kültürün siyasetin bir işlevi gibi algılanmasına neden olabilmektedir. Bu özel desteğin geri planında da kültürel bazı etmenler var. Türkiye'de devletin toplumun üzerinde konumlanması ve dolayısıyla topluma açık olan siyasetin sınırlarını belirleyebilmesi, otoritenin toplumu kurucu bir aşkınlığın işlevlerini yerine getiren bir güç olarak görüldüğü baskın kültürel topluluk ve ilişki anlayışlarının bir gereğidir. Siyasal elitlerin bu tarz bir devlet ve kısmen topluma kapalı bir siyaset anlayışını destekliyor olmaları bu anlayışın kendi konumlarını güçlendirmesiyle de ilişkili bulunuyor.

Türkiye'de çatışan grupları ve üyelerini farklı, hatta karşıt nitelikler taşıdığı düşünülen bazı sosyal kategorilere ayırmak köklü bir gelenek. Bu gruplar ve üyelerinin nitelikleri arasında benzerliklerden çok farklılıkların olduğu düşünülüyor. Bu algılanan farklılıklar arasında bence konumuz açısından en önemli olanlar ideolojik olanlardan çok, ahlaki olanlar. Sosyal stereotipler üzerindeki bazı araştırmalara göre sosyal kategorilere ayırma, büyük ölçüde,

48. Turan, "Stages of Political Development in the Turkish Republic", s. 100.

mevcut grup farklılıklarına dayanabiliyor. Ne var ki, bazı durumlarda gruplar arasındaki farklılıklar daha çokmuş gibi algılanabiliyor. Bu vurgulama fenomenine karşılık geliyor.⁴⁹ Öte yandan sosyal kategorileştirme her zaman mevcut farklılıklara dayanmıyor ve grupların birbirini değerlendirmelerine önyargılar damgasını vurabiliyor.

Kişinin kendi grubunun ahlaki düzeyinin karşıt gruplarinkinden daha yüksek olduğunu ve bu durumun onun doğasından kaynaklandığını düşünmesi paranoid algılamalara bir zemin oluşturuyor. Zaten paranoyada “gerçekliğin” algılamasındaki bozukluk daha çok onun bazı yönlerinin abartılması biçiminde ortaya çıkıyor. Dolayısıyla eğer farklı grupların nitelikleri arasında gerçekten bir karşıtlık varsa bu karşıtlıkların önemi de vurgulanıyor. Gruplar arasındaki farklılıkların vurgulanması benzerliklerin önemsizleştirilmesi olarak da düşünülebilir ve kategorileştirme sürecinde, özellikle sosyal kategorilerin karşıt terimlerle nitelendikleri durumlarda benzerliklerin öneminin azaltılması önemli bir yer tutmaktadır. “Kral kötülük yapmaz” ilkesindeki gibi bir ahlaki ayrıcalıklılık düşüncesi, bu kez farklı gruplar içinde yayılarak toplumsal bir gerçeklik kazanırsa, herkesin birbirini “kötü” gördüğü bir çevrede, güvensizlik üreten etmenler bakımından paranoid ethosun koşulları yeterince oluşmuş demektir.

49. Vincent Yzerbyt, Steve Rocher, Georges Schadrone, “Stereotypes as Explanations”; *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers, S. Alexander Haslam (eds.), Blackwell, 1997 içinde, s. 42.

“SÖYLENTİSİ GERÇEKLEŞMESİNDEN BETER”:**KOMPLO KURAMLARI VE AHLAKİ PANİKLER**

Türk siyasetinde paranoid düşünce husumet ilişkilerinin taraflarının karşılıklı komplo beklentilerine veya algılamalarına damgasını vurmakta ve en açık bir şekilde bu tür kuramlarda ortaya çıkmaktadır. Paranoyada karşılaşılan zarar görme veya hedefte olma beklentileri, sosyal ve siyasal paranoyada komplo kuramlarında karşımıza çıkıyor. Türkçede “Şuyuu (söylentisi) vukuundan (gerçekleşmesinden) beter” diye bir söz vardır. Bu sözde en azından komplo kuramları bakımından büyük bir doğruluk payı var gibi görünüyor. Rakip grupların kendilerine yönelik kötü niyetli ve çok kez gizli girişimlerin mevcudiyetine (Türkçedeki bir deyişle “tezgâhlandığına”)⁵⁰ inanmaları, Türk siyasetinde ilişkilerin normalleşmesini engelleyen önemli bir unsurdur. Bu tür beklentilerin özellikle Türkiye’deki gibi belirli bir süreklilik ve istikrar kazandıklarında sosyal ve siyasal güven üzerinde olumsuz bir etkiye bulunacağına şüphe yoktur.

*Türkiye komplo kuramlarının yaygınlığı ve zenginliği bakımından en başta gelen ülkelerden biridir.*⁵¹ Türkiye’de kolektivizmin paranoid sosyal düşünceleri destekleyici güçlü etkisi, en net biçimde, üretilen komplo kuramlarının bazı

50. Burada kullanıldığı anlamıyla “tezgâhlamak” fiili ile “tezgâh altı” deyişinin ifade ettiği gizlilik arasındaki ortaklığa dikkat çekmek istiyorum.

51. Türkiye bu özelliğini içinde bulunduğu Ortadoğu bölgesinin diğer ülkeleriyle paylaşmaktadır.

özelliklerinde ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de kolektivizmin bir işlevi olan gruplar arasındaki yaygın ve köklü güvensizlik, komplo kuramlarının niteliklerine de yansımaktadır. Komplo kuramlarında kristalize olan gruplar arası güvensizlik, ahlakın etki alanının büyük ölçüde grupla sınırlandırıldığını, grupların ve üyelerinin birbirini ahlaki özneler olarak görmediklerini göstermektedir.

Bu kötü muameleye uğrama beklentilerinin, kişilerin ve grupların davranışlarını yönlendirdiği düşünülen etmenlere dair kültürel anlayışlarla yakından ilişkisi bulunmaktadır. Türk siyasal hayatında üretilen komplo kuramlarının kendine özel bir niteliği var gibi görünüyor. O da *kandır(ıl)ma* veya *manipülasyon* temasıdır. *Siyasal kontrolcülüğün (dominasyonun) kültürel nedenlerinden biri de korumacılıktır ve korumacılığı destekleyen kaygılar arasında bazı insanların kolaylıkla kandırılacaklarıyla ilişkili olanlar da var.* Türkiye’de kimi kişilerin “kötü niyetli” bazı güçler tarafından kandırılmak suretiyle kendi “saflarına” kazandırıldıkları yolunda, özellikle resmi yetkililerce ifade edilen ve belirli bir kabul gören bir tema vardır. Bu standartlaşmış değerlendirmelere göre, birisi siyasal veya sosyal açıdan istenmeyen bir davranışta bulunmuşsa bunun arkasında kötü niyetli başkalarının desteğini aramak daha doğrudur. Böylece bir kişi belirli bir grubun maddi veya manevi çıkarlarına hizmet etmeyen bir davranışta bulunmuşsa onun karşıt grupların bir üyesi olduğu varsayılıyor. Bu tür algılamaların nedenleri arasında *bireylerden çok grupların bir eylem ve anlam merkezi olarak kabul edilmesi de var.* Zira burada birisinin nasıl bir

sosyal veya siyasal davranışta bulunacağını, ait bulunduğu grubun eğilimlerine bakarak tahmin etmenin daha doğru olacağı yolundaki bir sosyal kabul etkili gibi görünüyor. Bundan dolayı eğer bir eylemcinin herhangi bir grupta bağı tespit edilememişse, o bir “meczip” olarak görülüyor; ama neredeyse hiçbir zaman bireysel bir eylemci değil. Bu tür algılamalar bireylerin kendi öznelliklerini oluşturan güçlere sahip bulundukları kabul edildikçe değişecektir. Bu algılamalar muhtemelen baskın kültürce biçimlendirilen karşılıklı bağımlı benliğin çevresindeki aktüel sosyal hareketlere karşı duyarlılığının veya esnekliğinin sezilmesinden kaynaklanıyor. Benliği tamamlayan içinde bulunduğu belirli sosyal ilişkiler olduğundan, bu ilişkilerin nitelikleri değiştikçe bireylerin davranışları da bu doğrultuda değişecektir. Sosyosentrik benliğin sosyal esnekliği ve sınırlarının geçirgenliği, onu kandırılmaya ve yönlendirilmeye hazır kılıyor.

Bana öyle geliyor ki hoşgörüyü yalnızca yapıcı değil, yıkıcı düşünce ve duyguların da kabul edilmesini gerektiren çift-değerliliğin bir sonucu veya işareti olarak görürsek, hoşgörü yoksunluğunu da *fitne* beklentisinin nedenleri arasında sayabiliriz. Bugünkü popüler kullanımlarındaki anlamları açısından –sabretmek, katlanmak, affetmek ya da bağışlamak vs– bakıldığında hoşgörünün kompo beklentilerini yeteri kadar azaltacağını bekleyemeyiz. Fitne veya kompo beklentilerinin ve algılamalarının, popüler anlamlarıyla tolerans ve özellikle hoşgörü eksikliğine veya yoksunluğuna bağlanamayacağı kanısındayım. Ama hoşgörüye atfedilen yukarıda değindiğimiz bu anlamlar, sosyal ilişkilerde ayırt

edilecek kadar yüksek bir kaygı düzeyinin varlığına işaret etmektedir. Fitne veya komplo beklentilerinin popüler anlamlarıyla hoşgörü ve tolerans noksanlığından çok, toplumsal güvensizlikle daha iyi açıklanabileceği görüşündeyim.

Türkiye'deki baskın kültürde ortak sadakat nesnelere yönelik bir çift-değerliliğin kabul edilmemesi onlarla ilişkili agresyonun başka yerlere yönlendirilmesine neden oluyor. Böylece bir günah keçisine olan ihtiyaç artıyor.

Türkiye'de faaliyetlerini tamamen gizli olmamakla birlikte dışa göreceli olarak kapalı bir örgütsel yapı içinde sürdüren Masonlara; Yahudilere, Ermenilere veya Rumlara, "Sabetaycı" olarak adlandırılanlara yönelik, her zaman tam anlamıyla bir komplo kuramı boyutuna ulaşmasalar da bu kesimlerce veya örgütlerince bazı "gizli dolapların" çevrildiğine ilişkin kuşkulardan beslenen olumsuz düşünceler etkili olabiliyor.

Olağanüstü rejimlerin sosyal veya siyasal psikolojisini bir tür *panik* olarak niteleyebiliriz. Komplo kuramlarına eğilimli bir zihin yapısı, ahlaki paniklere de hazır olmayı sağlıyor. Bazen, iktidardakilerin kendi konumlarını pekiştirebilmek ve/veya meşruiyetlerini tazeleyebilmek için ahlaki panik üretmeye çalıştıkları ve bu amaçla ellerindeki olanakları kullanarak bazı yasadışı da olabilen eylemlere başvurdukları veya böyle eylemleri tetikledikleri gözlemleniyor.⁵² Bunun Türkiye'deki örneklerinden biri, 6-7 Eylül olaylarıdır.⁵³

52. Bkz. ve karşı. Knight, s. 18-19.

53. Dilek Güven'in bildirdiğine göre, "1955'teki saldırıların gerçekte devletin yöneticileri tarafından planlandığını ve hayata geçirildiğini gösteren yeteri kadar dayanak

Kamusal veya resmi bir endişe ifadesinin ahlaki bir panik olarak adlandırılabilmesi için, bu tepkinin ilişkili olduğu sorunun boyutuna göre aşırı sayılması gerekiyor.⁵⁴ Bana öyle geliyor ki, Türkiye’de sık rastlanan bir sosyal tepki biçimi olan linç davranışında da ahlaki paniğin önemli bir yeri var. Zira bir ya da birçok insanın hayatına kastedilen böyle bir kolektif davranış, ya grubun hayati çıkarlarına yönelik ciddi bir tehlikenin bulunduğu varsayılıyorsa gerçekleştirilebilir ki çoğu durumda bu tür düşünceleri bir “hezeyan” olarak niteleyebilmek mümkündür; ya da bu davranışın arkasında daha basit motifler, örneğin hedef olan kişi ya da gruplardan hoşlanmama, iktidarın fiziksel gösterimi yoluyla üstünlüğün kanıtlanması, intikam, öfke gibi etmenler vardır.

4.1.4.

KARŞIT GRUPLAR VEYA ÜYELERİ ARASINDA DOLAYIMLANMAMIŞ ÇATIŞMA BEKLENTİSİ VE TÜMGÜÇLÜ BİR MERKEZİ OTORİTE ARAYIŞI

Daha önce belirttiğimiz üzere, tarihçi R. Hofstadter *dolayım lanmamış çatışma beklentisini* paranoid stilin özellikleri arasında sayıyordu.⁵⁵ Dolayım lanmamış çatışma ifadesi ile

mevcuttur.” (Dilek Güven, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, Çev. Bahar Şahin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 14). Yazara göre 6-7 Eylül Olayları, hükümetin sıkıyönetim ilan etmesi için bir bahane de oluşturunuyordu (s. 15).

54. P. A. J. Waddington, “Muggins as a Moral Panik: A Question of Proportion”, *The British Journal of Sociology*, Vol. XXXVII, No. 2, s. 245.

55. Hofstadter, s. 29.

sadece –hatta öncelikle– savaşın kastedildiğini zannetmiyorum. Bu terimleri bu anlamıyla sınırlamamaya çalışacağım. Dolayımamlanmamış çatışma ile grupların ahlakın etki alanını kendileriyle sınırlamalarından kaynaklanan ve karşıt gruplar arasındaki ilişkilerin ahlak ve hukuk dışı bir zeminde gerçekleştiği sosyal ve siyasal çatışmaları kastediyorum. Savaşların bazıları, belki de çoğu, özellikle icraları bakımından bu tür çatışmaların kapsamında ele alınabilir. Nedenleri ya da sürdürölmeleri bakımından hukuki veya ahlaki bir boyut taşıyabilen savaşlar olabilir. Savaş bu tür çatışmaların göreceli olarak az karşılaşılan ve açık yaşanan bir türü olarak bile görölebilir. Savaşın açıklığı onun tümüyle dolayımamlanmamışca yaşanmasını bir ölçüde de olsa zorlaştırıyor. Ne var ki fiziksel şiddetin öne çıktığı savaş ile şiddetin diğör türlerinin öne çıktığı dolayımamlanmamış çatışma türleri arasında, bunun dışında özellikle tarafların birbirlerini algılama veya değörlendirme biçimlerinin taşıdığı özellikler bakımından fazla bir fark bulabilmek zor gibi görünüyor. Bizi burada özellikle bu ortak özellikler ilgilendiriyor. Belirtmek gerekir ki bu özellikler arasında paranoid olanlar öne çıkıyor. H. Segal'in deyişiyile, "Kişilerin düşmanlıkları kabul etmeleri için paranoid mekanizmalar güçlendirilmelidir. Kendi grubumuz ya da düşöncelerimiz mükemmel olarak algılanmalıdır. Düşman insanlık dışı bir canavar olarak gösterilmelidir."⁵⁶ Bu tür dolayımamlanmamış çatışmalarda, tarafların fiziksel şiddete başvurmalarını engelleyen veya sınırlayan

56. Segal, s. 197.

unsurlar, birbirlerine ilişkin algılamalarının ya da ahlaki değerlendirmelerinin niteliklerindeki farklılıklardan çok, Türkçedeki bir deyişi kullanacak olursak, “bir kaşık su” bile bulamamaları veya bu tür girişimlere veya davranışlara yönelik tepkilerin kendi üzerilerindeki olumsuz etkilerini göze alamamaları ya da olağan ve alışlagelmiş yaşam biçimlerini değiştirmelerindeki fiili zorluklar gibi daha çok pratik bazı güçlüklerdir. Sosyal veya kültürel paranoya, üzerinde etkili olduğu bir topluluğun üyesi olan bireylerin hayatlarının tüm boyutlarını her zaman veya aynı ölçüde etkilemiyor. Sosyal veya kültürel paranoya her zaman bir toplumun üyelerinin kişilikleri üzerinde onların düşünceleri üzerinde olduğu kadar derin ve zor kazınır izler bırakmıyor. *Bazen insanların düşünceleri kişiliklerine göre çok daha otoriter oluyor.* Her toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da kişilerin yaşadıkları ile düşündükleri arasında bir fark var.⁵⁷ Bazen insanlar bir yandan gündelik hayatlarını alışlagelmiş düzeni veya düzensizliği içinde sürdürürken, diğer yandan karşıt gruplar ve üyeleri hakkında nadiren gerçekleştirebilecekleri veya onları aslında derinden etkilemeyen bazı saldırgan veya aşağılayıcı düşüncelere sahip olabiliyorlar. Birçok insan bu türdeki düşüncelerini onları birebir hayata geçirmeyi isteyecek kadar önemsemiyor, insanların ilgileri gündelik hayat içinde çok çeşitli yerlere yöneliyor ve kolaylıkla dağılıyor. Bazı kişilerde ise bu saldırgan düşünce-

57. Otoriterliğin normatif ve kişilik boyutları arasındaki ayrımlar için bkz. Kağıtçıbaşı, “Social Norms and Authoritarianism: A Turkish-American Comparison”, s. 445; Kağıtçıbaşı, “Psychological Aspects of Modernization in Turkey”, s. 159.

lerin mantıklı sonuçlarına ve hayata dizginsizce geçirilmeleri durumunda olabileceklere ilişkin bir sezgi eksikliğinin bulunduğu görülüyor. Çoğu kişi de “zararlı” kişi veya gruplarla baş etmeyi yetkili resmi kişilerin görevi olarak görüyor ve olaylara kendisi ayrıca müdahale etmemeyi tercih ediyor. Yetkili kişilerin bu doğrultudaki başarıya ulaşan davranışlarını ise destekliyor. Dolayısıyla paranoid bir kültürel ortamda üzerinde en çok baskı hissedenler çeşitli düzeylerdeki resmi otoriteler oluyor. Böylece paranoid zihniyet otoriterliği de destekliyor.

Türkiye’deki kolaylıkla dile getirilemeyen ama etkileri yapısal düzeyde kendini gösteren dolayımınmamış çatışma beklentilerinin altından, özellikle siyasal çatışmaların taraflarının paylaştıkları baskın otoriter kültür çıkıyor. *Otoriter düşünce ile paranoid düşüncenin başlıca ortak noktalarından biri dogmatizmdir.⁵⁸ Paranoid düşünce otoriter düşüncenin, otoriter düşünce de dogmatik düşüncenin bir sonucu veya uzantısı gibi görülebilir.* Otoriter anlayışa göre bir düşüncenin doğruluğuna inanılması onun hayata geçirilmesi için yeterli olduğundan, bu anlayışı benimseyen kişiler amaçlarına ulaşmalarını engelleyen veya zorlaştıranlar karşısında yasal veya yasal olmayan her türlü önleme, hatta şiddete başvurulmasını meşru görecektir. *Bir otoriterin karşıt düşünceleri savunanlar karşısındaki davranışları tekilci bir nitelik*

58. Otoriterliğin özü olarak genel bir dogmatik ya da toleranssız davranış eğilimini ayırt eden iki çalışma için bkz. Kağıtçıbaşı, “Social Norms and Authoritarianism: A Turkish-American Comparison”, s. 445; Kağıtçıbaşı, “Psychological Aspects of Modernization in Turkey”, s. 159.

taşıyacaktır. Tekilci anlayış otoriter zihniyetin paranoid zihniyetle ortak diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Tekilcilik ve dogmatizm bize göre hem kolektif paranoid hem de otoriter zihniyetin özünü oluşturduğundan bu zihniyetleri eş-tözlü görüyoruz. Bir paranoid, karşıt düşünceli kişileri tamamen kendi özelliklerini normlaştırarak yargıladığından “normal” kişiler gibi davranmaktadır. Normal bir kişi de, tanımı gereği, kendi özelliklerini genel norm olarak gören bir kişi olmalıdır. Bir paranoidın “normal” kişilerden farkı, onda bu eğilimin “aşırıya” varmasıdır. Normal kişiler kendi temel niteliklerini taşımayanları sapkın kişiler olarak görürken bir paranoid onları “düşman” olarak görmektedir.

Türkiye’de birbirine karşıtmış gibi görünen birçok grup, otoriter zihniyeti çeşitli görünümüleriyle yaşıyor. Tüketici olmayan bir biçimde belirtecek olursak, Atatürkçülüğün resmi görünümünü savunanlar, Türkiye’de bir İslam teokrasisi kurmak isteyenler, Kürt ve Türk milliyetçileri ve bazı radikal sol grupların mensupları otoriter düşünceyi farklı türleriyle sergiliyorlar. Bu gruplar birbirlerine mevcudiyetleriyle destek oluyorlar. Zira otoriter-paranoid düşünce bir karşıt güç olmaksızın kendini yeniden üretemez. Atatürkçülüğün otoriter görünümüyle, fundamentalist nitelikler taşıyan bir kurucu irade anlayışı çerçevesinde Atatürk’ün görüşlerini bir nihai referans noktası olarak toplumun tüm kesimleri için bağlayıcı gören çeşitli kesimlerin düşüncelelerini kastediyorum. Atatürkçülüğü sadece laiklik ve cumhuriyetçilik eksenlerinde tanımlamak mümkün değil. Atatürkçülük aynı zamanda Türk devlet elitlerinin toplumu ve devleti kontrol veya

iktidar araçlarından biri. Atatürkçülük, cumhuriyetçilik veya laiklik gibi, daha evrensel bir yönelime dönüşemez. Başka ülkelerin liderleri veya ileri gelenleri Atatürk'ün düşüncelerinden etkilenebilirler ama ülkelerinde Atatürkçülüğü hayata geçirmeye çalışamazlar. *Otoriter Atatürkçüler laik ve cumhuriyetçi oldukları için Atatürkçü değil de Atatürkçü oldukları için laik ve cumhuriyetçi olan kişilerdir.* Teokratik İslamcılarla, bireysel, sosyal, ekonomik ve kamusal hayatı kendi İslami anlayışlarına dayandırmak isteyenleri kastediyorum. İslam dini her din gibi dogmatiktir ve dolayısıyla otoriterdir. Bundan ötürü radikal İslamın güçlenmesi Türkiye'de demokrasinin gelişmesi, hatta varlığı için bir tehdit oluşturabilir. Radikal sol gruplarla, Türkiye'de iyi bilinen bir sloganı kullanarak ifade etmem gerekirse, "tek yol"un topyekûn düzen değişikliği olduğunu ve bu amaca ancak devrim yoluyla ulaşılabileceğini düşünenleri kastediyorum. Şiddet yanlısı ayrılıkçı Kürt hareketinin mensuplarının ve onların karşı kutbunu oluşturan Türk milliyetçilerinin düşüncelerinin taşıdığı niteliklerin ayrıca bir açıklamada bulunmayı gereksiz kılacak kadar açık olduğunu zannediyorum.

Gruplar arasında olduğu kadar bireyler arasında da dolayım lanmamış çatışmalar yaşanabilir. Bunlar farklı düzlemler ve ayrı ayrı incelenmeleri daha doğru olur. Siyasal ve sosyal paranoyadan bahsederken özellikle birbirlerini karşıt gruplar olarak konumlandıran gruplar arasındaki dolayım lanmamış çatışmaların veya çatışma beklentilerinin niteliklerine eğilmemiz gerekiyor. Öte yandan bir toplumda bireyler arasında dolayım lanmamış çatışma beklentileri yo-

ğunsa veya yaygınsa bu beklentilerin otorite işlevi üzerinde önemli etkileri oluyor ve genel olarak bu beklentiler kuvvetli bir otorite arayışını güçlendiriyor.⁵⁹

Türkiye’de bir “çatışma kültürü”nün bulunduğu-
dan bahsedilmektedir.⁶⁰ Türkiye’de bir çatışma kültürünün
olduğu savı açıklamaya muhtaç görünmektedir. Bana öyle
geliyor ki bir kültürün çatışma üretmesini onun *beklenme-*
yen bir sonucu olarak görebiliriz. *Türkiye’deki baskın kültü-*
rün bir çatışma kültürü değil tam tersine deyim yerindeyse çatış-
mayı bastırıcı, çatışma karşıtı bir kültür olduğu ileri sürülebilir.
Ne var ki taraflar arasında sembolik iletişimin koptuğu ve
paranoid bir nitelik taşıyan toplumsal ve siyasal çatışma
ortamında kültürün, özellikle siyasal kültürün çatışmayı
kabul etmemesinin de rolü vardır. Daha doğru bir ifadeyle
belirtecek olursak, Türkiye’de *çatışma toleransının düşüklü-*
*ğünün başlıca nedenlerinden biri çatışmama kültürüdür.*⁶¹
Türkiye’de çatışmanın kültürel olarak kabul edilmemesiyle çatış-
maların dolaysız olarak yaşanacağı endişesinin yüksekliği ara-
sında, ayrıca açıklamayı gerektirmeyen kuvvetli bir ilişki var.
Öte yandan Türkiye’deki baskın kültür çatışmaya karşı olsa
da meşru görülen amaçlara ulaşılması için şiddet kullanı-
mına karşı toleranslıdır. Çatışma eğiliminin yüksekliğinde
çoğu zaman doğru görülen amaçlara hizmet ediyorsa şiddet

59. Bkz. Pye/Pye, s. 32-39.

60. Bkz. Doğu Ergil, *Siyasetini Arayan Ülke*, Can Yayınları, İstanbul, 2000, s. 72.

61. A. Selami Sargut’un araştırmasının sonucuna göre, Türkiye’de sanayi bürokrasisindeki yöneticilerin “çatışmadan kaçınma” eğilimleri davranışlarına egemen olan en belirgin etmendir (Sargut, s. 204-205).

kullanmanın meşru görülmesinin de payı var. Ancak çok kez çatışmanın ortaya çıkmaması, bastırılması ya da sona erdirilmesi için de şiddet kullanılmaktadır. *Bu kültürde en korkulan şey çatışmadır. Bunun nedenlerinden biri, çatışmaların dolaysızca yaşanacağı beklentisidir.* Sorun, bir ölçüde, çatışma doğacağı korkusuyla farklılıklara veya farklılıkların ifadesine tolerans gösterilmemesiyle de ilişkili bulunuyor.

Dolayımınmamış çatışma beklentisi anlaşmazlıklarda tarafları birbirlerine bir ahlaki emsal olarak davranmaya yönlendirecek ahlaki bir ögenin mevcut olmamasından, diğer bir deyişle, *ahlaki tekilcilikten* de beslenmektedir. Demokratik bir ülkede, farklı görüşleri savunan bireyler ve kesimler arasındaki anlaşmazlıklara veya çıkar uyuşmazlıklarına rağmen demokratik düzenin ve süreçsel ilkelerin de korunması gerekir ki, bu da değer standartlarının muhatapların dolayısıyla sosyal bağlamın niteliklerine göre değişmediği evrenselci bir kültürde mümkün olabilir. Türkiye'deki köklü tekilci kültürün bir sonucu olarak anlaşmazlıkların toplumsal kaosa ve çatışmaya yol açacağı beklentisinin çatışma toleransının düşmesine yol açtığını, böylece bir *çatışmama (bastırma) kültürünün* ortaya çıktığını da belirtebiliriz.

Türk toplumunda geçerliliğini sürdüren diğer bazı kültürel eğilimler de çatışma beklentisini (ve korkusunu) destekliyor. F. Frey, Türkiye'de *sertliğe* ve *cesarete* verilen önemle, grupla grup dışı ayrımının birleşmesinin şiddete yol açtığını belirtiyor.⁶²

62. Frey, s. 68-69.

L. W. Pye, Asya ülkelerinde otoritenin güçsüzlüğünün insanlarda “ilkel gücü”, diğer bir deyişle ham saldırı-
ganlığı ve kaba anarşiyi canlandıracağı endişesinin hisse-
dildiğini ve bunun otorite arzusunu artırdığını belirtiyor.
Pye’a göre bu *Hobbessyan anlamdaki ilkel güçlerin* tehlikeleri
Batılı toplumlarda geçmişte kalmış görülürken, Asya’da
halen endişe uyandırmaktadır. Batıda modern dönemde
iktidarın sınırlanması üzerinde yoğunlaşılabilmesi, ilkel
güç kullanımının geçmişte kalmış görülmesiyle yakından
ilişkilidir. Buna karşılık Asya’nın büyük bölümünde ak-
tüel otoritenin gücünü yitirmesiyle birlikte, ilkel iktidar
tehlikesinin *her zaman* ortaya çıkabileceği düşünülür. Kısa-
cası Asya’nın büyük bölümünde etkili olan ve ilkel iktidar
tehlikesinin ancak kuvvetli bir otoritenin mevcudiyetiyle
zayıflatılabileceğini içeren kolektif fantezi, Asyalıları Batı-
lılara otoritarizm olarak görünebilecek olan şeyleri kabu-
le yatkın kılar. Bunlar oldukça derine yerleşmiş fanteziler
olduğundan, olayların gidişatından fazla etkilenmezler.⁶³
Pye, Asya kültürlerinde etkili olan bu kolektif fantezinin
kişilerin sosyalizasyon süreçlerinde bastırılmış bir öfke ya-
şadıklarını gösterdiğini belirtir.⁶⁴ Pye’nin yaklaşımı özünde
psikanalitiktir ve incelediği toplumlardaki çocuk yetiştirme
tarzlarına bağlanan bazı sonuçları vurgular. Türk toplumu
bağlamında da özellikle otorite-birey ilişkilerinden kaynak-
lanan öfkenin bastırıldığı ve zaman zaman başka yerlerde

63. Pye/Pye, s. 32-39.

64. Pye/Pye, s. 32-39.

dizginlenmeden dışa vurulduğu ileri sürülebilirse de bana öyle geliyor ki, bu kolektif fanteziyi salt bastırılmış bir duyguyla açıklayabilmek oldukça zor.

Pye'nin betimlediği tablo, otoriterliğin sosyal Darwinistik kabuller üzerine kurulabileceğini gösteriyor. Bu düşünce biçimi Türk toplumuna yabancı değil. Atatürk'ün şu cümlelerinde, kuvvetli bir devlet beklentisinin sosyal Darwinistik öncüllere dayandığını net olarak görüyoruz:

“Devletsiz bir toplum, ya da zayıf bir devlet hayatının sonucu, herkesin herkese karşı savaşımdır. Bu savaşımın, çoğunluğun özgürlüğünü boğmayacak biçimde doğrultularak gerçekleştirilmesi gerekir. Bu doğrultma işi, bireyin sorumluluğuna, girişimlerine ve gelişmesine engel olacak ölçüye vardırılmamalıdır. Yurttaşların girişim ve sorumluluk duyguları ne ölçüde gelişirse, devlet için de o denli iyidir.”⁶⁵

Atatürk'ün devlet otoritesinin güçsüzleşmesinin sonucunun herkesin herkesle savaşıması olacağı yolundaki öngörüsü Lucian W. Pye'nin, Asya ülkelerinde otorite güçsüzlüğünün insanlardaki “ilkel gücün” canlanmasına yol açacağı korkusunun paylaşılan bir özellik olduğu yolundaki savını destekliyor.⁶⁶

Paranoid zihniyetin etkili olması çoğulcu bir siyaset ve toplum yapısının güçlenmesini zorlaştırıyor. Çoğulcu-

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

66. Pye/Pye, s. 32-39.

luğun güçlenmesiyle birlikte meşru biçimde ortaya çıkacak olan ama şu anda çoğu üstü örtülü kalan toplumsal farklılıkların veya anlaşmazlıkların *beklenen* olumsuz sonuçlarına ilişkin kaygılar, bu tür gelişmelerin toplumsal birliği bozacağına varsayılmasından kaynaklanıyor. Böylece Hobbes'in Leviathan'ına benzeyen tümgüçlü bir merkezi kurumun bütün çatışmaları kontrol altında tutmasına razı olunmaktadır. Dizginlenmemiş bir çatışma beklentisinin yol açtığı bölünme kaygıları çoğulculuğun güçlenmesini zorlaştırmaktadır. Her anlaşmazlığın bir sorun oluşturma-
cağını veya tehlike yaratacağını düşünmemek gerekir. Bu kaygıların nedenlerinin anlaşılması için Türk toplumundaki bireysel ve topluluksal *sorun çözme metotlarının* analiz edilmesi gerekmektedir. Taraflar aralarındaki anlaşmazlıklardan kaynaklanan sorunları ahlaki emsallige dayanan ilişkiler yoluyla çözmeye yönelmekten çok, *polemikçi* bir stili tercih etmektedir.⁶⁷ *Polemikçi sorun çözme yönteminde taraflar birbirleriyle sahip olduklarını düşündükleri çeşitli boyutlardaki üstünlükleri ve bu üstünlüklerden kaynaklanan ayrıcalıkları diğerine kabul ettirmek amacıyla ilişki kurmaktadır.*

Louis Dumont'un sözünü ettiği *en basit bireyciliğin*, diğer bir deyişle ana öznelere "biyolojik bireyler" olduğu bireyciliğin,⁶⁸ bir türüyle Türk toplumunda da oldukça güçlü olduğunu belirtebiliriz. Bu, bireycilik sosyal Darwinizmin başlıca akslarından birini oluşturmaktadır ki onu da

67. M. Foucault'nun bu terimi hangi anlamda kullandığı için bkz. Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault", s. 112-113.

68. Louis Dumont, "The Totalitarian Disease", *Rethinking the Subject: An Anthology of*

“herkesin herkese karşı savaşımlı” şeklinde özetleyebiliriz.⁶⁹ Türkiye’deki yüksek düzeydeki güvensizliğin arkasında kendini kolayca dışa vurmayan bu tür sosyal bilişsel ön kabuller bulunmaktadır. Türkiye’de davranışları yönlendiren esas kurallar yazılı olmayanlardır. Sosyal Darwinizm Türkiye’de otoriterlikten ayrılamayacak olan bir yaklaşım biçimidir. Zira otoriterlikte de iktidar eylemlerinde başarı veya güçlülük meşruiyetin ölçüsü görülmektedir.⁷⁰

E. Mahcupyan, Osmanlı’dan günümüze taşınan otoriter zihniyetin eyleme ontolojik bir öncelik verdiğini belirtiyor. *Otoriter zihniyetin en belirgin yönü, meşruiyeti eylemin başarısının bir işlevi olarak görmesidir.* Buna göre bir eylemin meşruiyetini belirleyecek bir ölçüt, şu anki doğru eylemin ne olduğunu bize söyleyecek bir merci yoktur. Hangi tutumun doğru sayılması gerektiği, ancak eylemden sonra ortaya çıkmaktadır.⁷¹ Mahcupyan’a göre, durum şöyle açıklanabilir:

“Böylece temelde tüm evreni çatışma mantığı içinde algılayan bir bakış tarzı öne sürülmüş olmaktadır. Her sorun çatışmalarla çözümlenmekte, değişimin her adımı çatışmalarla atılmakta ve her sonuç kendiliğinden yeni çatışmalar yaratmaktadır. Ama asıl önemlisi, çatışma maddenin doğasında var görüldüğü ölçüde; bir eylem programı, bir

Contemporary European Social Thought, James D. Faubion (ed.), Westview Press, Boulder, 1995 içinde, s. 120.

69. Bkz. Dumont, s. 120.

70. Otoriterliğin bu nitelikleri hakkında bkz. Etyen Mahcupyan, “Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine”, *Doğu Batı*, Sayı 8, Ağustos, Eylül, Ekim 1999, s. 49.

71. Mahcupyan, s. 49.

hayat anlayışı olarak da önerilmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle iktidara yönelik güç mücadelelerini meşru kılan; ve bu mücadeleden galip çıkanların iktidarını otomatik olarak meşrulaştıran bir anlam dünyası söz konusudur. Çünkü bu anlayış açısından kazanan zaten hak edendir. Dolayısıyla meşruiyet ahlaki içeriğinden sıyrılmakta, kaba bir güç mücadelesinin sonucuna endekslenmektedir: Hak edenin kazanmasını talep eden ahlaki bakış burada geçerli olmazken; tam aksine kazananı yücelten ve iktidarı hak eder hale getiren bir anlayış egemen olmaktadır.”⁷²

Bu belirtilenler Türkiye’de ortak sadakat nesnelerinin konumlandırılmasının bir ölçüde etki alanı çok kez çatışmaların bir tarafıyla sınırlı kalmayan bazı kaygıların azaltılması ihtiyacından kaynaklandığının iddia edilmesine engel değildir. Sembolik dünyanın kendi içsel dinamikleriyle değişime hazır hale gelebilmesi ve sembolik değişimin özgürleşmesi, başka şeylerin yanında, onun bazı psikolojik savunmalara hizmet etme boyunduruğundan kurtulabilmesine de bağlıdır. Sembolik düzen her ülkede belirli bir direngenliği olan bir toplumsal boyutu oluşturur. Ne var ki, insanlar yenilikten hem korkarlar hem de yeniliğe ihtiyaçları vardır.

Paranoyayı topluluksal ve bireysel bir sorun çözme ve geniş anlamda bir uyum mekanizması olarak da düşünebiliriz. Türk toplumu ve üyeleri için paranoyanın gördüğü bir işlev olsa gerektir. Buna rağmen paranoya bireysel ve top-

72. Mahcupyan, s. 49-50.

lumsal yaşam açısından savurganca ve ketleyici bir tercihtir. Bir sorun çözme yolu olarak paranoid alternatifin tercih edilmesinin nedenlerinden biri, çatışkının içsel (intrapsişik) ve iç düzlemlerde (belirli bir topluluğun veya toplumun içinde) yaşanmamasını sağlamasıdır. İçsel çatışkı, yıkıcı düşüncelerin dışarıya yansıtılması yoluyla bastırıldığında, kişilerarası ya da sosyal çatışmaları artırmaktadır. Ancak toplumlar ve bu arada ulusal toplumlar da aynı şeyi yaparsa ne olacaktır? Bu durumda ulusal topluluğun uluslararası düzeyde yalıtılacağını belirtebiliriz.

Herkes kendi yıkıcılığını diğerine *yansıtarak* onunkine eklediğinde, toplumsal birliğin ancak tüm bu birbirine eklenmiş yıkıcı güçlerin ötesinde bir gücü olan merkezi bir örgüt tarafından sağlanabileceği düşüncesi güçlenmektedir. Oysa çatışma intrapsişik düzeyde yaşanabildiğinde dünyada “öteki”ne de bir yer açılabilir.

4.1.5.

KÖTÜLÜKLERİN GRUPLAR ARASINDA EŞİT DAĞILMADIĞI İNANCI (MERKEZİLİK) VE TEHLİKELİ KİRLİLİKLER

4.1.5.1. TÜRK TOPLUMUNDA “KASITLI” DAVRANIŞ BEKLENTİLERİ

Ahlakın etki veya geçerlilik alanının grupla sınırlı görülmesi eğiliminin yüksekliği diğer, özellikle de karşıt gruplardan ve üyelerinden beklenen muamelelerin kaygı uyandırıcı sonuçlara yol açacağına düşünülmesine neden oluyor. Kişiler

normal olarak ancak kendi gruplarının üyelerinden ahlaki davranışlar beklèmelerinin nedeninin ortak kolektivist yönelim olduğunun farkına varmıyorlar. Böylece diğèr tarafın, kişinin veya grubunun kötölüğü için uğraştığı yolundaki komplocu düşünce biçimi ortaya çıkıyor. Topluluğun veya onun otoritesini temsil edenlerin diğèrlerinden daha fazla kötölüğe maruz kaldığı –veya özel birtakım önlemler alınmazsa kalacağı– inancı, psikolojik bir terim kullanacak olursak, bir *merkezilik* (centrality) algısına yol açıyor ve bu nedenle de *düşmanların varlığından veya çokluğundan başka duyguların yanında hoşnutluk da duyulmasına neden oluyor*. Merkezilik düşüncesi paranoid zihniyetin unsurlarından birini oluşturur ve komplo kuramlarında net bir şekilde görülebilir. Kültürel (kolektivizmin yol açtığı tekilcilik) ve toplumsal (heterojen toplum yapısı) nedenlerle ortaya çıkan bu merkezilik (kasıtlı kötü davranışların hedefi olma) algısının nitelikleri, nesnesi dışında, bireysel paranoid merkezilik algısından farklı değıl. Burada kişiler kendi öznel eğilimleri veya bireysel yapılarından kaynaklanan nedenlerden ötürü kendilerini böyle merkezi bir konuma yerleştirmiyor olabilirler. Ama *sonuç ve deneyim aynı*. Bu tür beklenti veya algılamalar ulusal topluluk düzeyinde de ortaya çıkabiliyor, hatta daha kolaylıkla ifade edilebiliyor.

Türkiye’de paranoid ethosa güç katan etmenler arasında kendisine kurucu bir rol atfedilen “merkeze” yüklenen anlam da vardır. Diğèr bir deyişle iktidar başat bir biçimde negatif bir ilkeye dayanmaz ve iktidar-muhalefet ilişkisi, sistemin izin verdiği sınırlı olumsuzluğun olanak

tanıldığı ölçüde bir alt düzeyde gerçekleşir ve hiçbir zaman toplumun kaderini etkileyecek bir iktidar düzeyinde ortaya çıkmaz. Kurucu merkezle ilişkisinin dışında hiçbir toplumsal ögenin kendini anlamlandıramaması, kutupsal bir düşünme biçimini geliştiriyor. Böylece siyasal aktörler kendilerini “ya merkezde ya da merkezle” olmak zorunda hissediyorlar. *İsyana yol açan şey de kenarda olmanın getirdiği bu tamamlanmamış anlam duygusudur çoğu kez.* Merkezin kenar karşısında doğası gereği öncelikli veya ayrıcalıklı görülmesi ve bu ayrıcalığa dayanarak bazı görüşlere karşı savaş açabilmesi, merkez-kenar ilişkisinin çok kez bir polemik⁷³ şeklinde cereyan etmesine yol açıyor. Burada “ya hep ya hiç” veya “ölmek var, dönmek yok” gibi düşüncelere kapılmak olağandır. Geçerli anlamı ifade eden merkezdir; dolayısıyla muarızlar açısından konformizmin ya da merkeze yönelmenin dışında başka bir seçenek yoktur: Ya itaat ya isyan. Böyle bir durumda “merkezdekilerin” merkezilik algısına kapılmaları kadar doğal bir durum yoktur.

Türkiye’de devlet ve “muhalefet” ilişkisi hep en azından gergin, çoğu kez de kutuplu bir ilişki olagelmıştır. Konuya bu ilişkiye taraf olan grupların toplumsal veya siyasal yapı içindeki yerlerinden kaynaklanan kendine özgü çıkarlarına hizmet eden davranışlarının, bu ilişkiyi ne derece ve nasıl etkilediği açısından da yaklaşmakta yarar var. Bu ilişki biçimi *muhalefetin otoriter yönlerinin gözden kaçmasına*

73. M. Foucault’nun bu kelimeyi kullanma biçimi için bkz. Foucault, “Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault”, s. 112-113.

neden olmaktadır. Türkiye’de muhalefetin sergilediği tutumların da çoğu zaman otoriter özellikler taşımasının nedenlerinden biri, kişilerin kendilerini yalnızca merkezde veya merkezle ilişki içinde ifade edebilmeleridir. Dolayısıyla iktidar da muhalefet de benzer bir kaygıyı, bir tür var olma kaygısını paylaşıyorlar. Bu durum doğal olarak kutuplu (ya o ya ben biçiminde) bir düşünme ve “ilişki” eğilimi yaratıyor.

Siyaset sosyal sorunlara sosyal amaçlarla müdahalenin bir aracıdır. Türkiye’de devletin kuşatıcı merkeziliği bütün sorunların siyasallaşmasına neden oluyor. Öte yandan devlet akli bu sorunları tanımlama yetkisini kendinde görüyor. Eğer toplum kendi başına bir girişim merkezi olarak görülebilseydi, hem toplumsal sorunların merkez üzerinden tanımlanmasından vazgeçilebilirdi, hem de siyaset daha az çatışmalı bir nitelik taşıyabilirdi. Holistik anlayışın bir ürünü olan iktidarın merkeziliği (dominasyon) görüşü bütün önemli toplumsal çatışmaların deyim yerindeyse resmi bir boyut kazanmasına yol açıyor. Türk toplumunda resmi otoriteye daha çok asli bir meşruiyet atfedilmesi hem çatışmaların çözülmesinde veya sona erdirilmesinde kolaylıkla ondan taleplerde bulunulmasına olanak sağlamakta, hem de muhalif güçlerin bu konuma ulaşma girişimlerine zemin hazırlamaktadır. Türkiye’de siyasal topluma üyelik veya katılım koşullarını belirleyen resmi güçlerin, demokratikleşme tartışmalarına bunun “iç ve dış düşmanların” işine yarayıp yaramayacağı çerçevesinin dışında bakmayışları ve insan hakları ve demokrasinin geliştirilmesi yolundaki girişimlerin özellikle kendilerini hedeflemeyebileceğini algılamamaları,

yalnızca içinde oldukları olaylarla ilgilendiklerini gösteriyor. Burada merkezilik, kötü niyet algısının sürekliliği ve bundan kaynaklanan kendini sürekli savunma tutumunda ortaya çıkıyor. Merkez o kadar önemli görülüyor ki, eylemler ya ona karşı ya da onun yanında olarak kategorileştiriliyor.

4.1.5.2. HASIMLARI DEĞERSİZLEŞTİRME VEYA TEHLİKELİ KİRLİLİKLER

Sosyal veya siyasal paranoyada, karşıt grupların üyeleri, birbirlerini hem yanlış düşünceleri benimseyen kötü insanlar olarak, hem de taşıdıkları değerler bakımından kendilerine denk olmayan kişiler olarak görmektedir. Kendini büyütme eğilimi “normal” insanlarda da bulunmakta ancak paranoyada aşırıya varmış bir derecede ortaya çıkmaktadır.⁷⁴ Bu aşırı eğilimin karşıt grupların kendilerini ve birbirlerini algılama ve değerlendirme biçimleri üzerinde de etkilerini göstermesi beklenir.

Psi sektörünün olumlu görülen psikolojik niteliklerin olumsuz bireysel veya sosyal sonuçlarının olup olmadığı konusuyla ilgilenmediği görülmektedir. Bu ilgisizliğin nedeni muhtemelen, olumlu görülen psikolojik niteliklerin olumsuz sonuçlarının bulunamayacağına dair üzerinde pek durulmamış inançtır. Olumlu görülen bu psikolojik nitelikler arasında öz-değerin yüksekliği de var. Oysa kimilerine göre büyülenme (grandiosity) öz-değerin yüksekliğinden kay-

74. Kendini büyütme eğilimi için bkz. Bentall/Kinderman/Kaney, s. 335-337; Taylor/Brown, s. 195

naklanıyor.⁷⁵ Öz-değerle narsisizm arasında özsel bir ayırım yapıp yapılamayacağı tartışmasını burada bir yana bırakalım. Büyüklenmecilik şüphesiz sosyal düzeyde de karşımıza çıkabilen bir özellik. Psikanalist H. Segal'e göre grupların etkinliği, psikotik süreçlerce sık sık temelden etkilenir ya da bozular. Segal'e göre genellikle gruba bireysel olarak baş edemeyeceğimiz, en rahatsız ve psikotik taraflarımızı yansıtmak eğilimi gösteririz. İşte "grup savunma mekanizmaları" esas olarak bireyin kontrol edemeyeceği bu psikotik kaygılarla ilişkilidir. Önemli olan şudur ki, gruplar savunma mekanizmalarını bireylerce faydalandığında psikotik olarak nitelenecek bir biçimde kullanırlar. Normal koşullarda gruplarda yapıcı ve gerçekçi yönler ağır basar ve psikotik özellikler kontrol edilebilir. Ancak bu durumda bile *gruplar bireylerde görüldüğünde çılgınca sayılacak davranışlar gösterirler*. Şöyle ki hemen her grup büyüklenmeci, paranoid özellikler taşır ve kendini idealleştirir. Hiçbir aklı başında birey, *utanmadan*, bunları grupların yaptığı gibi ilan etmez.⁷⁶ Segal bir psikanalist olarak yazdığına göre, grup davranışlarının veya özelliklerinin arkasında yansıtma gibi bazı bireysel mekanizmaları aramasına ve bulmasına şaşırılmamak gerekiyor. Ne var ki bahsedilen bu topluluksal özelliklerin bireysel kökenli fenomenler olduğu ileri sürülebileceği gibi, tamamen sosyo-kültürel femonenler olarak ele alınmaları da mümkün. Türk toplumunda gerek ulusal

75. Ken C. Winters, John M. Neale, "Mania and Low Self-esteem", *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 94, No. 3, 1985, s. 282.

76. Segal, s. 194.

topluluk düzeyinde gerekse alt gruplarda karşılaşılabilen bu tür özelliklerin kökeni bu metinde toplumsal ve kültürel öğelerde aranmaktadır. Bu tür eğilimlerin şeref kültürü, kolektivizm, iktidara atfedilen kültürel anlamlar gibi özelliklerle daha iyi açıklanabileceği veya anlamlandırılabilceği düşünülmektedir. Türk toplumunda, psi sektörüne ait bir kavramı ödünç alarak ifade edecek olursak, büyüklenme eğiliminin bireysel düzeydeki yaygınlığı üzerinde burada bir fikir yürütmek hem çok zor hem de gerekli değil. Ne var ki bu eğilimin sosyal düzeydeki benzerinin dikkat çekici bir boyutta olduğunu belirtmek mümkün. Bu eğilim belki de Osmanlı Devletinin geçmişteki etkinlik düzeyiyle ilişkili. Nitekim İstanbul'da 1755-1768 yılları arasında Fransız büyükelçisi olarak görev yapmış bulunan Kont Charles Gravier de Vergennes, 30 Temmuz 1766 tarihli raporunda şöyle yazar:

“Türkler son derece zayıf olmalarına rağmen daha da fazla kibirliler. İmparatorluklarının dışında olup bitenlerden kendilerini aydınlatmamızı bunları bilmemelerinden ötürü hiç de yüzleri kızarmadan hoş karşılıyorlar. Fakat yabancı bir elçinin iç idarelerinin kötülüğünü söylemesine asla tahammül edemiyorlar. Sizi temin ederim ki insan hakları bu konuda yapacakları sertliklere engel teşkil edemez...”⁷⁷

77. Aktaran: Taner Timur, “Paris'te Bir Serginin Çağrıştırdıkları: Kont Vergennes ya da ‘Şark Sorunu’nun Başlangıcı”, *Sürüden Ayrılanlar: Siyasal İktidar Aydın Tarih ve Özgürlük*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000 içinde, s. 154.

G. Hofstede Türk toplumunu da dahil ettiği *belirsizlikten kaçınma eğilimi* göreceli olarak yüksek bulunan toplum-
larda⁷⁸ tehlikeli görülenler hakkındaki sınıflandırmaların
hem katı hem de mutlak olduğunu belirtiyor. Hatta bu
kültürler kendilerini koruyacakları “tehlikeli öteki” kategori-
lerine ihtiyaç duyarlar. Kuşku ya da görececiliğe pek yer
verilmeyen bu tür toplumlarda, mutlak hakikatten ayrılan
düşünceler *tehlikeli ve kirli* olarak algılanır. Buna karşılık,
belirsizlikten kaçınma eğilimi düşük olan ülkelerde hem
normların bireylerce farklı şekillerde yorumlanabilmesi
mümkündür, hem de *sapkın davranışlar her zaman tehlikeli
görülmez*.⁷⁹ Hofstede’ye göre belirsizlikten kaçınma eğili-
minin göreceli olarak yüksek olduğu Türk toplumu gibi
toplumlarda en önemli sorunu muhtemelen güvenlik “ih-
tiyacının” karşılanması olacaktır.⁸⁰ Bu tür toplumlar
güvensizlikle, belirsizlikten kaçınma eğiliminin düşük
düzeyde olduğu toplumlar ise güvenle nitelenirler. İlk tür
toplumlarda bireylere daha ailede aşılana yabancı düş-
manlığı, ulusal düzeydeki şovenizme yansır. Bu düzeyde
de “farklı olan, tehlikelidir.”⁸¹ Burada asıl dikkat çekmek
istediğim, Hofstede’nin kirlilikle tehlikelilik arasında ku-
rulduğunu saptadığı bağıdır. Buna göre tehlikeli olan, yal-

78. G. Hofstede’nin bu saptaması A. Selami Sargut’un ampirik araştırmalarının da doğrulanmıştır. Sargut’un araştırmasının sonuçlarına göre, “Türk insanının önemli ölçüde belirsizlikten kaçınma eğiliminde olduğu görülmüştür.” (Sargut, s. 182)

79. Hofstede, (1991), s. 118-119.

80. Bkz. ve karşı. Hofstede (1991), s. 125.

81. Hofstede, (1991), s. 128.

nızca kötü değil, aynı zamanda kirli görülüyor. Oysa ne tehlikeli olmak ile kötü olmak arasında ne de kötü olmak ile değersiz olmak arasında mantıksal veya ahlaki açık bir bağ var.

Türkiye’de karşıt gruplar arasındaki kutuplaşmaları, gruplar arasındaki uzlaşmazlık noktalarının uzlaşma alanlarından daha önemli görülüyor olması da destekliyor. Karşıt gruplar arasındaki sembolik iletişimin yüzeyselliği veya çok kez kopması, tarafların çok farklı sembolik dünyalara sahip olduğuna işaret ediyor. Karşıt grupların birbirlerine çok farklı nitelikler atfettikleri bir ortamda aralarında sembolik iletişimi sağlayabilmeleri kolay değildir. Üstelik tarafların birbirlerini değerlendirmelerinde yalnızca farklılıkların vurgulanması öne çıkmıyor; bu farklılıklara birtakım önemli başka sonuçlar da bağlanıyor. Sözü fazla uzatmaksızın belirtmek gerekirse, *Türkiye’de karşıt grupların birbirlerini özsel olarak farklı niteliklere sahip odaklar olarak görmeleri, uzlaşma pek yer bırakmıyor.* Karşıt grupların üyelerinin birbirlerini yalnızca bazı “yanlış” düşüncelere sahip kişiler olarak görmekle kalmamaları ve yanlış düşüncelere sahip olmaları dolayısıyla aynı zamanda tehlikeli, bundan ötürü kötü ve bu nedenle de değersiz bulmaları, çift-değerlikli düşünceye geride pek yer bırakmıyor. *Böylece tarafların birbirlerini topyekûn bir biçimde değerlendirdikleri görülüyor. Paranoid düşüncedeki mantık hatalarından birini, yanlış düşünmek ile kötü veya değersiz olmak arasında kurulan bu bağ oluşturuyor.* Birçok toplumda, özellikle de totaliter ve otoriter toplumlarda, böyle düşünüldüğü saptanabiliyor. Dolayısıyla bu

eğilim “normal” düşünceyi pek de uzağında değil. *Normal* olmak için doğru düşünmek gerekli görülünce, kişilerin kendi düşüncelerini her daim doğru görme eğilimi göstermelerini yadırgamamak gerekiyor. Bu özelliğin psikolojik karşılığı haklılığın sürekliliği veya savunmacılıktır. Kişilerin yanlış düşünceleri bu nedenle aynı zamanda kötü insanlar veya kötü nitelikler taşıyan bireyler olarak görülmeleri veya “normal” sayılan kişilerden daha alt bir statüye konulmaları için yeterli görülünce, bireylerin birbirlerinin öznelliklerine saygılı kişiler olarak siyasal karar alma süreçlerine iştirak etmeleri de zorlaşıyor. *Türkiye doğru düşünmenin öneminin vurgulandığı bir ülke.* Bunda herhalde “yanlış” düşünmenin sonuçlarının bu kadar ağır olmasının veya çoğu kez kişilerin aşağılanmaları için yeterli görülmesinin de bir payı olsa gerek. Türkiye’de kişilerin doğru düşündüklerinden ne kadar kolaylıkla emin olabildiklerine hep hayret etmişimdir. Bunda belki de doğru düşünmenin ölçütlerinin epistemolojik değil de daha çok ahlaki nitelikler taşıdığına düşünülmesinin etkisi var. Zira Türkiye’de bir düşünceyi “iyi” bir düşünce olmadığı için “yanlış” bir düşünce olarak görebilmek pekâlâ mümkün. “İyi” düşünce ise genellikle topluluğun çıkarlarına hizmet eden ve onun otoritesini temsil edenlerin konumlarını güçlendiren bir düşünce olarak tanımlanıyor. Böylece bir kategori hatasının yapıldığını söyleyebiliriz. Bir noktayı hatırlatmak istiyorum: Burada paranoid terimi çoğu kez *metaforik* bir işlevle kullanıldığı gibi, paranoid düşünce de özü gereği tamamen yanlış olarak görülmüyor. Dolayısıyla eğer bazı okuyucular belirli eğilimlerin veya bu eğilimleri gösterdiği

belirtilen bazı kesimlerin paranoid olarak nitelenmesinden rahatsızlık duyuyorlarsa, bu, muhtemelen onların bu metindeki bakış açısını kavramamalarından veya yeterince içselleştirmemelerinden ileri gelmektedir. Kaldı ki, *bu terim literal anlamıyla kullanılsa bile, ben bir paranoidin belirli bir tür insani yaşantıyı büyüteç altına koyduğunu düşünüyorum. Hepsi o kadar.*

4.1.6.

HAKLILIĞIN SÜREKLİLİĞİ, DOĞRU DÜŞÜNMEYE ATTEDİLEN VURGULANMIŞ ÖNEM VEYA SAVUNMACILIK

Bu çalışma Türk toplumunda bir saç örgüsü gibi birleşen iki fenomeni incelemekten eksik kalacaktı: Uluslararası ilişkiler düzeyindeki görünümüyle *az gelişmişlik paranoyası* denilebilecek bir grupsal *savunmacılığı* (ve bunun ardındaki kolektif başarısızlık duygusunu) ve bununla da ilişkili olan nihai referans noktaları veya herkesi bağlayıcı kesin düşünce arayışını. Tersinden bakacak olursak, yanılabilirlik düşüncesinin, kuşkunun, aynı nesneye yönelik çift-değerliliğin eksikliğini ve buna bağlı olarak suçluluk duygusu hissetme potansiyelinde ortaya çıkan düşüklüğü⁸² ele almamız gerekiyor.

Türkiye'deki paranoid sosyal ve siyasal iklimin önem-

82. Paranoid birey çeşitli mekanizmalar yoluyla kendini suçluluktan korur (Carolyn Zahn-Waxler, Grazyna Kochanska, "The Origins of Guilt", *Nebraska Symposium on Motivation* 1988, Vol. 36, University of Nebraska Press, 1990 içinde, s. 189.

li bir boyutunu hem kişilerarası ilişkilerde hem de grupsal düzlemde karşımıza çıkan *savunmacılık* (haklılığın sürekliliği inancı) oluşturmaktadır. Savunmacılık bazen bireylerdeki bilinçdışı bir çatışmadan kaynaklanabilir ve bilinçdışı bir suçluluğun yansıtılması olabilir. Burada amacımız bu bireysel özelliklerin üzerinde durmak değil, savunmacılığı grupsal bir eğilim olarak ele almak.

Otoriter düşünceyle paranoid zihniyet arasındaki ortak noktalardan birini haklılığın sürekliliği ve yanılmazlık inancı oluşturuyor. Yanılmazlık inancı paranoid sabit fikirliliğin de nedeni olabilir. Önemli olan paranoidin yanlış düşüncelere sahip olması değildir, önemli olan paranoidin yanlış düşüncelerini değiştirememesidir. Türkiye’de paranoid ethosun en önemli destekçisinin otoriter düşünce olduğuna inanıldığından bu konu üzerinde durmak istiyorum. Yanılmazlık daha çok epistemolojik, buna karşılık haklılık daha çok ahlaki-hukuki bir kavram gibi görünüyor ve bunları rastgele yan yana kullanmak doğru olmayabilir. Ne var ki yukarıda değindiğimiz gibi paranoid düşüncede bunlar arasında yakın bir ilişki kuruluyor. Diğer bir deyişle paranoid bakış açısında, özne veya grubunun düşünceleri mutlak hakikat, davranışları ise tümüyle doğru kabul ediyor. Paranoid zihniyette haklılık gibi doğruluk da bütünsel bir özelliktir. Dogmatik düşünceyle yanılmazlık inancı arasındaki ilişki ayrıca açıklamayı gerektirmeyecek kadar açık. Paranoid düşüncede kişilerin yanlış düşüncelere sahip olmaları, onların kötü veya değersiz görülmeleri için yeterlidir. Paranoid yanılmazlık ve haklılığın sürekliliği inancı suçluluk duy-

gusunun hissedilmesinin önündeki engelleri artırıyor.⁸³

Belirtmek gerekir ki, bu özellikler Türkiye’de yalnızca kimi resmi elitlerin bazı görüşlerine değil, iktidar-muhalefet ilişkilerine de şu ya da bu ölçüde damgasını vuruyor. Bu özelliklerin bir kısmına muhalif kesimlerin benimsediği veya yeniden ürettiği bazı köklü kültürel eğilimlerde de rastlanıyor. Örneğin Türkiye’de dini muhalefeti ele alalım. Paranoid düşüncenin bir özelliği olan yanılmazlık ve kesinlik arayışı, bu kesimde de göze çarpmıyor mu? Bu tutumun tarihi ve kültürel bir temeli yok mu? Öyle ki Halil İnalıcık’ın belirttiğine göre “Fıkıh, İslâm cemaatinin bir bütün olarak yanılmazlığı prensibi, yani *icmâ*’ın (concensus) uygulanması ile gelişip büyümüştür.”⁸⁴

Türkiye’nin giderek daha da demokratikleşmesini zorlaştıran başlıca üç yönelim var: Teokratik siyasal akımlar, otoriter Kemalizm ve ayrılıkçı terörizm. *Demokrasi Atatürkçülüğün vazgeçilmez ilkeleri arasında değildir ve Türkiye’de demokratikleşmenin Atatürkçülüğün zorunlu bir sonucu olarak başladığını belirtmek yanlış olur.* Öte yandan teokratik siyasal akımların ve ayrılıkçı kesimlerin varlığı, devletin dominasyonunu meşrulaştırma araçlarından biri olan otoriter Kemalizmi güçlendirici bir işlev görüyor. Dolayısıyla kendileri de otoriter bir nitelik taşıyan bu hareketler sürdükçe, Ke-

83. Toplulukların kolektif suçluluk duygusunun hissedilmesine karşı eğilimleri olumsuzdur. Freud, grubun tümünce bulunulan faaliyetlerde suçluluğun yadsınabileceği görüşündedir (Segal, s. 192, 194). Hatta psikanalist H. Segal’e göre, “gruplar suçluluk bilincinden de muaftır.” (Segal, s. 194), italikler bana aittir.

84. Halil İnalıcık, “Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği”, *Doğu Batı*, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-01 (Hukuk ve Adalet Üstüne), s. 163.

malist dominasyonun etkisi azalmayacaktır. Bu saptamalardan bu girişimlerin bazı etkili resmi güçler tarafından toplumda bir *ahlaki panik* yaratmak ve böylece kendilerine meşruiyet sağlamak amacıyla düzenlenen bir tür “tezgâh” oldukları sonucu çıkarılamaz. Ama bazen bu işe de yarıyorlar. Atatürkçülerin bir nihai referans noktası olarak gördükleri Atatürk’ün düşüncelerine karşı yaklaşımları genellikle refleksif olmaktan çok dogmatiktir. Onlara göre bu düşüncenin eleştirilmesi onun zayıflatılmasıdır. İslam teokrasisi yanlılarının kendi dinsel düşünceleriyle kurdukları ilişki ise zaten bu düşünce biçiminin bir gereği olarak dogmatiktir. Bu kesimin üyelerinin diğerleri için öngördüğü statü bir eşdeğerlilik (emsallik) statüsü değildir. Zira İslam teokrasisi yanlıları, diğer kesimlerle ancak onlara kendi dinsel düşünceleri çerçevesinde atfettikleri statü çerçevesinde bir ilişki kurmayı öngörmektedirler. Diğer bir deyişle başkalarıyla kendilerini kendi düşünce sistemlerinden soyutlayarak bir ilişki kurmayı reddetmektedirler. Başkalarına iyi davranmak onları bir emsal olarak “tanımak” demek değildir. M. Erdoğan’ın belirttiği üzere bir köktencinin “ötekiler”e karşı tutumu, bazen bazı insani duyguların sergilenmesini içerse de “tanıma” olamaz. Diğer bir deyişle, bir köktenci “ötekiler”in kendisine eşdeğer olduğunu, dolaısıyla aynı haklara sahip olmalarının ve saygı görmelerinin gerektiğini kabul etmez.⁸⁵

Türk siyasetinde çeşitli ve hatta karşıt güçlerde karşımıza çıkan bu savunmacılık eğiliminin nedenlerinden

85. Mustafa Erdoğan, *Türkiye Özgürleşebilir mi?*, Liberte Yayınları, Ankara, 2002, s. 167.

biri de sorumluluğun bütünselliğidir. Bazı resmi güçlerin konumlarını tanımlama biçimlerinin bir gereği olarak kendilerini bir bütün olarak toplumdan sorumlu hissetmeleri, onların dışlanmaya, eleştiriye, anlaşmazlığa karşı hassas olmalarına yol açmaktadır. Zira bu resmi güçler kendilerini toplumdan sorumlu hissettikleri oranda, bir sorun varsa bunu kişiselleştirip kendi yetersizlikleri gibi görmektedirler.⁸⁶ Kişinin kendini başkalarına karşı değil de başkalarından sorumlu algılaması, suçluluk potansiyelini kaldıramayacağı ölçüde artırarak savunmacı bir tutum geliştirmesine neden olabilir. Burada kişiler kendilerini tamamen büyütmeseler bile en azından *olumsuz özelliklerden yoksun olmak* anlamında bir mükemmellik arzusuna sahip olmaktadır. Güç mesafesinin yüksek olduğu, üst otorite konumunda olan kişilerin başkalarına karşı değil de başkalarından sorumlu görüldüğü bir ortamda üst konumlardaki bireyler eleştirilmeye karşı hassas olacaklardır. Zira bu onların algılanan varoluşsal üstünlükleriyle çatışacaktır.⁸⁷

Siyasal hayattaki savunmacılığı pekiştiren etkenlerden biri karşıt grupların birbirlerinden *zarar görme kaygılarının* yüksek olmasıdır. Türkiye’de önemli konulardaki siyasal çatışmalarda tarafların tümü istisnasız, zarar görme endişeleri ve bununla yakından ilişkili bir savunmacılık gös-

86. Savunuculuk hakkında bkz. ve karşı. Gülerce, s. 112.

87. G. Hofstede’ye göre, güç mesafesinin yüksek olduğu kültürlerde hiyerarşi *varoluşsal bir eşitsizlik* anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, hiyerarşik ilişkilerin tarafları birbirlerini farklı türden insanlar olarak düşünmektedir (Hofstede, “Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory”, s. 396; ayrıca bkz. Hofstede (1994), s. 35 vd.).

termektedir. Zarar görme endişeleri siyasetin “ya onlar ya biz” temelinde algılanmasından kaynaklanmaktadır. Siyasetin bu şekilde algılanması iktidarın doğasına veya toplumsal değişimin ardındaki etmenlere ilişkin kültürel önkabullerle yakından ilişkilidir. *Baskın kültürün merkezinde yer alan holistik bütünsel topluluk anlayışının sonuçlarından biri, iktidarın paylaşılmazlığıdır. Zira bu anlayışa göre, toplum, parçalarının toplamından fazladır ve bu kurucu fazlalığın işlevlerini devletin gördüğü düşünülmektedir. Böylece holistik anlayışa göre iktidar mahalli toplumu kurucu bu fazlalığın işlevlerini görenler tarafından doldurulacaktır. Bu anlayış kuvvetler ayrılığına ancak alt düzeylerde izin verebilir. İşte bu anlayışta içkin olan iktidar mahallinin doluluğu görüşü, diğer bir deyişle iktidarın bütünselliği düşüncesi siyasal kutuplaşmaları tetikleyen unsurlardan biridir. Böylece Türk toplumunda bütünsel iktidara yarı-metafizik bir anlam yüklendiğini belirtebiliriz.*

Türk yönetici elitleri kendilerini ayrı bir grup olarak algılamaktadır. Böylece onlar-biz ayrımının vurgulanması savunmacılığın sosyal boyutuna işaret etmektedir. Savunmacılığın hem toplumdaki iç-dış grup ayrımının kuvvetine, hem de değer standartlarının grup ve kişilere göre farklı uygulanmasının kabul edilmesine bağlı olarak fiili zarar görme kaygılarıyla ya da yaygın sosyal güvensizlik ve ilgisizlikle ilişkili yönleri bulunmaktadır.

Resmi güçlerde belirginleşmiş olan tehlike algısının sürekliliğini ve savunmacılığı (hep haklı olma konumunu) kişisel, kişiliksel veya psikolojik bir özellik olarak ele almak tansa alt-grupsal bir yönelim olarak ele almak gerekiyor.

Çoğu zaman insan hayatında toplumsal konumlar çıkarları, çıkarlar ise davranışları ve hatta düşünceleri belirler. Türkiye’de de yönetici elitlerin kendi konumlarına özgü bazı çıkarlara hizmet eden davranışlara yönelmeleri doğaldır.

Bu fenomeni açıklamaya çalışırken Türkiye’deki gibi bir *şeref kültüründe* kişilerin olumlu sosyal değerlerinin, dolayısıyla başkalarının gözündeki yerlerinin son derece önemli görülmesini de dikkate almalıyız. Bu kültür tipi, bireyleri kendilerine verdikleri ve başkalarınca onlara verilen sosyal değer konusunda hassas olmaya ve itibarlarını korumaya zorlar. Dolayısıyla savunmacılık, bilinçdışı bir suçluluktan çok başkalarınca olumlu değerlendirilme konusundaki kültürel hassasiyetin veya beklentinin bir görünümü veya olumsuz sosyal değerlendirmelerin bireyler üzerindeki etkilerine karşı bir tür önlem de olabilir. Kişileri itibarlarını korumaya yönlendiren bu tür sosyal beklentiler *haklılığın bütünselliğini koruma isteğine* ve kişilerin kendi sosyal değerlerine yönelik tehdit veya tehlikelere karşı tepkisel davranışlarda bulunmalarına yol açtığından, toplumsal paranoyanın önemli bir boyutunu oluşturur.

*Şeref*in saldırılara açık, yalnızca ihlal edilebilen değil, yitirilebilen veya kazanılabilen bir değer olması onun topluma aşkın bir değer olarak tanımlanmadığını gösterir. Böylece *şeref* bir hak gibi kullanılabilecek değil, korunacak veya kazanılabilecek bir değerdir. Bu nitelikleri *şeref*in tekilsel bir değer olduğunu ortaya koyuyor.

Misillemecilik şeklinde ortaya çıkan savunmacılık, çok kez, saldırılar karşısında zedelenen sosyal değerın kaza-

nılmasına yöneliktir. Şeref, şeref kültürlerinde aslında güç ve statüyle ilişkilidir. Kişinin algılanan veya aktüel saldırganla yönelik karşı saldırısında başarılı olması onun şerefini korumasını sağlayacaktır.

Bireyin gruba karşı haklarından çok görevlerinin vurgulandığı ve güçlü bir informel sosyal kontrolün bulunduğu bir sosyo-kültürel ortamda, sapkınlığın sonucunun sosyal dışlanmaya kadar varabileceğini bilen bireylerin davranış ya da düşüncelerinin başkalarınca eleştirilmesine karşı hassasiyetlerinin fazla ve toleranslarının az olacağını bekleyebiliriz.

Türkiye’de toplumsal tutunum bireyselleşmiş ve dışsal otoriteden bağımsız işlev görebilen bir üst-benin üretilmesine dayanmaz. Dolayısıyla ahlaki çatışma genellikle dışsallığını korumaktadır, içsel bütünlüğün bir işareti olan, içsel ve dışsal nesnelere yönelik çift-değerliliğin kabulü söz konusu değildir. *Bütünlük dışlayarak kurulmaya çalışılmaktadır.* Bunun sonuçlarından biri, her zaman haklı olmaya önem veren bir birey türünün ortaya çıkması olmuştur. Kişi haksız olamayacağını düşündüğünde veya düşünmeyi istediğinde, her anlaşmazlıkta doğal olarak karşı tarafın onun kötülüğünü hedeflediğini düşünmektedir. Böylece anlaşmazlıkların boyutu, anlaşmazlığın konusunun taraflar için gerçekte taşıdığı önemle orantısız bir biçimde büyümektedir. Bu eğilim Türkiye’deki çatışmalı ortama önemli bir katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla *Türk toplumunda çatışmalar büyük ölçüde sembolik bir nitelik taşımaktadır.* Çoğu anlaşmazlıkta maddi çıkarlardan çok, sembolik manevi çıkarlar etken

olmaktadır. Kişiler veya gruplar sembolik üstünlüklerini kabul eden hasımlarına karşı saldırganca davranmayı çoğu kez kesmektedir. Türkiye’de itibarın veya sosyal statüyle ilişkili şerefın korunması kaygısının yüksekliği kendi başına çatışmaları ve saldırgan davranışları tetikleyen bir unsurdur.

4.1.7.

KARŞIT GRUPLARIN HAKSIZLIĞININ SÜREKLİLİĞİ VEYA SUÇLAYICILIK EĞİLİMİNİN YÜKSEKLİĞİ

Türkiye’de göze çarpan, grupların ve üyelerinin “haklılığı-nın” sürekliliği eğilimini tamamlayan bir diğer yönelim, karşıt grupların ve üyelerinin “haksızlıklarının” sürekliliğidir. *Haklılığın ve haksızlığın bütünsel özelliklermiş gibi düşünülmesi* ve karşıt grupların birbirlerini aynı derecede haksız algılamaları, Türkiye’de suçlayıcılık ve savunmacılık eğiliminin ne kadar güçlü olduğuna işaret ediyor. Karşıt grupların ve üyelerinin karşılıklı olarak birbirini suçlamaları, Türk siyasal hayatına rengini veren unsurlardan biridir. K. M. Colby’nin tanımına göre, “Suçlayıcılık diğerlerini sadece tehlikelerden ve zararlardan dolayı değil, fakat çok çeşitli yanlışlardan, hatalardan ve başarısızlıklardan ötürü kusurlu bulmayı da içermektedir.”⁸⁸ *Paranoid suçlayıcılık karşıt sosyal veya siyasal grupların ya da üyelerinin yalnızca yanlış değil, bu nedenle tehlikeli düşünceleri savundukları için tümüyle kötü nitelikler taşıyan de-*

⁸⁸. Colby, s. 58.

ğersiz gruplar veya kişiler oldukları inancı olarak tanımlanabilir.

Haklılığın sürekliliği inancının nedenleri, karşıt grupların ve üyelerinin haksızlığının sürekliliği inancının da nedenleridir. Dolayısıyla bunların üzerinde ayrı ayrı tekrar durmaya gerek yok. Kısaca ifade etmek gerekirse suçlayıcılık eğiliminin yüksekliğinde, kişilerin birbirlerinden kendilerini hedef alan amoral veya immoral davranışlar beklemek için karşıt grupların üyeleri olmalarını yeterli görmeleri önemli bir rol oynuyor. Dolayısıyla çok kez suçlama eyleminin arkasında veya ona eşlik eden bir *ahlaki öfke* de bulunuyor. Türkiye'deki baskın kolektivist kültürün kaçınılmaz ama beklenmedik bir sonucu olan tekilciliğin yol açtığı yaygın sosyal güvensizliğin ahlaki bir nedeni var ve dolayısıyla hasım gruplar veya üyeleri birbirlerini *suçlayıcı* bir tutum takınıyorlar.

Suçlayıcılık daha sonra üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız polemikçi *iletişim stilinin* başlıca elemanlarından biridir. Türkiye'de karşıt grupların üyeleri birbirlerine *sanki hiçbir olumlu yönleri yokmuş gibi* yaklaşmaktadır. Şeref kültürlerinde *üstünlüğün bütünsel bir özellik olarak anlaşılması* da bu eğilimi destekliyor. Türkiye'de elit olmanın elit kuramında belirtildiği gibi belirli bir faaliyet alanındaki bir üstünlükten çok, *topyekûn bir üstünlüğü gerektirdiği yolunda bir kanaat var*. Otoritelerin eleştirilmesinden hoşlanılmamasının nedenlerinden biri de bu. Üstünlüğün bütünselliği anlayışının diğer yüzü, tersinin de bütünselci bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Elit olmanın bütünsel bir üstünlüğü gerektirdiği düşünüldüğü gibi, en altta görülenlerin veya sapkınların tümüyle aşağı de-

recedeki veya değersiz bulunan niteliklerle tanımlandıkları-
na rastlanmaktadır. *Türkçede sık kullanılan “şerefsiz” sözü, böyle
tümüyle aşağı sosyal niteliklere sahip olduğu düşünülen kişiler için
uygun bulunmaktadır.* Bu belirtilenlerin bir sonucu olarak bir
kişinin belirli bir düşüncesi veya bazı düşünceleri yanlış gö-
rülüyorsa, onun zaten doğru düşünemeyeceği varsayılmakta
ve doğal olarak bu saptamayı yapan kişi de kendisini üstün
ve bundan dolayı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir.
*Manik bir nitelik taşıyan ayrıcalıklılık (üstünlüğün bütünselliği)
düşüncesi paranoid algılamalara yol açıyor.* Bu muhakeme
tarzı Türkiye’de kutuplaşmaların artmasından başka bir
şeye hizmet etmemektedir. Türk toplumunun bir statü top-
lumu olması algılanan üstünlüğü bütünselleştirme eğilimini
destekleyen diğer bir önemli etmendir. Zira *statü toplumların-
da bireyin benliğini tanımlayan, taşıdığı rollerdir.* Böylece itibarlı
sosyal konumlarda bulunan kişiler, sadece bu nedenle kendi ben-
liklerini de üstün görebilmektedir. Türkçede sık kullanılan “Sen
benim kim olduğumu biliyor musun?” veya “Sen kimsin ki”
gibi sözler, bu algılamaya işaret etmektedir. Aynı bakış açısı
en üst otoritenin neredeyse tüm faaliyet alanlarında en üst
konumda görülmesine de yol açmaktadır (örneğin üst oto-
ritenin yalnızca siyasal bir lider olarak değil, başöğretmen
vs olarak görülmesinde olduğu gibi). Böylece baskın görüşe
karşıt olanlar da tümüyle yanlış düşünmeyi ve topyekûn alt-
ta olmayı gerektirdiği düşünülen “meczip” gibi konumlara
yerleştirilmektedir. Meczip olmanın bir hastalık değil de bir
toplumsal, hatta siyasal *sapkınlık* türü olduğu, bu tür algı-
lama ve etiketlemelerde net bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Türkiye’de “bölücü ve yıkıcı” akımlara atfedilen tehlikenin derecesi, saptamayı yapanların yansıtma ya da yansıtma-özdeşimde bulunup bulunmadıklarına göre değişiklik gösterebilir.⁸⁹ Ancak “sivil toplumun yanında yer alanların” göreceli olarak daha az savunma amaçlı yansıtma bulunmaları, onların yargılarının doğruluğunu göstermez. *Savunma bir düşüncenin doğruluğundan çok ruhsal işlevine ilişkindir.* Türkiye’de paylaşılan bir demokratik kültür yoktur ve sivil toplum yandaşlarının yaptığı da, savunma işlevi olmasa da “normal” bir yansıtmadır. O halde şöyle diyebiliriz: Muhatabı yıkıcılıkla suçlarken kendilerini bundan (yıkıcı fantezilerden) bağışık ve sürekli haklı görenler savunmacı bir yansıtma bulunmalarına rağmen yargılarında haklı olabilirler. Yansıtma burada daha çok gösterilen tepkide ve karşıtlarla kurulan ilişkinin niteliğinde belirleyici olmaktadır. Diğer bir deyişle, ilkinde kendini hedef (merkezde) görme ve dolayısıyla tepkisellik, ikincisinde muhatabın özneliğini kabul eden bir değerlendirme baskındır.

4.1.8.

BÖLÜNME KORKUSU TÜRDEŞLİĞİN VURGULANMASININ SONUCU MUDUR?

Türkiye’de paranoid ethosun önemli bir ayağını “bölünme” kaygısı oluşturmaktadır. Bununla yalnızca, hatta öncelikle, uzunca bir süredir Türkiye’nin gündemine damgasını vu-

89. Karş. Kemal Sayar, *Hüzün Hastalığı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 38-39.

ran Kürt ayrılıkçı hareketiyle ilişkili ve herhalde hiç kimsenin yersiz olduğunu söyleyemeyeceği kaygıları kastetmiyorum. Hiziipleşme yoluyla parçalanma kaygısı Türkiye'de ayrılma yanlısı gruplar da içinde olmak üzere hemen her türlü otoriter grupta karşımıza çıkıyor. Türkiye'de çoğu zaman şu ya da bu ölçüde hissedilmiş olan bölünme kaygısı her zaman gerçekdışı, irrasyonel veya yersiz değildir. Hizipler yoluyla bölünme eğiliminin ve dolayısıyla bütünlüğün korunması kaygısının yüksekliği, türdeşliği vurgulayan kolektivistik kültürün beklenmeyen sonuçları arasındadır. Türkiye'deki baskın kültürel eğilimi oluşturan kolektivizmin bölünme eğilimini ve kaygısını destekleyen etkileri çeşitli düzlemlerde ortaya çıkıyor. Holizm bütünselci ve monistik bir felsefi akım ve kültürel bir eğilimdir. Holizmin toplum felsefelerinde veya anlayışlarında karşımıza çıkan görünümü olan kolektivizme göre en küçük bağımsız eylem birimi birey değil topluluktur. Bu bakış açısında bireyler ancak topluluk içindeki konumları ve işlevlerine göre değerlendiriliyorlar. Dolayısıyla kolektivist kültürlerde ayrışma gruplar düzeyinden başlıyor. Bireyin toplulukla bağlantısının daha çok özveri gerektiren görev ve koşulsuz (mutlak) sadakate dayandığı ve türdeşliğin vurgulandığı bir siyasal çevrede yeni yönelimlerin ve düşüncelerin ileri sürülebileceği bir siyasal mahallin oluşması zorlaşmaktadır. Bundan dolayı grup içinde küçük bir fiili uzlaşmazlık bile, yeni bir grubun ortaya çıkmasıyla sonuçlanabiliyor. Grup içindeki yüksek düzeydeki homojenlik arayışı, beraberinde bölünmeyi getiriyor. Zira yeni yönelimler kendilerine başka türlü yer bulamıyorlar.

Farklı düşünceleri olanlar açısından bu düşüncelerini sadece ifade edebilmek için bile, gruptan koparak yeni bir grup oluşturmanın dışında bir seçenek kalmamaktadır. Bundan dolayı Türkiye’de *hizipleşme* devamlı bir sorundur. En küçük eylem birimi olarak toplulukların görülmesi, hem bireysel çıkışların arkasında da kolektif bazı güçlerin aranmasına yol açıyor, hem de en küçük tehlike kaynağı olarak toplulukların görülmesine. Bir topluluk bir bireye nazaran genellikle daha büyük bir “tehlike” oluşturabileceğinden, bu tür kültürel önkabuller tehlikelerin boyutlarının büyük olacağının düşünülmesine neden oluyor. Sorumluluğun hangi aktörlere atfedildiği, diğer bir deyişle başlıca eylem ve anlam merkezi olarak bireylerin mi, yoksa grupların mı ele alındığı, bölünme korkusunun nesnesiyle ilgili olarak incelenmeye değer bir konudur.

Kolektivizmin özünü oluşturan topluluğa *şartsız* sadakat düşüncesinin bölünme kaygısı üretici etkisinin azalması ancak Türkiye’de grup-birey ve otorite-birey ilişkilerinin kültürel niteliklerinin değişmesiyle mümkün olabilir. Kültürel bireycilik güçlendikçe çoğulculuğa karşı toleransın artacağını ve bölünme kaygısının azalacağını düşünebiliriz. Mevcut durumda bölünme kaygılarının azalması ulusal topluluk ve ondan daha küçük topluluklarda tam bir *homojenliğe* ulaşılmasıyla mümkün olabilir ki, bu olanaklı ve arzulanabilir bir hedef olarak görünmüyor.

Bana öyle geliyor ki, *sadakatın doğası gereği*, bir *sadakat nesnesini diğerine nazaran üstün tutmak için normatif veya rasyonel bir gerekçe bulmak olanaksız*. Herkese birden sadık

olunabilir mi? Sadakat, doğası gereği, tekilisel bir bağ veya değer. Dolayısıyla Türkiye’de bireylerin kültürel düzlemde idealleştirilmiş bazı nesnelere ortak sadakat bağlarının daha da güçlendirilmesine yönelik çabaların, evrensel topluluksal değerlerin⁹⁰ veya genel normların bireysel davranışlarla hayata geçirilmesine hizmet etmesi zor gibi görünüyor. Tam tersine, Türkiye’de genel normların bireysel davranışlarla hayata geçirilmesini zorlaştıran en önemli etmenlerden biri, doğası gereği tekilisel bir niteliği olan belirli sadakat bağlarından kaynaklanan ahlaki ödevlerin yerine getirilmesi zorunluluğu. *Belirli bir sadakat bağından kaynaklanan ahlaki bir ödevin yerine getirilmesi anlamını taşıyan bir fiil, başka bir sadakat bağının doğası gereği ilkinden üstün olduğu ileri sürülerek engellenebilir mi?* Türkiye’de Cumhuriyet kurulurken farklı grupları kolektivistik bir birlik ruhu içinde eriterek birleştirmeyi denemek, diğer bir deyişle kolektivistik kültürü sürdürmek ve desteklemek yerine köklü bir kültürel bir değişim çabasına girilerek bireyselleşme desteklenseydi, diğer bir deyişle millet kavramının yorumlanmasında bireylere aşkın bir topluluktan çok, *kurucu yurttaş* düşüncesine önem verilseydi, belki toplumsal bölünme kaygılarının azaldığı bir noktaya gelme olasılığı artabilirdi. *Bölünme korkusunun nesnesi bireyler değil gruplardır.* Kolektivistik bir kültürde farklı grupların birlikte var olmaları hiç kolay olmadığından ve grup davranışlarını insan haklarıyla kısıtlamak zor olduğundan, siyasette *gruplar*

90. Bu kavram için bkz. Schwartz, s. 141.

arasındaki sembolik iletişimin kopmadığı dolayımlanmış bir çatışmadan çok, dışlayıcı husumet ilişkileri baskınlık kazanacaktır. Toplumsal bireyselleşme beraberinde grupların dağılmasını değil, birey-grup-otorite ilişkilerinin bazı niteliklerinin değişmesini ve bireyin grup içinde bireysel kimliğini kaybetmemesini getireceğinden, gruplar arasındaki keskin ayrıma dayalı siyaset zayıflayacaktır. Bireyin bağılılıkları çoğalacak ve bu toplumsal kenetlenmeyi de güçlendirecektir. Bireylerin sadakat çatışması yaşama korkusu azalacaktır.

Şerif Mardin *Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol* başlıklı makalesinde Türk siyasal kültüründe “muhalefet kavramına son derece düşman bir ögenin var olduğu” sonucuna varmaktadır. Mardin muhalefete yöneltilen bölücülük ve fesat suçlamalarındaki rasyonel görüşlerle farazi bir “bölücü güç”ün varlığına karşı olan düşüncedeki akıl dışılığın özünü birbirinden ayırt etmenin gerekli olduğuna işaret etmektedir.⁹¹ Öte yandan F. Frey, Mardin’in sözü edilen makalesinde ileri sürdüğü görüşleriyle diyalog içinde oluşturduğu yazısında Türkiye’deki “bölünme kaygısı”nın vurgulanmış bir grup içi-grup dışı ayrımının sonucu olduğunu ileri sürer. Üstelik bölünme kaygısı, daha derin bir düzeyde hiç de o kadar akıl dışı olmayabilir. Frey Türk elit siyasal kültürünün karakteristikleri olarak gördüğü grup içi-grup dışı ayrımı, grubun bireye üstünlüğü, güçlülük ve kahramanlığın vurgulanması, ekstremizm ve hedefleri araçların üzerinde

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

tutma eğilimi, kapsayıcı bir ideolojiye ihtiyaç duyulması, ulusal onur duygusu, elitlerin ülkelerinin fakirliğinden kaynaklanan güvensizlik duyguları gibi etmenler dikkate alındığında Türklerin bölücülükten korkmak için geçerli sebeplerinin olabileceğini belirtir. Ancak bu dışsal tehditler ya da aşırı heterojen bir toplum gibi nesnel sebeplere değil, kendi *psikolojik eğilimlerinin* farkında olmalarına dayanmaktadır. Türk siyasal hayatına sinen dost-düşman önyargısı sürdükçe sistemin demokratik bir yarışmaya açıldığı her zaman şiddetli bir elit-içi çatışması yeniden nüksedecektir.⁹²

Türk siyasal yaşamına rengini veren vurgulanmış iç grup-dış grup ayrılığı⁹³ grubun bireye olan üstünlüğünün bir işlevidir.⁹⁴ Zira grubun birey karşısındaki normatif üstünlüğü, bireylerin kendi gruplarının dışındaki kişilerle ilişkilerinde onları kendi gruplarının üyelerinin karşısında dezavantajlı kılacak biçimde davranmalarına yol açmaktadır. Dolayısıyla psikolojik yansımaları ve etkileri olmakla birlikte, nihayetinde kültürel bir davranış örüntüsüyle karşı karşıyayız.

Grup, grup dışından hem kolektivist hem de bireyci kültürlerde ayrı tutulur. Ancak F. Frey'in betimlediği Türk elit siyasal kültüründeki gibi, dünyayı "iç gruba karşı dış grup temelinde görmek eğilimi"⁹⁵ ortaya çıktığında, artık

92. Frey, s. 67.

93. Frey, s. 65-67.

94. G. Hofstede'ye göre, tekilcilik bireyci değil kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilimdir (Hofstede (1991), s. 262). Kolektivizmle tekilcilik arasındaki koşutluk için ayrıca bkz. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 399.

95. Frey, s. 65.

paranoyaya yatkınlık gösteren bir sosyal düşünceyle karşı karşı olduğumuzu belirtebiliriz. Bu türdeki algılamaların yalnızca Türk yönetici elitlerinin davranışlarını etkilemediğini, Türk toplumundaki hemen her grubun *karşıt* gruplara ilişkin davranışlarının da benzer nitelikler taşıdığını belirtebiliriz. Nitekim Frey de Türkiye'deki yaygın kişisel ilişkiler ağının, genellikle patrimonialist-paternalist bir çerçevede değerlendirilen bu tür yakınlıkların, *savunmacı-saldırgan* bir boyutunun olduğuna dikkat çeker. Şöyle ki "onlara karşı biz" şeklinde algılanan bir siyaset âleminde, diğerlerinin "ya bizimle ya da bize karşı" görülmeleri eğilimi bu tür saldırgan ve savunmacı bağları zorunlu kılmaktadır.⁹⁶

4.1.9.

ELİTİZM VE PARANOYA: TÜRK ELİTLERİ ARASINDA ELİTİZM NEDEN BU KADAR GÜÇLÜ VEYA HER ELİT ELİTİST OLMAK ZORUNDA MI?

Her elit⁹⁷ elitist olmamasına rağmen, Türk iktidar elitlerinde siyasal elitizm güçlü bir ortak yönelim gibi görünüyor. Popüler dilde sandık demokrasisi olarak adlandırılan demokrasi biçimi, bir tür elit yönetimidir. Türkiye'de elitist demokrasiye yatkınlık yalnızca belirli kesimlerde değil, genel olarak Türk toplumunda göze çarpan bir özellik. Siyasal elitizmi kendi faaliyet alanlarında en üsttekilerden

96. Frey, s. 66.

97. Elit terimi Türkçede hem belirli bir grubu veya grupları, hem de bu grubun veya grupların bir üyesini belirtmek için kullanılabilir.

oluşan bir ya da birçok azınlık grubunun siyasal iktidarı elinde bulundurması şeklinde tanımlayabiliriz. Eğer elitler değişik görüşleri ileri süren birçok gruba dağılmışlarsa, demokratik bir yönetimin kurulmasının şartlarından biri mevcut demektir. Buna karşılık elitler tek bir grubun içine yerleşmişlerse, orada otoriter bir yönetim olabilir. Ne var ki bazı toplumlarda elitler yalnızca belirli bir faaliyet alanında önde gelen veya başarılı kişiler olarak görülmüyorlar, onlara bütünsel bir üstünlük atfedilebiliyor. Güç mesafesinin yüksek bulunduğu ülkelerde bazen tek bir otoriteye, bazen de birçok kişiye böyle üstün nitelikler atfedilebiliyor. Güç mesafesinin yüksek olduğu toplumlarda otoritenin üstünlüğü, onun bir üst olarak tüm bakımlardan üstün, astın ise tüm bakımlardan aşağı olduğu⁹⁸ anlamına gelir. Bu algılamaya göre otorite *varoluşsal* bir üstünlüğe sahiptir.⁹⁹ G. Hofstede Türk toplumunu da güç mesafesinin göreceli olarak yüksek bulunduğu toplumlar arasında saymaktadır.¹⁰⁰ Türkiye’de birçok insanın yaşça kendisinden küçük de olabilen bazı siyasal veya resmi otoriteler için “büyüklerimiz” demesi bu eğilime işaret etmektedir. Partili parlamenterler bile törenlerde parti başkanının elini öpmektedir. En “çağdaş” görülen partilerde

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

99. G. Hofstede’nin bulgularına göre güç mesafesinin yüksek olduğu kültürlerde, üst konumlarda bulunanların varoluşsal bir üstünlüğe sahip olduğu düşünülmektedir (Hofstede, “Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory”, s. 396).

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

bile manzara çok farklı değildir. Böylece liderler grup açısından *nihai referans noktasını* oluşturacaktır ve hakikat kaygılarıyla akıl ön plana çıkmayacaktır.¹⁰¹ Böyle bir durumda liderin *yönlendirici* olması beklenir ve Türk toplumunda da bu yönde bir beklenti vardır.¹⁰² Türkiye’de Atatürk’ün çok kişi tarafından, bir devlet kurucusu ve önemli bir siyasal ve askeri figür olmanın ötesinde tüm yönleriyle üstün bir kişi, görüşleriyle bireylerin erişim alanının dışındaki bir nihai referans noktası olarak algılandığını belirtmek herhalde yanlış olmayacaktır. Atatürk’ün bu şekilde algılanması onun görüşlerini bir dogmaya dönüştürüyor. Atatürk imgesine böyle bütünsel bir üstünlük atfedilmesi, tümgüçlü bir otorite arayışının ne derecede kuvvetli olduğunu gösteriyor.

Psikolojide kullanılan anlamlarıyla *kontrol mahalleri-ne* (locus of control) göre insanlar içseller ve dışsallar olarak ikiye ayrılır. İçseller kendi hayatlarını denetleyebileceklerini, dolayısıyla çevreden aldıkları tepkilerin kendi davranışlarından kaynaklandığını düşünürler. Buna karşılık dışsallar kendi hayatlarını denetleyemeyeceklerini, dolayısıyla kendi davranışlarına yönelik çevresel tepkilerin yine dışsal etmenlerden kaynaklandığını düşünürler. Bir örnek vermek gerekirse, dışsallara göre başarının arkasında “torpil”, “dayı” gibi güçlü diğerleri vardır. Başarısızlık durumunda ise dışsallara göre sorumlu yine çevresel etmenler ya da başkalarıdır. Türk toplumunda da başarı ya da başarısızlığın

101. Karş. Dumont, s. 113-114.

102. A. Selami Sargut’a göre, Türkiye’de “Liderin ... yönlendirici olması da beklenmektedir.” (Sargut, s. 195).

nedenleri kişilerin dışındadır. Şurası konumuz açısından önemlidir ki, dışsallığın “iyileştirilemeyen hastalıklarından birisi de kurtarıcı bekleme eğilimidir.”¹⁰³ Bir kişinin bir diğerini kurtarıcı kabul edebilmesi için, içinde bulunduğu arzu edilmeyen durumdan kendi olanaklarıyla kurtulma kapasitesine sahip olmadığını, kendi genel yapısal yetersizliğini kabul etmesi gerekmiyor mu? Aynı şey toplumlar için de geçerli değil mi? Emsal olmamanın sosyal psikolojik zeminini bu kapasitesizlik inancı oluşturmuyor mu?

Dolayısıyla *Türk elitizminin kendine özgü bir niteliği var*. Belirli elit grupları, içlerinden biri –askeri olanı– hemen her zaman öne çıkmasına rağmen, zamanla kısmen değişebilen ölçüler içinde siyasete ağırlığını koyuyor. Ne var ki bu grupların birçoğu ama özellikle öne çıkan *askeri iktidar eliti* siyasal iktidarını meşrulaştırmak için, görüşlerini bir nihai referans noktası olarak kabul edilen Atatürk’e dayandırıyor.

Türkiye’de yönetim ağırlıklı değil, denetim (kontrol) ağırlıklı bir “siyaset mantığı” etkili oluyor.¹⁰⁴ Yönetim düşüncesi bireysel ve toplumsal bir özerkliği ve bireyleri topluma ve onun otoritesini temsil edenlere karşı koruyan, daha doğru bir deyişle bu güçlere karşı da ileri sürülebilen, özüne dokunulmaz hukuki ve ahlaki aşkın sınırların ya da hakların mevcudiyetini var sayar. Bu bakımdan *yönetim düşüncesi bir normatif düzene ve ortak karar alma süreçlerine atıf yaparken, kontrol kavramı dominasyonu içinde barındırır*. Kontrol

103. Bkz. ve karşı. Sargut, s. 196-201, atıf için bkz. s. 200.

104. Ergil, *Siyasetini Arayan Ülke*, s. 71-72.

kavramında belirli bir yaklaşımın *kendi doğası gereği üstün tutularak* (böylece tartışmaya sunulmaksızın) yönetilenlerin düşünce ve tutumlarının bu doğrultuda yönlendirilmesi ve biçimlendirilmesi söz konusudur. Bu siyaset anlayışı tüm-güçlü bir devlet kavramını destekler.

Hem denetim ağırlıklı siyaset “çatışma kültürü”ne yol açar¹⁰⁵ hem de “çatışma kültürü” kuvvetli bir otorite arayışı-na neden olur. İşte kısır bir döngüsellliği içinde barındıran bu ortam paranoid bir ethosu oluşturur. Türkiye’de iktidarın bir tür dominasyon olarak anlaşılması düşmanlardan kuvvetli bir devlet ihtiyacının hissedilmesiyle de ilişkilidir.

Süleyman Seyfi Öğün, *Topluluk Ruhu ve Türk Siyaseti* başlıklı yazısında “Türkiye’de resmi güçlerin ya da daha geniş anlamda resmi hayatın fonksiyonlarının henüz iktidar olma derecesinde yetkinleşmediğine” işaret etmiştir: “Topluluk üzerinde kontrolü sürdürmek, iktidar olmak değildir. O zaman akla şu soru haklı olarak gelebilecektir. Bize iktidar mücadelesi gibi gelen mücadelelerin doğasında ne yatmaktadır? Bu soruya verilebilecek en kestirme cevap; elit içi çatışmalardır.”¹⁰⁶ Genel olarak Türk siyasal elitlerinin gündelik yaşamı ellerindeki siyasal ve hukuki araçlarla düzenleme ve bireylerin davranışlarını onların öznel güçleri aracılığıyla yönlendirme kapasitesinin düşük olduğu görülmektedir. Türkiye’de bireylere belirli sosyal veya siyasal amaçlar doğrultusunda özerk davranma kapasitesini kazandıran ve içsel düzeyde

105. Çatışma kültürü terimi için bkz. Ergil, *Siyasetini Arayan Ülke*, s. 72.

106. Süleyman Seyfi Öğün, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 39, ayrıca bkz. s. 37.

işleyen bir sosyal veya siyasal kontrolün bulunduğunu söylemek zordur. *Kural tanımazlığın bu kadar yaygın ve köklü, devletin gündelik yaşamı düzenleme kapasitesinin bu kadar düşük olduğu bir ülkede iktidar konumlarına ulaşmanın neden bu derecede önemsendiğini ilk bakışta anlayabilmek zor.* Daha önce devletin bu etkinsizliğinin kültürel nedenlerine ağırlık vererek üzerinde durmuştuk. Hatırlatmak gerekirse diyebiliriz ki, iktidarın tekilisel bir ahlakı çeşitli görünümüleriyle başarıyla yeniden üreten kişilerarası veya topluluksal ilişkiler içinde son derece dağılıp parçalanması, devletin toplumun içindeki etkinlik düzeyini son derece sınırlamaktadır. *Türk toplumunda iktidarın yetersizliği bir aşırı iktidar biçimi olan dominasyon arayışını meşrulaştırmakta ve artırmaktadır.* Bu bağlamda şu soruları ortaya atmak istiyorum: Türkiye’de resmi güçlerin toplumu kontrol gereksinmelerinin yüksekliğinde baskın ilişkisel kültürün, özellikle de onun bir parçası olan ilişkisel ahlakın yol açtığı çifte standartlı davranışlardan kaynaklanan toplumsal belirsizliklerin, diğer bir deyişle, köklü tekilciliğin toplumsal yaşamda her zaman şu ya da bu ölçüde var olan genel öngörülemezlik düzeyini aşırı düzeyde artırmasının, gündelik yaşamdaki kaosun ürettiği bir tür kaygının payı olabilir mi? Tekilcilikten kaynaklanan toplumun geleceğine ilişkin genel belirsizliğin yarattığı öngörülemezliğin doğurduğu kaygılar, resmi güçleri aşırı bir iktidar arayışına yönlendiriyor olamaz mı? Toplumda birçok kesimde gözlenen güçlü bir *yönlendirici* merkezi otorite arayışında ve otoritenin normatif olarak sınırlanmasına karşı genel olarak gösterilen isteksizlik ve gönülsüzlükte, tekilci

kültürün yol açtığı belirsizliklerin yarattığı kaygının veya bundan kaçınma isteğinin de bir rolü olmuş olamaz mı? Türk yönetici elitlerindeki toplumu kontrol eğilimi, başlıca nedeni tekilci kültür olan sosyal güvensizlikle de ilişkilidir. *Yüksek sosyal güvensizlik sosyal veya siyasal belirsizliklerin otoriter yöntemlerle azaltılması arzusunu güçlendirmektedir.* Hukuk kurallarının sosyal bağlama göre farklı uygulanması anlamında *hukuki tekilcilik* Türk toplumunda hem hissedilir bir yakınmaya yol açıyor hem de olağan karşılanıyor. Buna karşılık tekilciliğin ahlaki yönünün Türk toplumunda daha güçlü olduğunu, daha derin kökleri bulunduğunu ve daha zor değişeceğini zannediyorum. *Hukuki tekilcilik eğiliminin belki en başta gelen nedeni toplumsal kültürce desteklenen ahlaki tekilciliktir.*

Türkiye’de devletin toplumun içinde değil de daha çok üzerinde bir iktidarı var gibi görünüyor.¹⁰⁷ Foucault’nun düşüncelerinden yola çıkacak olursak, devletin toplumun içinde bir iktidarının bulunabilmesi için, iktidarın topluma yayılmış olması ve dolayısıyla devletin iktidarını toplumsal ilişkiler içinde üretebilmesi, iktidar ilişkilerinin bir tarafı olması gerekmez mi? Muhatapsızlık etkinsizlik algısını da beraberinde getirmez mi? Türk toplumu bir ayna gibi, ona bakana kendisini gösteriyor ama başınızı çevirdiğiniz anda kayboluyorsunuz!

107. Toplumun üzerindeki ve içindeki iktidar ayrımı için bkz. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 38; Foucault’nun bu konudaki görüşleri için bkz. Hindess, s. 106. Türkiye’de bürokratik unsurların “toplum üzerindeki” kontrolü için bkz. Mardin, “Kontrol Felsefesi” ve Geleceğimiz”, s. 111-112.

Türkiye’de resmi güçlerin yönetimi etkin, dolayısıyla toplumun içindeki bir iktidara değil de, toplumun üzerinde işleyen kontrole dayanıyorsa, bu güçleri elit olarak adlandırmak yerinde midir? Zira *etkin olmayan bir elit, elit kavramıyla bir çelişkidir.*

Resmi güçlerin kontrolcü davranmalarına yol açan kaygı, etkin bir iktidara sahip olmama algısıyla da bağlantılıdır. Kontrol eğiliminin yüksekliği siyasal iktidarın kendini toplumsal ilişkiler içinde ve bireysel öznellik dolayımıyla üretemediğini göstermektedir. Ne var ki hem kültürel nedenlerden ötürü toplumda güç mesafesinin yüksek bulunması, hem de belirsizlikten kaçınma eğiliminin fazlalığı, elitlerde toplumu kontrol etme arzusunu güçlendirmekte, bu ise tekil toplumsal hareketlerin ve ilişkilerin kendini göstermesi karşısında mevcut iktidarın giderek daha da yetersiz algılanmasına yol açmaktadır. Burada *siyasetsiz kontrolün* zemininin çürüklüğü ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, devlet iktidarının toplumda deyim yerindeyse kök salmadığını, her kapıyı çalabilecek kadar güçlenemediğini –ve bundan dolayı bireylerde siyasal ve kamusal bir ilginin ve sorumluluğun fazla gelişmediğini–, devletin sistem güvenini sağlayabilecek bir etkinlik düzeyine gelemediğini ve kurallarını bireysel davranışlar yoluyla yeterince uygulamadığını veya hayata geçiremediğini görüyoruz. Bütün bunlar *siyasetin toplumsal yapıya yeterince entegre olamadığını* ve kontrol araçlarının bireylere büyük ölçüde dışsal kaldığını göstermektedir. Elitlerin toplumu kontrol arzusu yüksek olsa da devletin toplum içindeki iktidarının etkin olama-

masının nedenlerinden biri siyasal iktidarın kendini bireysel öznelik dolayımıyla değil de topluluğun global olarak dışarıdan kontrolüne yönelik araçlara dayanarak yeniden üretmesi veya elindeki kontrol araçlarının daha çok dışsal nitelikler taşımasıdır.

Türk yönetici elitlerinin toplumu kontrol gereksinmelerini yükselten bir başka önemli etmen kültürel topluluk tanımlarında toplumu *kurucu* bir fazlalığa yer verilmesidir. Holistik topluluk anlayışında, toplum, parçalarının toplamından fazladır ve parçaların işlevini belirleyen bu fazlalıktır. *Toplumu kurucu fazlalığı devletin dolaysızca temsil ettiği ve dolayısıyla kamusal hayatta demokratik temsile kapalı olan yönlerin olduğu düşünülmektedir. Demokratik temsile kapalı olan yönlendirici devlet işlevlerinin bulunduğu kabul edilmesi otoriter bir devlet anlayışını göstermektedir.*

Erdem ahlakının kültürel yoldan desteklenmesi, bir toplumda güç mesafesini yükselten önemli bir etmendir. Türkiye’de erdem ahlakı yalnızca kültürel bir eğilim değildir; siyasal araçlarla da desteklenmektedir. Bu tür ahlakın önemli bir savunucusu olan Aristoteles’in görüşleri, ancak ahlaki yargılarından kuşku duyulmayan elit bir yurttaşlar sınıfının bulunduğu bir toplum için uygundur. Erdem ahlakı erdemli kabul edilen kişilerle anlaşmazlığa düşmeyi bir karakter kusuru olarak görmek zorunda olduğundan, bireyleri, farklı görüşler ileri sürenleri dinlemek yerine onların karakterlerinden kuşkulanmaya yönlendirir. Ayrıca, erdem ahlakı tartışmaların barışçıl bir biçimde anlaşmaya varılmasını sağlayacak ortak bir zemin bulunması için nasıl çözümlenmesi gerektiği

konusunda özgün bir düşünce ortaya koymaz.¹⁰⁸ Dolayısıyla hem bir tür elit yönetimini veya elitist bir toplumu öngörmesi, hem de elit konumunda olan kişilerin ahlaki yargılarının tartışılmasını zorlaştırması bakımlarından, erdem ahlaki bir toplulukta güç mesafesini önemli ölçüde yükselten bir unsur sayılmalıdır.

Böylece Türk toplumunda milli egemenliği kullanan makam ve organların davranış veya kararlarına ilişkin hukuki düzenlemelerden, hatta siyasal gündemdeki konulara ilişkin farklı siyasa önerilerinin üretilmesinden ve tartışılmasından çok, siyasal elitlerin iyi niyetlerine, karakter özelliklerine, ahlaki yapılarına önem verilmesinin nedeni ortaya çıkıyor. *Nasıl holistik dünya görüşünde kişiler genel kurallardan her zaman daha önemli ise, erdem ahlakında da kişilerin karakterleri için aynı şey söylenebilir.* Türkiye’de bu iki anlayış da destekleniyor. Bir hukuk devletinde siyasal veya resmi otoritelerin inisiyatiflerini iyi niyetle kullanmaları ve hatta bu girişimlerinin geniş kesimlerce benimsenmesi, temel hak ve özgürlükleri koruyan sınırlamaların zayıflatılması için yeterli değildir. *Türkiye’de hukuk kuralları, onu yapan güçlerden daha az önemli görülmektedir.* Böylece hukuk kurallarının uygulanması daha çok bu yönde irade belirten otoritenin etkinliğine ve gücünü yasaların uygulanmasına yönlendirmesine bağlı olmaktadır. Oysa bir hukuk devletinde hukuk kuralları onu yapanları da bağlayacağına göre, bu zihniyetin, toplumsal düzenin sağlanması ve hukukilik

108. Jerome B. Schneewind, “The Misfortunes of Virtue”, *Virtue Ethics*, Roger Crisp, Michael Slote (eds.), Oxford University Press, 1997 içinde, s. 200.

ilkesinin yerleşmesi bakımından önemli sorunlara yol açacağını düşünmek herhalde yanlış olmayacaktır.

E. Mahcupyan'a göre, otoriter zihniyette meşruiyet ve eylem birbirinden ayrılmaz. Diğer bir deyişle, bir eylemin başarıya ulaşması, arkasındaki düşüncenin doğru olduğunu kanıtlar. Buna göre, Var olan yönetim otomatik olarak meşru kabul edilir, çünkü eğer hak etmeseydi zaten iktidarı ele geçirmede başarılı da olamazdı."¹⁰⁹ Bana öyle geliyor ki, burada eylem ile meşruiyet arasında kurulan ilişkiyi şöyle yorumlayabiliriz: Bu düşünce biçiminde aynen monarşilerdeki "Kral hata yapmaz" ilkesindeki gibi, kimin daha erdemli olduğunu davranıştaki başarının gösterdiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla burada vurgulanan fiilden çok faildir denilebilir. Bu anlayışa *pragmatik erdem ahlaki* denebilir. Zira *eylemdeki başarı kimin erdemli olduğunu ve dolayısıyla mükemmel bir figür olarak izlenmeyi hak ettiğini göstermektedir*. Fiilinin başarıya ulaşmasının failin ahlaki üstünlüğünü gösterdiğinin kabul edilmesi, *elit* yönetimini meşrulaştıran önemli bir kaynaktır. Öte yandan kanıtlanma yolu ne olursa olsun, doğru düşüncelere sahip olmakla meşruiyet arasında kurulan bu ilişki bana son derece sorunlu geliyor. Bu konunun üzerinde ayrıca durmayacağım.

Sosyal sorumluluk bireyci kültürlerde daha çok *başkalarına karşı* sorumluluk anlamına gelirken, kolektivist bir kültürde kişinin sosyal konumuna bağlı olarak *başkalarından sorumluluk* şeklini alabilir. Kolektivist kültürlerde birey-

¹⁰⁹. Mahcupyan, s. 44-45.

lerin benlikleri belirli ilişkiler içinde tamamlandığından, ait olma duygusu kuvvetlidir. Ne var ki, *sahip olma duygusu ait olma duygusundan kaynaklanır* ve aidiyet duygusu kuvvetli olan kişiler, kendilerini ait hissettikleri nesnelere sahip olmak isterler. Türkçedeki “Memleketin sahibi yok” deyişi herhalde bu anlayış ve algılamaları yansıtmaktadır. *Koruma ve izin, başkalarından sorumluluğun uygulanma biçimlerini oluşturur*. İzin kavramı çok kez korumayla ilişkilidir. *Paranoid ilgi başkalarını koruma ve kurtarma şeklinde ortaya çıkıyor*. Bazen “izin” de güvensizliğin bir alt türü olarak karşımıza çıkar. C. Delaney Türkiye’deki biçimiyle iznin güvensizliği belirten bir kavram olduğunu belirtiyor. Delaney’e göre, kişilerin doğru kararlar alabileceğine inanmamak ve daha önemlisi, onların hata yaparak öğrenmelerine meydan bırakmamak, bir güven yoksunluğunu gösterir.¹¹⁰ Türkiye’de ebeveyn-çocuk ilişkilerinin niteliklerine baktığımızda, “izin” daha çok güvenlik kaygılarıyla ilişkili olduğunu görüyoruz. Bu anlamdaki izin bir *mutlak güvenlik* beklentisini yansıtmaları açısından¹¹¹ paranoid bir nitelik taşımaktadır. Türkiye’deki elit dominasyonunun meşrulaştırıcı öğelerinden biri de koru(n)ma eğilimidir.

Stratejik toplumsal konumların ele geçirilmesi ve böylece toplumun *üzerinde* kontrol kurulması olarak özet-

110. Carol Delaney, “Traditional Modes of Authority and Co-operation”, *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, Paul Stirling (ed.), The Eothen Press, 1993 içinde s. 148.

111. Mutlak güvenlik arzusunun paranoid düşüncedeki yeriyle ilgili olarak bkz. Robins/Post, s. 11-127

lenebilecek olan “sosyal kontrol felsefesi”nin kökleri, bürokratik kesimlerin “Toplum yönetilmelidir, bunu yapacak olan devlettir, devleti temsil eden de bürokrattır” şeklindeki toplum felsefelerinde ve Osmanlıların “sosyal mühendis”likteki başarılarının¹¹² yanında, hem yüksek düzeylerdeki sosyal-siyasal güvensizlikte, hem de ortak sadakat nesnelere yönelik kültürel idealleştirmelerin desteklediği tümgüçlü devlet imgesinde aranmalıdır. Osmanlı ve Türk toplumlarında sosyo-politik mücadeleler bir *çekişme* biçiminde geçer. Bunun nedeni, bu “toplumu kontrol felsefesi”nin taraflarca paylaşıyor olmasıdır. Yalnızca bürokratik kesimlerin sahiplenmediği, iktidar-muhalefet ilişkilerine de damgasını vuran “toplumu kontrol felsefesi” sosyal ve siyasal çatışmaları bir çekişmeye dönüştürmektedir.

Sosyal ve siyasal güvensizlik “sosyal kontrol felsefesi”ne nasıl yol açar? Güvensizlik *akılcı olsa da olmasa da* biraz paranoid bir nitelik taşır. Güvensiz kişi kendi kaderini kontrol etmeye yönelir. Bu onu zorunlu olarak diğerlerini de kontrol etmeye sevk eder.¹¹³ Psikanalitik bakış açısına göre paranoyanın kontrol düşüncesiyle ve tümgüçlülükle yakın bir ilişkisi vardır. Kontrolü yitirmesi, paranoid kişinin kendini yok olmuş gibi görmesine yol açabilir.¹¹⁴

T. Brennan psikanalitik kuram ve sezgilerin, bireysel süreçlerden çok sosyal süreçlerle ilgili olabilecekleri, psikanalizce betimlenen itki ve fantezilerin bireysel psişeden

112. Mardin, “Kontrol Felsefesi ve Geleceğimiz”, s. 111-112.

113. Teresa Brennan, “Social Evil”, *Social Research*, Vol. 64, No. 2 (Summer 1997), s. 223.

114. Brennan, “Social Evil”, s. 221, 223.

değil de sosyal düzenden kaynaklanabilecekleri ya da psikanalistlerin sosyal dinamikleri onun bir minyatürü olan bireysel psişede gözlemledikleri yolundaki savından yola çıkarak, tümgüçlülük fantezisinin kendini çeşitli düzeylerde, hem sosyal hem bireysel düzeyde ve bunların arasındaki çeşitli kademelerde gösterebileceğini ileri sürer. *Tüm-güçlülük arzusu sosyal düzeyde diğerlerini gereksiz veya fazla görme şeklinde kendini gösterir.*¹¹⁵ Bana öyle geliyor ki, Foucault'nun betimlediği polemikçi tip böyle bir tümgüçlülük fantezisinin egemenliği altındadır. Zira burada da özne ötekinin konumunu belirleme hakkını kendisine ait görmektedir.

Türkiye'de siyasal veya sosyal kutuplaşmaların tarafları öteki taraf(lar)ın kendilerini tamamen etkisiz bırakabileceğinden veya dışlayabileceğinden korkuyor. Diğer bir deyişle toplumsal veya siyasal anlaşmazlıkların bulunmasından çok, diğer tarafın kendi yanında olmayanların öznelliğini tanımayacağı, polemikçi bir rejim imgesi korku uyandırmaktadır. Bu, iktidardaki tarafın kendini yeteri kadar güçlü ve güvencede hissettiğinde neden diğerlerinin itaatini (ama sadakatini değil) yeterli gördüğünü, diğer bir deyişle neden totaliter değil de otoriter bir siyasal ilişki biçiminin öngörüldüğünü açıklar. Önemli olan ötekilerin yok edilmesi değil, etkisiz ve güçsüz kılınmasıdır. Amaç onları komplo ve isyana kalkışamayacak bir düzeyde tutmaktır.

Paranoya genellikle yalın bir duyguyla, zarara uğrama beklentisi, daha doğru bir ifadeyle kaygısıyla nitelen-

115. Brennan, "Social Evil", s. 216.

mektedir. Ne var ki *paranoid kaygının* özel bir sembolik boyutu vardır. Olgunlaşmış bir *paranoid kaygı* ona tümgüçlülük kazandıracak niteliklere sahip bulunduğu düşünölen bir güç karşısında hissedilebilecek olan bir tür çaresizlikle ve bu güç tarafından yok edilme beklentisiyle ilişkilidir. Paranoid kaygıyı diğerlerinden ayırt eden, bu kaygının tümgüçlü algılanan bir kuvvetin tehdit edici varlığıyla ilgili olmasıdır. Tümgüçlölük fantezisinin temel unsurlarından birinin sınırlanmamışlık olduğunu düşünüyorum. Sınırlanmamışlık düşüncesinin en önemli görünümünün ise, bireyler arasındaki ahlaki emsalliğin reddi olduğunu zannediyorum. Hukuk ahlaki bir boşluk üzerinde uzun süre iş göremeyeceğinden, ahlaki emsalliğin reddi çok kolaylıkla hukuki eşitliğe aykırı davranış ve tutumları da beraberinde getirecektir.

Türkiye’de aile içi fiziksel “cezalandırmanın” yaygınlığı hem iktidarın tümgüçlölüğü veya sorgulanamazlığı düşüncesine katkıda bulunuyor, hem de ondan kaynaklanıyor. Çünkü çocuklarına karşı fiziksel şiddete başvuran ebeveynin iktidarı sınırları olmayan bir güç, kendi kendini sınırlamayan bir kişinin tümgüçlü iktidarı olarak algılanabiliyor ve bu şekilde içselleştiriliyor. Kendini sınırlamayan iktidar “meşruiyetini” kendinden alan bir iktidardır. Çocukların söz dinlemelerinin Türkiye’de ebeveynlerce en yüksek değer olarak algılanması,¹¹⁶ tümgüçlü bir iktidarın niteliklerinin gözetildiğini gösterir. Bu iktidar türü psikolojik terimlerle ifade edecek olursak hem manik hem de narsisistik özellikler taşır.

¹¹⁶. Çocuğun Değeri araştırmasında, Türkiye’de çocuklarda en beğenilen özelliğin

Türk toplumunun bir hak toplumu olduğunu söyleyebilmek zor olduğu gibi, Türkiye’de siyaset bir hak söyleminden çok, seçmenliği bile bir milli göreve indirgeyen, bundan dolayı oy kullanmayanları cezalandıran kolektivist bir anlayışa dayanıyor. Topluma açık siyasetin üstünde konumlanan devletin toplumu *kurucu bir fazlalığın işlevlerini gördüğünün zımnen kabul edilmesi, iktidar mahallinin dolu olmasını da gerekli kılıyor*. Böylece Türkiye’de toplumun devleti seçim veya siyaset yoluyla denetleyebildiği söylenemez. Türkiye’de siyaset iç içe geçmiş iki çemberin ilişkisi olarak düşünülebilir. Geniş çember devleti, küçük ve onun içindeki çember ise toplumu ve bireyleri gösteriyor. Geniş çember küçüğünü kuşatıyor ama ona dokunamıyor. İşte dominyondaki ilişki biçimi budur. Burada ne toplum-devlet karşıtlığından ne de devletin kendini bireysel öznellik dolayısıyla ürettiğinden söz edilebilir. Dolayısıyla küçük çemberin içindekiler de büyük çembere “sıçramak” istiyorlar. Türkiye’de bir yandan demokratik temsil siyasi iktidarlar için geçerli bir mekanizma olarak düşünülmektedir, ama diğer yandan devlet kurumu kurumsal siyasetin dışında ve üstünde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla devlet üst ve geniş çember olarak, alt ve dar çemberin içindekileri *yönlendirme* gücüne sahip gibi görülmektedir. Türkiye’de devletin ve statükonun koruyucusu olarak görülen Türk ordusu, bir yandan demokratik bir ordu olarak değerlendirilmektedir,

“ana-babasının sözünü dinlemesi” olduğu sonucu çıkmıştır (Kağıtçıbaşı, *Çocuğun Değeri: Türkiye’de Değerler ve Doğurganlık*, s. 107-108).

ama diğ er yandan da bu ordu dünyadaki en fazla iktidar sahibi ordulardan biridir. *Siyasal dominasyonun psikolojik düzeydeki karş ılığ ı tümgüçlölüktür ve tümgüçlölük düşüncesi paranoyanın özüne aittir.* Tümgüçlü görölen bir figür karş ısında, korkudan çok kaygı hissedilir; zira o olumsuz etkilerini her zaman ve her yerde gösterebilir. Kaygı daimi bir korkudur; ne var ki o her zaman var olsa da bazen algılanmayabilir. *Tümgüçlölük düşüncesi benlik tanımlarını da etkilerse karş ımıza büyüklenmeci bir benlik çıkar.* Bu sınırlanmamış otorite düşüncesi yalnızca paranoid değil, aynı zamanda narsisistik özellikler de taşır. Türkiye’de birey-topluluk-devlet arasındaki ayrışmamışlık, bu düzlemler arasındaki ilişkilerde *narsisizme* hep bir yer olduğunu gösterir. Birey kendini idealleştirirken kendini ait gördüğü topluluğu ve onun otoritesini temsil edenleri de idealleştirir. Bunun tersi de doğrudur.

Türkiye’de siyasetin bir *kurucu iktidar boşluğu* düşüncesine dayanmamasının en önde gelen nedenleri, kültürel ve siyasaldır. Türkiye’deki baskın kolektivist kültür, hem büyük hem de küçük çemberdekileri etkiliyor. O kadar ki, Türkiye’de *iktidar elitinin kültürü biçimlendirdiğ inden çok, onun temel öğelerinin etkisi altında olduğu* söylenebilir.

Burjuva hareketi ana hatlarıyla iki ayrı rota izledi. Ana burjuva hareketi olan liberal akım bireyci temellere dayandı ve sosyal sözleşmecilik, insan hakları, ahlaki bireycilik, kuvvetler ayrılığ ı, katı anayasa düşünceleriyle günümüzün dünyasının oluşumunda çok önemli katkılarda bulundu. Diğ er bir önemli burjuva hareketi ise toplulukçuydu ve *kuramsal* doruk noktasına Fransız Devrimiyle ulaştı. Bu

hareketin aynı holistik zihniyete dayanan ve onun aşırı biçimi sayabileceğimiz, kuramsal özellikleri zayıf kanadı ise Nazizme kadar gitti. Türkiye’de Cumhuriyet döneminde, geleneksel kolektivist kültürün de zorlamasıyla, burjuva hareketinin bu ikinci ayağının bazı görünüşleri daha çok önemsendi. Dolayısıyla bireysel ahlaki haklara dayalı bir hukuki hak kategorisinden çok, bireylerin topluluğa ve onun dolaysız temsilcisi olarak görülen devlete karşı görevleri vurgulandı. Bu kolektivist zihniyet bugün Türkiye’de hukuk devletinin güçlenmesindeki en önemli kültürel engeldir ve siyasal/resmi mekanizmalar yoluyla da ayrıca özel olarak desteklenmiştir. Türk siyasetinin kültürel arka planını kolektivizm oluşturuyor. İşte bu tür bir kolektivizmin Türk siyasetindeki paranoid eğilimlerin altında yattığı düşüncesi bu metnin ana konusunu oluşturuyor.

4.1.10.

ÇATIŞMALARIN ASLİ VE SÜREKLİ BİR TARAFI OLARAK DEVLET VE TOPLUMU KURUCU FAZLALIK DÜŞÜNCESİ

4.1.10.1. TOPLUMU KURUCU FAZLALIK DÜŞÜNCESİ VE OTORİTERLİK

Kapsayıcı, kuşatıcı bir ideoloji arayışı paranoid siyasal zihniyetin başlıca niteliklerinden biridir. F. Frey’in önemli bir saptaması Türkiye’de kapsayıcı siyasal ideolojilere gereksinme duyulduğudur. Frey’e göre, bu gereksinme Türklerin organik devlet ve toplum kuramlarını tercih etmelerinde kendini

göstermektedir.¹¹⁷ İlginç olan, Türklerin felsefede ve bilimde böyle kapsayıcı veya metafizik kuramlar ortaya koymakta başarılı olamamalarıdır. Türkiye’de ideoloji seçimini etkileyen etmenlerden biri grup yöneliminin baskınlığıdır. *Kolektivizmin baskın bir kültürel yönelim olması, ideoloji seçimlerinde organik kuramları çekici kılmıştır.* Bu kuramlardaki bütünsellik, bireye siyasal açıdan ayrı bir kimlik bahşetmez. Cumhuriyet sonrası Türk siyasal düşüncesinin merkezinde yer alan ve eş tözlü görülen *iki aşkın kişiliğin* organik bir model temelinde, bireye kendi adına bir çıkış kapısı bırakmayan bir biçimde tasavvur edildiğini görüyoruz. Bu organik tahayyül, bireye hem önemli bir sosyal ve siyasal işlev yüklemekte, hem de aynı nedenden ötürü rolünde başarısız olduğunda, onu alaşağı etmeye de izin vermektedir. Birey bir hücre gibidir, ama hücre kanserleştğinde onu söküp atmak gerekebilir. Bu holistik tahayyül, bireyle toplum arasında yaratıcılığa sevk eden bir boşluğun oluşmasına izin vermemektedir.

Türkiye’de devlet elitlerinin kendilerini toplumdan sorumlu görmeleri devletin toplumu *kurucu* bir aşkınlığı dolaysızca temsil ettiğinin varsayılmasından ve böylece resmi otoritenin meşruluğunun asli görülmesinden kaynaklanır. *Holistik topluluk ve siyaset anlayışında, resmi otoritelerin toplumu kurucu fazlalılığın işlevlerini gördükleri ve konumlarını bu aşkınlığı dolaysızca temsil etmelerine borçlu oldukları düşünülür. Bu bakış açısı toplumu kurucu bir işlev gördüğü varsayılan fazlalığın temsiline siyasal değil de resmi bir işlev olduğunu öngörür.*

117. Frey, s. 70.

Böylece demokratik siyasal temsil mekanizmaları toplumu kurucu fazlalık düzleminde değil de ancak aktüel toplum düzeyinde etkin olabilirler. Devlet toplumu kurucu fazlalığı asli olarak temsil ettiğinden, kamusal alanın sınırlarını belirleme hakkına da sahiptir. Böylece devlet toplumsal birliği koruyacak yegâne güç olarak görülür. Ne var ki, bu anlayışın sonucunda devlet toplumsal çatışmaları düzenleyen ve bu düzenlemeler çerçevesinde kontrol eden bir güç olmanın ötesinde, çatışmaların asli ve sürekli bir tarafı olmaktadır. Böylece toplumsal anlaşmazlıkların çözülmesi siyasal ve hukuki bir mesele olmanın ötesinde bir egemenlik sorunu halini almaktadır.

Türkiye’de çok güçlü olduğunu düşündüğüm, devletin güçsüzleşmesinin toplumun dağılmasına yol açacağı kanaatinin nedenlerinden biri, holistik anlayışın toplumu kurucu bir fazlalığı öngörmesi ve bu fazlalığın ancak dolaysızca devlet tarafından temsil edildiğine inanılmasıdır. Bu anlayış ve ondan kaynaklanan algılama ve beklentiler, Türkiye’de kolektif bilincin önemli bir unsuru olup, toplumsal ve siyasal değişimlerin yönünü bile belirleme gücüne sahiptir.

Resmi ideolojiyi koruyan ve gözeten devlet elitlerinin, kendi görüş ve ideallerini, başkalarına da aynı ahlaki düzlemde yer vererek hayata geçirmeye çalışmanın ötesine geçerek, ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmeleri, onların kendilerini toplumdan sorumlu görmelerini destekleyen baskın holistik topluluk tasarımının bir sonucudur. Dolayısıyla Türkiye’de iktidara kim gelirse gelsin, muhtemelen aynı şekilde davranacaktır. Türkiye’de otoriterlik ile kolektivizm arasındaki

ilişkilerde nedenselliğin yönü kolektivizmden otoriterliğe doğrudur. Holistik aşkını topluluk anlayışı, bazı resmi veya sivil “aydınların” kendilerini toplumdan sorumlu görmelerine yol açmakta ve bu da onların ülkeyi kurtarma ya da koruma kaygılarında ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir korumacılık polemikçi bir yapıya sahiptir ve ancak otoriter bir yönetime temel oluşturabilir. Kişiler ve gruplar iktidara ulaşmaya veya onu elde tutmaya hizmet eden araçların veya yöntemlerin ahlakiliğine en az kendilerini iktidara ulaşmaya veya onu kullanmaya sevk eden amaçların veya düşüncelerin geçerliliği oranında önem vermedikçe, otoriter yapının zayıflamasına olanak yoktur. Farklı çıkar veya düşüncelerin aynı siyasal platformda yer alabilmesi evrenselci bir ahlaki zemin üzerinde işleyen mekanizmalara dayanan bir demokrasiyle mümkün olabilmektedir.

Toplumun kendini siyaseten münhasıran devletin aynasında görebilmesi, devlet ile toplum arasında bir mutsuz bilinç ilişkisinin oluşmasına neden olmaktadır; zira siyasal, hatta sosyal anlamın türediği tek mahal toplumu kurucu fazlalığı dolaysızca temsil ettiği varsayılan devlet olmaktadır. Bu mutsuz bilinç ilişkisinin son örneği, siyasal retoriğin kavramsal belkemiğini oluşturan “millet”in, siyasi açıdan anlamlı tek irade merkezi olmasının ve dolayısıyla bu iradenin devleti de güdülemesi gerektiğinin muhalefet tarafından ileri sürülmesidir ki, burada da aynı totalcilik karşımıza çıkmaktadır. *Yönlendirici merkez arayışı* Türk yönetici elitlerinde hangi konumda olurlarsa olsunlar sadece farklı görünümle kazanarak sürmektedir.

Çatışma kültürüne yolaçan etmenlerden biri, Şerif Mardin'in "tümücü" dediği yaklaşımın¹¹⁸ tüm önemli kültürel ve siyasal gruplarda yaygın, hatta baskın olması veya en azından toleransla karşılanmasıdır. Tümücü projeleri toplumun topyekûn değiştirilmesini ya da "ahlaki bir gayeyle topluluğu yasa yoluyla ya da kamuoyu baskısıyla tek bir kalıba sokarak 'terbiye' etmeyi amaçlayan" düşüncelerde saptayabiliriz. Bu bakışın egemenliğindeki siyaset bir uzlaşma değil, iç savaş alanı olarak görülmek zorundadır.¹¹⁹ Ne var ki, siyasal projelerin tümücü bir nitelik taşıması, bütüncül topluluk tasarımıyla ayrılmaz. Holistik topluluk ve birey anlayışlarında bireylerin veya grupların ayrı ahlak görüşlerinin bulunmasına yer yoktur. Tek ahlak görüşü aşkını holistik meta-topluluk tasarımlarının bir sonucudur.

Devletin toplumu kurucu fazlalığı dolaysızca temsil etmesinden kaynaklandığı düşünülen asli meşruiyetinin kaybı ya da zedelenmesi korkusu Türk resmi elitlerinde oldukça etkili olsa gerektir. Buna karşılık, Lacancı bir demokrasi anlayışı, toplumsal birliği, sosyal olanı kuran bir boşluğa dayandırır.¹²⁰ Holistik topluluk tanımlarında toplumsallığı kuran böyle bir boşluğa "yer" bulunabilmesine olanak yok. Bu tanımlarda toplum bireylerin dışında ve üstünde konumlandırıldığından, resmi otorite bir bütün olarak topluluğu

118. Şerif Mardin, "Otorite ve Kompromi", *Demokrasi Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1998 içinde, s. 16-17.

119. Mardin, "Otorite ve Kompromi", s. 16-17.

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

dolaysızca temsil etme olanağına kavuşuyor. Holistik kültürel toplum tanımlarının demokratik bir nitelik taşımasınıdaki zorluk buradan kaynaklanıyor. Zira bu tanımlardan yola çıkıldığında en uygun sonuç, bu *kurucu fazlalığın* işlevlerinin birtakım devlet organlarınca veya ajanlarınca yerine getirilmesi oluyor. Nitekim *holistik bir topluluk tanımına dayalı Millet Egemenliği kuramının* etkisiyle, devrim sonrası Fransa'sında, Kral bile temsilci sayılabilmıştır.

Siyasi iktidarın parçalanarak daha kolaylıkla sınır-
lanabileceği görüşüne, yüzyılların siyasal deneyimiyle ula-
şılmıştır. Oysa holistik yapılar, en azından en üst iktidar
kademesinde, bu tür bir parçalanmaya yer vermemektedir.
Daha doğru bir deyişle, devleti oluşturan erkler arasında li-
beral görüşlerde öngörülen ayrılık, holistik anlayışta ancak
tali veya ikincil düzeylerde olabilir. Holistik anlayışta, bir
devletin içinde nihayetinde *tek bir üstün erk* olmalıdır veya
devlet erkleri arasında öngörülen ayrımlar, ancak alt iktidar
kademeleri için söz konusu olabilir. *Toplumu kurucu bir işlev
gördüğü varsayılan aşkın fazlalık parçalanamayacağından, me-
ta-toplumu dolaysızca temsil edecek olan güçler de birbirinden ay-
rılmaz.* Toplumun bireylerin dışında ve üstünde aşkın bir
varlık olarak tasarlanması, onu kuran fazlalığın işlevlerini
gördüğü düşünülen güçlerin aktüel topluma açık bir seçim
yoluyla belirlenmesini zorlaştırır. Zira aktüel toplum hu-
kuki ve aşkın bir varlık olarak tasarlanan toplumun yerine
geçemez.

Bir paranoide göre, her şeyi açıklayan bir düşünce
sisteminin bulunmamasının sonucu, kaos, hiçbir şeyin ön-

görülememesi ve her şeyin birbirine karıştırılmasıdır.¹²¹ Bu kapsayıcı ve bağlayıcı sistem olmazsa, yerine ne konulacak, sonra ne olacak, her şey birbirine karışmaz mı gibi sorular, paranoid bir kaygıyı yansıtmaktadır. Herhalde, *toplumu ve demokratik siyaseti kurucu bir boşluk düşüncesi, bir paranoid için en büyük korkunun nedenidir*. Oysa demokrasi tam da böyle bir *kurucu boşluğu* gerektirmektedir.¹²²

Bu son yaklaşıma göre demokrasi *uyumsuzluğun* tanınmasını ve kurumlaşmasını, *kurucu* bir gerginliği, merkezi bir belirsizliği gerektirir.¹²³ Monarşilerde iktidarın prensin şahsında cisimleşmesine karşılık, demokrasinin devrim niteliği taşıyan özelliği “*iktidar mahallinin boş bir yer olmasıdır*.”¹²⁴ C. Lefort’a göre, bir demokraside, “*iktidarın uygulanması periyodik yeniden dağıtım süreçlerine tabidir*. (...) Bu fenomen çatışmanın kurumsallaşmasını gerektirir, iktidar mahalli ... doldurulamaz –şöyle ki, hiçbir birey ve hiçbir grup, onunla bir tözlü olamaz– ve temsil edilemez.”¹²⁵ Oysa holistik anlayışta toplum bireylerin ve grupların *dışında ve üstünde* aşkın bir varlık veya bir töz olarak düşünülmektedir. Toplumun parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğu ve toplumu kuranın bu fazlalık olduğu varsayılmaktadır. Türkiye’deki baskın kamusal felsefeye göre

121. Winnicott, *Playing and Reality*, s. 140.

122. Stavrakakis, s. 89.

123. Stavrakakis, s. 81.

124. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, David Macey (trans.), Polity Press, Cambridge, 1988, s. 17.

125. Lefort, s. 17.

devletin toplumun üzerinde bir iktidarı vardır; zira o bu kurucu fazlalığı *dolaysızca* temsil etmektedir. Zaten bu fazlalığın başka biçimde temsil edilebilmesine olanak yoktur. Dolayısıyla iktidarın toplum içinde yayılmasını gerektiren demokratik anlayışla bu holistik eğilim arasında bir uyumsuzluk olduğunu belirtebiliriz.

İlter Turan Türkiye’de devlete atfedilen tümgüçlülük ve üstünlüğün, topluluğa verilen önceliğin bir işareti olduğunu belirtiyor.¹²⁶ Bana öyle geliyor ki, Türkiye’de yalnızca devletin olanakları kullanılarak değil, aynı zamanda kültürel olarak da desteklenen holistik toplum anlayışı toplumu kurucu bir fazlalığı öngördüğünden, bu *fazlalığı* aslen temsil edecek olan ve topluma aşkın bir konuma yerleştirilen bir organa ihtiyaç duyulmaktadır. Devletin siyasetin dışında ve üstünde konumlandırılması da bu anlayıştan kaynaklanmaktadır. Holistik toplum anlayışında toplum, parçalarının toplamından daha fazla bir şey olarak görüldüğünden, bu fazlalığı temsil edenlerin temsil yetkilerini parçalardan yani bireylerden ya da alt gruplardan almaları söz konusu olamaz. Devlet siyasete kapalı olmalıdır ki, o yalnızca aktüel toplumu değil, bir bütün olarak aşkın toplumu koruyup gözetebilsin. Bu Türkiye’de iktidarda olmaya verilen önem anlamında “siyasetin üstünlüğünün” başlıca kültürel nedenlerinden biridir. Buna karşılık *demokratik bir anlayışın toplumun parçalarının toplamından daha eksik görüldüğü bir toplum tasarımını gerektirdiğini düşünüyorum. Toplum*

126. Turan, “Stages of Political Development in the Turkish Republic”, s. 96-98.

parçalarının toplamına ne eşit ne de fazla, ama eksik olduğundan hiçbir iktidar sınırsız değildir ve hiç kimse ve hiçbir kurum iktidarın asli sahibi olamaz. Oysa holistik anlayışta “iktidar mahalli” doludur. Diğer bir deyişle toplumu kuşatıcı iktidar meşruluğunu toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini görmesine borçlu olduğundan, bu fazlalığı aslen temsil ettiği düşünülen güçler demokratik temsilin dışında tutulmaktadır. Holistik anlayışta öngörülen toplumu kurucu fazlalığı şematik olarak toplumun üzerindeki, onu dışarıdan kuşatan bir çember olarak düşünebiliriz. Bu büyük çember içindeki küçük çemberi (toplumsal parçaları) kuşatmakta, ama ona değmemektedir de, zira o parçaların toplamına aşkın bir fazlalığı göstermektedir. Devletin toplumun içindeki iktidarının zayıflığının nedeni de budur.

Türkiye’de resmi güçlerin bir nihai referans noktası olarak gördükleri Mustafa Kemal Atatürk’ün, ulusu, bir yurttaşlar topluluğu olarak değil de aşkın bir varlık olarak gördüğünü, bireylerin üstünde ve ötesinde bir ahlak anlayışını ileri sürdüğü şu metinden anlayabiliriz:

“Bir işin, davranışın ahlaksal bir değer taşıması onun tek tek insanların ötesinde daha yüce, daha üstün bir kaynaktan doğmasındandır.

O kaynak toplumdur; ulustur.

Gerçekte ahlaksal düzen, tek tek belli kişilerin ötesinde ve üstünde yalnız toplumsal, ulusal olabilir.”¹²⁷

127. Atatürk’ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, s. 17, italikler bana aittir.

Atatürk amacını bu ulusal ahlakın gereklerinin belirlediği ulusal eğitimin yürütülmesi görevini de en başta “ulus anaları” ve “ulus babaları”na verir.¹²⁸

Kemalist projede yurttaşlar topluluğu olarak siyasal toplumla bağlantılandırılmış özerk bir siyasal alanın kurulmasının ayrıcalıklı bir unsur olmadığını ileri sürebiliriz.

4.1.10.2. TOPLUMU KURUCU FAZLALIĞIN

İŞLEVLERİNİ GÖRDÜĞÜ VARSAYILAN DEVLETİN

YALITLANMASI VE BUNUN PARANOİD ETHOSA KATKISI

Aktüel toplumun üstündeki ve dışındaki bir konumdan onun üzerinde bir kontrol uygulamak, etkili bir iktidara sahip olmak değildir. Nitekim Türkiye’de devletin toplumun içindeki otoritesi, en başta gelen bir devlet işlevi olan hukuk kurallarının bireysel davranışlar yoluyla hayata geçirilmesini sağlamaya ve bu yolla gündelik hayatı düzenlemeye yetmiyor. Devletin izole olmasına neden olan kamusal felsefenin resmi yollarla desteklenmesi bu etkinsizliğin başlıca nedenlerinden biridir. Bu kamusal felsefe devletin izole olmasını kolaylaştırarak paranoid düşüncelerin üretimi üzerinde de destekleyici bir etkide bulunmaktadır. Bu bölümün konusu bu.

Burada E. M. Lemert’in paranoyanın incelenmesinde, kişileri “yersiz” zarar görme beklentileri içine sokan belirli “olumsuz” psikolojik özelliklerin değil, aktüel *ilişki-sel* süreçlerin niteliklerinin göz önüne alınmasını öngören

¹²⁸ Atatürk’ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, s. 17.

yaklaşımından yola çıkarak, Türk yönetici elitlerinde göze çarpan paranoid düşünce ve/veya ilişki niteliklerinin bir analizini yapmaya çalışacağım. Kısaca özetlemek gerekirse Lemert'e göre, kişilerin paranoid düşünceler geliştirmelerinin en önemli nedeni sosyal izolasyondur.¹²⁹ Lemert bu kuramında "temas hipotezi" olarak adlandırılan eski bir görüşe dayanıyor gibi görünüyor. Bu hipotezin en eski biçimine göre bireylerin hoşlanmadıkları bir grubun üyeleriyle temas kurmaları, bu gruba karşı beğeni ve saygılarının artmasına ya da en azından önyargı ve antipatilerinin azalmasına hizmet edecektir. Temas hipotezi özellikle Kuzey Amerika'da eğitim, iskân ve spor gibi farklı alanlarda, değişik ırklardan olanların kaynaştırılmasını amaçlayan birçok sosyal siyasanın benimsenmesine dayanak olmuştur.¹³⁰ Türkiye'de siyasal kutuplaşmaların taraflarının, birbirlerini dışlamalarından kaynaklanan yalıtılmışlığı paylaştıkları düşünüldüğünde, bunalımın neredeyse bir siyasal iklim özelliği kazanmasının nedeni anlaşılabilir.

Sosyal temas hipotezi sosyal ve siyasal önyargıların açıklanmasında yardımcı olabilecek önemli bir yaklaşımdır. Dolayısıyla belirli sosyal veya siyasal önyargıların

129. Edwin M. Lemert, "Paranoia and the Dynamics of Exclusion", *Mental Illness and Social Processes*, Thomas J. Scheff (ed.), Harper & Row Publishers, 1967, içinde, s. 271-293. J. Mirowsky ve C. E. Ross, paranoyanın bireyin çevreyle bağlantısının kopmasından başlayarak zarar görme algısına kadar varan bir *yabancılaşmayı* içinde barındırdığını belirtirken benzer bir görüşü ileri sürüyorlar (Mirowsky/Ross, s. 228 vd.).

130. Ulrich Wagner, Miles Hewstone, Uwe Machleit, "Contact and Prejudice Between Germans and Turks: A Correlational Study", *Human Relations*, Vol. 42, No. 7, 1989, s. 561-562.

üzerine oturan bazı sabit fikirlerin veya zarar görme (kötü muamele) beklentilerinin aydınlığa kavuşturulmasında işlev görebilir. Sosyal veya siyasal izolasyon paranoid düşüncelere yol açabilir veya var olanları güçlendirebilir. Bu bağlamda paranoid düşünceyi tamamen yersiz bir düşünce türü olarak gören köklü geleneğe yaklaştığımız olduğumuz düşünülebilir. Burada, bu tür düşünceyi bireysel öznenin tekelinden alıp, sosyal öznelerin de önyargılarından kaynaklanan yersiz zarar görme beklentilerinin bulunabileceğini ileri sürmekten başka bir şey yapmadığımız akla gelebilir. Evet, *izolasyon psikolojik yarılmanın sosyal düzeydeki karşılığıdır*. Ne var ki önyargılar çoğu kez yersizdir ama her zaman değil. *Yalnızca sosyal veya siyasal izolasyon paranoid düşüncelere değil, paranoid düşünceler de izolasyona yol açar* ve çoğu kez bunlar bir kısırdöngüyü oluşturarak birbirlerini tamamlar. Sosyal veya siyasal izolasyonun kişileri her zaman veya her koşulda yersiz düşüncelere sevk edecek kadar etkili olduğunu ileri sürmek aşırı bir görüş olur. Hatta bazen sosyal izolasyonun nesnel düşünmeyi kolaylaştıran bir ortamı oluşturduğu bile düşünülebilir. Ayrıca izolasyon süreci yalnızca izole olan veya edilen kişi veya topluluklar üzerinde etkili olmuyor. İzolasyonun izole edenlerin izole edilenler hakkındaki düşünceleri, değerlendirmeleri ve algılamaları üzerinde de etkileri oluyor. Sosyal ve siyasal izolasyon *her zaman çok taraflı bir süreçtir*. Belirli bir alt-topluluk izole edilmişse (örneğin çoğu toplumda Çingenele- rin durumu böyledir) bunun etkileri yalnızca izole edilen topluluk üzerinde ortaya çıkmaz. Toplumun diğer kesim-

lerinin izole edilmiş olan topluluğu değerlendirme ve algılama biçimleri de bundan etkilenir. İzolasyon sürecinde izole eden de şu ya da bu ölçüde izole olur. Karşıt güçlerin aynı otoriter dünya görüşünü paylaşmaları nedeniyle birbirlerini dışladıkları veya aralarında sembolik bir iletişimin kurulamadığı yerlerde zaten bir tür karşılıklı izolasyon süreci işliyor demektir. Böyle bir durumda izolasyon hem önyargılar üzerine kurulabilir hem de ayrıca önyargılara yol açabilir. Bana öyle geliyor ki, izolasyonun kalkmasının veya azalmasının en önemli etkisi karşıt güçlerin birbirlerine atfettikleri ahlaki nitelikler üzerinde olmaktadır. Diğer bir deyişle, izolasyon zayıfladıkça, karşıt güçlerin birbirlerini sadece yanlış düşüncelere sahip olan değil, aynı zamanda, bu nedenle kötü ve değersiz insanlar¹³¹ olarak görmekten bir ölçüde de olsa vazgeçeceklerini düşünebiliriz. İzolasyonun etkisi daha çok bu tür ahlaki değerlendirmeler üzerinde ortaya çıkıyor. Öte yandan izolasyon etkilerini yalnızca “olumsuz” sosyal önyargılar üzerinde göstermez. İzolasyon özellikle izole olan kesimler cezalandırma gücüne sahiplerse “olumlu” önyargıları da destekler. İzole olan güçlü kesimler bir tür dokunulmazlık da kazanır ve böylece onların idealleştirilmeleri de kolaylaşır. Kutsal olanın dokunulamaz olduğu yolundaki görüş kolektif hafızanın hemen her toplumda güçlü olan bir özgesidir. Böyle bakıldığında izolasyon önemli bir iktidar aktı olarak da düşünülebilir. İzolasyon azaldıkça, kendilerine bütünsel bir üstünlük atfedilen bazı yöneticilerin de insani nitelikler taşıdıkları or-

131. Türkçedeki “şerefsiz” terimi bu anlamı taşıyor.

taya çıkacaktır. Aynı sosyal ve siyasal bağlamın içinde yer alan kişiler veya gruplar arasında etkileşimin sıfır noktasına gelmesi mümkün değildir ve izolasyon daha çok karşıt güçlerin birbirlerini tanımamalarının veya dışlamalarının bir sonucu olarak görülmelidir.

Türkiye’de sosyal ve siyasal izolasyona yol açan başlıca üç etmen var: a) yönetici resmi elitlerin meta-toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüklerinin kabul edilmesi b) güç mesafesinin yüksekliği veya kendilerine bütünsel bir üstünlük atfedilen üst otoritelerin bireylerin erişim alanının dışında konumlandırılması c) otoriter zihniyetin karşıt gruplarca paylaşılmasından kaynaklanan karşılıklı dışlamalar.

Türk resmi yönetici elitlerinin kamu felsefelerine göre, devletin, daha doğrusu onun içindeki bazı güçlerin meta-toplumu kurucu olduğu varsayılan bir fazlalığın işlevlerini gördüğünü belirtmiştik. Bu anlayışın mantıksal sonucu *iktidar mahallinin doğası gereği dolu olduğudur*. Meta-toplumu kurucu fazlalık aktüel topluma aşkın bir konumda olduğundan ve metafizik bir nitelik taşıdığından, onun temsili aktüel siyasal temsil süreçlerinin dışında ele alınmalıdır. *Bu anlayış meta-toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüğü varsayılan resmi kesimlerin kayda değer bir derecede izole olmalarını zorunlu kılıyor*. Bu anlayışın bir gereği olarak siyasetin topluma açık ve kapalı yönleri var. Eğer meta-toplumsal işleviniz gereği aktüel toplumun dışında ve üstünde bir konumdaysanız, sosyal ve siyasal açıdan önemli ölçüde izole olmuşsunuz demektir. Yönetici elitlerin izolasyonu Türkiye’de devletin

toplum içindeki iktidarının zayıflığının başlıca nedenlerindendir.

Türkiye’de devletin aktüel siyasetin *dışında* ve *üstünde* bir iktidar mahallinde konumlandırılmasının Türk yönetici elitlerinin iki ana kanadı arasındaki ilişkiler üzerinde önemli etkileri olmaktadır. Bir yanda toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüğü varsayılan resmi kesimlerin konumlandıkları *yalıtlanmış egemen devlet*, diğer yanda demokratik siyasal temsil süreçlerine göreceli olarak açık *siyasal devlet* bulunmaktadır. Devletin hem kendi içindeki hem de farklı toplumsal kesimlerle ilişkilerindeki *iletişim eksikliği* her iki taraftakilerde de paranoid eğilimlerin oluşmasını veya kuvvetlenmesini desteklemektedir. Aynı iletişimsizliğin karşıt toplumsal veya siyasal güçler arasında da yaygın biçimde hüküm sürdüğü gözlemlenmektedir.

Meta-toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüklerinin varsayılması nedeniyle, meta-toplumla eş tözlü görülen devleti de yönlendirme olanağına kavuşan resmi güçlerin devletin sürekli tehlike ve tehdit altında olduğunu algılamalarında, konumlandıkları mahal nedeniyle önemli ölçüde *izole olmalarının* da bir payı olsa gerektir. Yalıtlanmış devleti yönetenler ancak bu “zararlı” toplumsal unsurlarla ilişkilerinde toplumu dıştan kuşatıcı çemberin dışına çıkabilmektedirler. Burada iletişimsizlik devam etmesine rağmen, hiç değilse, yalıtlanmanın kapsamı daralmaktadır. Bu durum iletişimsizlikten kaynaklanan işlevsizlik duygusunu da hafifletiyor olsa gerektir. *Devletin hem çok güçlü hem de tehdit altında olduğu yolundaki paradoksal algı başka nasıl açıklanabilir?* Bu karşıt güçlerin de çift-değerlilikten uzak bir

tutum sergilemeleri gereklidir ki, bu tür suçlamalar işlevini görebilsin.

Türkiye’de baskın olan egemenlik anlayışı, devlet otoritelerinin kısmen izole olmalarına neden olmaktadır. Devletin yalıtlanmış, zira aşkın bir konumda algılanması, resmi elitleri dışlanmaya karşı hassaslaştırmaktadır. Bu durumda, elitler toplumdan bir geri-bildirim sağlayabilmek için, bazı kuvvetli duyguları harekete geçirmek isteyebilirler. Bu statükoya yönelik aktüel bir tehditin bulunmadığı anlamına gelmez. Ne var ki burada *bu tehditlere yönelik tepkilerin işlevlerine bakmak gerekiyor*. Devlet güçlüyse tehdit altında değildir, tehdit altındaysa güçlü değildir. Devlet statüsü gereğince hem kendince hem de toplumca yalıtlanmaktadır. Bu *yalıtlanma ve soyutlanma bazen dışlanma olarak algılanmaktadır*. Bununla yönetici elitlerin statü kaybı kaygısı birleşince, “muhafeetle” ilişkilerin çatışmalı bir nitelik göstermemesi zordur. Devletin yalıtlanmış konumundan çıkmasıyla muhafeet düşmanca değil, sadece “yanlış” düşüncelere sahip olmakla nitelenecektir. Bu belirtilenler bazı öznel etmenlerin göz önüne alınmaması gerektiği anlamına gelmiyor. Yoğun gerginlik ve yalıtlanma dönemlerinde, bazı devlet ajanları veya muhalif kesimlere üye kişiler kuruntulara dayalı tepkiler de gösterebilirler.

Türkiye’deki baskın holistik kültürün bir gereği olarak meta-toplumla eş tözlü görülen devletin aktüel toplumun *dışında ve üstünde* konumlandırılması, onun yalıtlanmasını da beraberinde getirmektedir. Toplum bireylerin *dışında ve üstünde* bir varlık olarak tanımlanıyorsa, onun

üstün otoritesini temsil edip onun aşkın çıkarlarını belirleme konumunda olanların da aynı durumda olmaları gerekir. Dolayısıyla Türkiye'deki paranoid ethosu resmi otoritelerin devletin konumlandırılmasının bir sonucu olarak içinde bulundukları yalıtılanmanın etkileri açısından da ele almakta yarar var gibi görünüyor. Holistik anlayışta toplumsal bütünün maddi ve/veya manevi çıkarları, parçalarının çıkarlarından ayrı ve üstün görüldüğünden, *milli çıkarın veya gerçekleştirme yollarının saptanması için farklı toplumsal kesimlerle bir diyalog kurulması zorunlu değildir*. Böylece parçalar kendi çıkarlarını dolaysızca ama tercihen gizlice gerçekleştirmeye çalışacak, toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüklerini varsayan resmi kesimler de parçalara olsa olsa istişare için gidecektir. Bu kopukluk her ikisinin de denetimini zorlaştıracaktır. Zira bu durumda, tekil taleplerde kamusal alana taşınırken kazanabilecekleri rasyonelite ve evrenselci üslup bulunmayacak, çıkar ilişkileri saydamlaşamayacak ve dolayısıyla törpülenip denetlenemeyecektir. *Çoğulculuk anlamına gelmeyen bir atomizasyon ve sosyal ilgisizliği de içinde barındıran bir tekilcilik, toplumsal ve siyasal ilişkilere damgasını vuracaktır*. Dolayimsız çatışma korkusunun nedenlerinden biri, parça çıkarların kamusal alana taşınmasındaki ve böylece akılcılaştırılıp törpülenmesindeki zorluktur.

Resmi kesimlerce sürekli olarak dile getirildiği görülen çeşitli tehlike ve tehdit algılamaları, başta konumsal yalıtılma olmak üzere bazı nesnel koşullarla da ilişkilidir. Diğer bir deyişle, yalnız öznel değil, nesnel ve ilişkisel

süreçlerle bağlantılı bir fenomenle karşı karşıyayız. Eğer kültür bireylerin davranışlarını yönlendiren nesnel bir unsur olarak dikkate alınacaksa, çift-değerliliğe yer veremeyen siyasal kültürün de burada etmenlerden biri olduğunu belirtebiliriz.

Devletin bugünkü büyük ölçüde yalıtlanmış konumundan çıkması, onun meta-toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüğü varsayılan kesimlerince veya bu kesimleri destekleyen güçlerce bugün “düşman” olarak görülen kişilerin “kötü” ve “alt bir ahlaki statüdeki” insanlar olarak değil, sadece “yanlış” hatta belki giderek farklı düşüncelere sahip olmakla nitelenmesini kolaylaştıracak, siyasal kültürün ortak sadakat nesnelere yönelik çift-değerliliği tanınması bu süreci hızlandıracaktır. Zaten bırakın “yanlış” düşünenleri, düşmanlara saygı düşüncesi bile çift-değerlikli bir tutumu gerektirmez mi? Eğer “düşmanlarımızı”, –aynen bizim gibi!– hem iyi hem de kötü yönleri olan kişiler olarak görürsek, onların da bazı ahlaki ve hukuki haklarının bulunduğunu kabul edebiliriz. Ancak onlara hiç saygı duymuyorsak, linç eylemcilerinin yaptığı gibi hiçbir ahlaki ve hukuki haklarının olmaması gerektiğini düşünebiliriz. Öyle anlaşıyor ki “düşmana saygı” düşüncesinin kolektivistik dünya görüşünde pek yeri yok.

Devletin konumundan kaynaklanan yalıtlanma sosyal ve siyasal iletişimi engellemekte veya bozmaktadır. Bir ilişkide iletişim karşılıklı güveni sağlamaya her zaman yeterli olmasa da güvensizliğin azaltılmasının belki de en önemli yoludur. Öte yandan taraflar arasında belirli bir iletişimin kurulması veya

sürdürülmesi bile, asgari düzeyde bir güveni gerektirmektedir. Paranoid bir siyasal veya sosyal ethosta taraflar birbirine karşı bu asgari düzeydeki güveni bile hissetmemektedir.

Türkiye ile dünyanın geri kalanı ve Türk devlet elitleri ile aktüel toplum arasında bu izolasyon mahalli olduğu sürece, bu paranoid düşüncelerin etkileri azalmayacaktır.

4.1.10.3. SİYASAL SORUMLULUĞUN TOPLUMCA

DEVLETE DEVRİ VE PARANOYA

Yukarıdaki bölümde belirtilen düşüncelerden Türkiye’de bazı resmi ve sivil karşıt güçler arasındaki gizli veya açık çatışmalarda, büyük ölçüde ilkinin bulunduğu konumdan kaynaklanan düşünce eğilimlerinin daha büyük bir payının bulunduğu yolundaki bir görüşe daha yatkın olduğum gibi bir izlenim doğmuş olabilir. Böyle değil. Her şeyden önce anti-demokratik siyasal düşüncelerin ve hareketlerin demokratik süreçlerde temsili sorunu günümüzde tam olarak çözümlenmiş değil. Anti-demokratik hareketlerin siyasal temsiliinin engellenmesini savunanlar da, karşı görüşü savunanlar da oldukça tutarlı ve inandırıcı gerekçeleri sürüyorlar. Ama bizim buradaki konumuz bu değil. Ne var ki bu tür hareketlerin *siyasal* temsili yasaklansa bile, bu yöndeki tepkilerin işlevlerinin ve niteliklerinin ayrıca ele alınması gerekiyor ve burada birçok varyasyonla karşılaşırız. Öte yandan Türkiye’de şiddet ve şeriat yanlılarının siyasal süreçlere katılmasını istemeyenlerin kendilerinin her zaman demokrat ve barışçıl olduklarını söyleyebilmek zor görünüyor. Herhalde sorun belirli bir otoriter anlayışın

yerini diğlerinin almasının engellenmesi değil. Türk resmi elitlerinin demokratik niteliklerinde “bölücü ve şeriatçı” akımların siyasal temsiline karşı çıktıkları için bir azalma olduğunu söyleyebilmek zor olsa da onların demokratik eğilimlerinin yüksekliğinden kuşku duymak için başka nedenler var. Burada artık Türk yönetici elit gruplarında egemen olan zihniyetin veya düşünce eğilimlerinin üzerinde daha fazla durmak istemiyorum. Bu bölümdeki konumuz daha sosyolojik. Acaba Türk toplumunda egemen olan kültürel eğilimlerin yönetici elitler üzerindeki etkileri ne yönde?

Türk toplumundaki paranoid eğilimler neredeyse tüm, ama özellikle merkezi kurumların üzerinde bir baskıya yol açmakta ve bu kurumlarla kurulan ilişkilerin niteliklerini önemli ölçüde etkilemektedir. Hatta *Türk toplumunun paranoid eğilimleriyle baş etmeyi büyük ölçüde devlete ve bazı resmi otoritelere bıraktığı bile söylenebilir.*¹³² Türkiye’de devlete atfedilen tümgüçlülük ondan beklenenlerin önemiyle orantılı ve *Türk toplumu sürekli olarak ürettiği yüksek düzeydeki güvensizlikle baş etme yollarından biri olarak, sorumluluğunu büyük ölçüde devlete devretmiş bulunuyor.* Yönetici resmi elitler kültürün yönlendirici etkilerinden muaf olmamalarına, hatta baskın kültürün bazı temel özelliklerini ayrıca özel olarak desteklemelerine rağmen bu işlevin kendilerine devredildiğinin farkına varmış gibi görünmüyorlar. H. Segal’e göre, uluslar, hatta devletler, psikotik işlevlerini görmek üzere, *kendi kontrollerindeki orduyu ya da dinsel alt-grupları*

132. Karş. Segal, s. 194-195.

görevlendirebilir.¹³³ Büyük grup bilinçdışında alt-gruba ya da lidere kendi psikotik yönlerini yansıtır ve *kendi sorumluluğundan feragat ederek* dışsal bir güce boyun eğer. Faşizm ya da komünizm gibi siyasal hareketler ya da milliyetçiliğin güçlü olduğu uluslar, askeri zihniyet ile dinsel zihniyeti kaynaştırabilir. Başkalarını tamamen kötü görmek gibi paranoid-şizoid ya da bütünüyle değersiz (adi) bulmak gibi manik mekanizmalar, yıkıcılıktan kaynaklanan suçluluğa karşı güçlü grup mekanizmalarıdır. *Bir grubun kolektif suçlulukla yüz yüze gelmesi hemen hemen imkânsızdır*, zira bu zaten onun işlevlerinden biridir.¹³⁴ Segal görüldüğü gibi burada “sosyal” psikolojinin köklerini bireysel psikolojide arıyor. Oysa en azından Türkiye örneğinde bu “sosyal” psikolojinin kökleri büyük ölçüde sosyal ve kültürelidir. Baskın holistik kültürde bireylere içlerinde yer aldıkları ilişkilerin dışında bir varlık alanı öngörülüyor ve bunun sonucunda bireyler aktüel sosyal bağlamın etkilerine son derece açık oluyorlar. İlişkisel kültür yalnızca ilişkisel bir benliği değil, ilişkisel bir ahlakı da öngörüyor. Dolayısıyla bireylerin ahlaki kaygıları da ancak onları tanımlayan belirli ilişkilere yönelik oluyor. Bu yönlendirici ilişkilerin dışında bireyler özellikle yabancılara karşı bir ahlaki sorumluluk hissetmiyorlar. Bunun sonucunda Türk toplumunda yüksek düzeyde bir güçlü merkezi otorite arayışı oluyor. Dolayısıyla toplum kendini

133. Yazara göre, askeri zihniyet paranoid sanılara dayandığı gibi, dini kurumlar da güçlerini, bireylerin tümgüçlülük arayışlarına, kurtarıcılık hezeyanlarına veya yüklenmeciliğe borçlu olabilirler (Segal).

134. Segal, s. 194-200.

yönlendirme sorumluluğunu bir bakıma devlete devrediyor; ama başka türlüünü yapmak zaten pek elinde değil. O bunu istemeyerek yapıyor da değil.

Uyumu bir hedef olarak değil de verili kabul edip çatışmayı dışlayan baskın holistik kültüre rağmen yüksek düzeyde bir sosyal ve siyasal güvensizliğin bulunmasıyla bir mücadele yolu olarak Türk toplumunun bir alt-grup olan resmi yönetici elitleri “yetkilendirip”, bu sorunlarla baş etmeyi ona “havale” ettiği söylenebilir.¹³⁵ Ordunun kendi işleviyle ilgili konulardaki başarısından ve bir kurucu iktidar odağı olmasından kaynaklanan itibarı bir yana, ülkedeki *en* itibarlı kurum olarak algılanmasında daha çok Doğu toplumlarına özgü toplumu koruyuculuk misyonu ile ilgili etkinliklerinin meşru algılanmasının da bir payı var. Bu meşruiyet bir ölçüde yukarıda bahsedilen paranoid süreçlerin veya bu süreçlerle ilişkili sorunların çözümü görevinin toplumca ona devredilmesinden kaynaklanıyor. Zira bu durumda toplum kendi yapısıyla ilişkili bazı temel sorunları çözme iradesine sahip olmamasından kaynaklanan duygularla daha kolaylıkla baş edebiliyor.

Bireyin kendini devlete karşı ahlaken *borçlu* hissetmesi ve bundan kaynaklanan *suçluluk* potansiyeli Türkiye’de toplum-devlet ilişkilerinde etkili olduğunu düşündüğüm ve daha çok Türk toplumuna özgüymüş gibi görünen bir fenomendir. Türkiye’de sık sık bireylere şimdiki “avantajlı” durumlarını, hatta varlıklarını devlete borçlu oldukları

135. Bkz ve karşı. Segal, s. 195 vd.

belirtilmektedir. Bu görüşün bazı elitlerce de sık sık dile getirilmesi, onların siyasal bağımlılık fenomenini farklı bir görünümüyle de olsa özel olarak desteklediğine veya siyasal toplum içi ilişkilerin temeline yerleştirdiklerine işaret ediyor. Aile içinde ebeveynlerin beklentilerini karşılayamamak çocuklarda nasıl suçluluk üretiyorsa, ya da nasıl özerklik girişimleri isyankârlık olarak algılanıyor ve utançla (dışlamayla) sekteye uğratılıyorsa, aynı şekilde birey devletle ilişkilerinde kendisinden beklenenleri yerine getirmemesinin olumsuz sonuçları vurgulanarak yönlendirilmektedir. Bu kendi başına etkili olmakla birlikte, ayrıca bireylerin kendilerine verilenlerden ötürü devlete ve devletle eş tözlü görülen kişilere borçlu oldukları vurgulanmakta ve toplum da büyük ölçüde bunu kabul etmiş gibi görünmektedir. Bu ikisi birbirine bağlıdır. *Kurtarıcının beklentilerini* karşılayamamaktan kaynaklanan suçluluk duygusu, onun kazandırdıklarının yarattığı borçluluk duygusuyla desteklenmektedir. Nesne bir kurtarıcı gibi algılandığından bu ödenemez bir borçtur. Türkiye’de devletin meşruiyeti büyük ölçüde toplumda başarıyla ürettiği *suçluluk* potansiyeline ve *ödenemez borçluluk* konumuna dayanmakta ve arzu edilmeyen girişimler de *utanca* (dışlamaya) dayalı bir sosyal kontrolle zararsız kılınmaktadır.

Öte yandan hissedilen bu suçluluğun yaratıcı bir tutumun zeminini oluşturmamış olması, toplumsal ve siyasal paranoyanın önemli nedenlerinden biri olup, Türkiye’de ilişkileri gerginleştiren ve siyasetin normalleşmesini zorlaştıran etmenler arasındadır. Yaratıcı faaliyetler yoluyla yok

edilmesi olmasa da hissedilmemesi sağlanamayan bu sürekli suçluluk duygusu zarar görme beklentilerine yol açtığı gibi, saldırılması meşru hedeflere yansıtılarak anlaşmazlıklarda iletişimin kopması (yalıtılma) riskini doğurmaktadır.

4.1.10.4. BİR ANTİ-HÜMANİZM OLARAK ARAÇSALCILIK VE PARANOİD DÜŞÜNCE

Kant en fazla bilinen diktumlarından birinde insanlara hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak davranılmaması gerektiğini belirtiyordu.¹³⁶ Acaba insanlara en azından aynı zamanda bir amaç olarak bakılmasını desteklemeyen bir kültür, üyelerinde bu nedenle paranoid düşüncelerin güçlenmesine yol açar mı? Kolektivizm holistik bir toplumsal anlayıştır ve bu bakış açısına göre kişiler belirli ilişkileri içinde tanımlanmaktadır. Bu bakış açısı, bireylerin kendi başlarına bir hedef olarak görülmesini zorlaştırmaktadır. Buna göre *bireylerin davranışları ancak belirli kolektif amaçlara hizmet ettikleri ölçüde değerlidir*. Böylece kolektivizm *davranışların kendileri için değil de sonuçları için gerçekleştirilmesini*, diğer bir deyişle eylemi değil de araçsal davranışları desteklemektedir. Davranışlar yalnızca sonuçları açısından değerlendirildiği gibi, faillere de kendi başlarına bir amaç olarak değil, davranışlarının sonuçları açısından bakılmaktadır. Kolektivizm *nötr* (ne başkalarına veya topluma karşı ne de başkaları veya toplum için olan) bir davranışın tanımlanmasını ve dolayısıyla

136. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 199.

algılanmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca kolektivizm, grubu ontolojik ve normatif açılardan bireylerin önüne almasıyla, siyasetin ayrıcalıklı bir konumda görülmesine yol açmaktadır. Kültürel kolektivizmden beslenen siyasetin üstünlüğünün egemen kıldığı araçsalcılık, Türkiye'deki paranoid ethosun oluşumundaki etkenlerden biridir.

Kolektivizmde araçsal olmayan özerk davranışlar kategorisine yer yoktur. Bana öyle geliyor ki özerk eylem kategorisinin kültürel olarak tanınmaması, davranışların daha çok sosyal sonuçları açısından değerlendirilmesi, hem davranışların arkasında bazı sosyal niyetlerin aranmasına yol açıyor hem de nötr nitelikteki davranışların tanınmasını zorlaştırıyor. Davranışların üstün görülen belirli sosyal amaçlara veya çıkarlara hizmet etmesinin beklendiği bir kültürel ortamda, kişilerin topluluklarıyla ilişkilerinin çift-değerlikli bir nitelik taşıması zorlaşıyor. İşte çift-değerliliğin kabul edilmemesi paranoid düşüncenin önemli niteliklerinden biridir. Paranoid düşüncede ne nötr davranışlara yer vardır ne de çift-değerliliğe.

Bir paranoyak, davranışları daha çok sonuçları açısından değerlendirme eğilimindedir. Bu sonuçlar kişiselleştirilmiştir. Diğer bir deyişle bir paranoyak hasımlarının davranışlarının kendisini hedeflediğini düşünmektedir ki (merkezilik) bu davranışlara ilişkin araçsal bir bakış açısına sahip olduğu anlamına gelir. Diğer bir deyişle burada özne "düşmanlarının" özellikle onu hedefleyerek ve davranışlarının kendisi üzerindeki sonuçlarını göz önüne alarak hareket ettiklerini düşünmektedir. Oysa bir örnek vermek gerekirse, bir kişi, kişilik yapısı gereği ve özellikle belirli kişileri

gözetmeksizin saldırganca davranışlar sergiliyor olabilir. Birinin belirli bir davranışına yalnızca o anda siz onun karşısına çıktığınız için hedef olduğunuzu düşünmeniz ile onun özellikle sizi hedeflediğini düşünmeniz arasında, tepkilerinizin biçimi üzerindeki etkileri bakımından önemli farklar vardır. Paranoidin başkalarının düşüncelerini “okumak” konusundaki eğilimi, onun insan davranışlarını daha çok sonuçları açısından değerlendirmesiyle ilişkilidir. Bana öyle geliyor ki paranoid davranışlar daha çok sosyal veya siyasal bir amaçsalılık taşıyor. Paranoya ile siyaset arasında kuvvetli bir ilişki olduğu sık sık dile getirilmektedir. Ben de bu yargıya katılıyorum.

Paranoid düşünce araçsal olmayan özerk davranışların kavranmasını zorlaştırmaktadır. *Eğer paranoid düşüncede araçsal olmayan özerk davranışlara bir yer olabilseydi, paranoid hedefte olma algılamaları kuvvetini yitirebilirdi.* Böylece paranoid düşüncede olumsuz ve olumlunun yanında nötr kategorisi de bulunabilirdi. Kolektivizm eylemsel davranışlara yer vermemesi bakımından paranoid düşünceye benzemektedir. Örneğin şehit olmayı düşünelim. Şehit olmayı bir eylem olarak görmek zordur. Şehit olmak sonuçları açısından, diğer bir deyişle üstün görülen kolektiviteye kazandırdıkları açısından önemli görülmektedir. Yoksa durup dururken şehit olmak herhalde savunulabilir bir davranış değildir. Burada önemli olan, şehit olmak değil, bu davranışın sonuçlarıdır. Burada aynı amaca (kolektif yarar) başka yollarla da ulaşılabilir ve bu amaç elde edilince faaliyet duracaktır.

Burada eylem ve amaçsalılık Eski Yunan felsefesindeki

anlamlarında kullanılmıştır. Eylemle, amacıyla gerçekleştirilmesi birbirinden ayrılmayan davranışlar, araçsal davranışla ise ayrılabilen davranışlar kastedilmektedir. Bu çalışmada Türkiye'deki topluluğun üstünlüğüne dayalı baskın siyaset ve grup kültürünün, siyasal *eyleme* kategorik bir yer vermediği ve siyasal davranışı kendisinden toplumsal olarak beklenen davranışlar bireyce benimsendiğinde bile araçsallık yönünde sevk edici bir etkisinin olduğu ileri sürülmektedir. Burada vurgulanan nokta toplulukçu kültürlerde *dışsal* bir motivasyonunun desteklendiği değildir. Bireylerin kendilerini ifade ettiğini düşündükleri davranışların bile daha çok araçsal bir nitelik taşıdığı veya Türkiye'deki baskın kültürün bireyleri münhasıran ya da ağırlıklı olarak içsel kaynaklı bir davranışa sevk etmediği düşünülmektedir. Türk toplumunda yaratıcılık konusunda ortaya çıkan eksikliklerin en önemli nedeni budur.

4.1.11.

PARANOİD DÜŞÜNCENİN

OTORİTER DÜŞÜNCEDE BİR FARKI VAR MIDIR?

TÜRKİYE'DE OTORİTERLİĞİN GENEL YAPISI

Otoriterlik hem paranoid düşüncenin niteliklerinden biridir hem de diğer bazı paranoid semptomlara yol açmaktadır. Paranoyanın çekirdek elemanı olarak birçoklarına göre yersiz zarar görme beklentileri görülmektedir. Ne var ki benim de katıldığım bir görüşe göre, dogmatizm veya bütüncül ve kesinlikçi düşüncelere sahip olmak paranoyanın ayırt

edici özelliğidir.¹³⁷ Bunlar aynı zamanda otoriterliğin de temel özellikleridir. Ç. Kağıtçıbaşı, çekirdek otoriterciliği “genel bir dogmatik veya toleranssız davranış eğilimi” olarak tanımlıyor.¹³⁸ E. A. Shils 1971’de yayımladığı bir makalesinde “kuvvetli paranoid eğilimler” için artık otoriteryan kişilik terimlerinin kullanıldığını belirtiyor.¹³⁹ Bunlar birbirine o kadar yakınlar ki, paranoid ve otoriter terimlerinin, daha çok, aynı olgunun birisi klinik, diğeri sosyal bilimsel yönüne dikkat çekilmesi amacıyla kullanıldığını belirtebiliriz.

Otoriter düşünce ile paranoid düşünce arasındaki başlıca ortak noktaları şöyle saptayabiliriz: a) öznenin kendini sürekli olarak tamamen haklı görmesi b) toleranssızlık c) farklı düşünenlere karşı güvensizlik d) kendine veya sadakat nesnelere yönelik tehlike algısı e) dogmatizm f) legalizme veya şiddetin de kullanıldığı linç gibi aşırı normatif tepkiler göstermeye eğilim. Bu özelliklerin bazıları diğerlerine de yol açabilme veya onları ayrıca destekleyebilme kapasitesine sahip. Tüm bunlardan dolayı paranoid ve otoriter düşünce özellikleri oldukça direngenler veya kendilerini kolaylıkla yeniden üretebiliyorlar.

Paranoid düşüncede siyasallaşmak eğilimi vardır. Bunun nedeni paranoidin ilişkilerin iktidar yönüne odaklanması ve tümgüçlülükle ilişkili fantezileri olabilir. Otori-

137. Bkz. Winnicott, *Playing and Reality*, s. 140.

138. Kağıtçıbaşı, “Psychological Aspects of Modernization in Turkey”, s. 159.

139. Edward A. Shils, “Authoritarianism: ‘Right’ and ‘Left’”, *A Source Book for the Study of Personality and Politics*, Fred I. Greenstein, Michael Lerner (eds.), Markham Publishing Company, Chicago, 1971 içinde, s. 360.

ter kişilikle ilişkili en önemli ve kapsamlı çalışmayı yapmış olan Adorno ve arkadaşları, otoriter kişilik özelliklerini ölçmek için geliştirdikleri bir skalaya F skalası diyorlardı. Burada F faşistin kısaltılmasıdır. O halde paranoid zihniyet ile otoriter zihniyet arasındaki ortak noktalardan birini siyasete yönelik bu odaklanmanın oluşturduğunu belirtebiliriz. Nitekim Julia Kristeva şu saptamayı yapıyor: “Siyasete bulaşıldığı zaman dogmatizmden kaçmak çok zordur. Siyasal hareketlerin tarihi tümüyle onların dogmatizme açık olduklarını kanıtlıyor.”¹⁴⁰ Dogmatizm mi siyasete yönlendiriyor, yoksa siyaset mi dogmatizme? Belki her ikisi de doğru.

Böyle dogmatik eğilimler, kişiyi farklı düşünen başkalarının öznelliğini tanımamaya ve onlarla çatışmaya götürecektir ki bu da otoriterliği ifade eder. Paranoidin de anlaşmazlıklara tahammülü yoktur. Zira o hakikati bildiğinden emindir ve bundan dolayı ondan farklı düşünmek aptallığa eşdeğerdir. Onun gibi düşünmeyenlerin hak ettiği aşağılanmadır.¹⁴¹

Türkiye’de siyasete atfedilen vurgulanmış önem paranoid eğilimlerin yüksek olduğunun bir işareti sayılabilir. Buna rağmen, ancak oldukça dar bir biçimde tanımlandığı zaman Türkiye’de bir siyasetin var olduğu iddia edilebilir. Siyaset liberal demokratik kültürlerde “normalleşmiş” bir ilişki türü, *kurucu bir iktidar boşluğuna* dayalı paradoksal bir

¹⁴⁰. Julia Kristeva, *Revolt, She Said*, Brian O’Keeffe (trans.), Sylvere Lotringer (ed.), Semiotext(e), Los Angeles, 2002, s. 107.

¹⁴¹. Robins/Post, s. 10.

yapı,¹⁴² iktidarın kendi kendisini dizginlediği bir iç evrendir. Bu açıdan bu tür bir siyaset *kurucu bir öge* olarak özgürlükle iç içedir. Foucault'nun çizgisini izleyerek özgürlük olmaksızın iktidar, iktidar olmaksızın özgürlük olmaz diyebiliriz.¹⁴³ Türkiye'de ise iktidar bir *dominasyon* (aşırı iktidar) biçiminde karşımıza çıkıyor ve sert bir biz-öteki ayrımına ve buna eşlik eden birtakım değer yargılarına dayanıyor. Türkiye'de bireyler düşünmez gruplar düşünür.

Siyasal paranoya daha çok siyasi aktörlerin bir özelliği olarak incelenmiştir. Burada bu dar ve kesimsel yaklaşımın dışına çıkmaya ve siyasal paranoayı siyasi aktörlerin zihinsel ya da davranışsal bazı özelliklerinin yanında bir toplumda güçlü otorite arayışını ve böylece siyasal aktörlerin meşruiyetlerini artıran¹⁴⁴ çok boyutlu bir fenomen olarak ele almaya çalışıyorum. *Güvensizlik siyasal paranoyanın yalnızca bir yönüdür; diğer yönü ise buna koşut olarak artan, kesinlik, kuvvetli otorite ve belirlilik arayışdır.* Karşıt gruplar arasındaki güvensizlik grup içi dayanışma ihtiyacını da artırır.¹⁴⁵

142. Demokrasinin bir iktidar boşluğunu gerektirdiği düşüncesi için bkz. Lefort, s. 17; Stavrakakis, s. 80, 89-92.

143. Bkz. Michel Foucault, "The Subject and Power", *Readings in Contemporary Political Sociology*, Kate Nash (ed.), Blackwell, Malden, Massachusetts, 2000 içinde.

144. Güçlü otorite arayışının ve bağımlılık ilişkilerinin otoritenin meşruiyetini artırdığı hakkında bkz. Pye/Pye, s. VII.

145. Türk toplumuyla ilgili olarak bu konuda ampirik bir kesimsel kanıt A. Gülerce'nin Türkiye'de ailelerin psikolojik örüntüleriyle ilgili araştırmasından gelmiştir. Gülerce bu araştırmaya dayanan değerlendirmesinde Ortalama Türk Ailesinin birliği " 'ayrışmış' bireylerin psikolojik dayanışmasının değil, (belki dış gerçekliğe, topluma, hatta birbirlerine karşı) bir savunma paktının ürünü gibi durmaktadır" demektedir (Gülerce, s. 124-125).

Paranoid siyaset siyasal aktörlere yönelik ya da onların arasındaki güvensizlikten çok daha fazla bir şeyi, toplumun varlığının korunmasını sağlayacağı varsayılan tümgüçlü bir otorite arayışının onu meşrulaştırmaya yeterli olduğu bir siyaset türünü gösterir. Siyasal paranoya siyasal toplumun birliğinin, ancak onun güvensizlik ve karşılıklı güvensizlik nedeniyle dağılmasının önüne geçebilecek olan tümgüçlü bir merkezi otorite tarafından sağlanabileceği inancıdır. Burada güvenlik statükonun korunmasının bir işlevi olarak düşünülmektedir. Paranoid siyasette siyasal otoritenin meşruiyeti onun varlığının bir işlevidir. Bunun nedeni, toplumun kendi varlığını otoritenin kurucu işlevlerinin dışında kurgulayamamasıdır. Bundan dolayı, bu tür bir zihniyetin geliştiği topluluklarda, liderlerin toplumun babası ya da atası gibi birtakım isimlerle anıldıkları görülmektedir. Paranoid bir siyasal ethosta siyasi otorite merkezi bir toplumsal konumdadır ve çatışmaların asli ve sürekli bir tarafıdır. Bunun Türkiye'deki görünümü, devletin toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüğünün düşünülmesidir. Kendini toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gören bir güç, dolayısıyla da meta-toplumun asli ve demokratik siyasal temsilin dışındaki temsilcisi olarak merkezi bir konumda gören otorite, doğal olarak siyasal mücadelelerin toplumun içinde veya farklı toplumsal kesimler arasında değil de kendisiyle diğer bazı kesimler arasında geçtiğini düşünmektedir. Böylece siyasal mücadele aynı düzlemde yer alanlar kesimler arasında değil, farklı düzeylerdeki güçler arasında cereyan etmektedir. Böyle bir durumda siyasetin normalleşmesi mümkün olamaz. Diğer kesimlerin

aynı düzleme yükselme girişimlerine karşı tetikte ve uyanık olan merkezi güçler, toplumsal talepleri kendilerine karşı girişimler olarak algılayabilmektedir. Güvenlik sorunlarını gerekçe göstererek toplumu dışarıdan *kontrol* altında tutan otorite kendini sürekli olarak toplumsal çatışmaların bir tarafı olarak görmektedir.

Türk siyasetinde göze çarpan paranoid özellikler arasında ortak sadakat nesnelerinin, özellikle de ulusal topluluğun ve onunla eş tözlü görülen devletin idealleştirilmesi eğilimini, yönetici elitlerin resmi ve onları destekleyen bazı kesimlerinin nihai bir başvuru kaynağı olarak yanılmaz bir kişi kabul ettikleri Atatürk'e atıf yapmalarını, Atatürkçülüğün yalnızca bu odaklar için değil, ama herkes için geçerli veya bağlayıcı bir ilkeler bütünü olarak görülmesini ve devletin olanaklarının herkesin Atatürkçü yapılması için kullanılmasını, ortak sadakat nesnelerine şartsız sadakatin vurgulanmasını, özellikle devlet kuruculuğu doktrini çerçevesinde yaşatılan fundamentalizmi, karşıt grupların birbirini dışlama veya aralarındaki sembolik iletişimi kopartma eğilimini, araçsal bir değer olarak şiddete atfedilen önemi, topluluğun üstün otoritesini temsil eden liderlerin çeşitli partilerin içindeki vurgulanmış hiyerarşik konumlarını ve onları en azından eleştiri dışı kılabilecek derecede bütünsel üstün niteliklere sahip kişiler olarak algılanmalarını, kolektivist siyasal kültürün kaçınılmaz bir sonucu olan ahlakın grupla sınırlanması eğiliminin yol açtığı siyasal güvensizliği ve komplo beklentilerini belirtebiliriz. Ortak sadakat nesnelerinin idealleştirilmesi, bu tür nesnelerle özdeşleşen bi-

reylerde büyüklenmeciliği de destekliyor.

Kesin ve tartışılmaz görülen düşünceleri üretmekten olmasa da en azından bu tür düşüncelere sahip olmaktan kaynaklanan ve büyüklenmecilik şeklinde görünüm kazanan üstünlük ve *ayrıcılık* beklentileri, bu beklentileri paylaşmayanları dışlama ve küçümseme eğilimi ve önceliklilik arzusundan kaynaklanan tehdit altında olma algılamaları (merkezilik), paranoid bir siyasetin aktörlerinin ortak nitelikleri arasındadır. Dolayısıyla paranoid siyasetle otoriter siyasetin birçok ortak niteliği olduğunu belirtebiliriz. Hatta otoriter zihniyetin paranoid siyasetin zemininde yer aldığını ifade edebiliriz.

Türkiye’de paranoya otoriterlik oranında yüksektir. Bu sosyal özellikleri birtakım bireysel ama yaygın niteliklere indirgemek için bir neden olmadığını zannediyorum. Türkiye’deki güçlü otoriter eğilimlere değinen çok sayıda metin bulunabilir. Ne var ki bu otoriter özelliklerin yol açtığı veya taşıdığı paranoid algılama, düşünce ve davranış eğilimleri, üzerinde durulmayı bekliyor.

Paranoid bir kültürde, siyasal otoritelerin ve/veya siyasal otoritelere yönelik *yanılmazlık* beklentileri yüksektir. Yanılmazlık ihtiyacı veya beklentisi, otoriteleri eleştiriye karşı duyarlı kıldığı gibi bu nedenle dışlayıcı davranışlar sergilemelerine de neden olabilir. Türk siyasal hayatında bazı otoritelerin *savunmacı* tutumlar sergilemelerinin nedenlerinden biri, yanılmazlık beklentisidir. Polemikçi siyasette üst otoritenin eleştirilmesi hakikatten ayrılmak anlamına gelecektir. Bu tür bir siyasette olağan tepkide bulunma biçi-

mi tepkiselliktir. Tepkisellik polemikçi siyaset adamını ayırt eden özelliklerden biridir.

Paranoid ve otoriter zihniyetlerin birbirlerine yakınlaştıkları bir diğer nokta, insan davranışlarını yönlendirici bir temel unsur olarak *korku* duygusunun ve bu duyguyu üreten sosyal veya siyasal mekanizmaların kabul edilmesidir.

Otoriter zihniyetin baskın bulunduğu topluluklarda insan davranışlarının sosyal olarak arzu edilen bir yöne sevk edilmesinde özellikle korku uyandırıcı mekanizmalara başvurulur. Korku hem gücün hem de saygının sembolü görülür. Korku üreten toplumsal etmenlerin yaygın ve köklü paranoid düşüncelerin oluşumunda nasıl veya ne derecede etkili olabileceklerini gösteren iyi bir örneği, Oğuz Adanır'ın Osmanlı toplumu üzerine yazdıklarında bulabiliyoruz. Adanır'ın *Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış: Kuramsal Bir Deneme* başlıklı kitabından bir pasajı aktarmak istiyorum.

“... Osmanlı kültürü ‘ölüm’ üstüne kurulmuş bir kültürdür. Ancak bu ölüm anlayışı doğal ölüm değil, bilinçli öldürme ve ölme üstüne kurulmuştur. Bu bir sistem sorunudur. Bir anlamda Osmanlı’da yaşam, ölüm üstüne kurulmuştur. Böyle bir düzende ölüm ne kadar az olursa olsun, hatta hiç olmadığı zamanlar bile olsa her an için bir ölüm tehlikesi olasılığının bulunması, psikolojik açıdan muhtemelen insanı (kişiyi) son derece rahatsız edebilecek bir şeydir. Bu türden bir ölüm tehlikesi olasılığının yüzyıllar boyunca sürmüş olduğunu düşünecek olursak insanlardaki psikolojik davranış bozukluklarının yadırganacak bir yanı bu-

lunmadığını anlarız. Böyle bir düzende, insanların görevli bir normallığa sahip olmaları anlayışla karşılanması gereken bir durumdur."¹⁴⁶

Türkiye'de informal sosyal kontrol mekanizmaları arasında, suçluluk ve hatta utançtan çok *korku* vurgulanıyor demek yanlış olmaz. Aslında utanç duygusu da nihayetinde ilişkilerden veya topluluktan dışlanma korkusuyla iç içe hissediliyor. Utancı doğuran çok kez sosyal dışlamalardır. Belirtmek gerekir ki Türkiye'de bu gibi *dışsal etmenlerin yaygın bireysel paranoyaya yol açtığını ileri sürmüyorum*. Korku duygusunun böyle vurgulanmış bir sosyal kontrol mekanizması olarak kullanılmasının, bireylerin davranışlarını yönlendirdiği düşünülen etmenlere, diğer bir deyişle insanların davranış koşullarına dair kültürel kabullere ve bundan kaynaklanan sosyal algılamalara bağlı olduğu düşünülebilir. Bu kabuller ve sosyal algılamalar baskın kültürel iktidar, topluluk, benlik ve ilişki tanımları ve bunlardan kaynaklanan ahlak anlayışıyla yakından ilişkilidir. Genel bir eğilim olarak bir toplumda sapkınlıklar ne derecede tehlikeli görülüyorsa¹⁴⁷ bir kontrol mekanizması olarak korkunun üretilmesine o kadar önem verildiğini belirtebiliriz. Buna rağmen, her toplum korkuyu şu ya da bu ölçüde sapkınlığı engelleyici veya cezalandırıcı bir duygu olarak üretmek-

¹⁴⁶. Oğuz Adanır, *Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış: Kuramsal Bir Deneme*, Kitap I-II, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1997, s. 113.

¹⁴⁷. G. Hofstede belirsizlikten kaçınma eğiliminin düşük bulunduğu toplumlarda sapkınlıkların her zaman tehlikeli görülmediğini belirtiyor (Hofstede (1994), s. 119).

tedir. Korkunun üretimi, hem toplumun kendini yeniden üretiminin bir aracı olmakta, hem de paradoksal biçimde sapkınlığın nedenleri arasında da yer almaktadır.

Psikanalist A. Storr, “korku ahlakı” diye adlandırdığı bir ahlak türünden bahsetmektedir. Storr’a göre ebeveynlerle “yalnızca güvenlik temelinde yapılan” özdeşleşmeler nihayetinde üst-benin “ilkel ahlakı”na dayalıdır. Bu ahlak Storr’a göre bir *korku ahlakıdır*, “Onlar gibi olmalıyım; yoksa kızarlar” düşüncesi, bu süreçte neyin etkin olduğunu gösterir. Ana-babaların uygun buldukları “iyi”, hoşlanmadıkları kötüdür –ki burada aklıma Türkiye’de ebeveynlerin çocuklarında en çok aradıkları özelliğin söz dinleme olduğu¹⁴⁸ ve aile içi şiddetin yaygınlığı geliyor. Korku ahlakına sahip birçok yetişkinin katı üst-ben standartları duygusal olarak savunulur. Bu kişilerin kanıları ve davranış biçimleri onlar kendilerini korkmuş bir çocuk gibi hissetmeden değiştirilemez. Diğer bir deyişle, akılcı bir tartışma, bu kişilerin davranış ve kanaatleri üzerinde çok az bir etki yapacaktır.¹⁴⁹ Storr’un betimlediği üst-ben Freud’un cezalandırıcı üst-benini hatırlatıyor. Burada da kişi kendi üst-beni tarafından cezalandırılmaktan korktuğu için sapkınlığa yönelmemektedir.

148. Çocuğun Değeri araştırmasında, Türkiye’de çocuklarda en beğenilen özelliğin “ana- babasının sözünü dinlemesi” olduğu sonucu çıkmıştır (Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Çocuğun Değeri: Türkiye’de Değerler ve Doğurganlık*, Boğaziçi Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1981, s. 107-108).

149. Anthony Storr, *The Integrity of Personality*, Oxford University Press, 1992, s. 85-86.

**TÜRKİYE'DE SAĞ VE SOL,
LAİKÇİ VE TEOKRATİK SABİT FİKİRLİLİKLER**

**4.1.12.1. OTORİTER BİR YERLİ MALİ KAVRAM OLARAK
“AYDIN” VE TÜRKİYE’DE “AYDIN” KONUMU**

Türkiye’de otoriter zihniyetle modernleşme arasında çeşitli açılardan bağlantılar kurulabilir. Bu ilişki yalnızca otoriter bir modernleşme biçiminin tercih edilmesinde ortaya çıkmıyor. Türk toplumu modernliğin bazı otoriter yönlerine şahit olan toplumlardan biri sayılabilir. Türkiye’de modernleşme girişiminin öncüsü, savunucusu ve koruyucusu görülen resmi elitlerce kullanıldığı biçimiyle *aydınlık-karanlık* metaforları, hatta *aydın* metaforunun kendisi, modern düşüncenin bu yönüyle ne kadar etkili olabileceğini göstermektedir. Bu metaforların ve benzerlerinin “işleri” büyük ölçüde *kavramlarla* olan “aydın”ları nitelemek üzere kullanılması da dikkat çekiyor. Metaforik düşünce ile Türkiye’de çağdaşlığın bir gereği olarak görülen akılcı düşünce arasındaki ilişki olumsuzdur. Aydın kavramı Türkiye’de kullanıldığı biçimiyle otoriter bir nitelik taşıyor. Aydınlık metaforunun belirli kişileri nitelemek için kullanılması, üstünlüğün bütünsel bir özellik olarak algılanmasını da destekliyor. *Aydınlık metaforu resmi elitler ve destekleyicileri tarafından bu şekilde, karşı-elitlerin veya karşı görüştekilerin mahrum oldukları bir özelliğe veya yalnızca “çağdaş” düşüncelere sahip olanların kazanabilecekleri bir tür üstünlüğe işaret etmek üzere kullanıldığında, manik bir*

amaca hizmet etmiş oluyor. Bunun “karanlıkta” görülenlerin öznelliklerine saygılı bir tutum olduğunu zannetmiyorum. Aydınlik metaforu bu şekilde kullanıldığında otoriter bir nitelik kazanıyor. Aydınlik metaforunu pek kullanmasalar da karşı-elitler ve destekleyicileri de benzer bir işlev gören başka kavramları veya metaforları kullanmaktan çekinmiyorlar. Türkiye’de başkalarının öznelliklerini kaale almamak konusunda pek bir eksiklik yok! Metaforik düşünce kavramsal veya akılcı düşünceden çok mitik düşünceye yakın olsa da Türkiye’de aydın veya aydınlık gibi metaforlar daha çok pozitivistlerce kullanılıyor. Aydınlik düşüncenin doğası gereği aydınlık olduğu düşüncesi bir tür dogmadan başka bir şey değildir. Dogmatik olmayan bir düşünce, kendisinin doğası gereği üstün ve ayrıcalıklı bulunmadığını öngören bir düşüncedir.

Türkiye’de çağdaşlaşmanın öncüsü olan bürokratik güçlerin pozitivist bir anlayışa sahip oldukları ve bu görüşün toplumda yaygınlaştırılmasına önem vermiş oldukları zaman zaman belirtilir. Bu saptama ilk olarak pozitivist metodolojinin gerekleri göz önüne alındığında doğru değil gibi görünüyor. Şöyle ki, pozitivism araştırmacının nesnesi, örneğin sosyal bilimlerde sosyal olgularla arasına bir *mesafe* koyabilmesini, öznel yargı, duygu, değer ve tutumlarından uzaklaşabilmesini ya da en azından bilimsel faaliyeti sırasında bunları *askıya* alabilmesini öngörür. Böyle bir –deyim yerindeyse– askıya alma faaliyetinin, Türkiye’de çok az başarıyla uygulanabilen bir şey olduğu, herhangi bir davaya angaje olmuş her türden araştırmacı bolluğuna

bakılarak anlaşılabilir. Rejim, pozitivistizmin öngördüğünün tam tersine, bir davaya “angaje” olmuş “aydınlar” üretmekte başarılı olmuştur. Hatta sosyal veya siyasal bir davaya angaje olmanın aydın olmanın bir gereği olduğu düşünülmektedir. Ortak sadakat nesnelere bağlılık, bu nesnelerin analizi yapılırken, nesnellik kaygısından çok kez daha değerli görülmüştür. Bunun sonuçlarından biri, doğru ya da yanlış bilgilerden çok, “iyi” ya da “kötü” bilgilerin ayırt edilmesi olmuştur. Dolayısıyla Türkiye’de bilgi ve bilim, epistemolojik değil, daha çok ahlaki bir statü kazanmıştır. Herhalde pozitivistlerin en çok karşı çıkacakları tutum bu olsa gerektir, zira bu pozitivistizmin temeline karşıt bir yaklaşımdır. Zira burada kaybedilen, bilimsel tarafsızlık ilkesidir. Tarafsızlık değeri yalnızca bilimsel alanda etkisiz değildir; bu, sosyal yaşamın neredeyse tüm görünümlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bilginin ahlakileştirilmesi Türkiye’de paranoid eğilimin önemli bir ayağını oluşturur.

Türkiye’de birtakım tabuların siyasi ve hukuki yollarla korunması, Cumhuriyetle hedeflendiği ileri sürülen Aydınlanma düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Buna rağmen bu tabular korunmaktadır; zira Cumhuriyetin korunmasının bu tabulara bağlı olduğu düşünülmektedir. *Türkiye’de siyasal rejim polemikçi, siyaset teatral, siyasal sistem paternalist bir nitelik kazanmaktadır.*¹⁵⁰

¹⁵⁰. Bir ülkedeki siyasi kurumların bir bütün içinde, birbirleriyle ilişkili olarak düzenleniş biçimleri siyasi rejimi oluşturur. Oysa bunun yanında ülkenin sosyal, ekonomik, kültürel, ideolojik ve tarihi yapısı, bir bütün olarak, siyasi sistemi oluşturur (Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku: Genel Esaslar*, 5. baskı, Beta Yayını, İstanbul, 1998, s. 391).

4.1.12.2. ORTAK SADAKAT NESNELERİNE, GEÇMİŞE VE KARŞIT GRUPLARA YÖNELİK ÇİFT-DEĞERLİKLİ BAKIŞ AÇILARININ DESTEKLENMEMESİ

Holistik anlayışa göre, bireylerin benliklerini tanımlayan, içinde bulundukları belirli sosyal ilişkiler, özellikle de rol ilişkileridir. Holistik benlikli bireyler kendilerini ilişkileri içinde tanımladıklarından, bu ilişkilerin gidişi veya geleceği konusunda son derece duyarlı ve kaygılı olabilmektedirler. Bu ilişkilerin gerektiği gibi sürdürülmesi adeta bir varoluş sorunu gibi algılanmaktadır. İlişkilerin *bütünselci* bir mantıkla ele alındığı bu anlayış Türkçedeki “ya sev ya terk et” gibi siyasal sloganlara yansısı da, kültürel ilişki ve benlik tanımlarından kaynaklanmaktadır ve herhangi bir gruba özgü olarak görülmesi zordur. Bu slogan ortak sadakat nesnelere yönelik çift-değerlikli bir tutumun kabul edilmediğine işaret ediyor. Bu tutum *aynı* nesnenin hem iyi hem de kötü yönlerinin bulunduğu kabul edilmesini gerektirir. Bir nesnenin tümüyle kötü veya iyi görülmesi paranoid bir süreçtir. Kendini ilişkileri içinde tanımlayan holistik benlikli kişiler, belirli bir ilişkinin geleceği konusunda endişeli olduklarında bu ilişkiyi bitirerek hemen başka bir ilişkiye transfer olmaktadır. Bu eğilimlerin ko- numuz açısından önemi, *çatışma toleransını* son derece düşürüyor olmasıdır. Sapkınlığın her zaman tehlikeli algılanmasının¹⁵¹ nedenlerinden biri, bu benlik ve ilişki anlayışıdır. Burada hem çatışma toleransı düşüktür hem de

151. Karş. Hofstede (1994), s. 119.

dışlama eğilimi yüksektir. Öte yandan çift-değerliliğin yokluğu, psikolojik terimlerle ifade edecek olursak bir yarılma sürecine işaret eder. Yarılma bir nesneyi tümüyle iyi veya tümüyle kötü görmekle veya hem iyi hem kötü niteliklere sahip görememekle ayırt edilebilir. Bu süreç bireysel psikolojik bir süreç olabileceği gibi, kültürler de üyelerinin bazı nesnelere ilişkin tutumları üzerinde benzer etkilerde bulunabilir. Bana öyle geliyor ki Türkiye’de bunların ilkinden çok ikincisi etkin. Diğer bir deyişle ortak sadakat nesnelere yönelik çift-değerlilik yokluğu, bireylerin kişiliklerini niteleyen yapısal bir özellik olmaktan çok, onların belirli ortak sadakat nesneleriyle ilişkilerini düzenleyen kültürel normlardan kaynaklanıyor. O halde bu normlara bakmakta yarar var.

İlişkilerin bütünselliği anlayışı Türk toplumunda belirli bölgelerde daha yoğun olmak üzere, aile ilişkilerinde ortaya çıktığı gibi, örneğin flört ilişkilerinde bile gözlenebiliyor. Dişil benliğin ilişki eğiliminin belki bütün topluluklarda, hatta en bireyci kültürlerde bile eril benliğe göre daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. Bu dişilerin doğuştan kazandıkları değişmez bir özellik olmaktan çok, toplumsal cinsiyetin kazanılmasıyla açıklanabilir. Buradaki konumuz bu değil. Burada üstünde durmak istediğim insan hayatının ilişki *merkezli* olarak tasarlanmasının veya kurulmasının, insanların içinde bulundukları ilişkilerin gidişatı ve geleceği konusunda hissettikleri kaygıyı yükselteceği ve çatışma toleranslarını düşüreceğidir.

İlişkilerin bütünselci bir mantıkla ele alınmasının bir sonucu olan *siyasal bağımlılık* fenomeni Türkiye'deki çatışma ortamına önemli bir katkı yapıyor. Bağımlılık cemaat ilişkilerinin başat niteliğidir. Cemaat ilişkilerinin büyümesi onu cazip kılmaya devam ediyor. Çeşitli toplumsal kesimlerle devlet arasında da ortaya çıkabilen bu bağımlılık ilişkileri, sivil toplum tartışmalarının kutupsallaştırılmış kavramlar (devlete karşı toplum gibi) çerçevesinde yapılmasına yol açıyor.

“Dostlar ve düşmanlar vardır. Ve *yabancılar* vardır.”¹⁵² Z. Bauman'ın ifadesiyle, “Yabancı ne dost ne de düşmandır; her ikisi de olabileceği için. Ve hangisi olduğunu bilmediğimiz ve bilme yolumuz olmadığı için.”¹⁵³ Bauman'ın bu görüşlerinden yola çıkarak Türkiye'de “yabancılar”ın statüsünü sorgulayabiliriz. Yalnızca Türkiye'de değil her ülkede, bir tür yabancı statüsüne en uygun kişiler entelektüeller olsa gerek. Ne var ki Türkiye'de entelektüellerin tamamı olmasa da herhalde tamamına yakını belirli bir gruba, akıma veya örgütlü bir harekete angaje olmuş kişiler. Dolayısıyla onları bir tür “yabancı” olarak görmek imkânı yok. Ben bu noktada biraz pozitivistçe düşünüyorum ve bu durumun bu ülke hakkında nesnel bilgi üretimini oldukça sınırladığını zannediyorum. Z. Bauman'ın bu ayrımlarını başka bir bilimadamının, Albert O. Hirschman'ın çıkmak-söyle-

152. Zygmunt Bauman, “Modernity and Ambivalence”, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Mike Featherstone (ed.), Sage Publications, London, Thousand Oaks, 1995 içinde, s. 143.

153. Bauman, “Modernity and Ambivalence”, s. 145.

mek-sadık olmak kategorileriyle karşılaştırmak mümkün. Hirschman'a göre, üyeler bir organizasyona sadakat göstermenin dışında, onu terk etmeyi veya kurumla ilişkili tatminsizliklerini dile getirmeyi de seçebilirler.¹⁵⁴ Bana öyle geliyor ki işte bu ara kategori olan dile getirme işlevi bir toplumda özellikle entelektüellere ait.

Eğer Bauman'ın çift-değerliliğin bir nesne ya da olayın birden fazla kategoriye dahil olunması imkânını gösterdiği yolundaki tanımını¹⁵⁵ benimseyecek olursak, yabancılığın da bir çift-değerlilik taşıdığını kabul edebiliriz. *Türk siyasal kültüründe yabancı kategorisine yer yoktur, zira o ortak sadakat nesnelere yönelik çift-değerlikli bir tutumu tanıtmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir tutum sergileyenler kolaylıkla etiketlenmekte ve dışlanmaktadır.* Türkiye'de tarafsızlığın güçlü bir değer olmayışının ve hayata geçirilmesindeki zorlukların nedenlerinden biri bu değil mi?

Tek yönlü bakış açısı yalnızca ortak sadakat nesnelere ilişkin olarak ortaya çıkmıyor, geçmişin değerlendirilmesinde de göze çarpıyor. Resmi retoriğe göre özellikle Cumhuriyet öncesinde iktidarda olanlarca yapılan neredeyse hiçbir iyi iş yok. Atatürk *Nutuk* kitabında beğenmediği kişileri yalnızca bazı hatalı davranışlarda bulunmakla veya yanlış düşüncelere sahip olmakla suçlamamış, onları nere-

154. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, 1970, s. 4 vd.

155. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, 1995, s. 1 vd; ayrıca bkz. Ian Burkitt; "Civilization and Ambivalence", *The British Journal of Sociology*, Vol. 47, No.1, March 1996, s. 135 vd.

deyse her zaman ahlaken de son derece eksik insanlar olarak betimlemiştir.

4.1.12.3. FUNDAMENTALİST DÜŞÜNCENİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK DEVLET KURUCU İRADE DOKTRİNİ

Türkiye’de devlet akli temel epistemolojik otoritedir. Bu devlet akli fundamentalistik terimlerle tanımlanmaktadır. Daha doğru bir deyişle, devleti kurucu irade, devlet aklını da tanımlamaktadır.

Türkiye’de resmi elitlerin devleti hukuki olmak-tan çok, siyasal terimlerle tanımladığı görülüyor. Şöyle ki, devlete atfedilen temel niteliklerin değiştirilemezliği, onu kuran tekil bir iradeye bağlanıyor. Bu yaklaşım fundamen-talist bir özellik taşımaktadır. Bu temel özellikler arasında ikisi, cumhuriyet ve laiklik günümüzde daha çok öne çıkarılmaktadır. Ben de bir teokratik devlette yaşamak istemezdim. Ama her zaman olduğu gibi, burada da cumhuriye-ti ve laikliğin önemini vurgulayan kesimlerin tepkilerinin veya davranışlarının biçimine ve işlevine bakmakta yarar var. Bir kere Atatürkçülerin en önemli gördüklerini ifade et-tikleri çağdaş uygarlığı yakalamak ve aşmak hedefi, cumhu-riyetin neden böyle vurgulandığını anlamamıza yetmiyor. Çağdaş uygarlığı Türk toplumundan çok daha başarıyla temsil eden birçok Batılı toplum cumhuriyetle yönetilmi-yor. Eğer bir toplum –örneğin Hollanda’daki gibi– elindeki demokratik olanaklarla bir hanedanı iktidardan alıp oraya tekrar getirebiliyorsa, bu rejimin cumhuriyetle arasındaki farkların neden bu kadar önemsendiğini ayrıca açıklamak

gerekıyor.¹⁵⁶ Belki de bunlardan dolayı cumhuriyet, laik cumhuriyet veya Atatürk'ün kurduğu cumhuriyet gibi başka niteleyicilerle birlikte kullanılıyor.

Burada *cumhuriyetin çift-değerlilikten uzak bir tutumla ele alındığı* görülüyor. Oysa dünyada –en azından liberal veya demokratik bir gözlükle bakıldığında– kötü yönleri de olan pek çok cumhuriyet var. İran ve Libya da bir cumhuriyet. Cumhuriyet kendi başına tümüyle iyi niteliklere sahip olan veya bir siyasi yapıyı kendiliğinden tamamen iyi niteliklerle donatabilecek bir rejim olmadığından, onu başka unsurlarla dengelemek gerekiyor. Oysa cumhuriyet, Türkiye'deki gibi, tümüyle iyi niteliklere sahip bir kurum olarak görüldüğünde, kendi başına yeterli sayılabiliyor. Resmi elitler Türkiye'deki sınırlı demokratik hayatın veya pratiklerin bile kötü yönlerini görüp ileri sürmekte hayli başarılı olmalarına rağmen, kendilerince anlaşıldığı şekliyle laikliğin ve cumhuriyetin tamamen iyi niteliklere sahip olduğunu düşünmeye devam ediyorlar. Laiklikle Türkçede artık sık kullanılan bir terimle ifade edecek olursak laikçilik arasındaki farklardan birini bu yaklaşım biçimi oluşturuyor. Laikçi bakış açısı *din kurumunun çift-değerlikli bir tutumla ele alınmadığına işaret ediyor*. Oysa laik bakış açısına göre *dine ilişkin olarak çift-değerlikli bir tutumun geliştirilmesine ihtiyaç var*. Bir teokrasi yanlısının kendi dinsel yaklaşımına ilişkin olarak çift-değerlikli bir tutum geliştirmesi mümkün değil. Dinsel

156. Bkz. Atilla Yayla, "Kemalizme Liberal Açıdan Bakınca", *Liberal Düşünce*, Cilt 9, Sayı 36, Güz 2004.

bakış açısı özünde dogmatik nitelikler taşıyor. Bu iki aynı derecede çift-değerlikten uzak tutum, Türkiye’de birbirini besliyor ve güçlendiriyor. Laik bakış açısı şöyle özetlenebilir: Bir teokrasinin kötü yanı dini dogmalar üzerine kurulmasıdır. Bu dogmaların yanında, dinsel yaşamın bazı iyi yönleri de vardır (örneğin, hemen her din dürüstlüğü, zor durumdaki başkalarına yardımı öğütler).

Her düşünce gibi laik ve cumhuriyetçi düşünce de toplumsal özneler tarafından çeşitli amaçlarla kullanılabilir. Diğer bir deyişle bu tür düşünceleri savunmak kişilerin veya grupların toplumsal veya siyasal konumlarından kaynaklanan çıkarlarının korunmasına veya geliştirilmesine hizmet edebilir. Öte yandan laik veya cumhuriyetçi düşünce de diğer düşünceler kadar bir sabit fikrin konusu olabilir. Laik veya cumhuriyetçi düşünceleri savunanların bu düşünceleri savunma biçimlerinin ve diğer –hatta rakip– düşüncelerle kurduğu ilişkilerin niteliklerinin herhalde, örneğin teokratik veya monarşik bir düşünce biçimini savunanların bu düşünceleri savunma tarzlarının niteliklerinden veya diğer düşüncelerle kurdukları ilişkilerin özelliklerinden, hayli, hatta temelinde farklı olması gerekir. Böyle olmadığında, laik veya cumhuriyetçi düşüncenin çeşitli açılardan (psikolojik, belirli çıkarların korunması vs) gördüğü işlev, teokratik veya monarşist düşüncelerin bazı kişiler açısından gördüğü işlevle aynı olabilir. Bir monarşide belirli bir monarkın veya hanedanın davranışlarının, görüşlerinin ve iktidarının tartışılmazlığıyla, laik bir cumhuriyet rejiminde nihai referans noktası olarak görülen örneğin Atatürk gibi bir önderin düşünce-

lerinin eleştirilmezliği arasında pek az fark vardır. Laik ve cumhuriyetçi düşünceler de bazı psikolojik savunmalara hizmet edebilir. Türkiye’de bu tür düşüncelere sabit fikirlilik düzeyinde bağlı olanların genellikle kendilerine atfettikleri önceliklilik ve ayrıcalıklılık, bu tür savunmaların işbaşında olduğunu gösteriyor. *Laik ve cumhuriyetçi birinin insanlar arasındaki ahlaki emsallik düşüncesine, öyle olmayanlardan daha fazla değer vermesi gerekmez mi? Laiklik ve laik cumhuriyetçilik insan hayatında belirli bir dünyevileşmeyi öngördüğüne, diğer bir deyişle bu tür düşüncelerin dayandırabileceği insana ve topluma aşkın herhangi bir konum kalmadığına göre, bazı laik ve cumhuriyetçi kişilerin kendilerine atfettikleri ayrıcalıklı konumun dayanağı ne olabilir? İktidarda olmaları mı, yoksa yine topluma ve bireylere aşkın bir konuma yerleştirilen milleti kurucu fazlalığın işlevlerini temsil etmeleri mi? Yoksa bu şekilde tanımlanan Millet bazı kişiler için Tanrının gördüğü işlevi mi görüyor? Laikliği ve cumhuriyeti ileri yönde değişimi engelleyen mutlak kavramlar olarak görürsek, bu kavramların değişimi öngören dünyeviliğinin veya tarihselliğinin ne anlamı kalır? Diğer bir deyişle, laikliğin ve cumhuriyetin tarihsel olarak teokrasi ve monarşiden daha ileri düzenler olduğunu kabul etsek bile, bu onların daha iyi yönde aşamayacak kavramlar olduğunu mu gösterir?*

Türkiye’deki devlet dominasyonunun ikinci ayağını kurucu irade doktrini oluşturuyor. Türkiye’de meta-toplumu kurduğu varsayılan aşkın fazlalığın işlevlerini gördüğü varsayılan kesimler, bu yetkiyi bir kurucu iradeden aldıklarını düşünüyorlar. Dolayısıyla meta-toplumun (milletin)

ve onunla eş tözlü görülen milli devletin yalnızca pratik anlamda değil, felsefi ve metafizik anlamda da Atatürk tarafından oluşturulduğu düşünülmektedir. Bu tamamen metafizik bir kurgudur ve yarı-dinsel bir nitelik taşımaktadır.

Laik ve cumhuriyetçi olmak için Atatürkçü olmak zorunlu değildir. Cumhuriyet siyasal düşüncenin en eski kavramlarından biridir. Laiklik kavramının geçmişi de Cumhuriyetin kurulmasından öncelere gitmektedir.¹⁵⁷ Ne var ki, Türkiye’de çok kişi Atatürkçü olmasından ötürü laik ve cumhuriyetçi olduğunu düşünmektedir. Türkiye’de Atatürk figürü ile cumhuriyetçilik ve laiklik arasında kurulan bu sıkı bağ, Atatürk’ün bu kurumların Türkiye’ye taşınmasındaki yadsınamaz rolünün ötesindeki nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu bağ sadece tarihi bir nitelik taşımamaktadır.

4.1.12.4. TÜRKİYE’DE OTORİTER ZİHNİYETİN RESMİ RETORİKLE DİNİ MUHALİF SÖYLEMİN ORTAK NOKTALARINDAKİ YANSIMALARI VE KARŞIT GRUPLARIN GEÇMİŞTEKİ ANTİ-DEMOKRATİK FARKLI DÖNEMLERE DUYDUKLARI ÖZLEM

Bu bölümde şu tezi ortaya atarak savunmak istiyorum: Türkiye’de muhalefet, hatta dini muhalefet bile, kendi görüşlerini veya davranışlarını meşrulaştırmak için, resmi retoriğin bazı merkezi kavramsal dayanaklarına başvuruyor. Örneğin bazı dindarlar Cumhuriyet döneminde *milletin* bazı temel değerlerine karşı bir tutum alındığını ifade ederek bunu

¹⁵⁷. Bkz. Yayla.

eleştiriyorlar. Seçimden önde çıkan ve teokratik görüşleri benimseyip benimsemediği kamuoyunda tartışılan bir partinin iktidarı sırasında aldığı kararları, *milli iradeyi* temsil etmesine veya milli değerleri gözetmesine dayanarak meşrulaştırmaya çalıştığı oluyor. *Cumhuriyet sonrasında dini “muhalefetin” bazı dini değerleri ulusal değerler olarak nitelemeye başladığı görülüyor.* Ne var ki bu garip durumu, resmi retoriğin toplum üzerinde ne kadar etkili olduğuna işaret eden bir kanıt olarak görmek yanlış olabilir. Bana öyle geliyor ki, buradaki ilişki tam tersi yönde. Daha açık bir deyişle, Türkiye’de dini “muhalefetin” bile resmi retorikte kullanılan bazı temel kavramlara (milli irade gibi) dayanması, resmi retoriğin birtakım merkezi kültürel normları, bazen aynen bazen de başka biçimlerde canlandırmasından, hatta güçlendirmesinden kaynaklanıyor. Bundan dolayı hukuki metinlerde olmasa bile, zihinlerde Müslüman olmayanlar çoğu kez Türk olarak görülmemektedir. İlter Turan bu konuda şunları yazıyor:

“Çağdaş siyasal topluluğun dinsel temelli bazı nitelikleri var mıdır? Hukuksal çerçevenin dışında cevap olumlu yöndedir. Daha açık bir ifadeyle, Müslüman olmayan bir kişi genellikle azınlık üyesi ya da Türk yurttaşı olarak görülmektedir, ama Türk olarak değil. ‘Türk’, siyasal topluluğun etnik-dinsel bir özelliğini (sayıları çok az olmakla birlikte bazı yurttaşların sahip olmadığı bir niteliği) belirtir.”¹⁵⁸

158. İlter Turan, “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür”, *Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Si-*

Görevleri sırasında hayatını kaybeden askerlerin veya memurların dinsel bir nitelemeyle şehit olarak adlandırılması, askeri mahallerde yemek duası sırasında topluca Tanrı'ya hamdolanması, resmi cenaze törenlerinin bir kısmının camide yapılması ve bu cenaze namazlarına resmi kişilerin üniformalarıyla katılmaları, kamusal hayata dini sembollerini bile sokmamaya özen gösteren bir devlet için garip bir tavır olsa gerektir. Ne var ki, bu benzerlik veya devamlılık noktalarının en önemlileri dinsel eğilimlerce de ayrıca desteklenen kültürel topluluk tanımlarında ve otorite-birey ilişkilerinin niteliklerinde ortaya çıkıyor.

Bu bağlamda ifade edebiliriz ki, *Atatürkçülük kendine kültürel bir misyon atfeden bir hareket olmakla birlikte, bu misyonun başarısı da toplumsal kültürce desteklenmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle, Atatürkçülük başarısını diğer birçok etmenin yanında, toplumsal kültürce önemli ölçüde desteklenmesine ve bu kültürün bazı etkili yönlerini özellikle desteklemesine de borçludur.* Bu ortaklık noktalarının belki de en önemlisi, toplumsal değişimin devletin inisiyatifiyle ya da devletin kontrolünde olmasını buyuran holistik bir devlet anlayışıdır. Böyle bir devlet geleneğinin içinde yer almasaydı, Atatürkçülük başarılı olamazdı. Hatta Cumhuriyet'in Türkiye'deki bu eski Doğu geleneğini daha da güçlendirdiği ve güncelleştirdiği söylenebilir. Cumhuriyet Türkiye'yi eşzamanlı olarak hem daha Doğululaştırmış (Doğululuğu bazı bakımlardan pekiştirmiş) hem

yaset, Edebiyat ve Laik Devlet, hazırlayan: Richard Tapper, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993 içinde, s. 48-49.

de Batılılaştırmıştır. Üstelik Türkiye'nin Doğululuğu, Batılılaştığı oranda pekişmiştir. Zira Türkiye Doğulu yöntemlerle Batılılaşmıştır. Türkiye'deki Avrupa Birliği'ne girme süreci ilerledikçe bitmeyen veya azalmayan, hatta artan gerginlik, bu ikisi arasındaki mesafenin giderek daha da açılmasından kaynaklanmaktadır. Türkiye Avrupa Birliği'nin kapısına yaklaştıkça bu içsel gerilim daha da artacaktır. Türkiye hem liberal demokrasiye yönelmekte hem de devletin toplumu kontrol iradesi gücünden bir şey kaybetmemektedir. Türkiye'de devletin yönlendirici gücünden bir şey yitirmeksizin Batılılaşmak istenmektedir. Hatta konjonktür gereği demokrasiye yönelme baskısı arttıkça, kontrol iradesi daha da kuvvetlenecektir. Türkiye Batıya gittikçe Batı ondan aynı oranda uzaklaşacak, çünkü Türkiye aynı oranda Doğululuğunu pekiştirmiş olacaktır. Türkiye'nin eşzamanlı olarak her iki yöne gitmesinin nedeni Batılılaşmasının Doğululuğudur. Türkiye ancak hem Doğu hem de Batıya karşı ambivalent bir tutum göstererek Batılılaşabilirdi. Oysa ne Doğuya ne de Batıya karşı bunu göstermiştir. Batılı düşünce tek perspektifli bir bütün değildir. Diğer bir deyişle, Batının veya en azından Batılı düşüncenin kendine ilişkin tutumu çift-değerliklidir. Türkiye'deki paranoid düşüncenin bir boyutunu da bu tek yönlü yaklaşım oluşturmaktadır. Batıyı veya Doğuyu tümüyle reddetmek veya aşağılamak, dışlayarak bütünleşmek girişiminin bir görünümüdür ve paranoid bir nitelik taşımaktadır. Türkiye'deki modernleşmeyi, evrenselci ya da teleolojik ve çizgisel bir tarihi gelişim sürecini öngören, ancak Batılı toplumları açıklama kapasiteleri daha yüksek

olan modernleşme kuramlarına dayanarak değil de kamu felsefelerinin bazı temel kavramlarında Wittgensteinyan anlamda “aile benzerlikleri” gösteren Asyalı ülkelerin deneyimleriyle karşılaştırarak ele almak daha yararlı olacaktır. Türkiye bu ülkelerle başta aile olmak üzere grup hayatına atfedilen önem, devletin geniş bir aile gibi kavranılması (paternalizm) gibi önemli özellikleri paylaşır. Osmanlı döneminin baskın kültürel eğilimi olan kolektivistik anlayış, bugün resmi retoriğin dayanaklarından olan millet tanımlarına da damgasını vurmakta, Atatürk figürü bireylerin erişim alanlarının dışına yerleştirilerek güç mesafesi belki de Osmanlı toplumunda olduğundan da yüksek bir düzeye çıkarılarak sürdürülmektedir. Cumhuriyet öncesi yakın dönemde düşüncelerin ifade edilmesinde her zaman sanıldığı kadar yoğun sıkıntılar yaşanmamıştır ve bazen direkt bazen de dolaylı yollardan en üst otorite bile eleştirilebilmiştir. Bu dönemin üzeri bugün bulutlarla kaplı ve manzaranın netleşmesi için henüz ortam hazır değil. Cumhuriyetin kuruluşu sürecinde Millet Egemenliği kuramının tercih edilmesinin en önemli nedeni bu anlayışın holistik bir topluluk tanımını öngörmesidir. Bu kuramın merkezi tanımlarında eski kültürel yönelimlerle olan yakınlığı onun tercih edilmesinde önemli bir rol oynamış gibi görünüyor.

Tüm bunlardan dolayı muhalefetin çoğulcu değil de çoğunlukçu demokratların dilini kullanmasını yadırgamıyorum. Millet Egemenliği kuramının kuramsal dayanaklarından biri olan Rousseaucu görüşte milli iradeyi belirleme işlevi çoğunluğa verilmiştir. Rousseaucu görüş nihayetinde

holistik bir topluluk tanımı öngördüğünden kendi içinde çelişkilidir ve bundan dolayı farklı yöndeki yorumlara kapı açmaktadır. Türk yönetici elitleri işte bu farklı yorumlara dayanıyorlar. Yönetici elitlerin resmi kanadı devletin meta-toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüğünü, bu nedenle siyasetin üstünde ve dışında konumlandığını düşünürken, karşı-elitler milli iradeyi ancak seçilmişlerin ortaya koyabileceğini ileri sürüyorlar. Bunların her ikisi de böylece bütünsel ve holistik bir millet anlayışına dayanıyorlar. Bunların her ikisinin de amacı böyle yaparak karşı güçleri etkisizleştirmek ve kendi denetim dışı meşru hareket alanını genişletmek.

Cumhuriyeti kuran kadroların üzerinde etkili olduğu bilinen Durkheimcı düşüncede bir sosyal işlevin zaman içinde çok çeşitli kurumlarca yerine getirilebileceği kabul edilir. Bana öyle geliyor ki, din kurumunun Osmanlı toplumunda gördüğü sosyal ve siyasal işlevlerin bazılarını Cumhuriyet sonrasında, üstelik tam da dinin etkilerine karşı alınan tedbirlerden dolayı, başka kurumlar veya figürler görmeye başladılar. Bu biçim değiştirmeyi Atatürk figürünün dinselleştirilmesinde veya kutsallaştırılmasında saptayabiliriz. Dini düşüncede dogmaları doğru kılan içerikleri değil, arkasındaki öznenin taşıdığı düşünülen niteliklerdir, işte bu nedenden ötürü Türkiye’de Atatürkçüler Atatürkçü oldukları için cumhuriyetçi ve laiktirler diyoruz. Atatürkçülerin laik olmalarının nedenleri öncelikle dinseldir. Her tabu dinsel değildir (örneğin yamyamlık yasağı veya ensest gibi tabular) ama Atatürk figürünün bir tabuya dönüştü-

r lmesinin nedenleri öncelikle dinseldir. Bu figüre atfedilen yanılmazlık, bundan dolayı onun toplumun üyelerinin erişim alanının dışında konumlandırılması, görüşlerinin tartışılmaz hakikat olarak görülerek fundamentalist devletin temeline yerleştirilmesi, ona insanüstü niteliklere sahip bir kurtarıcı olarak bakılması, ulu ve ebedi bir  nder olarak anılması, belirli faaliyet alanlarında öne çıkmış başarılı bir lider olmanın ötesinde, bütün yönleriyle üstün bir kişi olarak görülmesi, ancak dinsel metinler için söz konusu olabilecek şekilde Anayasanın Atat rk  yönlerinin değişmezliğinin öngörülmesi burada ilk akla gelenler. Atat rk  düşüncenin bu dogmatik yönlerinin dışında ritüeller bakımından da dini bir niteliğinin olduğu kolaylıkla g zlemlebilir. Her yerde Atatürk heykellerinin önünde düzenli ve birbirine benzeyen resmi törenler yapılması, Atat rk lerin hoşlanmadıkları kesimleri Anıtkabir'e giderek Atatürk'e şik yet etmeleri kolaylıkla dini pratikler olarak görülebilir. Bu biçimsel ortaklıklar aynı işlevi görmelerinden veya aynı ihtiyacı karşılamalarından kaynaklanıyor olabilir. şu farkla ki, en azından bazı dinler kendi dogmalarını paylaşmayanları "yalnızca" eksik ve sınırlı insanlar olarak tanımlarken, Atat rk l k bununla da sınırlı kalmamış ve zaman zaman karşıtlarını tasfiyeye de y nelebilmıştir.

Atat rk lerle İşlam teokrasisi yanlılarının önemli ortak noktalarından bir diğeri, geçmişteki farklı bir anti-demokratik döneme  zlem duymalarıdır. Atat rk ler açısından bakıldığında, Atatürk'ün iktidar dönemi ülkenin neredeyse bütün sorunlarının ya halledildiği ya da halledilme

yoluna konulduğu bir altın zaman dilimidir. Buna karşılık İslam teokrasisi yanlılarına göre bu dönem özellikle “din düşmanlığı”nın zirveye ulaşması nedeniyle tümüyle kötü niteliklere sahipken, Osmanlı İmparatorluğunun özellikle “yedi cihana hükmettiğı” uzunca bir zaman dilimi iyi ve bu yüzden altın bir dönemdir. Bir grup böyle geçmişteki belirlirli bir dönemin tamamen iyi niteliklere sahip olduğunu düşünüyorsa, günümüz için de örnek görüyor demektir. Sorun en azından günümüzde, bu dönemlerin demokratik olmaması değil. Her dönemi kendi koşulları içinde değerlendirmek gerekiyor. Sorun bu dönemlerin altın dönemler olarak kabul edilmesinin ilgili grupların hareketlerini ve dolayısıyla günümüzdeki demokratikleşme çabalarını nasıl etkileyeceğı. Atatürk iktidarı döneminin altın bir dönem olarak kabul edilmesinde hiç şüphesiz, o dönemdeki ağır devlet propagandasının ve manipölasyonun da etkisi var. Bu propaganda belki farklı yollarla ama günümüzde de sürüyor. Buna karşılık, Osmanlı İmparatorluğu hakkında hem Atatürk iktidarı dönemine nazaran biraz daha kolaylıkla yazılabiliyor, hem de ilişkili bilgilere eksik de olsalar, biraz daha kolaylıkla ulaşılabilir. Atatürk’ün iktidar dönemi hakkında ise günümüzde olumlu değerlendirmelerin dışında pek fazla bir şey söylemek imkânı yok. Hem mevcut ifade özgürlüğünün sınırları buna fırsat vermiyor, hem de o dönemdeki ağır devlet propagandası ve manipölasyonunun etkileri nedeniyle bunun bilimsel yollarla yapılmasının nesnel koşulları da tamamen hazır değil. Dolayısıyla o dönemi ilerideki başka dönemlerle çeşitli açılardan karşılaştırmak

çok zor. Oysa bunun yapılması gerekiyor.

Türkiye Cumhuriyeti Devletinin bir devrim devleti olarak kurulması, onun formel sosyal kontrol veya yaptırım araçlarının yanında, bazı kitlesel düşünce denetimi mekanizmalarını ya da enformasyon kontrol araçlarını da yoğun şekilde kullanmasına yol açtı. Bütün devrimlerde olduğu üzere, belirli bir düşünceler bütününün doğruluğuna inanılmasının, onun toplumu da bağlayacak şekilde ve ne pahasına olursa olsun hayata geçirilmesi için yeterli olduğuna inanıldı. Burada verilen gerçek mesaj, her devrimde olduğu gibi, iktidarı başarıyla elde edenlerin, doğru olduğuna inandıkları düşünceleri hayata geçirmelerinin önünde herhangi bir normatif engelin olmadığıydı. Bunların başarıyla uygulanması sonucu bugün biz Atatürk'ü ve onun iktidar dönemini olduğu kadar, genel olarak Türk devrimini, hatta günümüzü de "akılcı ve bilimsel" bir şekilde değerlendirmeye olanağından bir ölçüde yoksunuz. Atatürk figürünün nihai bir referans noktası olarak görülmesi, onun düşünce ve eylemlerinin akılcı bir şekilde değerlendirilmesini oldukça zorlaştırmıştır. Bu zorlaştırma ancak dinsel bir yapıdan beklenebilecek kadar güçlüdür. Sorun bir düşünce sistemini benimseyenlerin kendi dogmalarını akılcı bir şekilde değerlendirip meşrulaştırması değil. Felsefe tarihi belirli dinsel dogmalara akılcı dayanaklar bulmaya çalışan, Tanrının varlığını akıl yoluyla kanıtlamaya çalışan filozoflarla doludur. Sorun baskın kodları eleştiri imkânının bulunmadığı yerlerde ilerlemenin de zorlaşıyor olması ve böylece aklın da yerinde sayması. Eleştiri imkânının bulunması, kabul

etme veya reddetme veya bunların ikisini de kısmen yapma alternatiflerinin olduğunu gösterir. İnsan onuru da her şeyden önce, bu olanağın bulunmasıyla pekiştirilebilir. Bu olanağın bulunmadığı yerlerde iktidarın kendini bireysel öznellik dolayımıyla yeniden üretebilmesi zorlaşır. Bu tür yerlerde, hayat, özellikle de siyasal hayat, teatrallaşacaktır. İnsanların olduğu gibi, toplumların hayatında da her çözüm yeni sorunlara gebe dir. Devrim ihtiyacı çok kez tam da bu sorunların çözümlerinin geciktirilmesinden kaynaklanmıyor mu? Neden devrimler liberal toplumlardan çok, otoriter toplamlarda ortaya çıkıyor? Neden topyekûn değişimi öngören devrimler genellikle en tutucu yapılara dönüşüyor? Yoksa devrimler ilerlemenin ve değişmenin kaçınılmazlığını kabul etmeyen düşünce yapılarını mı gerektiriyor? Burada ilk bakışta paradoksal gibi gözüken bir düşünceyi öne sürmenin zamanı geldi: Bir devrimin olanaksızlığının nedeni değişimin kaçınılmazlığıdır. Bir devrim doğası gereği tutucudur.

4.1.13.

TÜRKİYE'DE OTORİTER ZİHNİYETİN ÜRÜNLERİNDEN BİRİ OLARAK POLEMİKÇİLİK VE ÇEKİŞMECİ SİYASETE KATKILARI

Sivil itaatsizlik kavramı ne kadar liberal kültürlerle aitse, başkaldırı kavramı da o derecede otoriter kültürlerle aittir. Zira başkaldırı ancak karşıtıyla yani baş eğmeyle anlamlıdır. Türk tarihinde ne isyanların ne de asilerin bir eksikliği söz konusudur. İktidar ilişkilerinin baş eğ(dir)me veya başkaldırma ilişkisi

olarak görülmesi, paranoid ethosun temel özellikleri arasındadır ve iktidara atfedilen tümgüçlülüğün de bir işaretidir. Başkaldırı ancak siyasal erkin tümgüçlü görüldüğü bir kültürde veya zihniyet ortamında anlamlı olabilecek bir kavramdır. *Başkaldırı ve baş eğme kavram çiftlerinin vurgulandığı bir politik ortamda, iktidar ilişkileri tarafların yerlerini değiştirmesi mücadelesi olarak algılanmaktadır.* Böylece siyaset çekişmeci bir nitelik kazanmaktadır. Belki de bu zihinsel önkabullerden dolayı, Türkiye’de özerklik daha çok asiliğin bir özelliği olarak anlaşılmıştır ya da daha doğru bir deyişle, anlaşılamamıştır. İktidar ile özgürlük arasında bir çatışma olmadığı gibi (Foucault), özerklik ile hiyerarşi arasında da yoktur. Bir kültürel, kurumsal ve bireysel özellik olarak özerkliğin çatışma içinde olduğu kavram veya değer, itaat değil, şartsız sadakattir. G. A. De Vos’un belirttiği üzere, *isyan ve teslimiyet (submission) tabilerin davranışlarıdır.*¹⁵⁹ İsyan çoğu zaman karşıt tarafların ikisinin de paylaştığı “ya o ya ben” veya “ya onlar ya biz” kutuplaşmalarının bir uzantısıdır ve bu boyutuyla paranoid ethosun bir elemanıdır. Çekişmeciliği bu şekilde tanımlayabiliriz. Peki polemikçilik nedir? Burada yine Foucault’ya dayanacağız. Türkiye’nin siyasi iklimine damgasını vuran kutuplaşmaları veya çekişmeleri sürdüren bireyleri, M. Foucault’nun terimiyle bir “polemikçi” olarak kategorize edebiliriz. Bir “polemikçi hiçbir zaman sorgulamaya yanaşmayacağı ve önceden sahip olduğu ayrıcalıklarla donanmış olarak” hareket eden biri-

¹⁵⁹. De Vos, “Self in Society: A Multilevel, Psychocultural Analysis”, s. 39.

dir. O, "hasmının tanım gereği yoksun bırakıldığı bir meşruiyete dayanır."¹⁶⁰ *Bir paranoid kesinlikçiliği ve yanılmazlık fantezisiyle mükemmel bir polemikçidir. Hatta Foucault'nun bu betimlemesiyle adeta bir paranoidin davranışlarını ifade ettiğini belirtebiliriz. Bir paranoidin kesinlikçiliği onun hiçbir anlaşmazlığa katlanamamasına yol açar; o hakikati bilmektedir ve ondan farklı düşünecek kadar aptal olanların hak ettikleri de ancak aşağılanmaktır.*¹⁶¹ Bu özellikleri bir paranoidin Foucault'nun kastettiği anlamda mükemmel bir polemikçi olmasını sağlar. Burada M. Foucault'nun *polemik* ve *diyalog* arasında yaptığı özgün ayrıma değinmekte yarar var. Diyalogta soruları soran kişi sadece ona diğerince verilen bir hakkı kullanıyordur. Oysa bir polemikçi,

*"ilke olarak, onu savaşılmaya ve bu mücadeleyi haklı bir girişim kılmaya yetkili kılan haklara sahiptir; karşı karşıya geldiği kişi hakikatin aranmasında bir ortak değil, bir karşıt, hatalı, zararlı, varoluşu bir tehdit oluşturan bir düşmandır. O halde onun için, oyun bu kişiyi konuşmaya hakkı olan bir özne olarak tanımaktan değil, ama, onu muhatap olarak herhangi bir mümkün diyalogtan silmekten ibarettir; ve onun son ereği zor bir hakikate mümkün olduğu kadar yaklaşmak değil, başlangıçtan beri açıkça savunduğu haklı davayı zafere ulaştırmaktır."*¹⁶²

160. Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault", s. 112; italikler bana aittir.

161. Robins/Post, s. 10.

162. Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault", s. 112. Foucault bu makalesinde şematik olarak üç polemik modelini ayırt eder; dini, adli ve siyasal. Dinsel modelde polemik, dogmanın dokunulmaz ana fik-

Türkiye’de liberal demokratik kültürlerde karşılaşılan “normal” iktidar-muhalefet ilişkisinin yerini, “ya onlar ya biz” düşüncesine dayanan bir tür çekişmecilik alıyor. Bir tanım-lama denemesinde bulunacak olursak diyebiliriz ki, çekiş-meli iktidar ilişkilerinde *ilişki biçiminin niteliklerinin* değış-tirilmesi amaçlanmıyor ve zayıf tarafın tarafların yalın bir biçimde yer değıştirmesi arzusuna, diğerk tarafın kendi ikti-darının kesin bir biçimde korunması arzusu karşılık geliyor. Bu, iktidar sahipleriyle karşıtları arasında ahlaki emsalliğı dışlayan otoriter veya totaliter ilişki biçimlerinin temel bir özelliğidir. Bu ilişki biçiminde taraflar iktidar konumların-dan uzak olmayı topyekûn yenilgi, orada olmayı ise mutlak zafer gibi düşünebilir.¹⁶³ Bundan dolayı, iktidarda olmaya veya olmamaya, son derece, adeta *varoluşsal* bir önem ta-şıyan bir durum olarak bakılmaktadır. Burada Türkiye’de tüm siyasal aktörlerin böyle bir zihniyeti paylaştıklarını be-lirtmek istemiyorum. Bu doğru olmaz. Ne var ki Türkiye’de

rini muhalefetçe yadsınan, ihmal ya da ihlal edilen temel ve zorunlu ilkeyi belirleme görevini yüklenir. Bu ihlal aynı zamanda ahlaki bir başarısızlık olarak kınanır. Adli polemik eşit bir tartışmanın, ortak bir soruşturmanın olmayışında ortaya çıkar: “o bir davayı inceler; bir muhatapla iş görmemektedir, bir kuşkuğu izlemektedir; onun suçunun kanıtlarını toplar, neyi ihlal ettiğini tayin eder, hükmü bildirir ve onu mahkûm eder.” Nihayet, günümüzde en güçlü polemik modeli olan siyasal polemik “müttefikleri belirler, taraftarları toplar, çıkarları ya da kanaatleri bir araya getirir, bir taraf olarak ortaya çıkar; ötekini bir düşman, yenilinceye ve teslim oluncaya ya da ortadan silininceye kadar savaşılmaması gereken, karşıt çıkarların bir destekçisi olarak belirler” (s. 112).

163. A. Selami Sargut’a göre, Türk toplumunda işbirliğinden çok çatışma eğilimi bu-lunması nedeniyle düşük bir sinerji ortaya çıkmaktadır. Yazarın gözlemlerine göre, “karşı tarafın ya da *ötekini* kesin kaybı pahasına kazanma” eğilimi Türk toplumun-da yaygındır (Sargut, s. 142).

statükoyu benimseyenler ile ona karşı çıkanlar arasındaki ilişki, büyük ölçüde burada betimlenen tabloya uymaktadır.

Paranoid çekişmede taraflar birbirlerinin öznelliklerini tanımazlar ve diğerlerine ancak kendi düşüncelerinde içkin bir yer verirler. Böylece diğerinin niteliklerini ve konumunu tanımak ve tanımlamak tamamen öznenin elindeymiş gibi görünür. Paranoidin korkusu kendisi diğerini kontrol etmeye çalıştıkça, diğerinin de onu kontrol etmeye çalışacağını düşünmesinden, diğer bir deyişle bir yansıtma-
madan kaynaklanır. Böylece kişi kontrolü yitirmeyi başına gelebilecek en kötü şey gibi algılayabilir.¹⁶⁴ Ne var ki, bu kontrol anlayışı sosyal ve/veya kültürel kökenli de olabilir ve bir toplulukta çeşitli ilişkilerin taraflarını aynı ölçüde yönlendirebilir veya etkileyebilir. Nitekim Şerif Mardin bir yazısında Türkiye’de toplumu kontrol felsefesinin yönetici katmanlardaki yaygınlığına dikkat çekmektedir. Ş. Mardin’in belirttiği üzere, “toplum kontrolü” felsefesini benimseyen gruplar, ellerindeki olanaklarla kesin sonuçlar alabileceklerine inananlardır. Bu görüşteki kişiler girişimlerinde beklemedikleri sonuçlarla karşı karşıya gelince, bunu kendi eksikliklerine veya toplumun karmaşıklığına değil, duruma göre farklı sıfatlarla adlandırılan başka sorumlulara bağlarlar.¹⁶⁵ Biz buna haklılığın sürekliliği diyoruz.

Türkiye’de anlaşmazlıklar neden çekişmelere dönüşme eğilimi gösteriyor? Bunu psişik bir arkaik tümgüçlülük arzu-

¹⁶⁴. Brennan, “Social Evil”, s. 223.

¹⁶⁵. Mardin, “ ‘Kontrol Felsefesi’ ve Geleceğimiz”, s. 114-115.

sunun siyasal ilişkilere yansımalarına mı bağlamalıyız? Yoksa bu, Türkiye’de iktidarda olmamanın sonuçlarının ağırlığından¹⁶⁶ mı kaynaklanıyor? Ya da “öteki”ni veya ahlaki emsalliği tanımayan bir zihniyetin veya otoriterliğin bir ürünü mü? Yoksa tarihsel süreç içinde belirli bir işlevselliği bulunan ve büyük ölçüde gelenekselleşmiş bir devlet yönetimi biçiminin terk edilmesi düşüncesinin veya kaygısının harekete geçirdiği belirsizlikten kaçınma isteğinin de bunda bir payı var mı?

Yoksa sosyal ve siyasal güvensizliğin yüksekliği nedeniyle sosyal tutunumun ve siyasal entegrasyonun, yabancılar veya farklı gruplar arasında da işlevsel olan ve ahlaki kültürel temelleri olan karşılıklı güvene dayanan bir sosyal işbirliği ve dayanışmadan sağlanamayacağı düşüncesine yatkın olan ve toplumun bir arada tutulmasını, neredeyse tamamen kendi düzenleyici, güvenlik sağlayıcı ve yaptırımsal işlevlerini her zaman abartılı bir şekilde algılama eğilimi içinde bulunan, siyasal sınırların pekiştirilmesini büyük ölçüde hasımların mevcudiyetinden türeten ve otoriter zihniyetiyle *kolektivist değerlerin sosyal alanda filizlenmesini engelleyen* ve böylece güvensizliğin artmasına ve kökleşmesine neden olan ve kendinden başka hiçbir şeye asli bir meşruiyet tanımayan merkezi bir devletten bekleyen bir toplumla mı karşı karşıyayız?

166. İlter Turan, Türkiye’de iktidarda olmamanın sonuçlarının ağır olduğunu belirtirken, bunu Türkiye’deki merkezileşmiş yönetime, yerel yönetimlerin özerkliğinin bulunmamasına, devletin ekonomik rolünün büyüklüğüne, siyasal partilerin patronaj ilişkilerini sürdürmeleri için gereken kaynakları sağlamaları açısından iktidarda olmalarının organizasyonel yaşanan için bir gereklilik olmasına bağlar (Turan, “Stages of Political Development in the Turkish Republic”, s. 103-106).

Bana öyle geliyor ki bu tablo, bu yazının başlığını neden “Türkiye’de Paranoid Ethos” koyduğumu açıklamaktadır.

Çekişme ve onun fiziksel görünümü olan savaş aynı zamanda narsisistik bir nitelik taşımaktadır. Zira fiziksel kavgada ve savaşta bir taraf pes edince veya teslim olunca, artık ona saldırmak veya yok etmek için geride genellikle bir neden kalmamaktadır. Burada galip gelen tarafın durmasının nedeni, karşı tarafça onun üstünlüğünün kabul edilmiş olmasıdır. Ne var ki bazen üstün taraf karşı taraf pes etse veya teslim olsa da durmamaktadır. Mesela İkinci Dünya Savaşı yıllarında Alman toplama kamplarında yok edilmeyi bekleyenlerin teslim olmuş olmaları, onların durumlarını hiçbir şekilde değiştirmeyecekti. Burada pes etme karşısında duran “normal” narsisistik davranışın ötesinde, büyüklenmeci bir narsisizmle karşılaşıyoruz. Otoriter rejimlerde “normal” ama dizginlenmemiş bir narsisizmin, totaliter rejimlerde ise büyüklenmeci bir narsisizmin öne çıktığını belirtebiliriz. Bu ikinci türden rejimlerde karşı tarafın üstünlüğünün teslim edilmesi de yetmemektedir. Eğer bu tür ilişkilerde sergilenen şiddetin nedeni yıkıcı bir dürtü olsaydı, başarıyla şiddet uygulayan ve üstün gelen taraf, karşı taraf pes etmesine rağmen durmazdı ve dürtü hedefine ulaşınca, diğer bir deyişle, diğeri yok edilinceye kadar faaliyetine devam ederdi. İncelemeyi psikolojik bir zemine çekmek pahasına diyebiliriz ki, insan toplumlarındaki savaş da içeren çekişmelerde büyüklenmeci narsisizmin etkisi, yıkıcı doğuştan dürtülerin katkısından çok daha fazladır.

Rakipleri karşısında taviz veren grupların veya kişi-

lerin itibar kaybına uğramaları, kontrolü yitirmemek veya güçlü olmak (ya da en azından görünmek) kaygısını pekiştiriyor. Türkiye’de kişilerarası, sosyal veya siyasal çatışmaların çoğu zaman somut anlaşmazlık konularıyla açıkça orantısız bir önem kazanmalarının nedenlerinden biri, bu çatışmaların akıbetlerinin, tarafların itibarlarını olumsuz etkileme olasılığının yüksek olmasıdır. Böylece taraflar kontrol düzeylerinin korunmasına veya artırılmasına özel bir önem veriyorlar. Türkiye’deki köklü şeref kültürü de anlaşmazlıkların çekişmeye dönüşmesini destekliyor. Zira bu tür kültürlerde üstünlük bütünsel bir özellik olarak görülür. Nitekim Türkiye’de güçlü olmanın yanılmazlığı da gerektirdiği gibi yanlış bir düşünce yaygın. Bunun sonucunda, herhangi bir düşüncesine iştirak edilmemesi bile, iktidarını gözetme kaygısı yaşayan bireylerde üstünlüklerinin bütünselliğinin zedelendiği algısına yol açabiliyor. Anlaşmazlık bir meydan okuma gibi algılanabiliyor. Tutum ve hatta düşünce ayrılığı, tarafların tüm-güçlülüğüne bir saldırı gibi algılanıyor. Böylece kesimsel anlaşmazlıklar bile, bütünsel bir mücadeleye veya çekişmeye dönüşebiliyor. Bu, psikolojik bir terim kullanacak olursak, manik bir düşünme biçimidir. Biz burada bu terimi daha çok metaforik anlamda kullanıyoruz. Yoksa bu mekanizmalar bireysel psikolojik nedenlerden çok, iktidar ile şeref arasında kurulan olumlu ilişkiden ve bir şeref kültüründe doğal olarak herkesin şerefini pekiştirmeye veya artırmaya çalışmasından ileri geliyor.

TÜRKİYE'DE PARANOİD "AŞIRI NORMATİF"

DAVRANIŞ VE EĞİLİMLER

4.1.14.1. BİR PARANOİD "AŞIRI NORMATİF"

KOLEKTİF DAVRANIŞ TÜRÜ OLARAK LİNÇ

Türkiye'de davranışların sosyal kontrolüne hizmet eden formel mekanizmalar, informel mekanizmalardan daha etkili değil. Bunun en iyi göstergelerinden biri, linç girişimlerinin geniş destek bulması ve hatta bazen resmi bir kabul görmesidir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, paranoyakların toplumsal beklentilere abartılı davranışlarla yanıt vermeleri de bir sapkınlık biçimi olarak görülmektedir. Diğer bir deyişle, bir paranoidin sapkınlığını toplumsal beklentileri yerine getirmekte diğerlerinden önde olmak oluşturmaktadır.¹⁶⁷ Bu tür abartılı davranışlar bireysel olabildiği gibi, kolektif de olabiliyor. Kişilerin toplumsal beklentileri abartmaları ahlakçı bir tutum takınmalarından da ileri gelebiliyor. Kolektivist toplumlarda bireysel, sosyal ve siyasal hayatın temelinde ahlaki terimlerle tanımlanması da bir tür ahlakçılık olarak görülebilir. Şüphesiz bir insan neredeyse tüm yaptıklarını ahlaki terimlerle değerlendirebilir. Bu ahlakçılık değildir. Ahlakçılık insan hayatının yalnızca ahlaki bir boyutunun değil, tamamen ahlaki bir temelinin bulunduğunu savunmaktır. Böylece ahlakçılık bireylerdeki ve topluluklardaki ahlaki hassasiyeti de

167. Robins/Post, s. 54.

artıracaktır. Ahlakçılık yalnızca immoral veya amoral görülen davranışlara karşı hassasiyeti artırmakla kalmayacak, aynı zamanda insan hayatının salt ve yegâne temeli olarak toplumsal ahlak görüldüğünden, sapkın sayılan fiillere ve faillerine yönelik yaptırımlarda da aşırılığa yol açacaktır. Bu tür davranışlardan biri de linçtir.

Türkiye’de zaman zaman grup dışına karşı yönlendirilen dizginlenmemiş hiddet en net olarak, sapkınlıkları nedeniyle dışlanan kişilere veya gruplara karşı bulunulan bazı muamelelerde, özellikle de linç davranışında ortaya çıkıyor. Linç davranışında paranoid bir *taşkınlıkla* karşılaşıyoruz. Kolektivizmde bireylerin hakları ahlaki de olsa, hukuki de olsa, belirli bir topluluğun üyesi olma konumlarından kaynaklanır. Dolayısıyla *kolektivist zihniyete göre, bir kişinin üyesi olduğu topluluğa karşı ileri sürebileceği, o topluluğa aşkın herhangi bir hakkı yoktur*, işte kolektivist zihniyetin bir sonucu olan ve Türkiye’de de sık karşılaşılan linç kolektif davranışının arkasında bu tür kültürel kabuller yatmaktadır. Bir insanın ahlaki hakları tamamen belirli bir topluluğun üyesi olmasından kaynaklandığından, sapkın davranışları nedeniyle bu niteliğini kaybettiği düşünülen bir kişi, artık ahlaken (ve dolayısıyla sosyal algılamalara göre, hukuken) tamamen korunaksız kalmakta ve ona nasıl davranılacağı saptanırken, artık ayrıca ahlaki bir değerlendirme yapılmasına gerek kalmamaktadır. Zira ahlak ancak belirli bir topluluğun üyeleri arasında geçerli olan bir fenomen gibi görülmektedir. İşte linç sapkın görülen bir davranış nedeniyle topluluk üyesi olma sıfatını kaybetmiş sayılan bir ki-

şeye karşı gerçekleştirilen dizginlenmemiş bir kolektif davranıştır. Bu kişinin artık ahlaki ve ondan kaynaklanan bir hukuki hakkının bulunmadığı düşüncesi, ona karşı gerçekleştirilen dizginlenmemiş saldırgan davranışların sertliğini ve ölçüsüzlüğünü açıklar. Erdem ahlakının etkisiyle fiilden çok faile odaklanması ve bunun sonucunda fiilden çok failin cezalandırılması da linç davranışlarını destekliyor. Her toplumda suçlular, hatta genel olarak sapkınlar şu ya da bu ölçülerde aşağılanmaktadır. Ama mahkûmların bile bazı haklarının bulunduğu kabul edilebilmesi için, fiille failin birbirinden ayrılması gerek. Eğer bunlar birbirinden ayrılmıyorsa, ne düşmana saygı düşüncesine ne de pişmanlık gibi hukuki müesseselere bir yer bulunabilir.

Kolektivist anlayışa göre, siyasal hayatın temelinde de toplumsal ahlak yatar. Türkiye’de karşılaşılan linç olaylarının birçoğunun arkasında siyasal değerlendirmeler yatıyor. *Türkiye’de bireysel nitelikli görülen ahlaksız davranışlara (uyanıklık veya başkalarını aldatmak gibi) geniş bir hoşgörü göstermek alışkanlığı var.* Buna karşılık özellikle siyasal topluluğa zarar verdiği düşünülen ahlaksız davranışlara karşı bırakın aynı hoşgörüü göstermek, ahlakçı bir tutum sergileniyor. Siyasetin ahlaka indirgenmesinin sakıncaları üzerinde en çok duran üç düşünür Machiavelli, H. Arendt ve M. Weber’dir. Arendt, Machiavelli’nin siyasetin ahlaka indirgenmesine karşı duyduğu tiksintiyi, sürekli iyiliğin kamusal alanda bir felakete ya da nihayetinde dünyayla bağlantımızın zayıflamasına yol açacağı gerekçesiyle paylaşır. Siyasal açıdan mutlak iyilik mutlak şerden daha az tehlikeli değil-

dir. Machiavelli ve Weber mutlakçı bir ahlakı, Arendt'in de dayandığı gerekçeyle, onun dünyadan "korkakça" bir uzaklaşmaya yol açacağı düşüncesiyle reddederler. Daha da önemlisi ahlaki mutlakçılıktan amaca ulaşmanın neye mal olacağına karşı kayıtsız bir *mutlak hedefler etiğine* dönüşme olasılığının fazlalığı nedeniyle uzak dururlar; yalnızca bir dogmatik mutlakçı hedefin araçları meşru kıldığına inanır. Machiavelli ve Weber'in vardıkları sonuç, siyasetçinin yalnızca iyi hedefler için iyi araçlar seçmemesi, ancak zorunluluk ahlaktan ayrılmayı gerektirdiğinde, daha az şer olanı seçmesidir. Sorumlu siyasetçi bedeli yüksek olan araç ve amaçlardan kaçınandır.¹⁶⁸

4.1.14.2. BİR PARANOİD "AŞIRI NORMATİF"

EĞİLİM OLARAK KIRTASIYECİLİK VE LEGALİZM

Türkiye'de devlet halen geniş kesimlerce bir baba gibi (Devlet Baba) görülmektedir; ama o toplumsal hayata bir *düzen* getirmekten çok, *statükoyu* korumakla meşgul görünmektedir.¹⁶⁹ Türk toplumunda kural tanımazlık düzeyi yüksek olmasına karşılık, bürokratik aygıt oldukça hantaldır. *Yasalar yoluyla yapılabileceklerin sınırlarını çok genişleten legalist anlayışa rağmen, Türkiye'de hukukun fazla etkili bir sosyal kontrol mekanizması olduğunu söylemek zor.* Birçok bölgede örfler ve adetler hatta onunla çatıştıklarında bile hukukun önüne

168. Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.S. 55-59.

169. Karş. David J. Tacey, *Remaking Men: Jung, Spirituality, and Social Change*, Routledge, London, New York, s. 168.

geçmektedir. Türkiye’de hukuk, insanların gündelik hayatlarında izledikleri bir kurallar veya değerler bütünü olmaktan çok, başları sıkıştığında başvurdukları bir kapı veya ellerinde olmayan nedenlerden ötürü karşılaştıkları bir süreçtir. Türkiye’de merkezi iktidarın toplumun içindeki etkinlik düzeyi bu kadar düşükken siyasal iktidar konumlarına ulaşmanın neden bu derecede önemsendiğini anlamak ne kadar zorsa, kural tanımazlığın böyle yaygın bir tutum olmasına rağmen legalist anlayışın nasıl güçlü olabildiğini anlayabilmek de aynı ölçüde zor. Sosyal mühendisçiliğin hukuka bakış açısı özünde legalistiktir. Merkezi iktidar konumlarının sağladığı olanakların kullanılması yoluyla toplumsal ve hatta bireysel yaşamın niteliklerinin topyekûn değiştirilebileceği inancı, hukukun da legalistik bir mantıkla ele alınmasına yol açıyor. Eğer iktidar mutlak görülüyorsa, hukuk da tümgüçlü bir araç olarak görülüyor; zira hukuk ile iktidar iç içedir. Hukukun daha doğrusu mevzuatın temel parametrelerini saptadıktan sonra, topu hukuki örgüte atmakta bir sakınca görülüyor. Hukuk devleti legalistik değildir.

Türkiye’de uygun kuralların koyulması yoluyla veya uygun olmayan kuralların değiştirilmesiyle neredeyse tüm sosyal ve/veya siyasal sorunlara çare bulunabileceği düşüncesinde karşımıza çıkan *legalizm*, *Türkçedeki bir deyişle “kırtasiyeciliğin” başlıca nedenidir*. Legalizm bu boyutuyla mümkün olduğu kadar çok şeyi bilinebilir, tahmin edilebilir veya öngörülebilir kılma isteğine yol açan paranoid düşüncenin bir görünümüdür. Paranoid düşüncenin kırtasiyeciliği destek-

leyici etkisi yalnızca bu noktada ortaya çıkmıyor. Bireylere güvensizlik kırtasiyeciliğin başlıca nedenlerinden biri. Legalizm ile hukuk devletinin farklı mantıklarının (rationele) olduğunu belirtebiliriz. Hatta hukuk devleti ile kırtasiyeciliğin düşünsel öngereklerinin bazıları arasında bir çatışma olduğu bile düşünülebilir. Zira hukuk devleti bir değerler sistemine dayanırken, kırtasiyecilik bir kontrol aracıdır.

4.1.14.3. BİR PARANOİD “AŞIRI NORMATİF”

TUTUM OLARAK “DAVA” CILIK

Paranoid siyaset stilinin anahtar kavramlarından, biri “dava”dır. Ancak kalkınma, eğitim gibi bazı “davaların” neden bu şekilde adlandırıldıklarını anlamak kolay olmasa da, paranoid bir nitelik taşıdığını söyleyebilmek zor. Türkçedeki kullanımında dava kavramı daha çok “dönülmeyen” bir yola veya zaferle sonuçlanacak olan bir mücadeleye işaret ediyor. Bu biçimiyle davacılık paranoid bir nitelik taşıyor. Paranoid davacılığın ayırt edici unsurlarından biri, davanın her durumda veya *ne pahasına olursa olsun* kazanılması gerektiğinin düşünülmesidir. Paranoid davacılıkta davanın hedefi mutlaktır. Türkçedeki “Ölürüz de dönmeyiz yolumuzdan” deyişi, paranoid davacılığın bu niteliğini yansıtır. Bu davacılık türünde, belirli bir davanın takipçileri kendileri ile rakiplerini aynı ahlaki düzleme yerleştirmemektedir. Diğer bir deyişle, belirli bir davanın takipçileri kendilerini savundukları düşüncelerin doğası gereği öncelikli ve ayrıcalıklı görmektedir. Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politikasında Topluluk Ruhu* başlıklı çalışmasında, ulusal topluluklarda

siyasal hayata dinamizmini iktidarla muhalefet arasındaki ilişkilerin kazandırdığını, ancak bu kavramların *davasız* ve *özerk* bir siyasal süreci gerektirdirdiğini belirtir. Öğün'e göre, dinsel ya da ulusal bir renk taşıyan "dava"ların mevcudiyeti, Türk siyasal hayatının iktidar-muhalefet kavram çiftiyle açıklanamayacağını göstermektedir.¹⁷⁰ Türkiye'de siyasal program yerine "dava" üretme eğilimi vardır.

Sosyalizasyon sürecinde bastırılmış olan hiddet, mutlak otorite isteğine yol açar.¹⁷¹ Kişi bu nefreti bastırdığı için kendisinde fark etmese de diğerlerinde algılar ve bunun ortaya dolayimsız bir biçimde dökülmesini, ancak kuvvetli ve herkesi sindiren bir gücün varlığının engelleyebileceğini düşünür. Dava, bu nefretin uygun hedeflere karşı dışa vurulmasına meşruiyet kazandırır.

170. Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politik Kültürü*, s. 56.

171. Pye/Pye, s. 34-39.

4.2.
TÜRKİYE'DE
PARANOİD SOSYAL DÜŞÜNCE,
ALGILAMA VE DAVRANIŞLARI
DESTEKLEYEN BAZI ÖNEMLİ
KÜLTÜREL VE TOPLUMSAL
MEKANİZMALAR

4.2.1.
UTANCA DAYALI SOSYAL KONTROL VE
PARANOİD DÜŞÜNCELER

Utançla paranoya arasında etiyolojik bir bağlantı var mı? R. S. Robins ve J. M. Post, paranoyada yalnızca saldırgan ve yıkıcı dürtülerin değil, kınanma ve *utanç* duygularının da dışarıya yansıtıldığını bildiriyorlar.¹⁷² Hatta, H. S. Sullivan, “paranoid dinamizmin” özünün “kabahatin aktarımı” olduğuna dikkat çekiyor: “hatalı olan ben değilim, o bana bir şey yaptı.”¹⁷³ E. H. Erikson ise, “kuşku utancın kardeşidir” diye yazar.¹⁷⁴ Oysa, kuşku, bir paranoidin olmazsa olmaz, onu ele veren en çarpıcı özelliği olarak görülmektedir.¹⁷⁵

¹⁷². Robins/Post, s. 78.

¹⁷³. Sullivan, s. 146; ayrıca bkz. Robert Jay Lifton, “The ‘end-of-the-world’ vision and the psychotic experience”, *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke ve diğerleri (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde, s. 64.

¹⁷⁴. Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, Vintage, London, s. 228.

¹⁷⁵. Robins/Post, s. 7-8.

Bu görüşler arasında H. S. Sullivan'inkinde utanç paranoyanın ayırt edici bir özelliği olarak ele alınıyor. Sullivan paranoid sendromun özünü kişinin kendisinde bulması gereken eksikliği çevresine mal etmesinin oluşturduğunu belirtiyor. Paranoidin yersiz düşüncesine göre, suçlanması gereken o değil başkalarıdır. Bir paranoid onu çevresini suçlamak zorunda bırakan psikolojik niteliklere sahiptir.¹⁷⁶ Kişilerin çevrelerindeki insanları burada belirtilen nedenlerden ötürü suçladıkları pek çok vaka vardır herhalde. Genellikle insanlara en apaçık gelen şeylerin bile farklı anlamları olabileceğini düşündüğüm halde, burada bunu tartışmayacağım. Benim burada dikkat çekmek istediğim, Sullivan'ın sergilediği düşünce tarzının niteliklerine bakıldığında, onu yalnızca özneleri değiştirilmiş bir paranoid düşünceden başka bir şey olarak görmenin ne kadar zor olduğu: "Hatalı olan bizler değiliz, sapkınlar!" Böyle soyut iddialar toplumun mükemmel niteliklere sahip olduğu varsayımından yola çıkıyor. Oysa hiçbir toplum ve hiçbir insan mükemmel değildir. İnsanlar için yalnızca daha iyisi veya daha kötüsü vardır.

Paranoid deneyim ile utanç duygusu aynı kaynaktan geliyor olabilir. Örneğin olumsuz sosyal değerlendirmeler, bunlardan kaynaklanan sosyal dışlamalar ve itibar kaybı hem utanca hem de paranoid kaygılara yol açabilir. Paranoid deneyim ile utanç arasında bu kökensel ortaklığın dışında da bir ilişki olabilir. Utanç duygusu paranoid deneyimin şu ya da bu ölçüde bir parçası olabilir.

176. Sullivan, s. 145-146.

Utanç her toplumda karşılaşılan, ama bazı kültürlerde daha çok vurgulanan informal sosyal kontrol mekanizmalarından biridir. H. G. Wallbott ve K. R. Scherer, G. Hofstede'nin kavramlaştırmalarından yola çıkarak yaptıkları karşılaştırmalı araştırmada tipik utanç yaşantılarının, kolektivist, güç mesafesinin ve belirsizlikten kaçınma eğiliminin yüksek olduğu toplumlarda ortaya çıktığını bulmuşlardır. Buna karşılık "tipik" suçluluk modeline benzeyen utanç (suçluluk utancı) daha çok bireyci, güç mesafesinin ve belirsizlikten kaçınma eğiliminin düşük olduğu toplumlarda saptanmıştır.¹⁷⁷

Utanç öncelikle bir informal sosyal kontrol mekanizması olmakla beraber, bazı formel yaptırımlarla karşılaşan kişiler de utanç duygusu hissedebilirler. Çoğu kez bunun nedeni bu tür yaptırımların aynı zamanda sosyal dışlamaya yol açmasıdır. Hatta utanç duygusunun üretilmesi özellikle buna yönelik bazı hukuki yaptırımların uygulanması yoluyla da sağlanabilir. Sosyal dışlamalar şu ya da bu ölçüde bir sosyal izolasyona ve bu da paranoid düşüncelerin gelişmesine neden olabilir.

Utanç duygusu bütün benliği etkiler. Utanan kişilerde görülen ketlenme bu duygunun tüm benliği etkisi altına almasıyla açıklanabilir. Eğer bir kişi işlediği bir fiil nedeniyle bütün benliğiyle yargılanarak olumsuz sosyal değeren-

¹⁷⁷ Harald G. Wallbott, Klaus R. Scherer, "Cultural Determinants in Experiencing Shame and Guilt", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (eds.), The Guilford Press, New York, London, 1995 içinde, s. 481.

dirmelerin konusu oluyorsa, onun utanç duygusu hissetmesi büyük bir olasılıktır. Daha önce, paranoid kaygının ancak tümgüçlü bir odak karşısında hissedilebilecek kadar kuvvetli olduğunu belirtmiştik. Olumsuz sosyal değerlendirmelerden beklenen sonuçlar kişilerde bu tür bir kaygıya yol açabilir.

Türkiye’de *sosyal dışlamaya*, dolayısıyla utanca dayalı sosyal kontrol suçluluğa dayalı kontrolden daha önemli gibi görünüyor. Baskın kolektivist kültür, öznelleşmiş veya dışsal süreçlerden bağımsız işleyebilen içsel mekanizmalarından çok, olumsuz sosyal değerlendirmelere ve sosyal dışlamalara dayanan ve bir tür *sosyal kaygı*¹⁷⁸ da içinde barındıran utancın üretilmesinde rol oynuyor. *Utanca dayalı sosyal kontrol*, Türkiye’de *paranoid ethosun önemli bir parçasını oluşturuyor*. Türkiye’de sık rastlanan “hain”lik suçlamaları, sosyal dışlama mekanizmalarına bir örnek oluşturuyor. Paranoid bir kültürde karşıt görüş sahiplerinin birbirlerini yalnızca bazı yanlış veya farklı düşüncelere sahip olan kişiler olarak değil de kötü ve değersiz (iğrenç ve kirli) insanlar, hatta insan demeye bin şahit gereken varlıklar olarak görmeleri, şüphesiz bu tür sosyal dışlama mekanizmalarının sık sık kullanılmasına neden oluyor. Burada *üstünlüğün bütünselliği* anlayışının tam tersiyle, diğer bir deyişle *değersiz-*

178. Bu terim için bkz. Freud, “Civilization and Its Discontents”, s. 316-317. Bu metinde Freud, üst-benin kurulmasından önce çocuğu söz dinlemeye zorlayan motifin, ebeveynlerince sevilme korkusu, yani bazen “gerçekçi kaygı” olarak da adlandırıldığı, “sosyal kaygı” olduğunu belirtir. Oedipus sonrasında yaşanan sosyal kaygıda ise, ebeveynlerin yerine topluluğun geçtiğini ifade eder.

liğin bütünselliğiyle karşılaşırız. Zaten bunlar neredeyse her zaman birlikte bulunuyorlar.

Türk toplumunda *ayrışmanın* bireyler düzeyinden çok gruplar düzeyinden başlaması, kolektif başarısızlıklardan kaynaklanan utancı, diğer bir deyişle *kolektif utancı* ön plana çıkarıyor. Türkiye'deki utanç yaratıcı önemli sosyal algılamalardan biri, kolektif başarısızlık düşüncesiyle ilişkilidir. Türkiye'nin şu anda bazı kolektif ideallerden, örneğin çağdaş uygarlık düzeyinden veya en azından bir kesim insan açısından Osmanlı dönemindeki gücünden uzak bir durumda olmasının utanç duygusu üretici etkilerinin ve bunlara karşı geliştirilen *kolektif savunma mekanizmalarının* araştırılması gerekiyor. Bana öyle geliyor ki, bu savunma mekanizmaları şu ya da bu ölçüde, dışlamacı eğilimleri de güçlendiriyor. Yaratıcılığın daha çok kolektif alana teksif olunmasıyla, göreceli toplumsal başarısızlığın nedenlerinin olumsuz niteliklere sahip görülen kişi veya gruplara atfedilmesi ihtiyacı doğuyor.

Türkiye'de utançla ilişkili paranoid düşünceleri destekleyen bir kurum da erdem ahlakıdır. *Erdem ahlakı kişilerin belirli davranışlarından çok, tüm benlikleriyle yargılanmasına kapıyı açıyor. Erdem ahlakında ahlakiliğin ölçütleri belirli davranışlardan çok bazı karakter nitelikleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla ahlaken olumsuz görülen karakter niteliklerini taşıyan kişiler, olumsuz sosyal değerlendirmelerle ve bunlardan kaynaklanan (linç gibi) tepkisel davranışlarla karşı karşıya kalabilirler. Erdem ahlakı suçluluktan çok utancın üretimine yol açar veya bir sosyal kontrol mekanizması olarak, suçluluk-*

tan çok utançla uyumludur. Erdem ahlakı ahlakiliği belirli davranışların niteliklerinde aramadığından, suçluluğa dayalı bir sosyal kontrolü desteklemez. Buna karşılık, ahlakiliği failin bazı niteliklerinde aradığından erdem ahlakı utanca dayalı sosyal kontrolün özellikleriyle mükemmel bir uyum içindedir. Utanç ise her zaman olmasa da çok kez paranoïd sendromun bir ögesidir. Bir kişi sosyal açıdan olumsuz görülen bir davranışta bulunmuşsa, onu tekrarlamaması mümkündür. Ancak bir kişinin karakteri ahlaken kusurlu bulunuyorsa, onu değiştirmesi nasıl mümkün olacaktır? Erdem ahlakı, ahlakiliği davranışların belirli niteliklerinde arayan ahlak anlayışlarına göre, bir informel yaptırım türü olarak sosyal dışlamayı daha çok desteklemektedir. Linç çoğu kez, kişilerin belirli davranışlarının değil de karakter özelliklerinin yargılanmasının bir sonucudur. Linç davranışlarındaki ölçsüzlüğün bir nedeni de budur.

4.2.2.

KOLEKTİVİSTİK BENLİK VE PARANOİD YÜKSEK KAMUSAL ÖZ-BİLİNÇLİLİK

Burada paranoyanın bireysel benlik düzeyindeki görünüm-lerine odaklanmayacağım. Ne var ki benliği zaten sosyal ve kültürel bağlamı devre dışı bırakarak ele almak olanağı yok. Burada, holistik benliğin ayırt edici özelliklerinin, paranoïd düşünceye yol açtığı düşünülen bir öz-bilinçlilik türünü destekleyebileceği savını ileri sürmek istiyorum. Şöyle ki,

*kamusal öz-bilinçlilik düzeyinin yüksekliğinin kişiyi paranoid düşüncelere eğilimli kıldığı düşünülmektedir.*¹⁷⁹ Kamusal öz-bilinç kişilerin kendilerinin alenen gözlemlenebilen yönlerine odaklanmaları olarak tanımlanmaktadır.¹⁸⁰ Kamusal öz-bilinç düzeyi yüksek kişilerin, düşük olanlara nazaran, olayları daha fazla *kendileriyle ilgili* ya da *kendilerine yönelik* olarak algıladıkları gösterilmiştir. Bu kişiler kendileriyle bir *sosyal nesne* olarak ilgilenmelerinin sonucu olarak, diğer kişilerin de kendileriyle meşgul olduğuna inanmaktadırlar. *Kamusal öz-bilinç benliğin hedefte olduğu önyargısını güçlendirmektedir.*¹⁸¹ Benliğin hedefte olduğu inancı paranoid düşüncenin temel niteliklerinden biri olduğundan, kamusal öz-bilinçliliğin paranoid düşünceyle yakın bir bağlantısının olduğu düşünülmektedir.¹⁸²

Holistik karşılıklı-bağımlı benlikle kamusal öz-bilinçlilik arasındaki ilişkiler, bildiğim kadarıyla henüz incelenmiş değil. Karşılıklı-bağımlı benlikli kişilerin kendilerini değerlendirirken veya davranışlarını yönlendirirken başkalarının kendileri hakkındaki görüşlerine veya tepkilerine özel bir önem verdiği göz önüne alındığında, *kamusal öz-bilinç* bu benlik türünce destekleneceğini düşünebiliriz. Holistik benlikli kişiler kendilerini belirli sosyal ilişkiler

179. Öz-bilinçlilikle paranoya arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Fenigstein/Vanable, s. 129-138

180. Bkz. Fenigstein/Vanable, s. 129-138.

181. Fenigstein, s. 860, 867.

182. Öz-bilinçlilikle paranoya arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Fenigstein/Vanable, s. 129-138.

indeki konumlarına göre tanımladıklarından, sosyal değerlendirmelere karşı son derece açık bulunmaktadır. Holistik benlik kendi başına bir bütün olmayıp, belirli ilişkiler içinde tamamlandığından, bu tür bir benliği taşıyan kişiler kendilerini bu ilişkiler içindeki bildirimlere göre değerlendirme eğilimi göstermektedir. Böylece holistik benlikli kişilerin *kamusal öz-bilinçlilik* düzeyleri de yüksek olmaktadır.

Kişilerin kendilerini öncelikle bir sosyal nesne olarak algılamalarına yol açan nedenler bireysel, ilişkisel veya kültürel olabilir. Birçok kültürde kadınlar ilişki merkezli bir hayat anlayışına daha yakındırlar. İlişki merkezli bir hayat yaşayan kadınların başkalarının düşünceleri karşısında aşırı hassas oldukları zaman zaman belirtilmektedir. Bazen kişiler ilişkileri içinde tamamlandıklarını hissedebilirler. Böyle ilişki merkezli bir hayat sürmeleri, kişilerin kendi öz-değerlerini başkalarının kendileri hakkındaki olumlu değerlendirmelerinden türetmek eğilimi göstermelerine ve bu nedenle başkalarının onlarla özel olarak ilgilenmesini beklemelerine yol açabilir. Diğer bir deyişle, bazı kişiler kendilerini değerli hissetmek için başkalarının kendileriyle özel olarak ayrıca ilgilenmesini veya verdiği değeri özel olarak vurgulamasını bekleyebilirler. Bu tür beklentiler içinde bulunmaları olumsuz sosyal değerlendirmelere karşı onları aşırı hassas kıldığı gibi, hem çatışma toleranslarını düşürür hem de kendilerini bir hedef olarak görme eğilimlerini artırır. Kişiler üyesi oldukları kolektivist kültürün özelliklerinden ötürü de kendilerini bir sosyal nesne olarak görebilirler. *Kolektivist kültürler, kişilerin kendilerini daha çok bir sosyal nes-*

ne olarak algılamalarına ve böylece kamusal öz-bilinçliliğin artmasına yol açarak, paranoid düşünce mekanizmalarını oldukça güçlendirirler. Nitekim Türk toplumunda da alınganlığın yaygın bir özellik olduğu izlenimi çeşitli kişilerce sık sık dile getirilmektedir. Bu özellik, muhtemelen kişilerin kendilerini daha çok bir sosyal nesne olarak algılamalarından ve yüksek düzeydeki kamusal öz-bilinçlilikten kaynaklanıyor.

Türkiye’de utancın güçlü bir sosyal kontrol mekanizması olarak kullanılması öz-bilinçlilik düzeyini artırmaktadır. *Utanç öz-bilinçli bir duygudur.*¹⁸³ Türkiye’de informal sosyal kontrol halen oldukça, hatta formel sosyal kontrolden de daha güçlüdür ve sıklıkla *utanç mekanizmalarına* başvurulmaktadır. Böylece utanç yalnızca birçok vakada paranoid deneyimin kendi başına önemli bir boyutu olarak karşımıza çıkmamakta, özellikle kolektivistik kültürlerde kamusal öz-bilinçlilik düzeyini yükselten bir etkide bulunduğundan, bu bakımdan da paranoyaya katkıda bulunmaktadır.

4.2.3.

KOLEKTİF BAŞARISIZLIK DUYGUSU VE KOLEKTİF PARANOYA

Aktüel ya da imgesel bir başarısızlıkla, paranoid düşünceler arasında bir ilişki kurulabilir. Başarısızlık burada bir te-

183. Bkz. Michael Lewis, "Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt", *Handbook of Emotions*, Michael Lewis, Jeannette M. Haviland (eds.), The Guilford Press, New York, London, 1993 içinde, s. 563.

tikleyici gibi de görülebilir. Zira ne başarısızlıkla karşılaşan her kişi paranoid düşüncelere kapılır ne de her paranoidin hayatında kayda değer bir başarısızlık vardır. Ancak başarısızlığa kendi başına değil de kültürel ve sosyal sonuçları açısından baktığımızda, bu görüşü destekleyecek kanıtlar bulabiliriz. Eylem veya girişimlerinde başarısız olan bir kişinin bundan dolayı sosyal konumunun gerilediğini ve dolayısıyla itibarını kaybettiğini düşünmesi, onun öz-değerini de sarsıp zedeleyebilir. Dolayısıyla ilişki itibarla kurulabilir. Ancak bir adım daha atabilir ve *itibar kaybının yol açtığı yalıtlanma beklentisi ve algısıyla paranoid düşünceler arasında bir bağlantı kurabiliriz*. Başarısız kişi fiili onarma imkânı zayıflamış, dolayısıyla yıkıcılığına tolerans gösterebilme olasılığı azalmış biridir.

Öte yandan kolektif başarısızlıklar kolektif düzeyde paranoid düşüncelere yol açabilirler. Bu bölümdeki asıl konumuz bu. Bu konuyu her zaman olduğu gibi, Türk toplumu bağlamında ele almaya çalışacağız. Türk toplumu çeşitli yönleriyle bir imparatorluk geçmişini içinde barındırıyor. Osmanlı İmparatorluğunda şan ve şeref son derece önem verilen değerlerdi. Bir şeref kültüründe şeref daima iktidar, güç veya öncelikli olmakla bağlantılıdır. İmparatorluğun son döneminde yaşananlar Osmanlı toplumunun özellikle Türk kesimini olumsuz yönde oldukça etkilemiş olsa gerekir. Kurtuluş Savaşının kazanılması kolektif gururu kısmen canlandırdı. Ne var ki artık öngörülen hedef oldukça uzaktaydı. Zafer geride kalmıştı. Toplumsal başarıya ulaşmak için geçmesi gereken zaman

belirsizdi. Tüm bu yaşananlar Türk toplumunda ne gibi tepkilere yol açtı? Bu konuda kapsamlı bir şey söyleyebilmek çok zor. *Bugün genel olarak bakıldığında Türk toplumunun kolektif başarıya son derecede gereksinim duyduğu kolaylıkla gözlemlenebilir.*

Resmi retorikte Kurtuluş Savaşı günleri ve önce-
sindeki genel durum ancak Atatürk'ün sahip olduğu sıra
dışı güçleri kullanarak Türkleri içinden çıkartabileceği
kadar ümitsiz görülmektedir. Bu bakış açısının kırılmış
toplumsal gururu tam anlamıyla onarabileceği şüpheli-
dir. Türk toplumu bugün Atatürk figürünü benimsemiş
ve kendine mal etmişse de, o başarılı bir lider olmanın
ötesinde tüm yönleriyle üstün bir kurtarıcı olarak görül-
dükçe, kolektif bir suçluluk hissi duyulmaya devam ede-
cektir. Bu suçluluk hissi toplumun ona karşı *ödenemez bir
borcunun* bulunduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.
Türk milleti eğer varlığını Atatürk'e borçluysa, borçluluk
ve bundan kaynaklanan suçluluk duygularının hissedil-
memesi mümkün değildir. Türk yönetici elitlerinin bu
duyguları ve uzantılarını yeniden üretmekte oldukça ba-
şarılı olduklarını ve bunun giderek bir tür toplumu kont-
rol mekanizmasına dönüştüğünü düşünüyorum. Zira
Atatürk'ün böyle *varoluşsal bir üstünlüğe* sahip bir kişi
olarak görülmesi, hem onun bireylerin erişim alanının dı-
şında konumlandırılmasına yol açıyor, hem de bireylerce
örnek alınmasını engelliyor.¹⁸⁴ Böylece Atatürk, bireyler-

¹⁸⁴. G. Hofstede'ye göre, güç mesafesinin yüksek olduğu kültürlerde hiyerarşi va-

ce örnek alınamasa da, izlenilmesi gereken bir kişi olarak algılanıyor.

Başarısızlık çoğu kez şu ya da bu ölçüde izolasyonu da beraberinde getirir. Güçlü toplumlar diğer toplumlarla daha çok ilişki kurar ve alışveriş yaparlar. Başarısız toplumların başka toplumlarla ilişki kurmaları için aşmaları gereken daha fazla sosyal psikolojik zorluk vardır. Burada şu tezi ileri sürmek istiyorum: Türk toplumunun uzun süredir içinde bulunduğu ve tam anlamıyla içinden çıkmadığı göreceli olarak başarısız konum, onun başka toplumlarla kurduğu ilişkiler üzerinde oldukça etkili oluyor. Bu etkinin olumlu yönde olduğunu söyleyebilmek zor. Türk toplumu daha başarılı olduğunda kendini daha güvende hissedecek. Kendini güvende hissettikçe, başkalarına daha kolaylıkla güvenilebilecek veya en azından tetikte ve uyanık olmaya bu kadar gereksinme duymayacak. Bugün Türkiye hiçbir kültürel dairenin içinde kendine ayrılmış bir yer bulamıyor. Türkiye ne İslam ülkeleriyle ne Batılı ülkelerle gerginlikten uzak ve güvene dayalı ilişkiler kurabiliyor. Bunda geçmişte yaşadıkları kadar, onun ne istediğini tam anlamıyla bilemememesinin de etkisi var. O ne istediğini tam olarak bilemiyor, çünkü başka toplumlara güvenmiyor.

roluşsal bir eşitsizlik anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, hiyerarşik ilişkilerin tarafları birbirlerini farklı türden insanlar olarak düşünmektedir (Hofstede, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", s. 396).

**TÜRK TOPLUMU BİR RİSK TOPLUMU DEĞİLDİR:
PARANOİD (ÖLMEK VAR, DÖNMEK YOK) VE
MANİK (BİR ŞEY OLMAZ!) KAHRAMANLIKLAR**

Türk toplumunun bir tür *risk toplumu*¹⁸⁵ olduğunu söyleyebilmek zor. Risk toplumu ibaresi ilk bakışta literatürde kullanıldığı şekliyle taşıdığı anlamın tam tersini akla getiriyor. Risk toplumu denilince insan gözünde, risklere açık, çeşitli tehlikelerin bireyler ve kurumlarca göğüslenmesinin uygun bir davranış veya tepki biçimi olarak görüldüğü bir toplumu canlandırıyor. Oysa sosyolojik literatürde risk toplumu denilince, bunun tam tersi, risklerin azaltılmaya veya kontrol altında tutulmaya çalışıldığı bir toplum kastediliyor. Ben olsam buna *güvence toplumu* derdim.

Türk kültüründe kahramanlık her zaman vurgulanmıştır¹⁸⁶ ve bu eğilim ne zayıflamıştır ne de yalnızca savaş sırasında aranan bir özelliktir. “Bir şey olmaz” sözü Türk toplumunda sıkça telaffuz edilmektedir. Bu söz Türkiye’deki yaygın irrasyonel taşıt “sürme”¹⁸⁷ tarzının değiştirilmesinin neden bu kadar zor olduğuna da işaret etmektedir. Türklerin taşıt aracı “sürerken” sürücü hatalarından kaynaklanan kazalardan ileri gelen yaralanma ve ölümlerin

185. Risk toplumu kavramı Alman sosyolog Ulrich Beck tarafından ortaya atılmıştı.

186. Oysa F. Furedi, risklere karşı takınılan tutumun Batılı toplumları kahramanlıktan çok kurbanlığı yüceltir bir duruma getirmekte olduğunu belirtiyor (Frank Furedi, *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, Continuum, London, New York, 2005, s. 13).

187. Murat Önderman, “Kimlik, Trafik ve Modernlik”, *Varlık*, Sayı 1027, Nisan 1993.

azaltılmasına özel bir önem verdiklerini söyleyebilmek zordur. Dünyada araçların “sağlanarak” geçilebildiği yerlerden biri Türkiye’dir. Trafik kazalarında ölüm riski bu derecede yüksekken Türkiye’de ne demiryolu ne de havayolu ulaşımı desteklenmekte veya tercih edilmektedir. Türk toplumunda sigara içenlerin oranı bunca karışık hukuki düzenlemeye ve propagandaya rağmen azalmamıştır. Yaz mevsiminde Ege ve Akdeniz sahillerini dolduran ve sağlıklarını kavurucu güneşin merhametine terk eden kalabalıklar, herhalde cilt kanserine yakalanma riskinin yüksekliğini pek sorun etmemektedir. Türkiye’de “hormonlu gıda” üretiminin ve tüketiminin durumunu yaklaşık olarak bile bilmek zordur. Sağlık “hizmetlerine” milli bütçeden ayrılan pay son derece düşüktür. Verem gibi bir süredir kontrol altına alınmış olan bir hastalık bile tekrar canlanmıştır. Türkiye ciddi bir deprem ülkesi olmasına rağmen depremlerden kaynaklanan risklerin azaltılması için özel bir gayret gösterilmemektedir. Dünyada imar müdürlüklerinin en titiz çalıştığı yerlerden biri Türkiye olmasına ve bina yapımına ilişkin yönetmeliklerde deprem “riski” de göz önüne alınmış olmasına rağmen, depremlerde neden sürekli olarak bu kadar çok binanın içindekilerle birlikte yerle yeksan olduğunu anlayabilmek zordur! Türkiye zaman zaman saldırganların mağdurlardan daha çok destek gördükleri bir yerdir. Kadercilik halen geniş kesimlerde etkili bir yönelimdir. Eski bir Cumhurbaşkanı “anayasayı bir kez ihlal etmekten bir şey olmaz” derken, bu davranıştan kaynaklanacak herhangi bir risk olmadığına da işaret etmektedir. Türkiye’de şiddet içeren davranışlar, bi-

reylerin davranışlarının yönlendirilmesinde veya bir cezalandırma ya da tepki aracı olarak geniş bir biçimde kullanılmaktadır. Fiziksel, manevi veya duygusal şiddetle hayatın hemen her alanında yaygın bir şekilde karşılaşılmaktadır. Türkiye bir kadınsanız sadece “yalnız başınıza” sinemaya gittiğiniz için öldürülebileceğiniz bir ülkedir. Bu bir suç olmasına rağmen, düğünlerde ve kutlanması gereken hemen her olaydan sonra bu amaçla yaygın olarak silah kullanılmakta ve her yıl birçok kişi bu nedenle ölmektedir. Türkiye’de zorunlu sigorta sistemi bulunmasına rağmen işçilerin sigortalanmasında ciddi ve köklü sorunlar yaşanmaktadır. Fiilen bu işverenlerin insafına bırakılmış bir konudur ve kişisel bir tercih konusudur. Türkiye’de yıkanma olanağının bulunmadığı hane sayısı son derece yüksektir. Buna karşılık hamamların sayısı da giderek azalmaktadır. Havayolunu kullanan kişilerin sayısı giderek artsa da uzun süren uçak yolculuklarından kaynaklanabilecek sağlık sorunları endişe uyandırmamaktadır. Oysa coğrafi açıdan küçük bir ülke olmaması nedeniyle Türkiye’de en azından orta mesafeli sayılabilecek uçuşların oranı göreceli olarak yüksek olsa gerektir. Türkiye’de genellikle cezalar ağır, aflar fazladır. Batı toplumlarında her sapkınlık tehlikeli görülmemesine rağmen, suçlara göz yumulmamaktadır.¹⁸⁸ Buna karşılık Türkiye sapkınlıkların genellikle çok tehlikeli görüldüğü, buna karşılık birçok suça göz yumulan bir ülkedir. Dolayısıyla bir yandan gerçek tehlikelerin küçümsenmesi, bir yandan da

188. Karş. Hofstede (1994), s. 109-138.

neredeysse devamlı bir sosyal ve siyasal kaygı yaşanması söz konusudur.

4.2.5.

TÜRK TOPLUMUNDA MADDİ OLMAYAN SÖMÜRÜ BİÇİMLERİ VE PARANOYA

Hiyerarşik ilişkilerin taraflarının farklı ama birbirini tamamlayan ahlaki hak ve ödevlerinin olduğunun varsayılması ("söz büyüğün, su küçüğün" sözündeki gibi), holistik anlayış gereği benliğin rollerle tanımlanmasının sonucunda, prestijli konumlarda bulunan kişilerde bir tür rol narsisizminin¹⁸⁹ gelişmesi, şeref kültüründe üstünlüğün bütünsel bir özellik olarak algılanması Türkiye'de *maddi olmayan sömürü biçimlerinin* önemini artırıyor.

G. A. DeVos'un "rol narsisizmi" kavramıyla nitelediği, *benlikleri tümüyle sosyal konumların tanımıyla tükenen kişilere*¹⁹⁰ benliğin toplumsal konumlarla çakıştırılması eğilimi olan holist kültürlerde¹⁹¹ bireyci kültürlerle nazaran daha çok rastlanacaktır. Eğer kişiler kendilerini taşıdıkları rolle-

¹⁸⁹. Bu kavram için bkz. De Vos, "Self in Society: A Multilevel, Psychocultural Analysis", s. 65. T. S. Lebra ise, "rol narsisizmi"ni, rolün bireyin kimliğinin merkezinde yer alması olarak tanımlıyor (Lebra, s. 85).

¹⁹⁰. Bkz. dip. 375.

¹⁹¹. R. A. Shweder, holistik dünya görüşünde, bireyi statüsünden ayırt etmek için bir çaba olmadığına dikkat çeker (Richard A. Shweder with Edmund J. Bourne, "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?" Richard A. Shweder, *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991 içinde, s. 113,151. Holistik eğilimli toplumlarda bireyin ahlaki bir fail

rin veya bulundukları konumların özellikleriyle tanımlıyorlarsa, üst veya prestijli toplumsal veya siyasal konumlarda bulunan bireyler kendilerinin de bütünüyle üstün kişiler olduğunu düşünebilirler. Türkçede sık kullanılan “sen benim kim olduğumu biliyor musun” sözü bu anlayışa işaret ediyor. Benliğin rollerce tanımlanması *üstünlüğün bütünselliği* anlayışını destekliyor.

Öte yandan Türkiye’de paternalizm hatırı sayılır derecede güçlü. Bunun sonucunda, aile içi ilişkilerin taşıdığı bazı nitelikler hemen her türlü iktidar ilişkisine de taşınmaya çalışılıyor. Oysa aile içi ebeveyn-çocuk ilişkilerinde taraflar birbirlerine ahlaken emsal görülmemektedir.

Türkiye’de devletin üstünlüğü serbest pazarın gelişmesinin önünde güçlü engellerden biri oldu. Toplumsal katmanlaşma ekonomik eksenden çok, siyasal eksen üzerinden gerçekleşti. Bunun sonucunda iktidardakilere yakınlaşmak önemli bir yeniden dağıtım mekanizması oldu. Türkiye’de halen güçlü bir armağan ekonomisi vardır. Armağan ekonomisinde alan değil veren taraf üstündür. Bu üstünlük bütünseldir. Bu anlayış o kadar güçlü ki, Türkiye’de devletin ekonomik olarak iflasın eşiğine gelmesi bile buna bağlanabilir. Zira iktidara gelen bütün siyasal partiler bu zihniyeti hayata geçirmekte ve yandaşlarına çeşitli avantajlar sağlamaktadırlar. Türkiye’de iktidar ilişkileri armağan ekonomisinin de temelini oluşturan *hatır ilişkileri* göz ardı edilerek anlaşılamaz. Türkçedeki “Bir fincan

olarak toplumsal konumundan ayrılmadığı hakkında bkz. Shweder/Bourne, 113-122.

kahvenin kırk yıl hatırı var” sözü verenin üstünlüğünü gösterir. Türkçede hatırlı kişi iktidarlı kişi anlamına gelmektedir. Siyasetin *sembolik* boyutunun bu kadar önemli olduğu bir toplumda sömürünün yaşla, toplumsal cinsiyetle, ana-babalık ve çocukluğa yüklenen kültürel anlamlarla bağlantılı olarak incelenmesi önem kazanmaktadır. Türkiye’de *maddi sömürü biçimlerinden çok, maddi olmayan sömürü biçimleri, özellikle de psikolojik çıkarlara hizmet eden sömürü ilişkileri önem kazanmaktadır.* Türk toplumunun bir statü toplumu olması da sömürü ilişkilerinin hizmet ettiği manevi çıkarlara karşı duyarlı olunmasını gerektirmektedir. *Maddi olmayan bir sömürü biçimi olarak duygusal sömürü yalnızca kişisel veya yüz yüze ya da kişilerarası ilişkilerde ortaya çıkmaz, yapılanmış toplumsal veya siyasal ilişkilerde de görünüm kazanabilir.* Yüksek statülerdeki kişilerin kendilerini daha fazla kontrol eden kişiler oldukları görüşü her zaman doğru değildir. Böyle konumlarda bulunan kişiler karşısında alt statüdekiler belki de kendilerini daha fazla kontrol etmektedirler. Yüksek statüdekilerin özellikle daha alt statüdekiler karşısında dürtüsel davranışlarda bulunma olanakları ve olasılıkları daha fazladır. Türkçede sık kullanılan “Sen benim kim olduğumu biliyor musun?” sözü, statü farklarından kaynaklanan davranış eğilimlerinin hangi biçimlerde karşımıza çıkabileceğine ilişkin ipuçları verebilir.

Türkiye’de rasyonel-araçsal sömürü biçimlerinden çok, hiyerarşik ilişkilerde ortaya çıkan duygusal ve/veya psi-

kolojik sömürünün araştırılması önem kazanmaktadır.¹⁹² Marksist hareketlerin Türkiye’de cılız kalmasının nedenlerinden biri, Türkiye’de olmadığı söylenemeyecek olsa da, en azından fazla tanınmayan sömürü biçimlerine odaklanmış olmasıdır.

192. Akılcı-araçsal sömürü ile “duygusallaştırılmış sömürü biçimleri” arasındaki ayrım için bkz. George A. De Vos, “Preface”, George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality: The Self in Culture*, Sage Publications içinde, Newbury Park, London, 1990 içinde, s. 13.

4.3.

PSİKANALİTİK TEMEL KARİNE GRUPLARI KURAMI VE TÜRK TOPLUMU

Grup psikolojisine Freud'dan sonra en önemli katkılardan biri, İngiliz psikanalitik nesne ilişkileri okulunun üyelerinden Wilfred Bion'dan gelmiştir.¹⁹³

Bion'a göre grupların iki işlevi vardır. Bunların ilki, Bion'un çalışma grubu dediği, *çalışma* işlevidir. Bu işlev gerçekçi bir işlevdir. Bion'un temel karine grubu dediği işlev ise, grubun *psikotik* kaygılarla başa çıkmasına hizmet eder. Eğer grupta ilk işlev ağır basarsa, delilik kontrol altında tutulur. Oysa bir temel karine grubu, psikotik *öncüller* üstünde işlev görür. Bireylerin buna rağmen kendilerini hasta (*mad*) hissetmemelerinin nedeni görüşlerinin toplulukça kabul edilmesidir.¹⁹⁴

193. Olga Marlin, Nancy Smith, "Bridging East and West: Splitting and Integration", *Politics and Psychology: Contemporary Psychodynamic Perspectives*, Joan Offerman-Zuckerberg (ed.), Plenum Press, New York, 1991 içinde, s. 211. Wilfred Bion'un görüşlerini Türkçeden okumak isteyenler şu makaleye başvurabilirler: Wilfred R. Bion, "Toplulukların Dinamiği", Makaleyi çeviren: Alp Tümertekin, *bensizbiz: Topluluk Zihniyetinin Psikanalizi*, hazırlayan: Bella Habip, çevirenler: Alp Tümertekin, Bella Habip, İrem Mizrahi, İro Kaplangı, Nazlı Ökten, Yaman Aksu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002 içinde, s. 33-88.

194. Segal, s. 194-195.

Bion klasikleşmiş çalışmalarında ayırt ettiği baskın duygusal durumlara karşılık gelen “temel karine grupları”nı üçe ayırmıştır. Bu kategoriler günümüzde genel bir kabul görerek, klinik uygulamayla da bütünleşmişlerdir.¹⁹⁵ Bion bu terimleri gruptaki kişileri değil, belirli bir türdeki *zihinsel faaliyeti* göstermek üzere kullanmaktadır.¹⁹⁶ Bu zihinsel faaliyetlerden konumuz için en önemli olan ikisinin üzerinde kısaca durmakta yarar var.

Bağımlılık temel karine grubunun özellikleri narsisistiktir. İdealleştirilen grup lideri ona *tümgüçlülük* kazandıracak yeteneklere sahip görülürken, kendilerini yetersiz ve muhtaç hisseden üyeler, liderin rehberliğinden ve bilgisinden yararlanmaya çalışırlar. Bu nitelikler çocuksu bir narsistik eğilimi yansıtırken, liderler de çoğu kez narsistik bir kişiliğe sahiptir.¹⁹⁷ *Bion üyelerin bağımlılık karine grubundan sağladığı güvenlik hissinin, grubun hiyerarşik yapısından ayırlamayacağını belirtir.* Zira üyeler bu duyguyu ancak lidere *tümgüçlülük* ve bilgelik atfederek hissedebilirler.¹⁹⁸

Dövüş/kaçış temel karine grubunda ise paranoid nitelikler öne çıkar. Bu zihniyeti niteleyenler, düşman arayışı ve kuşkuculuktur. *Bir düşman bulunamazsa grup kendi içinde*

195. Otto F. Kernberg, “Paranoid Social Developments as a Consequence of Ideological and Bureaucratic Regression”, *Even Paranoids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde, s. 90.

196. W. R. Bion, *Experiences in Groups: and Other Papers*, Routledge, London, New York, 1998, s. 143-144.

197. Kernberg, s. 90-91.

198. Bion, *Experiences in Groups: and Other Papers*, s. 94-95.

bölünür ve bu yeni grupların saldırganlıklarını meşrulaştırmaya yönelik ideolojiler ortaya çıkar. Bu grupların liderleri tipik olarak paranoid bir kişiliğe sahiptir.¹⁹⁹ Bu tür gruplarda, grubun korunması her şeyden önemlidir ve bu uğurda bireysel çıkarlar ihmal edilebilir.²⁰⁰

Bion temel karine gruplarında karşılaşılan *gerilemenin* başlıca nedenleri arasında “bireylerin toplamından ayrıca bir grubun mevcut olduğu inancı”nın da bulunduğunu belirtir.²⁰¹ Bion’a göre bu gruplarda bireysel farklılığa yer yoktur. Bion Freud’un grubun niteliklerinin özdeşleşme yoluyla liderin kişiliğinden kaynaklandığı görüşüne, liderin de diğer üyeler kadar temel karinenin bir ürünü olduğunu belirterek itiraz eder.²⁰²

Çalışma grubunda ise üyeler grubu bir araya getiren amaç uğrunda işbirliği yaparlar. Bir görevi yerine getirmeye yönelik olan bu faaliyetler, gerçeklikle bağlantılıdır, akılcı bir metodu izler ve az çok bilimseldir. Bion’a göre, bu nitelikler Freud’un *egoya* atfettiklerine benzemektedir.²⁰³

Bion’un saptama ve açıklamaları, bugün psikanalitik literatürde, daha geniş çaplı süreçlerin (örneğin totaliter ideolojilerin) incelenmesinde de kullanılabilmektedir.²⁰⁴ Örneğin daha önce de görüşlerine başvurduğumuz H.

199. Kernberg, s. 91.

200. Marlin/Smith, s. 211.

201. Bion, *Experiences in Groups: and Other Papers*, s. 142.

202. Bion, *Experiences in Groups: and Other Papers*, s. 136, 177.

203. Bion, *Experiences in Groups: and Other Papers*, s. 143-144.

204. Örneğin Marlin/Smith, s. 211-212.

Segal, W. Bion'un bu görüşlerini uluslar gibi geniş topluluklara uyarlamış ve siyasal analizde kullanmıştır. Segal'e göre *uluslar* gibi geniş gruplar bilinçdışında alt-gruba ya da lidere kendi psikotik yönlerini yansıtabilir ve kendi sorumluluklarından feragat ederek dışsal bir güce boyun eğebilirler.²⁰⁵ Psikotik süreçlerin çalışma yönelimine baskın olması, ulusal ya da ideolojik topluluklar için daha risklidir. Zira üstünlük duyguları, kurtarıcılık misyonu, haklılık düşünceleri ve paranoya, kendilerine en kolayca siyasal gruplaşmalarda yer bulabilir. Düşmanı tamamen kötü görmek gibi paranoid-şizoid ya da bütünüyle değersiz (adi) bulmak gibi manik mekanizmalar, yıkıcılıktan kaynaklanan suçluluğa karşı güçlü grup mekanizmalarıdır.²⁰⁶

P. M. Turquet ise, Bion'un temel karine gruplarına bir dördüncüyü, birlik (oneness) temel karine grubunu ekler. Bu grubun "üyeleri, ulaşılamaz ölçüde yüksek, tümgüçlü bir kuvvetle muktedir bir organizasyon içinde kaynaşmayı, kendini pasif bir katılım için teslim etmeyi ve böylece varlık, mutluluk ve bütünlük hissetmeyi arayan" kişilerdir.²⁰⁷ Buradaki birlik miti duygusal düzeyde, üyeler arasında bir farklılaşmayı dışlar.²⁰⁸

205. Segal, s. 194-195.

206. Segal, s. 196-200.

207. P. M.; Turquet, "Leadership: The Individual and the Group", G. S. Gibbard, J. J. Hartman, R. D. Mann (eds.), *Analysis of Group's Contributions to Theory Research and Practice*, Jossey Buss, London, 1974 içinde, s. 357'den aktaran: Susan D. McMillan, "An Application of Turquet's Basic-Assumption Oneness to the Analysis of a Group in Search of Utopia", *Human Relations*, Vol. 34, No. 6, 1981, s. 476.

208. McMillan, s. 477.

S. D. McMillan'a göre, farklı dinamikler devreye girdiğinden, küçük grupların bir fenomeni olan temel karine gruplarını geniş gruplara uygulamak dikkat gerektirir. Ne var ki yazarın kendisi de birlik temel karinesinin geniş gruplarla uyumlu olduğunu ve toplumsal hareketlerdeki önemli bir etkene işaret ettiğini belirtmektedir.²⁰⁹ S. D. McMillan, birliğin (*unity*) iki biçimini ayırt eder. İlk olarak, farklı parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir birlik vardır. Burada diyalektik bir sentez vardır. Bu tarz birlik hem iyiyi hem kötüyü içinde barındırırken, ikinci tür birlik kötüyü ve *farklılaşmayı* yadsır, ikinci birlik biçiminin kökeni anne-çocuk zincirine, hayatta kalmanın ayrımları gerektirmediği günlere kadar gidebilir. Kötülüğün yadsınması bu tür birliğin duygusal temelini oluşturur.²¹⁰

Bu aktarılanlardan Türkiye'yle ilgili ne gibi sonuçlar çıkarılabilir? Her şeyden önce bu yaklaşım, odak noktası lider veya yönetim işleviyle ilişkili kurumlardan çok, topluluk olduğu için ilgi çekici. Artık Türk toplumu bakımından, hatta geleneksel kültürün hüküm sürdüğü yerler veya zamanlar açısından bile topluluğun beklentilerini, bu beklentilerin otoritelerdeki kültürel karşılıklarını da gözetilmeden bilimsel bir bakış açısının veya açılarının geliştirilmesinin zamanı gelmedi mi? Siyasal hayatta liderlik işlevine en büyük önemi atfeden klasik elitizm kuramında bile, otoritelerin yalnızca kurumsal olanaklara dayanarak veya

209. McMillan, s. 476.

210. McMillan, s. 480.

arkalarında topluluğun içinden bir destek olmaksızın yönetemeyecekleri belirtilmiştir.²¹¹ Bu düşünceleri ileri sürmek, bir muhafazakârlık savunusu gibi anlaşılmamalıdır.

Bion'un bu kavramlaştırmaları Türkiye'deki siyasal gruplaşmaların niteliklerinin incelenmesinde çeşitli bakımlardan göz önüne alınabilir. Her şeyden önce, Türkiye'deki paranoid ethosta, paranoid özellikler taşıyan dövüş-kaç temel karine grubunun etkinliğinin önemli bir payı olduğunu belirtebiliriz. Öte yandan, güç mesafesinin yüksekliği veya liderlerin tüm yönleriyle üstün kişiler olarak görülmesi eğilimi, bağımlılık temel karine grubu hipotezinin bu bağlamda da önem taşıyabileceğine işaret ediyor. *Güvenlik arayışı narsisistik idealleştirmelerde de etkili oluyor*. Bu arayışın Türkiye'de ne kadar güçlü olduğu açık. Holistik benlik yapısında ayrışmanın tamamlanmamış olması veya bu tür bir benliği taşıyan bireylerin ancak içinde yer aldıkları belirli ilişkiler içinde tamamlanmaları, narsisistik bir nitelik taşıyor. Kişilerin başkalarına karşı müdahaleci davranmalarının nedenlerinden biri, onları zaten çok kez kendilerinin bir uzantısı gibi görüyor olmaları. Bu tür ilişkiler daha çok aile içinde göze çarpıyor. Öte yandan Türkiye'de sadakatin "bizimkinin önceliği" şeklinde değil de "benimkinin önceliği" şeklinde²¹² anlaşılması *paylaşılan* veya dışsal bir gerçeklik zemininde işbirliğini zorlaştırıyor. Kuşkusuz, bu, çalışma

211. Bunu en iyi dile getiren G. Mosca'dır. Mosca'nın bu yoldaki düşünceleri için bkz. Gaetano Mosca, *Ruling Class (Elementi di Scienza Politica)*, Hannah D. Kahn (trans.), Arthur Livingston (ed.), McGraw-Hill Book Company, New York, London, 1939.

212. Bkz. Oldenquist, s. 175-176.

grubunun etkinliğini de azaltıyor. Türkiye’de birlik ve beraberliğe atfedilen önemi bu çerçevede de değerlendirmekte yarar var.

Tüm bu süreçlerde, bana öyle geliyor ki, kültürel ve sosyal etmenlerden bağışık görülen psikolojik mekanizmalar değil, ortak kültürün bazı öğeleri ve onunla bağlantılı sosyal psikolojiler başrolü oynuyor. Örneğin ortak sadakat nesneleri, bireysel olarak değil de, kültürel olarak idealleştiriliyor. Aksi olsaydı, Türkiye’de devlet kurumu hem bir sembol olarak şimdi yapıldığı gibi yüceltilirken, hem de bireyler ona bir kurum olarak daha fazla güvenirlerdi. Oysa durum böyle değildir.

Bu konunun ayrıntılarıyla incelenmesini sosyal psikologlara bırakarak, burada yalnızca dikkat çekmekle yetiniyoruz.

5. SONUÇ:
TÜRKİYE'DE HÜKÜM SÜREN
PARANOİD ETHOS ANCAK
KOLEKTİVİST-OTORİTER ZİHNİYET
ZAYIFLAYINCA ETKİSİZLEŞEBİLİR

Bu incelememizde Türkiye’de hüküm süren paranoid ethosun yönetici elitlerin çeşitli katmanlarınca da paylaşılan köklü kültürel eğilimlerden beslendiğini ileri sürdük. Kolektivizmin bir işlevi olan tekilciliğin ve otoriter zihniyetin açıklayıcı bir değeri olduğunu belirttik. Tekilciliğin üzerinde durmamızın nedeni, onun ahlakın etki alanını belirli alt-gruplarla veya kişilerarası ilişkilerle sınırlaması nedeniyle, yüksek derecede bir sosyal ve siyasal güvensizlik ürettiğini düşünmemizdi. Güvensizlik duygusu hissetmesi bir insanı klinik anlamda bir paranoid olarak nitelermeye yetmeyebilirse de, bu duygu paranoid deneyimin başta gelen özelliklerinden biridir. Otoriterliğin bazı temel elemanları klinik açıdan eskiden paranoid deneyimin unsurları arasında incelenirken, günümüzde daha çok hezeyan bozuklukları başlığı altında, ayrı bir kategoride ele alınıyor. Bu ayrım sosyal veya siyasal paranoyanın incelenmesinde, klinik paranoyanın analitik incelenmesinde olduğu kadar yararlı olmayabilir. Biz bu çalışmamızda, bunları birbirinden ayırmamayı tercih ettik. Zira otoriterliğin en önemli özelliklerinden biri olan kesinlikçi düşüncenin, birbirinden farklı düşünen kişi veya kesimler arasında güvensizliğe yol açtığını veya mevcut güvensizliği kayda değer bir ölçüde artırdığını düşünüyoruz. Bir paranoidin kendisinden farklı düşüncelere sahip olanların yalnızca yanlış düşünceleri benimsediklerini değil, aynı zamanda tehlikeli ve değersiz kişiler olduğunu varsaymasında en büyük pay, bu kesinlikçi düşünce yapısından ileri geliyor. Bir kişi klinik açıdan, düşünceleri yanlış olmasına rağmen, onları aksi yöndeki

“kanıtlara” rağmen değiştirmemekte ısrar ediyorsa, sabit fikirli olarak nitelenebilir. Kiřilerin sahip oldukları dūřüncelerin yanlışlığının veya yersizliğinin psikiyatrik bir teşhise dayanak yapılmasında, aşılması zor, önemli epistemolojik ve metodolojik sorunlar olduğuna inandığımdan, bu çalışmada sabit fikirlilik etiketini kullanmamaya özen gösterdim. Sabit fikirlilik etiketi belirli dūřüncelerin içeriğine (yanlışlığına) göndermede bulunmasına rağmen, yanılmazlık inancı daha biçimsel bir kategoridir. Bence, paranoid dūřünceyi yersizliğinden çok, bu gibi biçimsel nitelikleri açısından ele almakta yarar var.

Paranoid dūřünceyi biçimsel nitelikleri açısından deęerlendirdięimizde onun otoriter dūřünceyle önemli ölçüde örtüřtüęünü görüyoruz. Burada otoriter dūřünceyi řu řekilde tanımlayabiliriz: *Bir dūřünce, içerięi ne olursa olsun, kendisinin doęası gereęi kesin olduęunu ileri sürüyorsa otoriterdir.* Bu tür bir dūřünce içerięi, ne olursa olsun, kendini tartıřmaya açık görmeyecektir. Bir bakıř açısının tartıřmaya açık görülebilmesi için muarızların da en azından hakikati arayan ve bu sürece kendi görüşleriyle katkıda bulunmaya ehil kiřiler olarak kabul edilmesi gerekiyor. Çoęu kez, otoriter dūřüncelerde kesinliklerini garantileyen bir dıř otoritenin desteęinin olduęu varsayılır. Bunu en iyi dinsel dūřüncede görüyoruz. Dinsel dogmalar, tanımları gereęi tartıřılamazlar; zira onların arkasında Tanrı’nın iradesi vardır. Böylece, dinsel dūřünce, doęası gereęi otoriterdir. Buna karřılık, bazen *seküler otoriter dūřüncede* de kesinlik garantisi saęlayan bir dıř otoritenin mevcut bulunduęu varsayılıyor. Kimi zaman bir toplumun çoęunluęunun belirli bir dūřünceyi paylařması

da bu düşünce­nin kesinliğine bir kanıt olarak gösterilebiliyor. Türkiye’de dinsel muhalefetin tercihi olan ve kökenleri Rousseau’ya giden bir tür mutlak çoğunlukçu demokrasi anlayışında da böyle bir bakış açısı sergileniyor. Oysa bir toplumun çoğunluğunun bir düşünceyi paylaşması onun hakikat olarak kabul edilmesi için yeterli sayılamaz.

Türkiye’de demokratik hayatın pekişmesini veya konsolidasyonunu zorlaştıran köklü kültürel eğilimler, hem yönetici elitin çeşitli kademelerince hem de toplumun geniş kesimlerince paylaşılıyor. Buna karşılık, Türkiye yine de belirli bir ölçüde demokratikleşmiş bir ülke olarak görülebilir. *Türkiye’de demokrasi daha çok orta iktidar kademeleri düzeyinde işlevsel olabiliyor.* Resmi elitlerin meta-toplumu kurucu fazlalığın işlevlerini gördüğü kabul edildiğinden, demokratik süreçlerin işlemesiyle alınabilecek kararların kapsamı, daha çok aktüel toplumun işlerinin görülmesiyle sınırlandırılıyor. Buna karşılık meta-toplumla ilişkili olduğu düşünülen temel kararlar demokratik süreçlere açık tutulmuyor. Yönetici elitler resmi ve sivil kesimleriyle ulusal birliği çoğulculukla bağdaştırılması zor organik bir milli topluluk anlayışına dayandırmaya çalışıyorlar. Burada tartışmalı olan, milletin hangi niteliklerinin veya değerlerinin öne çıkarılacağı. Dini muhalefet “milli” değerler hiyerarşisinde belirli dinsel değerleri üste çıkarıyor. Dini muhalefetin dayandığı millet kavramı da resmi elitlerin savundukları kadar holistik veya bütünseldir. Bu kesimler Osmanlı toplumunu ve yönetimini de neredeyse tamamen dini bir platformda ele almak eğilimindedir. Oysa bu pek doğru görünmüyor. Dini muhalefet

geleneg  atıf yaptığı sürece, yönetici elitlerin daha etkin olan kesimine karşı bir ilerleme elde edemez. Zira zaten resmi elitlerin iktidarının dayanakları büyük ölçüde geleneksel-dir. Türkiye'de demokrasinin gelişmesi üzerinde çevreden kaynaklanan bir risk oluşturan etmenlerden bir diğeri, hi-yerarşik ilişkiler içinde bu ilişkilerin doğasından kaynakla-nan ahlaki bir nitelik taşıdığı düşünülen kişisel beklentilere yanıt verilmesi taleplerine ve bu taleplerin karşılanmasına özel bir önem verilmesi ve siyasal katılımın yalnızca bireysel değil, aynı zamanda gruplar düzleminde de tekilci bir yapı-sının bulunması, dolayısıyla toplumun *dikiş tutmama* olası-lığının her zaman için mevcut olmasıdır. Çevreden ve mer-kezden kaynaklanan *bu eğilimlerin her ikisini de sosyal açıdan ilgisizlikle niteleyebiliriz*. Aşırı holistik kültüre dayalı yönetim anlayışı, temel hakları ve insan haklarını da, ulusal  ıkarla-rın veya kamusal yararın önünde bir engel olarak görürken, siyasal müşteriler toplumsal birlikteliğinin ahlaki şartlarını bireysel davranışları yoluyla gözetmek, hatta dikkate almak konusunda epey isteksizdir. *Sosyal dokunun parçalanmasına kayıtsız kalan bir aşırı tekilcilik, alt-grupların organik birliğı düşüncesinden kaynaklanabilir*. O halde demokrasiye yöne-lilik tehditin hem merkezde hem de çevrede etkili olan ortak topluluk tanımlarından, organik analojiye dayalı bir uyum anlayışından ileri geldiğini düşünebiliriz. Oysa demokrasi, sosyal parçalanma ile evrensel toplumsal birlik arasında en iyi arabuluculuk imk nını sağlamaktadır.¹

1. Stavrakakis, s. 83.

Türkiye’de devletin ideolojik yapısı onu kendiliğinden bir taraf durumuna getirirken, resmi ideolojinin, diğerlerinden *doğası gereği* farklı ve üstün olduğu iddia edilmekte, bu farklılık onun hukukun ötesinde bir meşruiyet alanına oturtulmasının sebebi olarak düşünülmektedir.² *Türkiye’de devletin fundamentalist bir yapısı vardır.* Bu fundamentalizm bir kuruluş felsefesi biçiminde ve kurucu irade düşüncesine verilen önemde ortaya çıkmaktadır. Türk devletinin böyle fundamentalist bir yapısının bulunması onun bir devrimle kurulmasına bağlanmaktadır. Silahlı kuvvetlerin komuta kademesi Cumhuriyetin orduya emanet edildiğini düşünmekte ve emanete hıyanet etmemek için elinden gelen gayreti göstermektedir.

Türkiye’de demokrasinin bir meşruiyet unsuru olarak daha da kuvvetlenebilmesi için, yalnızca mevcut iktidar dengelerinin veya konfigürasyonunun değişmesinin yeterli olabileceğini söylemek mümkün değil. Türkiye’de tek bir şeriatçı veya bölücü olmasa bile otoriter Atatürkçülerin daha demokratik düşünmeye başlayıp başlamayacakları kuşkulu olduğu gibi, statüko karşıtlarının iktidarı elde etmeleri durumunda da, Türkiye daha demokratik bir ülke olma yolunda ilerlemeyecektir. Zaten *sorunları salt bir iktidar sorununa dönüştürmek otoriter zihniyetin bir yansımasıdır.* Tüm bu belirtilenler Türkiye Cumhuriyeti Devletinin daha demokratik bir devlete dönüşmesini zorlaştırmaktadır. Bu metinde bazen otoriter Atatürkçüler ibaresini kullandım.

2. Karş. Stavrakakis, s. 82-83.

Liberal Atatürkçüler Atatürkçü görüşün diğer görüşlerle eşit koşullarda siyasal yarışmaya katılmasını savunanlardır. Otoriter Atatürkçüler ibaresiyle, Atatürkçü görüşün demokratik siyasal yarışmaya açık olmayan üst ve üstün bir konumda bulunması gerektiğini savunan, devlete fundamentalist bir nitelik atfeden ve kendi görüşlerinin doğası gereği öncelikli ve ayrıcalıklı olduğunu iddia eden kesimleri kastediyorum. Atatürkçülük resmi bir yönelim olarak ileride liberalleşebilir mi? Bilmiyorum.

Türkiye’de birbirlerini karşılıklı olarak karşıt kutuplara yerleştiren kesimlerden resmi elitlerin davranış, düşünce ve tutumlarının üzerinde burada daha fazla durulması, bu kesimin daha etkili olmasından ve elindeki kolektif düşünce şekillendirme araçlarını kullanarak, görüşlerini topluma mal etmeyi önemli ölçüde başarmasından kaynaklanıyor. Yoksa teokrasi yanlılarıyla silahlı mücadele yanlısı ayrılıkçıların daha demokratik bir zihniyete sahip olduğunu söyleyebilmek mümkün değil. Teokrasi yanlılarının zaten demokrasiye ihtiyaçları yok gibi görünüyor. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu kesimler Osmanlı ve Türk toplumlarının Müslüman kesimlerinin belirli dini değerler çerçevesinde tanımlanabileceğini düşünüyorlar. Hatta teokrasi yanlılarının, Türk toplumunun hemen tamamının Müslüman olmasının onun türdeş bir topluluk sayılması için yeterli olduğunu varsaydığını ileri sürebiliriz. Bu saptamaların doğru olduğunu söyleyebilmek zor. Türk toplumunu bir yana bırakalım, Osmanlı toplumunun Müslüman kesimleri ne sanıldığı kadar türdeştir

ne de birbirleriyle her zaman iyi geçinmişlerdir. Teokrazi yanlılarından bazıları demokrasinin halkın halk tarafından yönetimini gerektirmediğini ve halkın halk için yönetiminin yeterli olduğunu düşünüyorlar. Onlara göre bu yüzden Osmanlı yönetimi de demokratik sayılabilir. Bu düşünce tarzının liberal demokrasi karşıtı otoriter sol hareketlerdeki benzerleri iyi bilinmektedir. Teokrazi yanlılarından bazıları, Osmanlı toplumunun veya yönetiminin Müslüman olmayanlara veya ateistlere ya da ikisini de kapsayan bir tabiri kullanacak olursak “kfirlere” iyi davrandığını ileri sürerek, bunu zgrlk bir teokrasinin olabilirliğine kanıt olarak gösteriyorlar. Burada kastedilen iyilik herhalde onların canına, sağlığına ve malına gereksiz yere kastetmemek, açıkça aşağılamamak anlamına geliyor. Ama bütün bunların gerçekten olmuş olduğunu varsaysak bile, bu, bu kesimlerin Müslümanlara eşit görüldükleri veya *tanındıkları* anlamına gelmiyor. Aslında bu kesimlere iyi davranıldığını söyleyebilmek de mümkün değil. Dini terminolojiyi kullanarak ifade etmek gerekirse, kfirlerin değersizliklerini, yetersizliklerini, kusurlarını yüzlerine vurmamak, zaten Müslüman olan herkesin bildiği varsayılan bir şeyi ayrıca açıkça beyan etmemek, bir tür “nazik” veya iyi niyetli davranış gibi sunuluyor. Bu tutumun bir ifte mesaj içerdiği açık. Bir yanda Müslüman olmayanlara veya ateistlere isteyerek zarar vermemek dileği var, diğer yanda bu kesimlerin *tanımlayıcı bir eksiklikle* malul oldukları düşünülüyor. Dinsel düşüncelerin ne kadar toleranslı olabileceğine bir örnek olarak gösterilen Mevlana’nın yaklaşımında bile, grup-merkezlilik göze

çarpmaktadır. Mevlana'nın bu konuda referans gösterilen "Kim olursan ol, yine de gel" sözünde, başkaları *davet edilen* konumundadır. Oysa gayrimüslimleri *tanıyan* bir bakış açısında, yalnızca başkalarını davet etme değil, aynı zamanda onlara gitme de söz konusu olsa gerektir: "kim olursan ol, yine de gideceğim" gibi. İşte *laiklik en azından bu dinsel kökenli eşitsizliklerin giderilmesine bir kapı açabiliyor. Laik bir düzende farklı dinlerden veya dinsiz insanlar birbirleriyle eşit kişiler olarak ve dinlere aşkın bir zeminde karar alma süreçlerine iştirak edebiliyorlar.* Dinlerin din dışı olanlara karşı iyi davranmayı buyuran öğütleri, bu laik *tanımanın* yerini tutamaz. Burada tüm laik rejimlerin fiilen bu eşitliği sağlayabildiğini ileri sürmüyorum. Ancak böyle bir eşitlik olacaksa laik bir zeminde olacaktır. Burada silahlı mücadele taraftarı ayrılıkçı hareketin destekleyicileri üzerinde ayrıca durmaya bile gerek duymuyorum. Zira onlar zaten tercihlerini yapmış gibi görünüyorlar. Türkiye'de demokrasinin bazı eksiklikleri varsa da bir siyasi hareket şayet demokratik bir nitelik taşıyorsa, önce bu eksiklikleri gidermeye yönelirdi diye düşünüyorum.

Farklılık bilincinin veya bireyselleşmenin güçlü olmadığı toplumlarda demokrasiye olan ihtiyaç da azalıyor. Türkiye'de demokrasinin önündeki en büyük engel galiba bu. Türk toplumu çeşitli ve hatta birbirine karşıt kesimleriyle bir türdeşlik hayalini halen sürdürüyor.

6.

**BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ:
NIETZSCHEYAN
BİR ÇOĞULCU DEMOKRASİ
ANLAYIŞI OLABİLİR Mİ?**

Bazen sorunların nedenlerini bilmek, çözümlerini bilmek anlamına gelmiyor. Bir önceki bölümde, Türkiye’de saptadığımız paranoid ethosun nedenleri üzerinde durduk. Bu noktadan sonra incelememizde bilimsel kaygılarımızı biraz askıya almak zorundayız. Zira burada artık siyasal tercihlerle veya değerlerle ilişkili bir konu alanına giriyoruz. Bu konuya hiç girmemek, kitabı yarım bırakmak anlamına gelecekti ve bunu yapmak istemedim.

Türk toplumundaki güçlü paranoid eğilimler akılcı bir normativitenin eksikliğinden kaynaklanmıyor. Bununla Türkiye’de hukukun etkinlik düzeyinin genel olarak yüksek olduğunu kastetmiyorum. Durum tam tersi gibi görünüyor. Sadece, paranoyanın esas nedenlerini başka unsurlarda aramanın gerektiğini düşünüyorum. Ne var ki hukukun kuvvetlenebilmesi için, kolektif paranoyaya yol açan etmenlerin gücünü kaybetmesi gerekiyor. Bunların başında korkuya ve zafer arayışına yol açan manik tümgüçlülük inancı ve yanılmazlık hayalini destekleyen narsisistik büyüklenmecilik (grandiosity) geliyor. Bunlar liberal demokrasinin ve hukuk devletinin güçlenmesini zorlaştıran başlıca sosyal psikolojik etmenlerdir. *Bir liberal demokraside insanlar zafersiz yaşamak zorundadır.* Liberal bir demokrasi- de negatif (sınır) pozitifin iktidar mahallinde dogmatizm ve mutlakçılık görünümüyle totalleşmesinin engelidir.

Öte yandan, adalet ile tepkiselliğin ve dürtüselliğin yan yana olamayacağını, en azından Nietzsche’den bu yana biliyoruz. Tepkisellik veya dürtüsellik hukuk devletinin önündeki başlıca sosyal psikolojik engellerdendir. Nietz-

sche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde hukuk kurumuna yönelik en sağlam ahlaki eleştirilerden birini ileri sürerken, güçlü insanların ve toplumların tepkisel davranmayacaklarını şu cümleleriyle dile getirir:

“Topluluğun gücü ve kendine güveni arttıkça ceza yasası giderek yumuşar; topluluğun her bakımdan zayıflatılması, tehlikeye düşürülmesi, ceza yasasının daha sert biçimler almasına yol açar. ‘Alacaklı’, zenginleştikçe, daha bir insana yakışan özelliğe kavuşur, sonunda, rahatsız olmadan zarar görmeye tahammül etme derecesi¹ sağlığının gerçek bir ölçüsü olur. Bir toplumun böyle bir güç bilincine erişip, olabildiğince en soylu bir lükse izin vermesi, düşünülemez bir şey değildir, –ona zarar verenleri cezasız bırakması. ‘Benim gerçek parazitlerimden ne zarar gelebilir bana’ diyebilir. ‘Haydi yaşayıp, gelişsinler: Bunun için yeterince güçlüyüm ben! Her şeyin bir bedeli vardır, her şeyin bedeli ödenmelidir’ diyerek başlayan adalet, gözünü yumup, borcunu ödemeyenlerin serbest bırakılmasına izin vermekle son buluyor. Yeryüzündeki her şeyin yaptığı gibi kendini yenmekle son buluyor. Bu adaletin kendini yenmesi: Kendine verdiği güzel ad biliniyor –merhamet; söylemeye gerek yok, merhamet, en güçlü insanların, dahası hukukun ötesinde olanların bir ayrıcalığı olarak kalıyor.”²

1. Buradaki italikler bana aittir.

2. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, Türkçesi: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 70.

Nietzsche bu metninde bırakınız tepkisel davranmayı, bir tepkide veya misillemede bulunmayı, üstelik haksız yere zarar gören kişiler açısından bile, bir güçsüzlük belirtisi olarak görmektedir. Nietzsche'nin bu görüşleriyle İsa'nın "Sizi tokatlayana siz de öbür yanağınızı çevirin" sözünün en iyi yorumlarından birini yaptığını belirtebiliriz. Nietzsche'nin öngördüğü gibi güçlü bir toplum gelecekte ortaya çıkabilir mi bilmiyorum. Ne var ki, en azından günümüzde anlaşıldığı şekliyle hukuk devletiyle haksız davranışlar karşısında gösterilen tepkiselliği bağdaştırmanın zor olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, hukuk devleti her ne kadar tepkiselliğe veya dürtüselliği karşı olsa da onun haksız eylemler karşısında belirli tepkileri öngördüğünü de belirtmek gerekiyor. Hukuk devletinin karşı olduğu, "haksız" eylemlere tepkisel biçimde tepki verilmesi. Zaten Nietzsche de yukarıda alıntılanan metnin son cümlesinde merhametin hukukun *ötesinde* olanların bir ayrıcalığı olduğundan bahsetmektedir.

Paranoya yaratıcılığı engellememesi bakımından şizofreniye benzemektedir. Hatta bu ikisi arasında bir ilişki aranacaksa, bunun olumlu yönde olduğu bile söylenebilir. Burada konumuz açısından önemli olan, paranoid yaratıcılığın *yapıcı* olup olmadığıdır. Paranoya bireysel olduğu kadar kolektif de olabilen bir sorunlarla *baş etme stilidir*. Diğer bir deyişle, bir *uyum* yöntemidir. Paranoid stilin, sorunları halletmek veya bir sonuca bağlamak yerine, yadsımak ya da düğümü çözmek yerine, birbirine dolaşan ipin kılıçla kesilmesindeki gibi ortadan kaldırmak için kullanılması, onun yapıcılığını tartışmalı kılmaktadır.

Paranoid sorun çözüme biçimleri genellikle yapıcı değildir. Bunun çeşitli nedenleri var. İlk olarak, paranoid sorun çözüme yöntemleri sorunu örneğin uzlaşma yoluyla bir sonuca bağlamak veya tamamen ya da kısmen çözmek yerine, ortadan kaldırmaya yöneliyor. Eğer kişilerin elinde çok büyük bir iktidar yoksa, bu tercihin başarılı olma ihtimali çok zayıf. Bu tercih başarılı olsa bile, yol açtığı sorunlar fazlasıyla büyük olacaktır. Ayrıca bu tercih birçok insani değeri çiğnemeyi de gerektirebilir. İkinci olarak, paranoid sorun çözüme yöntemleri, bizi ilişkilerimizde veya bir hasım olarak tepkisel veya dürtüsel davranmaya –Nietzsche’nin kavramıyla– *direnmeye* eğilimli kılar. Direnmek kötülüğe kötülükle yanıt vermeyi de içeriyor. Nietzsche açısından *direnme*, *kötüler karşısında meydan okumanın tersidir*. Meydan okumak burada tepkisel bir davranış değil, tam tersine *pasifist* bir eylemdir. Meydan okumak hasımların niyetlendikleri kötülüğü icra etmelerine karşı koymamak, ama kendi barışçıl tutumunu değiştirmemektir. Burada meydan okuma deyişinin Türkçedeki kullanımından farklı bir anlam taşıdığını belirtmek gerekiyor. Türkçedeki anlamıyla meydan okumak, hesaplaşmak, kavgaya davet gibi anlamları içinde barındırıyor. Oysa Nietzsche’nin kastettiği anlamıyla meydan okumak ne tepkisel davranmak ne de tutum değiştirmektir. Burada bir davet varsa eğer, bu kavgaya değil, kötülüğe niyetlenenlerin niyetlendiklerini yapmalarınadır. Kötü davranışa karşı koymamak anlamında meydan okumak tepkisel davranışın tam tersidir ve pasifist bir nitelik taşır. Nietzsche, bu kavramı İsa figürünü ele aldığı ve İngilizceye *The Antichrist* olarak

çevrilen kitabında ortaya atıyor. Ona göre, İsa'nın onu çarmıha gerenler karşısında sergilediği davranış meydan okumaktan başka bir şey değildir. İsa bunu yapabilmiştir; zira o kendisini çarmıha gerenleri de sevmektedir:³

“Bu ‘iyi haberci’ yaşadığı gibi öldü, öğrettiği gibi –‘insanları kurtarmak’ için değil, nasıl yaşanması gerektiğini göstermek için. Geriye, insanlığa bıraktığı, kendi pratiğidir: yargıçları karşısındaki tutumu, gardiyanları karşısındaki, davacıları karşısındaki ve her türlü karalama ve yuhalama karşısındaki –çarmıhtaki tutumu. Direnmez, hakkını korumaz, başına gelebilecek en son şeye karşı bile kendisini savunacak bir şey yapmaz, tersine, meydan okur ona... (...) Hiç korumamak kendini, hiç öfkelenmemek, hiç sorumlu tutmamak... Kötülüğe de direnmemek, –onu sevmek...”⁴

Bana öyle geliyor ki, bu kısa metninde Nietzsche, Freud’dan çok daha önce psikanalizin temellerini atmıştı. İsa açısından dürtüsellik kendi başına kötü değildi. Başkalarına kötülük, yaparken kılırları kıpırdamayanların, kendilerine kötülük yapıldığında seslerinin fezadan duyulması, onların kendilerini kabul etmekten ne kadar uzak olduklarını göstermektedir. Kişilerin kendilerine yapılan kötülükleri İsa’nın yaptığı gibi kabul edebilmeleri, çatışma toleransının yüksekliğinin psikolojik

3. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Antichrist*, R. J. Hollingdaie (trans.), Penguin Books, London, 2003, s. 160. Oruç Aruoba metnin İngilizce çevirisinde daha çok, davet etmek olarak verilen anlamı, Türkçe çevirisinde meydan okuma şeklinde vermiş. Bu ibareyi bu Türkçe çeviriden alıyorum (Friedrich Nietzsche, *Deccal*, Türkçesi: Oruç Aruoba, Hil Yayın, İstanbul, 1986, s. 52).

4. Nietzsche, *Deccal*, s. 52.

şartlarından biri gibi görünüyor. Kimin çatışma toleransı İsa'nınki kadar yüksek olabilmıştır? Oysa direnmek veya misillemeye bulunmak yıkıcılığın kabul edilmediğine işaret eder. Böylece anlıyoruz ki, kendi yıkıcı güçlerini kabul edebilen kişiler tepkisel davranmama, direnmeme fırsatına sahiptir. *Kişilerin kendi yıkıcı yönlerini kabul edebilmeleri, bu yönlerini birebir hayata geçirmeleri anlamına gelmez. Tam tersine, eğer kişi kendi yıkıcı yönlerinin farkında değilse, onların sorumluluğunu nasıl alabilir ki?* Kendi yıkıcı yönlerini kabul edemeyen kişilerin tepkisel davranışlarda veya misillemeye bulunma, kendini tümüyle haklı görme olasılıkları daha yüksektir. Kendi yıkıcı yönlerini kabul edebilenler, saldırılar karşısında daha pasifist bir tutum sergileyeceklerdir. Paranoya ise kişi ve grupları böyle pasifist bir şekilde meydan okumak yerine, *direnmeye*, diğer bir deyişle tepkisel davranmaya götürür.⁵ Direnen insan, yine Nietzsche'nin terimleri-

5. D. W. Winnicott, nesne kullanımını ele aldığı yazılarında nesnenin değerinin öznenin bilinçdışı fantezisinde tahrip edilmesine rağmen, ayakta kalabilmesine bağlı olduğunu belirtir. Nesnenin tahribi, bağımsızlığının –onun özne için var olmadığı–, ayrılığının, dışsallığının kabulü anlamına gelir. Nesne tahrip edilmesine –korunmamasına– rağmen kendisi ayakta kalabilir ve bundan dolayı özne için gerçeklik kazanır. Böylece, Winnicott, dışsallığı yaratanın yıkıcı dürtü olduğunu belirtir. Nesneyi tahrip etme isteği öfkeyle ilgili olmayıp, ilkel sevginin bir görünümüdür. Bebek bu dönemde tahrip etmeyi ister, tahribatı değil. Winnicott nesnenin ayakta kalmasının yalnızca varlığını sürdürmesi olmayıp, aynı zamanda, *misillemeye bulunmaması, tutum ve niteliğini değiştirmemesi* anlamına geldiğini vurgular. Nesne saldırı karşısında ayakta kalabilmeyi başarır, özne artık onu kullanmaya –bu sömürmek değildir– başlayabilecektir. *Nesnenin misillemeye bulunmaksızın kendini koruyabildiği* bu gelişim evresinden başarıyla geçemeyen çocuklar saldırganlıklarını kabul edemeyeceklerdir. Ancak nesne ayakta kalabildiğinde –yıkımın yerine– yıkım fikri doğacaktır (Winnicott, *Playing and Reality*, s. 86-94. Nesne kullanımıyla ilgili olarak, ayrıca D. W. Winnicott, *Home is Where We Start From: Essays by a Psychoanalyst*, Clare Winnicott,

ni kullanacak olursak, kendisine verilen zarardan rahatsız olan bir kişidir. Nietzsche'nin yorumuna göre, güçsüz kişi kendisine verilen zarardan rahatsız olmaktadır; zira o aslında kötülüğü sevmemektedir! Burada belki sevgi terimi abartılı gelebilir. Ama bireylerin başkalarını ya da kendilerini tümüyle kabul etmeleri sevgilerinin bir ögesi değil midir?

O halde, çeşitli düzeylerdeki anlaşmazlıklarda, hasımlara aradaki sembolik ilişkiyi kesmeyerek meydan okunabildiği ölçüde yapıcılık korunabilir. Burada Türkçedeki "Ateş olsan cürmün kadar yer yakarsın" ifadesindeki manik küçümseyici değerlendirme ya da mantık söz konusu değildir. Burada söz konusu olan, suçlu olma potansiyelimizin bize hasımlarımızın saldırganlığına meydan okuma veya direnmeme fırsatını tanımasıdır. Bir bireyin yıkıcı nitelik taşıyan *tepkisel* davranışlarda bulunması, onun kendi yıkıcı içsel güçlerini veya düşüncelerini kabul etmiş sayılması için yeterli ve hatta gerekli değildir. Tam tersine, yıkıcı tepkisel davranışlarda bulunmasında, failin kendi yıkıcı güçlerini kabul edememesinin de payı vardır. Ancak yıkıcı özelliklerimizi kabul etmemizle kazanabileceğimiz suçlu olma potansiyeli, haksız olabileceğimizi kabul etmemizde görünüm kazanır. Psikopat yıkıcıdır ama sevgisizdir. Bundan dolayı suçluluk hissetmez. Paranoyak bunların ikisini bir arada yapamaz. O

Ray Shepherd, Madeleine Davis (eds.), Penguin Books, 1990, s. 148, 206, 262-268; D. W. Winnicott, *Babies and Their Mothers*, Clare Winnicott, Ray Shepherd and Madeleine Davis (eds.), Free Association Books, London, 1988, s. 31-33; D. W. Winnicott, "The Development of the Capacity for Concern", *Deprivation and Delinquency*, Clare Winnicott, Ray Shepherd and Madeleine Davis (eds.), Routledge, 1994, içinde, s. 100-105'e de bakılmalıdır).

ya tamamen sever ya da tamamen nefret eder. Bundan dolayı suçluluk hissetmez. Ancak yıkıcılığını ve sevgisini birlikte aynı nesneye yönelik olarak kabul edebilenler suçluluk hissedebilirler. Bundan dolayı suçluluk duygusu hissetmek bir bütünleşme işaretidir.⁶ Burada Nietzsche'nin yorumunu psikanalitik bir bağlama yerleştirdiğimiz, oysa bireysel zihinsel süreçler için geçerli olan dinamiklerin, toplumsal veya kültürel süreçler için geçerli olmadığı itirazında bulunulabilir. Bunların ilkinde içsel dürtüler söz konusuyken, İkincisinde sosyal motifler veya dinamikler söz konusudur. Ben ilkenin aynı olduğunu zannediyorum. Ayrıca insanların yıkıcı yönlerinin arkasında her zaman dürtüleri aramamız gerekmiyor. İnsanları yıkıcı davranmaya yönlendiren sosyal, ilişkisel, sembolik ve hatta kültürel pek çok etmen var. Böylece artık şu tezi savunabiliriz: *Kendini eleştirebilen bir kültür, kendine meydan okuyabilen bir kültürdür.* İnsanlar ve toplumlar kendilerine de meydan okuyabilir ve okumalıdır. İnsanın kendine meydan okuması, her şeyden önce kendi yıkıcı güçlerini kabul edebilmesiyle mümkündür. Burada kastedilen başkalarına yönelik kasıtlı kötülüklerin onanması değil, insanın kendi yıkıcı yönlerini kabul etmesidir. Kötü olan yıkıcı güçlerimiz değil, aktüel ve haksız yıkımdır. Türk toplumunda, böyle eleştirel ve meydan okuyucu bir kültürel eğilim yok sayılabilecek kadar zayıf görünüyor. Meydan okuyamamak, direnmek, grupları *eksilerek bütünleşmeye* zorluyor.

Burada, *meydan okuyucu ve demokratik bir çatışma sti-*

6. Bu açıklamalarda Melanie Klein'in depresif konumla ilişkili görüşlerini izliyorum.

linin Türkiye’de yaratıcı ve yapıcı bir kültürel üretim süreci sonucunda güçlenebileceği düşüncesi tartışılmaktadır. Bu düşüncenin tartışılmasının nedeni, Türkiye’de hâkim olan kolektif sorumluluğun bir sonucu olarak, dönüşümlerin ancak hep birlikte gerçekleştirilmesinin zorunluluğudur. Diğer bir deyişle, toplumsal çoğunluktaki kişiler kendileri bir yerden başlamayacak (yakındıklarının düzeltilmesi için kendi davranışlarıyla bir girişimde bulunmayacak), ancak başkaları bir adım attığında onlar da bir adım atacaktır. Bu bir nevi taklit davranışıdır. Ama daha derin bir “gereksinimin” bir görünümü olduğu için, bir taklitçilik değildir. Diğer bir deyişle, *Türk toplumu tutucu değildir. O yalnızca sürekli olarak geç kalmaktadır.* Tutumu üretici ve yapıcı değil, izleyici, tüketici ve savunmacıdır.

Türkiye’de genel olarak, bireysel sorumluluğun yerleşmediği veya işlevsel olmadığı görülmektedir. Ancak kolektif sorumluluğun etkili olduğu da söylenemez. Kolektif sorumluluğun vurgulanması, bireyleri ahlaki davranışları bakımından da başkalarını “izlemeye” yönlendirmektedir.⁷ O halde burada ileri sürülecek tez şudur: *Türk toplumu özel, sosyal ve kamusal alanlarda, önce yaratıcı, üretici ve yapıcı olacak, ondan sonra eleştirel olabilecektir.* Süreç Türkiye’de tersinden işleyecektir. Diğer bir deyişle, suçluluk kapasitesi (haksızlığını, yanılabilirliğini kabul edebilme potansiyeli) önce doğup yaratıcılık ardından gelmeyecektir. *Paylaşılmayan bir yaratıcılık, suçluluk duygusunu dayanılamayacak ölçüde büyütmektedir.*

7. Karş. LeVine, s. 471.

Liberal demokrasi ne bir ikna ve uzlaşma ne de iktidar fenomeninin ortadan kalkacağı bir izokrasi (iktidarın tamamen eşit dağılımı) rejimidir. Liberal demokrasi hukuki eşitlik ve özgürlüğün yanında iki ana ilkeye, meydan okumaya ve *ahlaki emsallik* düşüncesine dayanır. Liberal demokrasi son boyutlarıyla, emsaller arasında karşılıklı pasifist meydan okumayı gerektiren bir iktidar sürecini ifade eder.

Demokratik görülenler de dahil olmak üzere, hiçbir toplumda eşitlik tam olarak gerçekleşmemiştir. *Demokrasi-nin hukuki ve toplumsal eşitlik yönünde baskı yapan yönü onun diğerlerinin yanında ahlaki emsallik düşüncesine dayanmasıdır.* Emsalliği daha iyi kavrayabilmek için, onu tarihselliği içinde düşünmeliyiz. Eski Yunan toplumunda bir *köle, sahibinin (efendinin) eşiti değildi, ama bazen onun emsali olabiliyordu.* Emsallik ahlaki bir tanımadır. Hukuken diğerleriyle aynı kategorinin içinde görülmelerine rağmen bazen kadınların belirli işlevlerinden ötürü, siyahların ten renklerinden ötürü, gençlerin deneyimsizliklerinden ötürü toplumsal sembolik iletişim veya karar alma süreçlerinin dışında tutulabilmeleri, emsalliğin eşitlikten ayrı bir kategori oluşturduğunu gösteriyor. Türk toplumundaki yüksek güç me-safesi, bazı farklı toplumsal kesimlerde veya statülerde yer alanların birbirinin emsali görülmediği anlamına geliyor. Türkçedeki “Sen benim kim olduğumu biliyor musun?” veya “Sen kimsin ki?” gibi hitap tarzları, hukuki eşitlik ile ahlaki emsalliğin her zaman birlikte kabul edilmediğini gösteriyor. Bu bakımdan, ahlaki emsalliğin eşitlikten çok *saygı* değerine dayandığını belirtebiliriz. Sizinle hukuken

eşit olmayanlara da saygı duyabilirsiniz. Liberal demokrasi-
sinin temel değeri saygıdır.

Liberal demokrasi emsaller ve eşitler arasında bir iletişim ve karar alma sürecidir ve ahlaki asimetri ilkesine dayanır. *Ahlaksal asimetri, benim hasmımın (emsalimin) karşısında tepkisel davranmayarak ayakta kalmamla, diğer bir deyişle, ona aynen mukabele etmememle veya misillemede bulunmamamla görünüm kazanır.* Liberal demokrasi, anavatanı İngiltere’de sıkça kullanılan “Sen benim sırtımı kaşı, ben de senin sırtını kaşırım” düsturuna dayanan bir rejim değildir. Hatta, tam tersine, “Sen bana ne yaparsan yap, ben kendi ahlaki yönlendirmemle hareket ederim” düsturuna dayanabilir.⁸ Demokrasi ütopyasında, Nietzsche’nin terimleriyle “zarardan rahatsız olmamak”⁹ ilkesi geçerli olabilir. İkna ve uzlaşma bir demokraside gerçekleştirilebilirlik kazanan, ancak demokrasi-
sinin zorunlu ilkeleri olamayacak, göreceli olarak zayıf kavramlardır. Demokrasinin var olması için fikir ayrılığı gerekir. Eğer herkes aynı düşünüyorsa, demokrasiye gerek yoktur.

Demokraside aşağıılamanın ve yüceltmenin yeri yoktur; zira o emsallığı ortadan kaldırır. Aşağılama ve yüceltme, utanç mekanizmaları olarak, emsallığın sonunu getiren psişik süreçlerdir. Ne yüce ne de altta olanlarla direkt iletişim kurulabilir; peygamberliğe atfedilen işlev bu ikisi arasındaki iletişimi sağlamaktır! Demokrasi değersiz (tümüyle veya bütün yönleriyle altta) veya yüce (bütün yönleriyle üstün) görülen

8. Asimetrik ahlak için bkz. Robert Gibbs, “Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas”, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 6, 1997, s. 51.

9. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, s. 70.

insanlara yer olmayan bir rejimdir. Çift-değerlilik liberal bir değerdir. Demokraside yüceltmeye veya aşağılamaya yer olmaması, herkesin aynı derecede itibar sahibi olacağı anlamına gelmez. Ne var ki, bir demokraside itibar kişilerin kendi emekleriyle kazanabildikleri, dolayısıyla kaybedilebilir bir değerdir. Kaybedilemeyecek itibar statülerden kaynaklanır. Bu tür bir itibar demokratik değildir.

Yüce bir tanrı, bizi, bizim kendimizi sevdiğimiz kadar çok sevmektedir! Narsisizm bir insanın kendini diğer insanların onu sevdiğinden daha çok sevmesi, bu yüzden de hiçbir sevgiyi yeterli bulmamasıdır. Diğer bir deyişle, ancak bir tanrının onu sevebileceği inancıdır. Oysa demokrasi tanrılara hitap eden ve onların arasında işleyen bir rejim değildir!

Benmerkezcilik kişinin *ufkuyla*, narsisizm *enerjiyle* ilgilidir. Benmerkezci biri dünyaya başkalarının gözüyle *de* bakamaz, bir narsisist ise başkalarıyla ilgilenmez. Bunlar aynı şey değildir. Bir anne çocuğuyla ilgilenebilir (narsisistçe davranmayabilir) ancak onun gözüyle dünyaya bakamayabilir (benmerkezci davranabilir). Bir örnek üzerinden gidecek olursak, Oryantalist Batılı düşüncede Doğuya karşı çok kez benmerkezci yaklaşılmış, ancak belki de narsisistik olunmamıştır. Oysa Doğu Batıya karşı hem benmerkezci hem de narsisist davranmıştır ki, Doğuda gelişmiş bir Oksidentalizmin bulunmayışı bunu göstermektedir. Doğu, Batıya sanki hep “küsmüşçesine” davranmaktadır.

Bir demokraside narsisizm ve benmerkezcilik hiçbir zaman diğerini emsal görmeme noktasına gelmemelidir. Çünkü var olanlar yok sayılamaz; farklı olanlar göz ardı

edilemez. Demokrasilerde k sme yasaktır, belki geçici kırıgınlıklara göz yumulabilir; ama demokrasi  topyasında onun da yeri yoktur.

Türkiye’de toplum devletin toplumu, toplumun kendini sevdiği kadar sevmesini beklemektedir. Devlet ise topluma kendilerinin bir uzantısı gibi gördükleri çocuklarının bir gün kendilerini anlamasını bekleyen ana-babalar gibi davranmaktadır ki (paternalizm), bunların ikisi de demokratik tavırlar değildir. Zira, iki kesimin –elit ve kitle–  yeleri de, birbirini emsalleri gibi görmemektedir. *Demokrasinin bir özelliği, o anda olan bir şey olmasıdır (o bir performansı gerektirir)! Ya da olmakta olan bir şey olmasıdır.* Liberal bir demokrasi, bir eşitlik ve özgürlük ortamında, topluluğun  yesi olan emsallerin, birbirlerine meydan okuyarak ve sembolik iletişim sürecini ortadan kaldırmadan hep geçici kararlara vardıkları bir rejimdir.

Paranoid bir siyasal kültürde, demokratik pasifist meydan okumanın yerini direnme veya misilleme, özgürlüğün yerini var olma kavgası –ki bu ikisi bir arada olamaz–, emsallin yerini aşağılama ve yüceltme almaktadır.

Liberal bir demokraside bireysel bir farklılık bilincinin, bir gruba bağlı (ait olma anlamında değil) olmakla birlikte, farklı bir insan olma duygusunun da bir yeri vardır. Burada seçkinlik demokratik meydan okumayla, diğer bir deyişle, kişinin diğerlerinin kendisi gibi olmasını veya kendisini izlemelerini beklememesiyle ve onları elindeki olanakları kullanarak buna zorlamamasıyla ayırt edilebilir. Böyle tanımlandığında demokrasi de bir seçkinler rejimidir. Zira “başka”sını kendisi gibi olmaya zorlamayan her insan ve diğerini kendi gibi

olmaya zorlamayan her grup seçkindir. Hatta giderek seçkinliğin ölçüsünün, vererek eksilmemek olduğunu da söyleyebiliriz. O halde bir demokraside elit (bir grup olarak), sembolik iletişim sürecine yalnızca ya da baskın olarak vermek için girecektir. Ancak bu verme eylemi, sadece hedeflenenlerin kabulüyle gerçekleşebilecektir ki, bu eyleme anlamını veren de budur. Demokratik siyasal ve duygusal sferlerde (alan, bağlam; İng. “sphere”), Türkiye’de sık sık yapıldığı gibi, “zorunlu” bağış yoktur! Sevgimizi bağışlayamayız, çünkü onunla ilgimizi kesemeyiz. Bu kabul isteme biçiminde olduğunda karşımızda yine elit bir grup var demektir. O halde, bir elitler demokrasisi (ama elitist bir demokrasi değil), grupların ve kişilerin birbirlerinden istedikleri ve verdikleri –ama istenildiği için vermedikleri ve verildiği için almadıkları– bir sembolik iletişim sürecini –diğer bir deyişle, potlaçın tam tersini– gösterecektir; yoksa karşısındaki kendisine bağımlı bir “kitle”yi yöneten kişiler demokratik anlamda elit değildir.

Gönüllü düşmanların ortak noktalarından biri kendilerini tamamen haklı algılamalarıdır. Saldırgan yok ediciler kendilerini tamamen suçsuz algılamaktadırlar. Dünyadaki savaşların birçoğu kendilerini tamamen suçsuz görenler arasında olmuştur. Kendini suçsuz görme ihtiyacının kuvvetliliği, bilinçdışı suçluluk duygusunun yoğunluğundan da kaynaklanabilir.

Psikanalist Rollo May, *Yaratma Cesareti*’nde cesaretle ilgili karakteristik bir paradoks olarak, kesin inanç ve kuşku arasındaki ilişkiyi görür: Hem “...kendimizi tüm bir dolulukla admalıyız, ama aynı zamanda yanılıyor olabileceğimizin de

farkında olmalıyız.”¹⁰ May’e göre, kendi tavırlarının doğrulduğundan mutlak bir şekilde emin olmak hem dogmatizmin hem de daha yıkıcı olan fanatizmin özüdür.¹¹ Yanılabileceğimizi kabul ediyorsak kesin bir inanca sahip olamayız. Bana öyle geliyor ki, *kendini adama eylemi, kolaylıkla paranoid bir karakter kazanabilir; paranoidler kendilerini adaya-
cak bir “dava” bulmakta maharetlidir. Kendini bir davaya, bir insana, bir topluluğa adama eylemi, nihayetinde, sorumluluğun bir yozlaşmasıdır. Kuşku (yanılabilirlik) unsuru imanı inanca, adamayı sorumluluğa dönüştürür.* R. May, yukarıda adı geçen eserinde kendini adamanın kuşku içermediğinde değil, kuşkuya rağmen olduğunda sağlıklı sayılabileceğini belirtirken¹² bunu kastediyor olsa gerek. Birçok yaratıcı insan bir tür yanılmazlık duygusunu taşımıştır. Ancak onların bu duygularının başkalarınca ödenecek bir bedeli olması olasılığı yüksektir. Diğer bir deyişle, yaratıcılığın yapıcılıkla her zaman bütünleştiğini söyleyebilmek zor. Ne var ki, birçok yaratıcı insan da suçluluk duygusunu taşımıştır. Hatta May’e göre, yaratıcılığın kendisi de suç duygusundan ayrılamaz.¹³ Yaratıcılık çoğu kez suçluluk duygusundan ayrılmaz, zira yaratıcılık suçluluğa karşı tepkilerden biridir.¹⁴

10. Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çeviri ve sunuş: Alper Oysal, Metis Yayınları, İstanbul. 1987, s. 15.

11. May, s. 15-16.

12. May, s. 16.

13. May, s. 23-24.

14. Genel olarak yaratıcılık ve çalışma ile suçluluk duygusu arasındaki ilişkiler için Klein “A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States”, “Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States”, “Notes on Some Schizoid Me-

Paranoid yaratıcılık çoğu kez bir kendini adama karakteri taşımasına rağmen, sorumluluk açısından zayıftır. Bir paranoid siyasal bir aktörse, başkalarına onların iradelerini önemli görmeksizin *vermeye* çalışan –örneğin kendini haktan sorumlu gören– biri olabilir.

Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida'yla ünlü “karşılaşmasında” insanların ahlaki olmayan sebeplerle de başkalarını anlamak ya da anlaşılmak isteyebileceklerini belirtmekle kalmıyor, hatta “ahlaki olmayan varlıklar bile birbirlerini anlamaya çalışırlar” diyordu¹⁵ O, bu düşünceleri Derrida'nın onu, Kantçı anlamda bir *iyi niyete*, başvurma- nın ve insanların birbirlerini anlayışlarında uzlaşım arzusu- na mutlak bir bağlılığın, yalnızca etiğin aksiyomlarından biri değil, bir konuşmacılar topluluğunda anlaşmazlık ve yanlış anlama fenomenlerini bile düzenleyen koşulsuz bir aksiyom, etiğin başladığı nokta olduğunu söylemekle “suç- lamasına” yanıt olarak ifade etmişti.¹⁶ Oysa Gadamer açısın- dan iyi niyet, kişinin kendisinin *her zaman haklı* olduğunu kanıtlamak için diğer kişinin söylediklerinin zayıflığını tes-

chanisms” ve “On the Theory of Anxiety and Guilt”, “Some Theoretical Conclu- sions Regarding the Emotional Life of the Infant”, “On Observing the Behaviour of Young Infants” ve “Our Adult World and Its Roots in Infancy” isimli yazılarına bakınız.

15. Hans-Georg Gadamer, “Reply to Jacques Derrida”, Diane Michelfelder, Richard Palmer (trans.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (eds.), State University of New, York Press, Al- bany, 1989 içinde, s. 55.

16. Jacques Derrida, “Three Questions to Hans-Georg Gadamer”, Diane Michel- felder, Richard Palmer (trans.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (eds.), State University of New York Press, Albany, 1989 içinde, s. 52-53.

pit etmeye girişmemesi, hatta diğer kişinin sözlerinin aydınlatıcı olması için mümkün olduğu kadar, onun *bakış açısını güçlendirmeye çalışması* anlamına gelmektedir. Gadamer bu tutumu kişilerin birbirlerini anlamaları için vazgeçilmez görse de, bunun bir gözlemden fazla bir şey olmadığını; diğer bir deyişle bunun ne bir “başvurma”yla (*appeal*) ne de etikle bir ilişkisi bulunduğunu belirtir. Konuşmak için ağzını açan herkes anlaşılmayı ister; aksi halde kişiler ne konuşur ne de yazarlardı. Gadamer, Derrida’nın kendisine soru yöneltmesini de bunun mükemmel bir kanıtı olarak görür. Derrida eğer onun bu soruları anlamak isteyeceğini düşünmeseydi, bu soruları kendisine sormazdı. Oysa bunun Kant’ın “iyi niyet”iyle hiçbir ilişkisi yoktur.¹⁷

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, kişinin başkasına kendi tekil görüşünden yola çıkarak olumlu bir yer tanıması ne benmerkezcilikten ne de grup merkezilikten uzaklaşması için yeterli. Burada ihtiyaç duyulan şey “Ben senin hakkında iyi şeyler düşünüyorum” demek değil. Burada *tarafalara aşkın* bir bakış açısına ihtiyaç var. Eğer sana kendi tekil düşüncem gereği olarak benimle birlikte olma hakkı veriyorsam, iyi niyetli olsam da bir emsallik düşüncesine göndermede bulunmuş olmuyorum.

17. Gadamer, s. 55.

KAYNAKÇA

- ABSE, D. W., "Delusional Identity and the Double", *Psychiatry*, Vol. 39, May 1976.
- ADANIR, OĞUZ, "Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış" "Kuramsal Bir Deneme", Kitap I-II, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1997.
- ADORNO, T. W.; Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston, 1950.
- Amerikan Psikiyatri Birliği, *Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal Elkitabı*, Dördüncü Baskı (DSM-IV), Amerikan Psikiyatri Birliği, Washington DC, 1994'ten çeviren Ertuğrul Köroğlu, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 1994 (DSM-IV olarak kısaltılmıştır).
- ASENDORF, JENS B.; Fritz Ostendorf, "Is Self-Enhancement Healthy? Conceptual, Psychometric, and Empirical Analysis" *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 74, No. 4, 1998.
- Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Yenigün Haber Ajansı (Cumhuriyet Kitapları), 1997.
- BAR-TAL, DANIEL, *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis*, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi, 2000.
- BATES, CHRISTINE; DARRYL STEVENS, "Illusion and Well-Being: Toward a New Agenda for Mental Health", *Journal of Counseling and Development*, Vol. 67, June 1989.
- BAUDRILLARD, JEAN, *Çaresiz Stratejiler*, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002.
- BAUDRILLARD, JEAN, *Üretimin Aynası: ya da Tarihi Materyalist Eleştirisi Yanılsaması*, Çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998.
- BAUM, HOWELL S., "Mentoring: Narcissistic Fantasies and Oedipal Realities", *Human Relations*, Vol. 45, No. 3, 1992.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- BAUMAN, ZYGMUNT; "Modernity and Ambivalence", *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Mike Featherstone (ed.), Sage Publications, London, Thousand Oaks, 1995 içinde.
- BAUMEISTER, ROY F.; Joseph M. Boden, Laura Smart, "Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem", *Psychological Review*, Vol. 103, No. 1, 1996.
- BELGE, MURAT, *Türkiye Dünyanın Neresinde?*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1997.
- BELL, DANIEL A., "A Communitarian Critique of Authoritarianism. The Case of Singapore", *Political Theory*, Vol. 25, No. 1, February 1997.
- BELL, DAVID, *Paranoia*, Icon Books, UK, Totem Books, USA, 2003.
- BENHABIB, SEYLA, *Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1994.
- BENTALL, RICHARD P.; Peter Kinderman,

- Sue Kaney, "The Self, Attributional Processes And Abnormal Beliefs: Towards A Model Of Persecutory Delusions", *Behaviour Research and Therapy*, Vol. 32, No. 3, 1994.
- BERKE, JOSEPH H., "Reefer Madness: Social Fears and Self-fulfilling Prophecies", *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde.
- BERKE, JOSEPH H., Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider, "General Introduction", *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde.
- BION, W. R., *Experiences in Groups and Other Papers*, Routledge, London, New York, 1998.
- BION, WILFRED R., "Toplulukların Dinamiği", makaleyi çeviren: Alp Tümertekin, *bensizbiz: Topluluk Zihniyetinin Psikanalizi*, hazırlayan: Bella Habip, çevirenler: Alp Tümertekin, Bella Habip, İrem MAizrahi, İro Kaplangı, Nazlı Ökten, Yaman Aksu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002 içinde.
- BRENNAN, TERESA, "Social Evil", *Social Research*, Vol. 64, No. 2, Summer 1997.
- BRENNAN, TERESA, *History After Lacan*, Routledge, London, 1993.
- BURKITT, IAN, "Civilization and Ambivalence", *The British Journal of Sociology*, Vol. 47, No.1, March 1996.
- BURKITT, IAN, "Social Selves: Theories of the Social Formation of Personality", *Current Sociology*, Vol. 39, No. 3, Winter 1991.
- CALHOUN, CRAIG, "Plurality, Promises, and Public Spaces", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Craig Calhoun, John McGowan (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997 içinde.
- CASSIMATIS, EMMANUEL, "Mental Health Viewed as an Ideal", *Psychiatry*, Vol. 42, August 1979.
- CHADWICK, P. D. J., C. F. LOWE, "Measurement and Modification of Delusional Beliefs", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Vol. 58, No. 2, 1990.
- CHADWICK, PETER K., *Schizophrenia: The Positive Perspective: In Search of Dignity for Schizophrenic People*, Routledge, London, New York, 1997.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, "Perversion, Idealization and Sublimation", *Int. J. Psycho-Anal.*, 55, 1974.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, "Reflections of a Psychoanalyst Upon the Nazi Biocracy and Genocide", *Int. Rev. Psycho-Anal.* (1990) 17.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, *The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, Paul Barrows (trans.), Free Association Books, London, 1985.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, *Creativity*

- and Perversion, Free Association Books, London, 1998.
- CIRHINLIOĞLU, ZAFER, *Türkiye'de Hukuk Mesleği: Sosyolojik Bir İnceleme*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.
- COLBY, KENNETH MARK, "Appraisal of Four Psychological Theories of Paranoid Phenomena", *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 86, No. 1, 1977.
- COLVIN, C. RANDALL; David C. Funder, Jack Block, "Overly Positive Self-Evaluations and Personality: Negative Implications for Mental Health", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 68, No. 6, 1995.
- COLVIN, C. RANDALL; JACK BLOCK, "Do Positive Illusions Foster Mental Health?: An Examination of the Taylor and Brown Formulation", *Psychological Bulletin*, Vol. 116, No. 1, 1994.
- COOLEY, CHARLES H., "Self as Sentiment and Reflection", *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Second Edition, Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (eds.), John Wiley & Sons, New York, 1981 içinde.
- DE KONING, ANDRE, "Suspicion and Delusion", *Phenomenology and Psychiatry*, A. J. J. De Koning, F. A. Jenner (eds.), Academic Press (London) and Grune & Stratton (New York), 1982 içinde.
- DE RIVERA, JOSEPH, "Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics", *International Review of Studies on Emotion*, Vol. 2, K. T. Strongman (ed.), John Wiley & Sons, 1992 içinde.
- DE VOS, GEORGE A., "Preface", George A. De Vos; Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality: The Self in Culture*, Sage Publications, Newbury Park, London, 1990 içinde.
- DE VOS, GEORGE A., "Self in Society: A Multilevel, Psychocultural Analysis", George A. De Vos; Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality: The Self in Culture*, Sage Publications, Newbury Park, London, 1990 içinde.
- DELANEY, CAROL, "Traditional Modes of Authority and Co-operation", *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, Paul Stirling (ed.), The Eothen Press, 1993 içinde.
- DERRIDA, JACQUES, "Three Questions to Hans-Georg Gadamer", Diane Michelfelder, Richard Palmer (trans.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (eds.), State University of New York Press, Albany, 1989 içinde.
- DİNDAR, CEMAL, *Politik Psikolojinin Cinleri*, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2004.
- DUBEN, ALAN, "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey", *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, Edited by Çiğdem Kağıtçıbaşı with the assistance of Diane Sunar, Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde.
- DUMONT, LOUIS, "The Totalitarian Disease",

- Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Thought, James D. Faubion (ed.), Westview Press, Boulder, 1995 içinde.
- EDGAR, ANDREW; PETER SEDGWICK, Key Concepts in Cultural Theory, Routledge, 1999.
- ERDOĞAN, MUSTAFA, Türkiye Özgürleşebilir mi, Liberte Yayınları, Ankara, 2002.
- ERGİL, DOĞU, "Alla Turca: Turkey's Encounter with Herself", Turkish Daily News Yayın, Ankara 1997.
- ERGİL, DOĞU, Siyasetini Arayan Ülke, Can Yayınları, İstanbul, 2000.
- ERIKSON, ERIK H., Childhood and Society, Vintage, London, 1995.
- ERIKSON, KAI T., "Notes on the Sociology of Deviance", Mental Illness and Social Processes, Thomas J. Scheff (ed.), Harper & Row, New York, Evanston, 1967 içinde.
- FENIGSTEIN, ALLAN, "Self-Consciousness and the Overperception of Self As A Target", Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 47, No. 4, 1984.
- FENIGSTEIN, ALLAN; Peter A. Vanable, "Paranoia and Self-Consciousness"; Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 62, No. 1, 1992.
- FOUCAULT, MICHEL, "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault", Lydia Davis (trans.), Ethics: Subjectivity and Truth, Paul Rabinow (ed.), Robert Hurley and others (trans.), Essential Works of Foucault: 1954-1984 Volume One, Penguin Books, London, 2000 içinde.
- FOUCAULT, MICHEL, "Politics and Ethics: An Interview", The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought, Paul Rabinow (ed.), Penguin Books, 1991 içinde.
- FOUCAULT, MICHEL, "The Subject and Power", Readings in Contemporary Political Sociology, Kate Nash (ed.), Blackwell, Malden, Massachusetts, 2000 içinde.
- FOUCAULT, MICHEL, Foucault Live: (Interviews, 1961-1984), Lysa Hochroth, John Johnston (trans.), Sylvere Lotringer (ed.), Semiotext(e), New York, 1996.
- FOUCAULT, MICHEL, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977, Colin Gordon et al. (trans.), Colin Gordon (ed.), Harvester Wheatsheaf, New York, 1980.
- FREUD, S. (1895). Draft H: Paranoia. (The Origins of Psychoanalysis, New York: Basic Books, 1954 içinde), aktaran: Joseph D. Lichtenberg, Ping-Nie Pao, "Delusion, Fantasy and Desire", Int. J. Psycho-Anal. (1974) 55, s. 275, dip. 5.
- FREUD, SIGMUND, "Schreber Vakası: Bir Paranoya (Dementia Paranoides) Vakasının Otobiyografik Anlatımı Üzerine Psikanalitik Notlar", Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası, çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, Metis Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.
- FREUD, SIGMUND, "Some Neurotic Mechanisms

- in Jealousy, Paranoia and Homosexuality", *On Psychopathology: Inhibitions, Symptoms and Anxiety and Other Works*, translated under the general editorship of James Strachey, ed. by Angela Richards, The Penguin Freud Library, Vol. 10, Penguin Books, 1993 içinde.
- FREUD, SIGMUND, "Civilization and Its Discontents", *Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontents and Other Works*, trans. and general ed. James Strachey, ed. Albert Dickson, The Penguin Freud Library, Vol. 12, Penguin Books, London, 1991 içinde.
- FREY, FREDERICK W., "Patterns of Elite Politics in Turkey", *Political Elites in the Middle East*, George Lenczowski (ed.), American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1975 içinde.
- FRIED, YEHUDA, JOSEPH AGASSI, *Paranoia: A Study in Diagnosis*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1976.
- FROSCH, J. (1990) Psychodynamic Psychiatry, vol. 2. New York: International Universities Press'ten aktaran: Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider, "General Introduction", *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde.
- FROSH, STEPHEN, "Psychoanalysis, Psychosis, and Postmodernism", *Human Relations*, Vol. 44, No. 1, 1991.
- FUREDI, FRANK, *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, Continuum, London, New York, 2005.
- GADAMER, HANS-GEORG, "Reply to Jacques Derrida", Diane Michelfelder, Richard Palmer (trans.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (eds.), State University of New York Press, Albany, 1989 içinde.
- GELDER, MICHAEL; Dennis Gath, Richard Mayou, Philip Cowen, *Oxford Textbook of Psychiatry*, Third Edition, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- GIBBS, ROBERT, "Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 23, No. 6, 1997.
- GIDDENS, ANTHONY, *Sosyoloji, çevirenler: Hüseyin Özel, Talip Kabadayı, Mine Turhan Kara, Nursen Oral, Işıl Bayar, Hamdi Bravo, Ayraç Yayınevi*, Ankara, 2000.
- GÖKA, EROL, "Toplum Ruhsal Bir Hastalığa Yakalanabilir mi?", *Radikal İki*, 1 Temmuz 2001.
- GÖKA, EROL, *Türk Grup Davranışı, Aşına Kitaplar*, Ankara, 2006.
- GREENWALD, ANTHONY G., "The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal

- History", *American Psychologist*, July 1980.
- GÜLERCE, AYDAN, *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996.
- GÜVEN, DİLEK, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, Çev. Bahar Şahin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- HASLAM, NICK, "Psychiatric Categories as Natural Kinds: Essentialist Thinking about Mental Disorder", *Social Research*, Vol. 67, No. 4 (Winter 2000).
- HEIMANN, PAULA, "A Combination of Defence Mechanisms in Paranoid States", *New Directions in Psycho Analysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behavior*, Melanie Klein, Paula Heimann, R. E. Money-Kyrle (eds.), Basic Books, New York, 1955 içinde.
- HIGGINS, E. TORY, "Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect", *Psychological Review*, Vol. 94, No. 3, 1987.
- HINDESS, BARRY, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Blackwell, Oxford (UK), 1997.
- HINSHELWOOD, ROBERT D., "Paranoia, Groups and Enquiry", *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini and Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde.
- HIRSCHMAN, ALBERT O., *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
- HOFSTADTER, RICHARD, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Alfred A. Knopf, New-York, 1965.
- HOFSTEDE, GEERT, "Value Systems in Forty Countries: Interpretation, Validation and Consequences for Theory", *Cross-Cultural Contributions to Psychology*, Lutz H. Eckensberger, Walter J. Lonner, Ype H. Poortinga (eds.), Swets and Zeitlinger B. V., Lisse, 1979 içinde.
- HOFSTEDE, GEERT, *Cultures and Organizations: Software of the Mind (Intercultural Cooperation and its Importance for Survival)*, HarperCollinsBusiness, London, 1994.
- HOFSTEDE, GEERT, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill Book Company, London, New York, 1991.
- INALCIK, HALİL, "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı*, Sayı 13 (Hukuk ve Adalet Üstüne), Kasım, Aralık, Ocak 2000-01.
- JAQUES, ELLIOTT, "Social Systems as Defence Against Persecutory and Depressive Anxiety: A Contribution to the Psycho-Analytical Study of Social Processes", *New Directions in Psycho-Analysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behavior*, Melanie Klein, Paula Heimann, R. E. Money-Kyrle (eds.), Basic Books,

- New York, 1955 içinde.
- JASPER, JAMES M.,
"The Politics of
Abstractions:
Instrumental and
Moralist Rhetorics in
Public Debate", *Social
Research*, Vol 59, No. 2
(Summer 1992).
- JERVIS, R., *Perception
and Misperception in
International Politics*,
Princeton, N.J.:
Princeton University
Press, 1976'dan
aktaran: Anthony
G. Greenwald, "The
Totalitarian Ego:
Fabrication and
Revision of Personal
History", *American
Psychologist*, July 1980.
- JOSEPH, EDWARD D.,
"The Ego Ideal of the
Psychoanalyst", *Int. J.
Psycho-Anal.*, 59, 1978.
- KAĞITÇIBAŞI, ÇİĞDEM,
"Psychological Aspects
of Modernization
in Turkey", *Journal
of Cross-Cultural
Psychology*, Vol. 4,
No. 2, June 1973.
(Yazarın ad ve soyadı
düzeltilmiştir).
- KAĞITÇIBAŞI, ÇİĞDEM,
"Social Norms and
Authoritarianism: A
Turkish-American
Comparison", *Journal
of Personality and Social
Psychology*, Vol. 16, No.
- 3, 1970.
- KAĞITÇIBAŞI, ÇİĞDEM,
Çocuğun Değeri:
Türkiye'de Değerler ve
Doğurganlık, Boğaziçi
Üniversitesi Yayını,
İstanbul, 1981.
- KANT, IMMANUEL, *The
Metaphysics of Morals*,
translated and edited
by Mary Gregor,
Cambridge University
Press, Cambridge,
1996.
- KERNBERG, OTTO F.,
"Paranoid Social
Developments as
a Consequence
of Ideological
and Bureaucratic
Regression", *Even
Paranoids Have Enemies:
New Perspectives
on Paranoia and
Persecution*, Joseph H.
Berke, Stella Pierides,
Andrea Sabbadini
and Stanley Schneider
(eds.), Routledge,
London, New York,
1998 içinde.
- KINDERMAN, PETER;
Richard P. Bentall,
"Self-Discrepancies
and Persecutory
Delusions: Evidence
for a Model of
Paranoid Ideation",
*Journal of Abnormal
Psychology*, Vol. 105,
No. 1, 1996.
- KLEIN, MELANIE, "A
Contribution to the
Psychogenesis of
Manic-Depressive
States", *The Selected
Melanie Klein*, Juliet
Mitchell (ed.), Penguin
Books, London, 1991
içinde.
- KLEIN, MELANIE,
"Mourning and Its
Relation to Manic-
Depressive States",
*The Selected Melanie
Klein*, Juliet Mitchell
(ed.), Penguin Books,
London, 1991 içinde.
- KLEIN, MELANIE, "Notes
on Some Schizoid
Mechanisms", *The
Selected Melanie Klein*,
Juliet Mitchell (ed.),
Penguin Books,
London, 1991 içinde.
- KLEIN, MELANIE,
"On Observing the
Behaviour of Young
Infants", *Envy and
Gratitude and Other
Works 1946-1963*,
Vintage, London, 1997
içinde.
- KLEIN, MELANIE, "On
the Theory of Anxiety
and Guilt", *Envy and
Gratitude and Other
Works 1946-1963*,
Vintage, London, 1997
içinde.
- KLEIN, MELANIE, "Our
Adult World and Its
Roots in Infancy",
Envy and Gratitude and

- Other Works 1946-1963*, Vintage, London, 1997 içinde.
- KLEIN, MELANIE, "Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant"; *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, Vintage, London, 1997 içinde.
- KNIGHT, PETER, *Conspiracy Culture: From Kennedy to the X Files*, Routledge, London, New York, 2000.
- KRAMER, RODERICK M., "Paranoia, Distrust, and Suspicion Within Social Groups: A Social Categorization Perspective", *Advances in Group Processes*, Vol. 13, Barry Markovsky, Michael J. Lovaglia, Robin Simon (eds.), Jai Press, 1996 içinde.
- KRISTEVA, JULIA, *Revolt, She Said*, Brian O'Keeffe (trans.), Sylvere Lotringer (ed.), Semiotext (e), Los Angeles, 2002.
- KUSSEROW, ADRIE SUZANNE, "Crossing the Great Divide: Anthropological Theories of the Western Self", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 55, 1999.
- LANDRINE, HOPE, "Clinical Implications of Cultural Differences: The Referential Versus the Indexical Self", *Clinical Psychology Review*, Vol. 12, 1992.
- LAPLANCHE, JEAN, *Essays on Otherness*, Routledge, London, New York, 1999.
- LEBRA, TAKIE SUGIYAMA, *Japanase Patterns of Behavior*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1976.
- LEFF, JULIAN, *The Unbalanced Mind*, Phoenix, London, 2002.
- LEFORT, CLAUDE, *Democracy and Political Theory*, David Macey (trans.), Polity Press, Cambridge, 1988.
- LEIGHTON, ALEXANDER h., John A. Clausen, Robert N. Wilson (eds.) *Explorations in Social Psychiatry*, New York: Basic Books, 1957, aktaran: Michael Kearney, "A World-View Explanation of the Evil Eye", *The Evil Eye*, Clarence Maloney (ed.), Columbia University Press, New York, 1976 içinde.
- LEMERT, EDWIN M., "Paranoia and the Dynamics of Exclusion", *Mental Illness and Social Processes*, Thomas J. Scheff (ed.), Harper & Row Publishers, 1967 içinde.
- LEVINE, ROBERT A., "Infant Environment in Psychoanalysis: A Cross-Cultural View", *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde.
- LEWIS, J. DAVID; ANDREW WEIGERT, "Trust as a Social Reality", *Social Forces*, Vol. 63:4, June 1985.
- LEWIS, MICHAEL, "Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt", *Handbook of Emotions*, Michael Lewis, Jeannette M. Haviland (eds.), The Guilford Press, New York, London, 1993 içinde.
- LICHTENBERG, JOSEPH D.; PINA-NIE PAO, "Delusion, Fantasy and Desire", *Int. J. Psycho-Anal.* (1974) 55.
- LIFTON, ROBERT JAY,

- "The 'end-of-the-world' Vision and the Psychotic Experience", *Even Paranoids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke ve diğerleri (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde.
- LOPEZ-IBOR, J., "Delusional Perception and Delusional Mood: A Phenomenological and Existential Analysis", *Phenomenology and Psychiatry*, A. J. J. De Koning, F. A. Jenner (eds.) Academic Press, London; Grune & Stratton, New York, 1982 içinde.
- MAHÇUPYAN, ETYEN, "Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine", *Doğu Batı*, Yıl 2, Sayı 8, Ağustos, Eylül, Ekim 1999.
- MALKIN, EDWARD E., "Stoicism and Paranoia", *Psychiatry*, Vol. 38, May 1975.
- MARDİN, ŞERİF, "Kontrol Felsefesi" ve Geleceğimiz", *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler II*, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990 içinde.
- MARDİN, ŞERİF, "Otorite ve Kompromi", *Demokrasi Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1998 içinde.
- MARDİN, ŞERİF, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi -Makaleler 4-*, 6. Baskı, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999 içinde.
- MARKUS, HAZEL ROSE; Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991.
- MARKUS, HAZEL ROSE; Shinobu Kitayama, "The Cultural Construction of Self and Emotion: Implications for Social Behavior", *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*, Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus (eds.), American Psychological Association, Washington, DC., 1997 içinde.
- MARTIN, OLGA; Nancy Smith, "Bridging East and West: Splitting and Integration", *Politics and Psychology: Contemporary Psychodynamic Perspectives*, Joan Offerman-Zuckerberg (ed.), Plenum Press, New York, 1991 içinde.
- MAY, ROLLO, *Yaratma Cesareti*, çeviri ve sunuş: Alper Oysal, Metis Yayınları, İstanbul, 1987.
- MCMILLAN, SUSAN D., "An Application of Turquet's Basic-Assumption Oneness to the Analysis of a Group in Search of Utopia", *Human Relations*, Vol. 34, No. 6, 1981.
- MEAD, GEORGE HERBERT, *Selected Writings*, Andrew J. Reck (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, London, 1981.
- MIGDAL, JOEL S., *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.

- MILLER, 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.
- MIROWSKY, JOHN;
Catherine E. Ross,
"Paranoia and
the Structure of
Powerlessness",
*American Sociological
Review*, Vol. 48, April
1983.
- MOSCA, GAETANO,
*Ruling Class (Elementi
di Scienza Politica)*,
Hannah D. Kahn
(trans.), Arthur
Livingston (ed.),
McGraw-Hill Book
Company, Inc., New
York, London, 1939.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH,
*Ahlakın Soykütüğü
Üstüne: Bir Kavgaya
Yazısı*, çev. Ahmet
İnam, Ara Yayıncılık,
İstanbul, 1990.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH,
Deccal, çev. Oruç
Aruoba, Hil Yayınları,
İstanbul, 1986.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH,
*Twilight of the Idols and
The Antichrist*, R. J.
Hollingdale (trans.),
Penguin Books,
London, 2003.
- OLDENQUIST, ANDREW,
"Loyalties", *The Journal
of Philosophy*, Vol.
LXXIX, No. 4, April
1982.
- ÖĞÜN, SÜLEYMAN
SEYFİ, *Modernleşme,
Milliyetçilik ve Türkiye*,
Bağlam Yayınları,
İstanbul, 1995.
- ÖĞÜN, SÜLEYMAN SEYFİ,
Türk Politik Kültürü,
Alfa, İstanbul, 2000.
- ÖNDERMAN, MURAT,
"Kimlik, Trafik ve
Modernlik", *Varlık*,
Sayı 1027, Nisan 1993.
- ÖNDERMAN, MURAT,
"Siyasal Elitizm
Kuramı", *Argumentum*,
Cilt 1, Sayı 11, Haziran
1991.
- ÖZCAN, GENCER,
"Türkiye'de
Siyasal Rejim ve
Güvenikleştirme
Sorunsalı", *İktisat*,
Siyaset, Devlet Üzerine
Yazılar: Prof. Dr.
Kemâli Saybaşı'ya
Armağan, Burak
Ülman, İsmet Akça
(hazırlayanlar),
Bağlam, İstanbul,
2006.
- ÖZMEN, ERDOĞAN,
Psiyatri, Psikoloji,
Politika, Zed, İstanbul,
1995.
- 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*, J.
G. Peristiany (ed.), The
University of Chicago
Press, 1966 içinde.
- 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, 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.
- RAMSAY ROBIN,
Conspiracy Theories,
Pocket Essentials,
Harpenden, 2000.
- ROBINS, ROBERT S.;
Jerrold M. Post,
*Political Paranoia: The
Psychopolitics of Hatred*,
Yale University Press,
New Haven, 1997.
- ROSE, NIKOLAS, *Inventing*

- Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- 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*, Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.), Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 içinde.
- SARGUT, A. SELAMİ,
Kültürler Arası Farklılaşma ve Yönetim, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- SAVAŞIR, YUSUF,
"Toplumsal Kişilik Yapısının Önemi, Araştırılması ve Bazı Bulgular", *V. Milli Nöro Psikiyatri Kongresi*, İzmir, 1970 içinde.
- SAYAR, KEMAL, Hüzün
Hastalığı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- SCHEMAN, NAOMI,
"Though This Be Method, Yet There Is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology", *Feminism and Science*, Evelyn Fox Keller, Helen E; Longino (eds.), Oxford University Press, 1999 içinde.
- SCHNEEWIND, JEROME B.,
"The Misfortunes of Virtue", *Virtue Ethics*, Roger Crisp, Michael Slote (eds.), Oxford University Press, 1997 içinde.
- SCHWARTZ, SHALOM H.,
"Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 21, No. 2, June 1990.
- SEGAL, HANNA, "From Hiroshima to the Gulf War and After: A Psychoanalytic Perspective", *Psychoanalysis in Contexts: Paths Between Theory and Modern Culture*, Anthony Elliott, Stephen Frosh (eds.), Routledge, London, New York, 1995 içinde.
- SHILS, EDWARD A.,
"Authoritarianism: 'Right' and 'Left' A Source Book for the Study of Personality and Politics", Fred I. Greenstein, Michael Lerner (eds.), Markham Publishing Company, Chicago, 1971 içinde.
- SHWEDER, RICHARD A. WITH EDMUND J. BOURNE, "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?" Richard A. Shweder, *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991 içinde.
- SHWEDER, RICHARD A.; Manamohan Mahapatra, Joan G. Miller, "Culture and Moral Development", *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (eds.), Cambridge University Press, 1992 içinde.
- SIEGEL, LEONARD ISRAEL, "Projective Identification: Pros and Cons. An Essay Review of Samuel Slipp, The Technique and Practice of Object Relations Family Therapy", *Contemporary Family Therapy*, 13 (3), June 1991.

- SPEARS, RUSSELL;
Penelope J. Oakes,
Naomi Ellemers, S.
Alexander Haslam,
"Introduction: The
Social Psychology
of Stereotyping and
Group Life", *The
Social Psychology of
Stereotyping and Group
Life*, Russell Spears,
Penelope J. Oakes,
Naomi Ellemers, S.
Alexander Haslam
(eds.), Blackwell, 1997
içinde.
- STAVRAKAKIS, YANNIS,
"Ambiguous Democracy
and the Ethics of
Psychoanalysis",
*Philosophy and Social
Criticism*, Vol. 23, No. 2.
- STORR, ANTHONY, *The
Integrity of Personality*,
Oxford University
Press, 1992.
- SULLIVAN, HARRY
STACK, *The Collected
Works of Harry Stack
Sullivan*, Vol. II: *Clinical
Studies in Psychiatry;
Schizophrenia As A
Human Process; The
Fusion of Psychiatry
and Social Science*, W.
W. Norton, New York,
1956.
- TACEY, DAVID J., *Remaking
Men: Jung, Spirituality
and Social Change*,
Routledge, London,
New York, 1997.
- TAYLOR, SHELLEY
E., Jonathan D.
Brown, "Illusion
and Well-Being: A
Social Psychological
Perspective on Mental
Health", *Psychological
Bulletin*, Vol. 103, No.
2., 1988.
- TEZİÇ, ERDOĞAN,
*Anayasa Hukuku: Genel
Esaslar*, 5. Bası, Beta
Yayın, İstanbul, 1998.
- TİMUR, TANER,
"Paris'te Bir Serginin
Çağrıştırdıkları:
Kont Vergennes ya
da 'Şark Sorunu'nun
Başlangıcı", *Sürüden
Ayrılanlar: Siyasal
İktidar Aydın Tarih
ve Özgürlük*, İmge
Kitabevi, Ankara, 2000
içinde.
- TOWNSEND, JOHN
MARSHALL,
"Psychiatric Verus
Social Factors:
An Attempt at
Integration", *Human
Relations*, Vol. 35, No.
9, 1982.
- TURAN, İLTER, "Stages of
Political Development
in the Turkish
Republic", *Perspectives
on Democracy in Turkey*,
Ergun Özbudun (ed.),
Turkish Political
Science Association,
Ankara, 1988 içinde.
- TURAN, İLTER,
- 'Türkiye'de Din ve
Siyasal Kültür",
Çağdaş Türkiye'de
İslam: Din, Siyaset,
Edebiyat ve Laik
Devlet, hazırlayan:
Richard Tapper,
Sarmal Yayınevi,
İstanbul, 1993 içinde.
- TURQUET, P. M.,
"Leadership: The
Individual and the
Group", G. S. Gibbard,
J. J. Hartman, R. D.
Mann (eds.), *Analysis
of Group's Contributions
to Theory Research and
Practice*, Jossey Buss,
London, 1974 içinde,
s. 357'den aktaran:
Susan D. McMillan,
"An Application
of Turquet's Basic-
Assumption Oneness
to the Analysis of
a Group in Search
of Utopia", *Human
Relations*, Vol. 34, No.
6, 1981.
- TÜSIAD, "Türk
Toplumunun
Değerleri", İstanbul,
1991 (1990-1991 Dünya
Değerler Araştırması:
Türkiye Sosyo-
Ekonomik Değerler
Anketi'nin Sonuçları
ve Değerlendirilmesi).
- VILLA, DANA R., *Arendt
and Heidegger: The
Fate of the Political*,
Princeton University

- Press, Princeton, New Jersey, 1996.
- VOLKAN, VAMİK D., "Foreword", *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (eds.), Routledge, London, New York, 1998.
- WADDINGTON, P. A. J., "Mugging as a Moral Panik: A Question of Proportion", *The British Journal of Sociology*, Vol. XXXVII, No. 2.
- WAGNER, ULRICH; MILES HEWSTONE, UWE MACHLEIT; "Contact and Prejudice Between Germans and Turks: A Correlational Study", *Human Relations*, Vol. 42, No. 7, 1989.
- WALLBOTT, HARALD G.; KLAUS R. SCHERER, "Cultural Determinants in Experiencing Shame and Guilt", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (eds.), The Guilford Press, New York, London, 1995 içinde.
- WALLIS, KENNETH C.; James L. Poulton, *Internalization: The Origins and Construction of Internal Reality*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2001.
- Webster's Unabridged Dictionary of English, CD version 3.0.
- WINNICOTT, D. W., "The Development of the Capacity for Concern", *Deprivation and Delinquency*, Clare Winnicott, Ray Shepherd, Madeleine Davis (eds.); Routledge, 1994 içinde.
- WINNICOTT, D. W., *Babies and Their Mothers*, Clare Winnicott, Ray Shepherd, Madeleine Davis (eds.), Free Association Books, London, 1988.
- WINNICOTT, D. W., *Home is Where We Start From: Essays by a Psychoanalyst*, Clare Winnicott, Ray Shepherd, Madeleine Davis (eds.), Penguin Books, 1990.
- WINNICOTT, D. W., *Playing and Reality*, Routledge, 1996.
- WINNICOTT, D. W., *The Family and Individual Development*, Routledge, 1995.
- WINTERS, KEN C.; JOHN M. NEALE, "Mania and Low Self-esteem", *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 94, No. 3, 1985.
- YAYLA, ATILLA, "Kemalizme Liberal Açıdan Bakınca", *Liberal Düşünce*, Cilt 9, Sayı 36, Güz 2004.
- YZERBYT, VINCENT; STEVE ROCHER, GEORGES SCHADRON, "Stereotypes as Explanations"; *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, (Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers, S. Alexander Haslam (eds.); Blackwell, 1997 içinde.
- ZAHN-WAXLER, CAROLYN; GRAZYNA KOCHANSKA, "The Origins of Guilt", *Nebraska Symposium on Motivation 1988*, Vol. 36, University of Nebraska Press, 1990 içinde.
- ZARETSKY, ELI, "Melanie Klein and the Emergence of Modern Personal Life", *Reading Melanie Klein*, John Philips, Lyndsey Stonebridge (eds.), Routledge, London, New York, 1998 içinde.

Türkiye'deki toplumsal ve kültürel yapıya dair mevcut akademik literatürün ufuk çizgisinin çok ötesine geçen, sıradışı bir çalışma *Türkiye'de Paranoid Ethos!*

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Murat Önderman *Türkiye'de Paranoid Ethos*'ta okurlarına, gerçekte gerçekdişi arasında, kuşkuyla emin olmak arasında gidip gelen bir toplumsal fenomene; yani 'paranoya' kavramına odaklanıyor.

Paranoyanın her zaman çift yönlü bir etki gösterdiğini ortaya koyan Önderman, hem bireysel hem kolektif paranoya üzerine düşünerek, Türkiye'nin sosyo-kültürel psikolojisine dair zihin açıcı ve benzersiz bir analiz sunuyor.

