

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

Utanç: *Sosyo-Kültürel Bir Fenomen*

MURAT ÖNDERMAN **UTANÇ: SOSYO-KÜLTÜREL BİR FENOMEN**



vb.

İNSAN VE TOPLUM

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YATIRIMLARI

UTANÇ:
SOSYO-KÜLTÜREL BİR FENOMEN
MURAT ÖNDERMAN

VakıfBank Kültür Yayınları: 0043

İnsan ve Toplum: 005

UTANÇ: SOSYO-KÜLTÜREL

BİR FENOMEN

MURAT ÖNDERMAN

Yayın Müdürü

Dr. Hasan Aksakal

Tasarım ve Yayın Kimliği

Bülent Erkm n

Kapak Görseli

Faruk  zcan

Kitap Editörü

Defne Asal

Sayfa Uygulama

Geleng l Erkara

Son Okuma

Mutlu Dursun

VakıfBank Kültür Yayınları

Büyükdere Caddesi No: 97 – Kat 4

 i li 34394 İstanbul

Telefon: 0 212 354 5730

www.vbky.com.tr – info@vbky.com.tr

Sertifika No: 40141

  Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A. ., 2020

ISBN 978-605-7947-55-0

Kitabın tüm yayın hakları VakıfBank

Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım

amacıyla, kaynak göstermek şartıyla

yapılacak sınırlı alıntılar dışında,

yayıncının yazılı izni olmaksızın

hiçbir elektronik veya mekanik araçla

 oğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve

mal  hakları saklıdır.

Baskı

Ofset Yapımevi

Şair Sokak No: 4,  ağlayan Mahallesi,

34410 Kağthane, İstanbul

Telefon: 0 212 295 86 01

Sertifika No: 45354

1. Baskı: Nisan 2020

UTANÇ: SOSYO-KÜLTÜREL BİR FENOMEN

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	3.1.1.
007	Holistik Benlik ve Utanç
	183
Giriş	3.1.1.1.
010	Benliğin Rollerle
	Tanımlanması ve Utanç
	183
1.	3.1.1.1.1
Utancın	Rol Benliği ve Utanç
Toplumsal Boyutu	189
040	
1.1.	3.1.1.1.2
Bir İnförmel Toplumsal	Bir Kültürel İlke Olarak İtibar,
Kontrol Mekanizması olarak	Saygı ve Utanç
Utanç	202
041	
1.2.	3.1.1.1.3
Utanç ve Suçluluk Toplumlari	Tamamlayıcı Karşılıklılık
075	İlkesi ve Utanç
	207
1.3.	3.1.1.1.4
Utanç Mekanizmaları	Rol Normlarının
105	Dışsallaştırılması ve Utanç
	212
2.	3.1.1.1.5
Utancın	Tekilsel Rol Ahlakı ve Utanç
Öznelerarası Boyutu	216
117	
3.	3.1.1.2
Utancın	Benliğin Ahlakı Bağlamı ve Utanç
Kültürel Boyutu	218
149	
3.1.	3.1.1.2.1
Holist Kültür ve Utanç	Kültürel Bir Yönelim Olarak
150	Dışsallaştırma ve Utanç
	219

3.1.1.2.2	3.4.2.
Dışmerkezli Ahlak ve Utanç	Sosyo-Kültürel
234	Benliknesneleri ve Utanç
3.1.1.2.3	310
Durumsal Ahlak ve Utanç	3.5.
255	Holistik Toplumlarda
3.1.1.3	Narsisistik Benliğin
Karşılıklı Bağımlı Benlik ve	Kültürel Bağlarını ve Utanç
Sosyal Utanç	344
265	
3.2.	4.
Erdem Ahlakı ve Utanç	Utancın
283	Grupsal Boyutu
3.3.	359
Şeref Kültürü, Utanç ve İktidar	Sonuç
291	370
3.4.	Excursus: Utancın
Sosyo-Kültürel	Psişik Boyutu ve
Benliknesneleri ve Utanç	Bireysel Utanç
307	372
3.4.1.	Kaynakça
Psikanalizin Sosyal Bir	383
Mekanizma Olarak	
Utancın İncelenmesine	Dizin
Katkısı Olabilir mi?	429
307	

Bu kitap Türkiye’de benliğin sosyal ve kültürel bağlamıyla ilgili oylumlu bir çalışmanın yan ürünü olarak ortaya çıktı. Birçok kitap gibi, bir makale taslağı olarak doğdu. Bu taslak oldukça uzun bir zaman önce hazırlandı ve yazım süreci, araya giren başka makalelerle kesintiye uğradı. Bu arada bu konuya olan ilgimin artmasında ve bu taslağı bir kitap boyutuna geliştirme isteğimde, çeşitli etmenler rol oynadı.

İlk olarak belirtmek gerekirse, utanç duygusu, benlikle kültür arasındaki ilişkilerin incelenmesi bakımından, diğer birçok duyguya nazaran oldukça elverişli. O kadar ki, günümüzde de önemini yitirmeyen bir ayrıma göre, bir kültür, utanç veya suçluluk kültürü olarak nitelenebiliyor. Bu duygunun bir kültürü niteleyecek kadar önemli olmadığı ileri sürülebilir. Ama önemli olan bu değil.

İkinci olarak, utanç duygusu, bu aracı konumu itibariyle, disiplinlerarası bir çalışma yapmak için de özellikle elverişli. Türkiye gibi, disiplinlerarası çalışmaların fazla olmadığı, hatta bu tür çalışmaların, akademik statülerinin belirsizliği nedeniyle pek destek görmediği bir ülkede, böyle bir girişimde bulunmak elbette bir risk taşıyor. Bu risk, yalnızca nesnel kurumsal beklentilerden değil; aynı zamanda

bu tür girişimlerin yazara ağır bir ek yük getirmesinden de kaynaklanıyor. Bu yük, hem zamanın çok değerli olduğu akademik kariyer sürecinde bu tür çalışmaların gerektirdiği zamanın iyi kullanılması zorunluluğundan hem de ortaya çıkaracağı metodolojik sorunların üstesinden gelme baskısından ileri geliyor. Tüm bu nedenlerle, bu tür çalışmaları, daha çok, amatör ruhlu ama biraz da bu sebeple, işlerini kendilerinden beklenenlerin ötesine geçerek yapmaya çalışan kişilerin üstlenebileceğini düşünebiliriz. Ben kendimi bu tür kişiler arasında saysam da, bu, çalışmanın başarısını garantileyen bir etmen değil ve bunun takdiri elbette akademik ve genel okuyucuya ait.

Bu kitap ilginç koşullarda yazıldı. Birçok kitabın yazıldığı gibi, evde veya çalışma ofisinde yazılmadı. Bana adeta evimdeymiş gibi bir çalışma ortamı hazırlayan birçok kişiye teşekkür ediyorum. Onlar kendilerini bilirler. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu kitabın yazım sürecinde ortaya çıkan sorunları çok fazla kişiyle tartışma, görüşme fırsatı bulamadım. Ama bu o kadar da önemli değil. Şüphesiz, başta üniversitedeki hocalarım ve çalışma arkadaşlarım olmak üzere, pek çok kişi düşüncelerimi şu ya da bu ölçüde ve şekilde etkiledi. Bu olumlu etkilerinden dolayı onlara teşekkür ediyorum. Özel bir teşekkürü de öğrencilerime borçluyum. Aslında bu süreci en çok onlarla paylaştım ve onların geri bildirimleri benim için hem duygusal hem de düşünsel olarak çok önemli. Onların varlıkları, eleştirel olduklarında bile, beni hep kamçılایıcı ve yüreklendirici oldu.

Son olarak, üniversite yayınevlerinin bulunmadığı ülkemizde, bu tür kurumların yaptığı işi de yüklenen yayınevlerinden biri olan ve bu çalışmanın okuyucuyla buluşmasını sağlayan VakıfBank Kültür Yayınları'na ve değerli yöneticisi Sayın Dr. Hasan Aksakal'a da teşekkür ediyorum.

Murat Önderman,
Rumelihisarı, 7 Ağustos 2019

GİRİŞ

Utanç¹ bu kitapta –bununla ilgili bir ek olsa da– intrapsişik,² psişik kökenli ya da fizyolojik bir fenomen olarak incelenmiyor; fakat sosyo-kültürel etmenlerin duyguları nasıl ürettiklerine ilişkin tipik bir örnek olarak da ele alınmıyor. Diğer bir deyişle, utançtan yola çıkılarak duygu sosyolojisiyle ilgili bazı genellemeler yapılmıyor. Buna karşılık, utanca belirli bir sosyolojik perspektiften yaklaşıyor ama bu perspektifin her duygu için geçerli olduğu da iddia edilmiyor.

Ne var ki, bu metin tümüyle sosyolojik sayılamaz. Bunun nedenlerinden biri, yazarın sosyal bilimlerin bir merkezinin olduğuna inanmamasıdır. Bu tür bilimler nesnelerinin yapısı gereği karşılıklı bağımlıdır. Dolayısıyla aralarındaki ayrım daha çok, pratik, profesyonel ve bazen didaktik kaygılarla yapılabilir. Bu belirtilenler, sosyal hayatın farklı düzlemlerde ele alınmasına engel değil. Ne var ki,

1. Bu metinde utanç duygusu, birçok farklı sosyal bağlam bakımından ve farklı tür-
lere ayrılarak inceleniyor. Hem referanslarla ilişkili olarak yol açacağı sorunlardan
hem de gereksiz tekrarlardan kaçınmak amacıyla, hangi tür utançtan bahsedildiğini
gösteren “kişilerarası”, “sosyal”, “bireysel”, “kolektif” gibi terimler, ancak bunların
hangisinden bahsedildiği metinsel bağlamdan anlaşılmayacağı düşünülen yerlerde
kullanılmıştır.

2. Bireysel psişede yer alan.

bu düzlemler, bu metinde, birer kapalı devre veya bir “töz” olarak ele alınmamıştır.

Bu metin sosyal bilimler perspektifinden yazılmasına rağmen, utancın fenomenolojisiyle ilişkili bazı saptamaları da içeriyor. Bu yönüyle, kitabın ilgi alanı psikolojininkiy-le bir ölçüde çakışıyor. Öte yandan, bu kitap münhasıran utancın Türk toplumundaki üretimi hakkında olmamakla beraber, bu konuya özel bir yer verilmiştir. Dolayısıyla bu niteliğiyle, çalışmanın sosyal bilimler okuyucusu olmayan kişilerin de ilgisini çekebileceğini zannediyorum.

Determinizme varmayan bir vurgulamayla belirtebiliriz ki, bu metinde değinilen birçok duygu ve bu arada utanç, sosyal etmenlerin katkısı bulunmaksızın hissedilemeyecek olması anlamında sosyaldır. Bazen tüm duygular,³ bazen de aralarında utanca da yer verilen “sosyal duygular”,⁴ bu tür yaşantılarda başkalarının oynadıkları rol nedeniyle, literatürde “sosyal” olarak nitelenmiştir. Ne var ki, sosyal olanın etkisi veya kapsamı, yalnızca içsel veya dışsal nesnelerle⁵ kurulan imgesel veya aktüel kişilerarası

3. Örneğin bkz. Kurt W. Fischer, June Price Tangney, “Self-Conscious Emotions and the Affect Revolution: Framework and Overview”, *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 3.

4. Örneğin bkz. Karen Caplovitz Barrett, “A Functionalist Approach to Shame and Guilt”, *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 40.

5. Psikanalitik bağlamda “bütünsel nesne” bir kişiyi –bütünlüğü içinde algılanan bir insanı–, kısmi nesne ise bir insanın belli kısımlarını (meme, penis, vs) ifade eder (Joseph H. Berke ve diğerleri, “General Introduction”, *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke ve diğerleri (der.), Routledge,

ilişkilerle sınırlı değildir. Sosyal etmenler bizim kendimizle kurduğumuz ilişkinin biçimini büyük ölçüde etkilediği gibi, başkaları ne aktüel ne de imgesel olarak bir gözleyici sıfatıyla bulunmaksızın hissedebileceğimiz tamamen öznel utanç yaşantısında bile iş başındadır. Burada bireyler, kendileri karşısında da *kolektif bilincin* bir temsilcisi gibi davranırlar. Bu etmenler arasında öncelik, bu kitapta, kültürel olanlara verilmiştir. Diğer bir deyişle, yapısallaşmış iktidar ilişkilerinden veya toplumların belirli üretim biçimlerine göre kazandıkları görünümünden çok, oldukça özerk bir fenomen olarak görülen kültüre odaklanılmıştır. Bu neden sosyal ve siyasi yapısı açısından birbirine benzeyen bazı toplumlarda utanç yaşantılarının çok farklı özellikler taşıdığını açıklayabilir.

A. L. Kroeber ve C. Kluckhohn, henüz 1952'de, kültür kavramının tam 164 farklı tanımını veriyordu.⁶ Burada bir tanım vermeye girişmek –ve büyük bir olasılıkla başarısız olmayı göze almak– yerine, bu kitapta hangi tür kültürel etkilere odaklanıldığına ve kültürün toplum hayatındaki yerine ilişkin olarak benimsenen görüşe kısaca değinmek yararlı olabilir.

Öncelikle, burada, kültürün değersel değil, betimsel yönlerine ağırlık verildiğini belirtmek istiyorum.⁷ Keza,

Londra, New York, 1998 içinde, s. 8). Bu metinde nesne terimi, daha çok bu psikanalitik anlamda kullanılacak ve ancak bağlamdan anlaşılamayabileceği durumlarda diğer kullanım şekillerinin kastedildiği belirtilecektir.

6. A. L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York, 1952, s. 291.

7. Burada S. Darné ve A. Swidler'in önerilerini izliyorum (Steve Darné, "Cultural

kültür monoblok veya bir bütün olarak ele alınmamakta, birbiriyle uyuşmayan farklı eğilimleri içinde barındırabildiği varsayılmaktadır. Günümüzün büyük toplumlarında toplumsal kültür, ne Durkheim'ın ileri sürdüğü kadar çatışmasız ve holistik ne de yapısalcılık sonrasında savunulduğu kadar kompleks ve dağınık. Yine de kültürler farklı, hatta uzlaşmaz unsurları barındırabiliyor. Kültür, birbiriyle çelişen bazı etkilerde de bulunabilir. Kültür tarihsel bir fenomendir ve tümüyle tutarlı ve uyumlu öğelerden oluşmaz. Buna karşılık, çoğu kültürde bazı baskın eğilimleri saptamak mümkün. Dolayısıyla kültürler tam anlamıyla hibrit de değiller. Kültür çok parçalı da olsa, bazı parçalar diğerlerinden "daha büyük." Bunun dışında, kültür, bu metinde, sosyal süreçlerden oldukça özerk bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Şüphesiz, bu özerkliği, onun hayata geçirilme yollarına ilişkin olarak bazı sorunların olabileceğini akla getirmektedir. Bu kitap, işte tam bu noktaya, özellikle Türk toplumu örneğinde, kültürün bireysel ve sosyal davranışlar üzerindeki normatif etkisinin hangi içsel ve/veya dışsal mekanizmalar yoluyla gerçekleştiğine ve bu mekanizmaların yine hangi kültürel etkilere açık olduğuna odaklanıyor. Diğer bir deyişle, kültürün hayata geçirilme yollarına, yine, baskın kültürel tercihler çerçevesinde yaklaşıyor. Burada da özellikle

Conceptions of Human Motivation and Their Significance for Culture Theory", *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, Diane Crane (der.), Blackwell, Oxford & Cambridge, 1995 içinde, s. 267-268; Ann Swidler, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, Cilt 51, Nisan 1986, s. 275).

kültürel tanım ve betimlemelerden yola çıkılıyor. Bu kitapta utanç duygusu da bu normatif etkiler çerçevesinde ele alınıyor.

Yalnızca, belirli duygular bazı kültürlerce daha çok desteklenmiyor; genel olarak duygulara karşı kültürlerin yaklaşımları da farklı gibi görünüyor. Örneğin Batı kültüründe, duyguların bazı etkilerine yönelik endişeler, bu konudaki olumsuz değerlendirmelere çoğu kez damgasını vurmaktadır.⁸ Weber'in modern kültürel coğrafyaya ilişkin saptamaları, modernite yorumu ve modern bürokrasilerin ideal niteliklerine ilişkin olarak yazdıkları, Batıda bu dönemin duygularla ilişkisinin ne kadar sorunlu olduğunu gösteriyor. Weber bu dönemde adalet ve insan onuru gibi aynı zamanda duygusal bir nitelik taşıyan etik kavramlara dayalı bir hukukla, iş ahlakı ve formalist hukuk arasında bir karşıtlığın ortaya çıktığını belirtiyor.⁹

Kültürler duygulara ilişkin normlarda ve sınıflandırmalarda, duygusal ifade ve iletişimde, duyguların birbirleriyle ve kültürün diğer alanlarıyla olan bağlantılarında bazı duyguları öne çıkarır. Belirli duygular göreceli olarak daha önemli görülürken, bireylerce de daha kolay teşhis olunabilir.¹⁰

8. Batı kültüründe duygulara yönelik genel ikircikli tutum için bkz. Keith Oatley, Jennifer M. Jenkins, *Understanding Emotions*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 38.

9. Max Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society*, çev. Edward Shils, Max Rheinstein, der. ve önsöz Max Rheinstein, A Clarion Book, New York, 1954, s. 308-309.

10. Dewight R. Middleton, "Emotional Style: The Cultural Ordering of Emotions", *Ethos*, Cilt 17, Sayı 2, Haziran 1989, s. 188, 197 vd.

Bir yan konu olarak belirtmek gerekirse, bir disiplin olarak sosyoloji kültürle fazla ilgilenmemiştir.¹¹ Bunda muhtemelen sosyolojinin antropoloji karşısında bağımsızlığını sağlama kaygısı, profesyonellik ve disiplinsel metodolojik tutarlılık beklentileri gibi etmenler rol oynadı.

Oysa bazı toplumlarda suçluluğun değil de utançın bir *sosyal kontrol* mekanizması olarak öne çıkması, sosyal nedenlerden çok, kültürel tercihlerin bir sonucudur. Utancı bir sosyal kontrol mekanizması olarak ele almamız, onu öncelikle kültürel geri plana yönelerek incelememize engel oluşturmuyor. Hangi duygunun bu tür bir sosyal işlev göreceği, kültürel toplum ve ilişki tasarımlarından bağımsız değildir. Utanç sadece bazı organizasyonel “ihtiyaçları” karşılamak üzere üretilen bir duygu değil. Utancın sosyal işlevini, onun kültürel anlamından bağımsız olarak ele almak çok zor. Sosyal bir duygunun işlevi, her zaman, aynı zamanda kültürel de bir işlevdir.

Burada kültür veya psişe lehine deterministik varsayımlardan yola çıkmadan, bunların birbirlerine karşılıklı bağımlı oldukları, birbirlerinden ayrılamayacakları noktalar üzerinde yoğunlaşmaya çalıştım.¹² Diğer bir deyişle, bu çalışma, benliğin kültürel ve sosyal bağlamıyla ilgilidir. Burada

11. Wendy Griswold, *Cultures and Societies in a Changing World*, Pine Forge Press, California, 1994, s. xiii.

12. Öte yandan, kültür ve psişe arasındaki ilişkiler, birini bağımsız, diğerini bağımlı değişken kabul ederek, dolayısıyla bunların birbirinden açıkça ayırt edilebileceğini varsayarak da incelenebilir. Ancak kültürel psikoloji, kültür ve psişenin karşılıklılığına ve birbirlerinden ayrılmazlıklarına işaret eder. Richard A. Shweder, “Why Cultural Psychology”, *Ethos*, Cilt 27, Sayı 1, 1999, s. 63.

değinen psikolojik özellikler, bireysel kişiliklere ilişkin olmaktan çok, sosyal bağlamca şekillendirilen benliği nitelemektedir. Kültür ve toplumsal yapıyı, psişenin içinde işlediği bir yatağa benzetebiliriz. İçsel/dışsal, öznel/nesnel süreçlerin ve yapıların oluşumu, yalıtımsal değil, karşılıklı bağımlıdır.¹³

Kültürün hem benliğin kurulmasında hem de benlikle¹⁴ ilgili deneyimler üzerinde büyük bir etkisi vardır.¹⁵ Ama bu, S. Kakar'ın ifadesiyle, "bireysel duruşlarla kültürel maskeler arasında bazı farklılıkların, içsel ve dışsal dünyalar arasında herhangi bir sınırın" olmadığı anlamına gelmez.¹⁶

Kişilik, faillik ve bireyüstü¹⁷ sosyal ve kültürel süreçler ve mekanizmalar arasındaki ilişkileri ve etkileşimleri in-

13. Bkz. Tod Sloan, *Damaged Life: The Crisis of the Modern Psyche*, Routledge, Londra, New York, 1996, s. vii.

14. "Self" teriminin Türkçeye çevrilmesi konusunda bir uzlaşma yok. Şimdiye dek, bu kavramın Türkçede "öz", "kendi", "kendilik" ve "benlik" sözcükleriyle karşılandığını görüyoruz. Bunların arasında İngilizcedeki anlama en yakın olanı "kendi" olsa da, bu terim isim olarak kullanılmaya pek elverişli değil ("Self" teriminin Türkçedeki karşılığına ilişkin farklı öneri ya da kullanımlar ve eleştirileri için bkz. İ. Ferhan Dereboy, *Kimlik Bocalaması: Anlamak-Tanımak-Ele Almak*, Malatya, 1993, s. 6-8). Öte yandan, "self" terimini "kendilik" terimiyle karşılasak, "selfhood" terimini nasıl ifade edeceğiz? Kendiliklik mi diyeceğiz? Aynı zorluk terimin Türkçeye "benlik" olarak çevrilmesinde de söz konusu; bu durumda, "selfhood" için benliklik mi diyeceğiz? Dolayısıyla "benlik" teriminin de isim olarak kullanılması sorunlu.

15. Sudhir Kakar, "Stories from Indian Psychoanalysis: Context and Text", *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde, s. 444.

16. Kakar, "Stories from Indian Psychoanalysis", s. 444.

17. Bu metinde, bireyüstü ve bireyötesi terimleri, birbirinin eşdeğeri olarak kullanılmaktadır. Birey-ötesi toplum anlayışı, holistik, tözsel bir toplum anlayışıdır. Oysa toplumun bireyüstü bir oluşum olarak kavramlaştırılması, ne toplumun ayrı bir düzlem olarak ele alınmasına ne de toplumun bireylere indirgenemeyecek olsa da, onlardan ayrı da ele alınamayacağı görüşünün savunulmasına engel değildir. Bu konuda bkz. Nick Crossley, *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, Sage, Londra, 1996.

celemek, sosyal bilimlerin mayın tarlasına girmek demektir. Bundan psikolojik bir yaklaşımla, soyut bir bireyden yola çıkarak ya da tersine, soyut bir toplumdan yola çıkarak kaçınılabılır; ama bu tür denemelerde, entelektüel zevkin dışında neyin kazanıldığı tartışmaya çok açık.

Bir sosyal psikoloji kitabında belirtildiğine göre, “sosyal psikoloji çoğu kez bireyin toplum içinde incelenmesi olarak tanımlanmaktadır.”¹⁸ Bana öyle geliyor ki, bu tanıma, *bireyin içindeki toplumun* incelenmesini de ekleyebiliriz. Duygulara geçici sosyal roller olarak da bakılabilir.¹⁹ Duygular çoğu kez, utanç ise her zaman psikolojik bir roldür.²⁰

Utanç ve suçluluk deneyimleri, farklı kültürlerde ortaya çıkan farklı ahlaki yönelimlerle ve bu kültürlerce biçimlendirilen farklı ahlaki benlik tipleriyle yakından ilişkilidir. Benlik, bu metinde, daha çok, kültürel bir fenomen olarak ele alınmıştır. Bu anlamıyla benlik, bir kişinin kendisiyle ve toplumla ilişkisiyle ilgili kültürel tanım ve yönelimlerle bağlantılıdır. Kültürel değil, sosyal bir nesne olarak benlik, yani “Beni”, diğerlerinin bize yönelik tepkilerinin genelleştirilmesinin ürünüdür.”²¹ Bu son anlamıyla benlik, kişilikle

18. Fathali M. Moghaddam, Donald M. Taylor, Stephen C. Wright, *Social Psychology in Cross-Cultural Perspective*, W. H. Freeman and Company, New York, 1993, s. 43.

19. James R. Averill, “Anger”, *Nebraska Symposium on Motivation*, 1978: *Human Emotion*, University of Nebraska Press, Lincoln, Londra, 1979 içinde, s. 4-9.

20. Psikolojik rol kavramı için bkz. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1979, s. 7, 33.

21. Aynen alıntı için: M. Brewster Smith, “The Metaphorical Basis of Selfhood”,

bir ölçüde örtüşmektedir. Kişilik, daha çok, daha geniş bir sosyal bağlamın özelliklerini de bireye aktaran, bazı öznel-rarası süreçler ve mekanizmalar yoluyla biçimlenen bir psikik boyut olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

Utancın tamamen intrapsişik bir fenomen olduğu, sosyal etkileşimlerin, dışsal nesnelerin özelliklerinin, davranışlarının, tutumlarının ve düşüncelerinin bu yaşantıda asli bir öneminin bulunmadığı ileri sürülebilir. Bu çalışmada, kişinin kendini –özellikle biliçdışında– nasıl gördüğünün (kendi hakkındaki imgesinin), kendiyle kurduğu ilişkinin modunun –örneğin kendini sevmesinin ya da nefret etmesinin– ve psikolojik yapısının (kendini ne ölçüde denetlediğinin, vs) özellikle yaşamının başındaki nesne ilişkilerinin algılanan ve aktüel niteliklerine bağlı olduğu görüşü vurgulanmıştır. Bu ilişkilerin sosyal olarak düzenlenmiş ve düzenlenmemiş yönleri bulunmaktadır.

Duygular geleneksel olarak psikolojinin ilgi alanında görülmüştür. Buna rağmen, duyguların ne doğası,²³ ne

Culture and Self: Asian and Western Perspectives, Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde, s. 63. F. Johnson, benliği, özne-olarak-benlik (Ben), ve nesne-olarak-benlik (Beni) şeklinde ikiye ayırıyor. Nesne olarak benlik, diğerleri karşısında sosyal bir nesne olabildiği gibi, kendisi karşısında da sosyal ve psikolojik bir nesne olabilir. Frank Johnson, "The Western Concept of Self", *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde, s. 93.

22. Duyarlılık, duygusalılık ve aktivite düzeyi gibi mizaçla ilgili etmenler kalıtımsaldır (Sloan, s. 71). Kişilik yapısı ise, çocuğun yaşam dünyasındaki içselleştirilmiş kişilerarası düzenliliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkar (Sloan, s. 75). Psişe ise bir kişinin göreceli olarak kalımlı, dünyayla ilişki biçimidir (Sloan, s. 68).

23. James R. Averill bunu şöyle dile getiriyor: "Herkes, duygusal tepkilere, gözlem

sınıflandırılması, ne fenomenolojisi ne de psikolojik işlevleri konusunda psikologlar arasında bir uzlaşma olduğu söylenebilir.

K. T. Strongman duygularla ilgili kitabında tam yüz elli duygu kuramını ayırt edip gözden geçiriyor.²⁴ Buna rağmen, duygularla ilgili kuramsal ve ampirik araştırmalara genel bir bakışın bile artık mümkün olmadığı (ya da bunun tek bir kitapta yapılamayacağı) sonucuna ulaşıyor.²⁵ Öte yandan, J. Lindsay-Hartz, Satürn'ün halkaları hakkında muhtemelen duygularımızdan daha fazla şey bildiğimizi belirtiyor!²⁶

Yalnızca belirli duygu kuramlarında değil, onların kategorileştirilmesinde de bir "enflasyon" yaşandığı söylenebilir.²⁷ Ne var ki, duygu kuramcıları arasındaki en sert ça-

ve kişisel deneyim yoluyla aşınadır; buna karşılık, psikologlar arasında duygunun doğası hakkında, hatta betimsel düzeyde bile, şaşırtıcı derecede az uzlaşma bulunmaktadır." (Averill, "Anger", s. 4-5).

24. K. T. Strongman, *The Psychology of Emotion: Theories of Emotion in Perspective*, 4. baskı, John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1996, s. 232.

25. Strongman, *The Psychology of Emotion*, s. 1.

26. Janice Lindsay-Hartz, "Contrasting Experiences of Shame and Guilt", *American Behavioral Scientist*, Cilt 27, Sayı 6, Temmuz-Ağustos 1984, s. 689.

27. Örneğin T. D. Kemper bu tür kuramları şu ikili gruplar altında topluyor: mikro-makro kuramlar, niceliksel-niteliksel kuramlar, pozitivist-antipositivist kuramlar, açıklamacı-duygu yönetimi perspektifli kuramlar, öngörülse-tanımsal kuramlar, biososyal-sosyal-konstrüksiyonist kuramlar (Theodore D. Kemper, "Themes and Variations in the Sociology of Emotions", *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (der.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde, s. 20). Oysa K. T. Strongman buraya almadığımız diğerlerinin yanında şu ayrımları yapıyor: ilk kuramlar, fenomenolojik kuram, davranışsal kuram, fizyolojik kuram, bilişsel kuram, "büyük" (ambitious) veya kapsayıcı kuramlar, özel duygular kuramı, gelişimsel kuram, sosyal kuram, kliniksel kuram (Strongman, *The Psychology of Emotion*).

tışmaya, doğalcılar veya evrenselcilerle konstrüksiyonistler (constructionists) arasında rastlanmaktadır.²⁸

Ne var ki, burada psikolojik düzeyde bir duygu incelemesi yapmak amaçlanmıyor. Bu noktada, bu incelemenin konusunun, toplumun psikolojik temellerinden çok, toplumun psikolojik olarak kendini nasıl ürettiğiyle ilişkili olduğunu belirtmek istiyorum. Bu çalışmada, Batı psikolojisinde vurgulanan anlamda bireysel psikolojiye, psişik bir bireysel yapıya, intrapsişik bir töze gönderme yapılmamaktadır. Dolayısıyla ne utanç ne de ilgili diğer duygu terimleri psikolojik bir tözü gösterir şekilde kullanılmıştır.²⁹

Duygu, bir görüşe göre, bir uyarana fizyolojik ve bilişsel³⁰ bir tepkidir.³¹ Bu özelliği onu hem psiko-fizyolojik hem de sosyal-kültürel bir incelemeye uygun kılar. Ama belirtmek gerekir ki, kültürel anlamlar, özellikle de ahlaki olanlar, yalnızca bilinçli değil, bilinçdışı düşüncelere de taşınabilir. Dolayısıyla büyük ölçüde ahlaki bir duygu olan

28. Peter Stearns, "Emotion", *Discursive Psychology in Practice*, Rom Harré, Peter Stearns (der.), Sage, Londra, Thousand Oaks, 1995 içinde, s. 38.

29. Birçok intrapsişik fenomenin kişilerarası bir kökeninin olduğu yolundaki görüş, köklü bir sosyal bilim geleneğini oluşturur. Bu geleneğin içinde yer alan kuram veya düşünürler arasında, sembolik etkileşimciliği, toplumsal öğrenme ve toplumsallaşma kuramlarını, Sullivan'ı, Heidegger'i sayabiliriz. Roy F. Baumeister, Arlene M. Stillwell, Todd F. Heatherton, "Guilt: An Interpersonal Approach", *Psychological Bulletin*, Cilt 115, Sayı 2, 1994, s. 243.

30. Bilişsel terimini M. Argyle, "öznelerin herhangi bir öznel algılamaya sahip oldukları ve bir çeşit sözlü açıklamada bulunabildikleri süreçler"i ifade etmek için kullanmaktadır. Michael Argyle, "A Critique of Cognitive Approaches to Social Judgments and Social Behavior", *Emotion and Social Judgments*, Joseph P. Forgas (der.), Pergamon Press, Oxford, New York, 1991 içinde, s. 163.

31. Stearns, s. 37.

utancın, bilinçdışının kültürel oluşumu bakımından da incelenmesi mümkündür. Belirtilmesi gerekir ki, bu, utancın her toplumda veya kültürde bireyselleşmiş bir üst-benin bir işlevi olduğu anlamına gelmiyor.

Duygu sosyologları ise, duyguların bir fizyolojik tözünün bulunduğu görüşünde birleşmekte, ancak bunun ne kadar önemli olduğu konusunda ayrılmaktadırlar.³² Bir duyguyu hissetmenin bile söylemsel (discursive) bir fenomen olduğunu savlayan söylemsel yaklaşım dahi, birçok duygunun, nörofizyologlarca biyo-kimyasal temelleri araştırılacak bir bedensel hissi gerektirdiğini kabul etmektedir.³³

Burada belirtmek gerekir ki, otonomik-fizyolojik bir zemininin bulunması, duyguların doğal, değiştirilmez, içsel veya kalımlı fenomenler olduğu anlamına gelmez. Duyguların anlamları kültürlere göre ve tarih içinde farklılaşır. Duygular bakımından çoğu kez, uyaranlar da kültürel ve sosyaldır. Örneğin çoğu kez, sosyal dışlanma utanca yol açmaktadır; ama dışlama nedenleri veya kuralları da toplumdan topluma değişir.

Kültürel etmenlerin utanç duygusunun üretimindeki rolünü vurgulamak, duyguların biyo-kimyasal, nöro-fizyolojik bir zemininin veya otonomik bir yapısının bulunduğunu yadsımak anlamına gelmez. Utanç yaşantısında birey kendini yalnızca daha etkili bir güç karşısında çaresiz ve yalnız his-

32. Kemper, "Themes and Variations", s. 20.

33. Rom Harré, Grant Gillett, *The Discursive Mind*, Sage Publications, Thousand Oaks, Londra, 1994, s. 147-149.

setmez; fiziksel olarak da ketlenebilir.³⁴ Ama utanca kişisel ve sosyal anlamını veren, bu fizyolojik zemini değildir.

Kültürel bakış açısından, biyolojik süreç ve tözler, duygulara olanak veren, fakat onları belirlemeyen kurucu bileşenler olarak görülür.³⁵ Duygular fiziksel olarak biyolojik süreçlerden bağımsız olmasalar da, işlevsel olarak onlardan özerktir.³⁶

M. Lewis'e göre, utancın da içlerinde olduğu öz-bilinçli duygular –diğerleri rezil olma, onur ve suçluluktur–, odak noktasında benliğin olduğu bazı bilişsel süreçleri gerektirir. Bu duyguların, otomatik olarak, bilişsel olmayan bazı etkilerle ortaya çıkması pek anlamlı görünmemektedir.³⁷ Ne var ki, utanç yaşantısına anlamını, fizyolojik değil de, büyük ölçüde, kültürel öğeler vermekteyse de, bu anlamlar bilinçdışı düzeyde de etkin ve etkili olabilir.

Utanç yaşantısına anlamını verenin büyük ölçüde kültürel etmenler olması, ne utancın her zaman farkında olunan bir yaşantı olduğu ne de bireylerce kolaylıkla tanın-

34. Utancın ketleyici özelliği hakkında bkz. Dacher Keltner, Brenda N. Buswell, "Evidence for the Distinctness of Embarrassment, Shame and Guilt: A Study of Recalled Antecedents and Facial Expressions of Emotion", *Cognition and Emotion*, Cilt 10, Sayı 2, 1996, s. 169.

35. Karş. Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus, Hisaya Matsumoto, "Culture, Self, and Emotion: A Cultural Perspective on 'Self-Conscious' Emotions", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 440.

36. Carl Ratner, "A Cultural-Psychological Analysis of Emotions", *Culture & Psychology*, Cilt 6, Sayı 1, Mart 2000, s. 25.

37. Michael Lewis, "Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt", *Handbook of Emotions*, Michael Lewis, Jeannette M. Haviland (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1993 içinde, s. 563.

diğı anlamına geliyor.³⁸ B. Fay'ın belirttiği üzere, "belli bir duyguyu hissetmem, tek başına, bu duygunun doğasını bilmemi sağlamaya yetmiyor. (...) Evet doğru bir şeyler hissediyorum, fakat bu ne hissettiğimi bilmemi sağlamıyor."³⁹ Öte yandan, utanç yaşıntısında biz her zaman öz-bilinçli olsak bile, bu ne yaşıadığımıza dair bilinçli olduğumuz anlamına gelmiyor. Dolayısıyla utanç yaşıntısında bilinçdişı etmenlerin de önemli bir rolü bulunuyor.

Birey kendisine bir başkasının gözünden bakıyorsa, onun öz-bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Kişilerarası utanç bu anlamda bir öz-bilinçliliği gerektiriyor. Sosyal değerlendirmelerin nesnesi olduğumuzu fark etmemiz bizi öz-bilinçli kılıyor. Öte yandan, bireyin kendisini içsel-leştirdiği normlara göre izleyip yargılaması da bir öz-bilinçliliği gerektirir. Bu öz-bilinçlilik biçimine bireysel öz-bilinçlilik diyebiliriz.

A. H. Buss suçluluğu ve utancı birbirinden bu yaşıantılarda öz-bilinçliliğin oynadığı farklı rollere göre ayırt eder. Şöyle ki, Buss'a göre, utanç yaşıntısında birey, benliğinin kamusal, diğer bir deyişle, başkalarınca gözlemlenebilir yönlerine dikkat etmektedir. Dolayısıyla utanç, kamusal

38. Sosyal konstrüktivizm, duyguları kuranın, onların yaftalanması olduğunu iddia eder. O halde, kişilerin, duygusal durumlarını sınıflandırdıklarında, duyguları hakkında yanımları mantiken olanaksız olacaktır. Ancak duygu durumlarımız hakkındaki yargılarımızda yanılabilmemiz mümkündür. John D. Greenwood, *Realism, Identity and Emotion: Reclaiming Social Psychology*, Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, 1994, s. 144.

39. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2001, s. 35.

öz-bilinçlilikle ilişkilidir. Buna karşılık, suçluluk yaşantısında bir dış gözlemcinin bulunması gerekli değildir. Burada birey, benliğinin kendisince bilinen yönlerine, örneğin özel düşüncelerine, duygularına vs odaklanmaktadır. Dolayısıyla suçluluk, bireysel öz-bilinçlilikle ilişkilidir.⁴⁰

Ne var ki, utanç yaşantısında bireysel öz-bilinçliliğin hiçbir yerinin olamayacağını varsaymak zor. Kamusal öz-bilinç, kişinin, kendisinin alenen gözlenebilen yönlerine odaklanmasıdır.⁴¹ “Sosyal utanç”⁴² öznel bir yaşantı olmayıp, “kötü” bir davranışta bulunduğu veya beklenen şekilde davranmadığı başkalarının fark edilmedikçe birey utanç duymadığından, bu tür utançla kamusal öz-bilinç arasında bir bağlantı olduğunu belirtebiliriz. Ne var ki, bireyin hem bir özne hem bir nesne olarak kendisini yargılamasından kaynaklanan utanç, bireysel bir öz-bilinçliliği gerektiriyor. Utanç her iki öz-bilinçlilik türüyle de ilişkili bulunuyor.

Utancın gerektirdiği öz-bilinçlilik hem kuralların çiğnenmesindeki sorumluluğun yüklenilmesiyle, hem bireyin bazı standartları veya beklentileri karşılayamadığının far-

40. A. Buss, *Self-consciousness and Social Anxiety*, W. H. Freeman, San Francisco, 1980, aktaranlar: Warren H. Jones, Karen Kugler, Patricia Adams, “You Always Hurt the One You Love: Guilt and Transgressions against Relationship Partners”, *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 305.

41. Bkz. Allan Fenigstein, Peter A. Vanable, “Paranoia and Self-Consciousness”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 62, Sayı 1, 1992, s. 129.

42. Sosyal utanç terimi için bkz. Stephen Pattison, *Shame: Theory, Therapy, Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 151.

kına varmasıyla, hem dışlanma ve güçsüzlük hissiyle hem de diğerlerinin karşısında kendini küçük hissetmeyle ilişkili olabilir.⁴³

Utancı incelemeye başlamadan önce, sosyal bilimler bağlamındaki duygu araştırmaları üzerinde kısaca durmakta yarar var.

Duygular sosyal bilimlerin ana ilgi alanı içinde görülmezken, son yıllarda bir “duygu devrimi” olarak nitelenebilecek şekilde ön plana çıkmıştır.⁴⁴

Sosyal bilimler bağlamında duygularla ilgili başlıca tartışmalar, duyguların:

a) doğal veya genetik kökenli mi, yoksa biyo-sosyal veya toplumsal mı olduğu,

b) buna bağlı olarak, evrenselci, özselci bir bakış açısıyla mı, yoksa diğer toplumsal konstrüksiyonlar gibi mi ele alınacağı,

c) toplumsal bir fenomen olarak, ilişkisel ama yapısal olmayan bir bağlamda mı, sosyal-yapısal düzlemde mi, yoksa kültürel bir zeminde mi ele alınacağı noktalarında yoğunlaşmaktadır.⁴⁵

43. Bkz. ve karş. Robert N. Emde, David Oppenheim, “Shame, Guilt, and the Oedipal Drama: Developmental Considerations Concerning Morality and the Referencing of Critical Others”, *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 425-427.

44. Fischer/Tangney, s. 3.

45. T. D. Kemper, duygu sosyolojisinde, tartışmanın tek bir büyük eksen etrafında gerçekleştiğini, kültürel veya sosyal yapısal bakış açılarından yola çıkanların, iki ana öbeği oluşturduklarını belirtiyor. Theodore D. Kemper, “An Introduction to the Sociology of Emotions”, *International Review of Studies on Emotion*, Cilt 1, K. T. Strong-

D. Lupton, insan ve toplum bilimleri bağlamında, duygulara kalıtsal açıdan veya sosyo-kültürel ürünler olarak bakan iki ana bakış açısının bulunduğunu saptıyor.⁴⁶ Bunlardan organizmik olarak da adlandırılan ilkinin göre, insanların doğuştan sahip oldukları veya onlara genetik olarak verilen bazı temel duyguların kendileri olmasa da, dışavurumları toplumsal ve kültürel unsurlar tarafından biçimlendirilmektedir.⁴⁷ Oysa toplumsal konstrüksiyonizm diye adlandırılan ve pek çok farklı odağı ve nüansı içinde barındıran ikinci görüşün yanlıları, bazı ya da tüm duyguların öğrenilmiş tepkiler veya davranışlar olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸

İlk yaklaşımlar ortak veya türsel bir biyolojik mirasa atıfta bulunduğundan evrenselcidir. Bu görüşte, duyguların kültürel süreçlerden oldukça bağımsız, farklı kültürel anlamlara göre nitelikleri değişmeyen etmenler oldukları düşüncesi gizli. Evrenselci psikolojik yaklaşımlarda da, farklı ırksal, kültürel veya etnik çevrelerdeki bireylerin kişiliklerinin ve benlik tanımlarının merkezi öğelerinin değişmediği ve çevresel etkilere rağmen, insanların aynı temel nitelikleri korudukları varsayılır.⁴⁹ Böylece duyguların kültürel dü-

man (der.), John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1991 içinde, s. 304.

46. Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı: Sosyo-kültürel Bir İnceleme*, çev. Mustafa Cermal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 21.

47. Lupton, s. 25.

48. Lupton, s. 31.

49. Forrest B. Tyler, Deborah Ridley Brome, Janice E. Williams, *Ethnic Validity, Ecology, and Psychotherapy: A Psychosocial Competence Model*, Plenum Press, New York, Londra, 1991, s. 12.

zenlenmesi, onların desteklenmesi veya bastırılmasına dayanılarak gerçekleştirilecektir. Bu perspektiften yola çıktığı izlenimi veren D. R. Middleton'a göre, ne kültürel sistemler ne de sosyalizasyon süreçleri eksiksiz olduklarından, hissedilen duygu, norm olarak görülenden farklı olabilir. Bireyler bazen kendilerini bazı duygulardan uzak tutmak eğilimi taşıyabilir. Mesafe koyma mekanizmaları bireylerin yanında, grup düzeyinde de etkilidir. Kaldı ki, sosyalizasyon da çoğu kez, çocukların duygularını çeşitli yollarla kontrol edebilmeyi öğrenmeleri süreci olarak görülür.⁵⁰ Duyguların kültür-dışı, doğal ve kalıtsal fenomenler olduğu görüşü, en azından bazı duyguları ya da insan eylemlerinin bazı duygusal bileşenlerini, toplumsal hayat açısından sakıncalı bulan ve bundan dolayı kontrol edilmeleri gerektiğini vurgulayan yaygın ve köklü bir sosyal kontrol anlayışının da bir ögesidir. Bu sosyal kontrol görüşünün bir görünümüne göre, sosyal kontrol mekanizmaları, şiddete dönük insan doğasını denetleme gereksinmesine dayanır.⁵¹

İkinci yaklaşımda, en azından bazı duygular sosyo-kültürel fenomenler olarak görüldüğünden, farklı toplumlarda, farklı duygularla karşılaşılabilceği ve karşılaşıldığı ileri sürülmektedir. Duygusal sosyal kontrol, genetik olarak verilmiş duygular üzerinde işlemekten çok, belirli duyguların kurulması şeklinde gerçekleşir. Diğer bir deyişle, bastırmacı olmaktan çok, üreticidir.

50. Middleton, s. 199-200.

51. Bkz. Renato Rosaldo, "Putting Culture into Motion", *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston, 1993 içinde, s. 97.

Toplumsal konstrüksiyonizm, belirli duyguların, büyük ölçüde, duygularla ilgili sosyal normlarca belirlendiği görüşüdür.⁵² Sosyal ve kültürel konstrüksiyonistler, a) duyguları bedensel tepkilerden çok, bilişsel değerlendirmeler olarak görmeleriyle, b) kültürlere göre duygusal niteliklerin farklılaşmasını vurgulamalarıyla, c) duyguların zaman içindeki değişimine dikkat etmeleriyle öne çıkmaktadır.⁵³

Toplumsal konstrüksiyonizmin “zayıf” ve “kuvvetli” görünüşleri vardır. Zayıf modelde en azından bazı duyguların evrensel ve biyolojik bir temelini bulunduğu kabul edilmektedir.⁵⁴ Oysa kuvvetli modelde duygular bütünüyle öğrenilmiştir ve kültürlenme yoluyla kurulmaktadır.⁵⁵ Toplumsal konstrüksiyonistler, genellikle “doğal” benzerleri olan (örneğin hayvanlarda veya bebeklerde de görülen) duygularla, tamamen sosyal olarak kurulan duygular arasında bir ayırım yapar. Örneğin neşe, üzüntü ve korku ilk grupta, öfke, sevgi ve utanç ikinci grupta yer alır.⁵⁶

Sosyal bilim literatüründe sıkça kullanılan konstrüksiyon sözcüğü, bir süreci veya bir ürünü gösterebildiğinden, karışıklığa yol açabilir.⁵⁷ Bu metinde de utancın sosyo-kül-

52. Theodore D. Kemper, “Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions”, *American Journal of Sociology*, Cilt 87, Sayı 2, 1981, s. 336.

53. Stearns, s. 41-44.

54. Lupton, s. 35.

55. Lupton, s. 32.

56. Strongman, *The Psychology of Emotion*, s. 220.

57. Ian Hacking, *The Social Construction of What*, Harvard University Press, Camb-

türel bir fenomen olduğu görüşü ileri sürülmekle beraber, bu perspektif için, sosyal veya kültürel konstrüksiyonizm deyişi kullanılmayacaktır.

Duyguların sosyal incelemesine dair literatürü daha çok kalıtım-sosyal etki ikiliği çerçevesinde gözden geçiren A. R. Hochschild, üç duygu modelini ayırt etmektedir: (a) organizmik, (b) etkileşimsel, (c) sosyal konstrüksiyonist. Bu modeller arasında, sosyal etkilere sosyal konstrüksiyonist modelde en fazla, etkileşimci modelde ikinci derecede, organizmik modelde ise en az düzeyde önem atfedilmektedir. Organizmik modele göre, sosyal etkiler duyguyu sadece tetiklemekte ve ifadesini düzenlemektedir.⁵⁸ Bu modelde sosyal etmenlerin, ne duyguların bastırılmasında ne de tetikleme dışında, ortaya çıkmasında bir rolünün bulunduğu kabul edilir. Duygusal yaşantılarda ego, üst-ben gibi farklı benlik bölümleri arasında bir çatışma öngörülmez.⁵⁹ Etkileşimci modelde ise sosyal etmenler sadece duygunun yaşanmasından önce ve sonra değil, duygunun yaşanmasında da devreye girer ve “hissetme kuralları” ve “duygu idaresi” biçiminde, bireylerin hissettiklerini biçimlendirmeye yardım ederler. Etkileşimci modelde biyolojik etmenler (sinirler, hormonlar, vs) işin içindedir; bunlar olmaksızın duygu his-

ridge, Massachusetts, 1999, s. 36. I. Hacking, bu sözcüğün eskidiğini ve parçaları birleştirme anlamında kullanılırsa canlandırılabilirliğini belirtiyor (Hacking, s. 49).

58. Arlie Russell Hochschild, “Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research”, *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (der.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde, s. 119-120.

59. Arlie Russell Hochschild, “Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure”, *American Journal of Sociology*, Cilt 85, Sayı 3, 1979, s. 553-554.

setmemiz mümkün değildir. Bu modelde biyolojik etmenler, toplumsal olarak biçimlendirilen duygu bileşenleridir.⁶⁰ Sosyal konstrüksiyonist modelde ise duygunun tamamen sosyal olarak kurulduğu kabul edilirken, biyolojik etmenlere toplumsal olarak biçimlendirilen “bileşenler” olarak dahi yer verilmez. Bu modelde tüm bileşenler sosyaldir.⁶¹

Öte yandan, utancın, doğal olmamasına rağmen, kalıtsal olduğunu ileri süren önemli bir yaklaşım da vardır. Utanç, Jungcu psikanalitik yaklaşımda *arketipal* bir deneyim, evrensel-kalıtsal bir fenomen olarak görülür.⁶² Hatta Jungcu psikanalist M. Jacoby, utancın yerine getirdiği işlev olmaksızın uygarlığın düşünülemediğini belirtir.⁶³ Jacoby hem utancın uygar yaşamın bir özelliği olduğunu hem de onun aynı zamanda evrensel ve kalıtsal bir fenomen olduğunu ileri sürer.

60. Hochschild şu örneği veriyor: Dikkatsiz bir sürücünün yeni bir otomobile çarptığını düşünelim. Çarpılan otomobilin bunun etkisiyle öfkelenip yüzü kızaran sahibi, buna rağmen sürücüye yumruk atmaz. (Sosyal etmenler otomobil sahibinin öfkelerini hem tetikler hem de onun ifadesini düzenler.) Organizmik modelin söyleyecekleri bu kadardır. Oysa etkileşimci modele göre, sosyal öykünün tümü bu kadar değildir. Öfkelenen adam aracının yeniliğini, çarpan aracın sürücüsünün dikkatsizliğini düşünerek, daha da öfkelenip galeyana gelebilir. Ya da anlık bir öfke parlamasından sonra, imajını korumayı, topluluk içindeki yerini düşünebilir veya ilgisini diğer sürücünün sigorta şirketine yoğunlaştırabilir. Hochschild, “Ideology and Emotion Management”, s. 119-120.

61. Hochschild, “Ideology and Emotion Management”, s. 119-120. Ne var ki, A. R. Hochschild’ın toplumsal konstrüksiyonist olarak adlandırdığı görüşün, bu yaklaşımın “kuvvetli”, “etkileşimcilik” olarak ayırt ettiği bakış açısının ise, “zayıf” görünümü olduğuna dikkat çekmek istiyorum.

62. Mario Jacoby, *Shame and the Origins of Self-esteem: A Jungian Approach*, çev. Douglas Whitcher ve Mario Jacoby, Routledge, Londra, New York, 1997, s. 47.

63. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-esteem*, s. 46.

Bugün, sosyopsikofizyolojik duygu kuramlarına gereksinim duyuluyor. Ancak bunu tek bir kişinin yapması pek olası görünmüyor. Ne var ki, araştırmacılardaki deterministik farklı ön kabuller, gereken disiplinlerarası çalışmanın yapılmasını zorlaştıran belki de en önemli etmeni oluşturuyor.

Bu tür bir girişimde bulunan T. D. Kemper, utancı, *birincil duygular*⁶⁴ perspektifinden yola çıkarak ele alıyor. Kemper'e göre, bunu yapmak önemlidir; zira bu tür duygular, utancın da içlerinde olduğu "ikincil" duyguların istemsiz olarak hissedilmesini sağlar. Kemper çeşitli araştırmaları gözden geçirdikten sonra, korku, öfke, üzüntü ve neşe olmak üzere dörtlü bir birincil duygular modelini benimser. Kemper bu birincil duygularla ikincil duygular arasındaki bağın sosyalizasyon süreçlerinde kurulduğunu, ilk tür duyguların hissedildiği durumların, belirli sosyalizasyon süreçlerinde tanımlanıp etiketlenmesinin ikinci tür duygulara yol açtığını belirtir. Örneğin utanç, Kemper'e göre, öfkenin hissedildiği bir bağlamda, bireylerin kendilerini reddetmeye yönelik olarak toplumsallaştırılmalarından kaynaklanabilir.⁶⁵

Duygular, toplumsal düzlemde, yapısal olmayan kişilerarası ilişkilerin, toplumsal-yapısal ilişkilerin, toplumsal kültürün bir işlevi olarak incelenebilir.

64. Psikoloji literatüründe birincil duygular diye adlandırılan duygular, çeşitli kültürlere üye olan kişilerce bazı yüz ifadelerinin aynı duygulara atfedilmesine dayanılarak evrensel veya kalıtsal olduğu iddia edilen duygulardır.

65. Kemper, "An Introduction", s. 336. Suçluluk ise, ahlaki olarak yanlış bulunan bir eylemle ilgili olarak, korku bağlamında kendini yadsımaktan kaynaklanır. Kemper, "An Introduction to the Sociology of Emotions", s. 336.

İlk perspektiften yola çıkan C. Clark, duyguların, kişilerin sosyal ilişkilerdeki “yerlerine” işaret ettiğini belirtiyor. Burada “yer”, gündelik etkileşimde, sosyal konumların sosyal yapıdaki yerlerine karşılık geliyor. Utanç da bu bağlamda kişilerin “yerlerini” “bilmelerine” hizmet ediyor. Negatif duygular daha düşük yerlere işaret ediyor. Bundan dolayı sosyal etkileşimde duygular arasında bir karşılıklılık bulunuyor; örneğin birinin öfkesi, ötekinde⁶⁶ utanca yol açıyor.⁶⁷

Ne var ki, *kişilerarası* ilişkiler de kültürel etkilere karşı bağışık değildir. Şöyle ki, Batı toplumlarında yeni tanışanlar ve yakın kişisel arkadaşlar arasındaki kişilerarası ilişkilerle mahrem ilişkiler baskın bulunmaktadır. Buna karşılık, başka birçok kültürde akrabalık ilişkileri baskın ilişkileri oluşturmakta, bunlara topluluk üyeleri arasındaki ilişkiler de eklenebilmektedir.⁶⁸

Türk toplumunda *aktüel kişilerarası ilişkilerin*, bireyler için çok yoğun bir çekim gücü var ve tekilisel (particularistic) bir yapısı olan *gevşek dokulu* sosyal bağlantıların, her zaman için, toplumun yapısal unsurlarını zorlama, hatta bozma olasılığı bulunuyor. Bana öyle geliyor ki, yapılaşmış sosyal ilişkilerden çok, eylemcilerin belirli özel sosyal

66. Bu metinde “öteki” ve “diğeri” kelimeleri sinonim olarak kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle, bu bağlamda, öteki kelimesine, bazen ona yüklenen negatif anlam atfedilmemektedir.

67. Candace Clark, “Emotions and Micropolitics in Everyday Life: Some Patterns and Paradoxes of ‘Place’”, *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (der.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde.

68. Moghaddam/Taylor/Wright, s. 94.

bağlamlara göre değişen davranışları üzerine odaklanan, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji gibi yaklaşımlar, Türk toplumunun sosyolojik olarak araştırılması bakımından, makro ölçekli incelemelere yönelen yapısal perspektiflere göre daha elverişli bazı “alet takımları”na sahipler.

Buna karşılık, sosyal-yapısal analizde, duyguların sosyal konumlardan veya statü ilişkilerinden kaynaklandığı varsayılır.⁶⁹ Duygu sosyolojisinde pozitivist görüş, sosyal yapının, özellikle de iktidar ve statü ilişkilerinin duyguları belirlediğini ileri sürer.⁷⁰ Buna göre, statü ile duyguların sergilenmesi arasında bir bağlantı vardır. Yüksek statü duyguların daha serbestçe sergilenmesine olanak sağlarken, alt statüde olanların duygularını ifade etmeleri kısıtlanmaktadır.⁷¹

N. Elias *Uygarlık Süreci*’nde Batı Avrupa toplumlarında dürtülerin denetlenmesini tarihi süreç içinde ve sosyal bir bağlamda incelerken önceliği sosyal yapıya verir. Şöyle ki, iş bölümünün artmasıyla insanlar birbirlerine daha çok bağımlı bir hale gelmiş, böylece yüksek konumlarda olanlar bile kendinden aşağıda olanlar karşısında utanç hissetmeye başlamıştır. İlginç olan, Elias’ın, utançın genelleşmesinden bahsederken, karşılıklı bağımlılığın artışının toplumsal hiyerarşinin yumuşamasına yol açtığı

69. Kemper, “An Introduction”, s. 323.

70. Kemper, “Social Constructionist and Positivist Approaches”, s. 336.

71. Steven L. Gordon, “Social Structural Effects on Emotions”, *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (der.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde, s. 165.

görüştünden yola çıkmasıdır.⁷² Bu süreç içinde utancın niteliği değişmiştir.⁷³

Ne var ki, kültürel değişiklikler her zaman sosyal yapısal değişikliklere koşut olmuyor. Sosyal yapısal açıdan birbirine benzer veya aynı gelişmişlik düzeyindeki toplumların, birbirinden çok farklı kültürleri olabildiği gibi, sosyal yapısal modernleşme, her zaman modernleşme kuramının öngördüğü kültürel modernleşmeyi beraberinde getirmiyor. Bazı kültürel etmenler bireyleri moderniteye karşı, Weber'in belirttiği üzere, daha açık kılabilceği⁷⁴ gibi, etki ters yönde de olabilir. Çoğu Batılı olmayan toplumda kültürel modernleşme, modernleşme kuramında öngörülenden farklı bir rotayı izliyor. Bütün bunlar kültürün sosyal yapıdan oldukça özerk olabildiğini gösteriyor. Türk toplumunda da benzer bir gelişme yaşanıyor. Şöyle ki, Türkiye'de sosyal yapının birçok bakımdan modernleşme ku-

72. Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, gözden geçirilmiş baskı, çev. ve haz. Edmund Jephcott, yazarın bazı notları ve düzelteleriyle; Eric Dunning, Johan Goudsblom, Stephen Mennell (der.), Blackwell Publishing, Malden, MA, USA, 2003, s. 117. N. Elias'ın sosyal yapıyla utanç arasında kurduğu ilişki hakkında ayrıca bkz. Kemper, "Social Constructionist and Positivist Approaches", s. 346-347.

73. Elias, *Civilizing Process*, s. x, xiii, 414 vd. Türkçe çeviri: Norbert Elias, *Uygurlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, Cilt 2: *Toplumun Değişimleri: Bir Uygurlaşma Teorisi İçin Taslak*, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. Hans Peter Duerr ise, ortaçağdaki ve günümüzün "ilkel" toplumlarındaki insanların, dürtü ve itkilerini çağdaş Avrupalılara nazaran, belirli kurallara göre daha az denetleyebildiklerini ileri süren bu iddianın sömürgeciliğin haklı çıkarılmasında kullanıldığını belirterek, *Çıplaklık ve Utanç*'ta, Elias'inkine alternatif, güçlü bir tarih okuması yapıyor. Hans Peter Duerr, *Çıplaklık ve Utanç: Uygurlaşma Sürecinin Miti*, çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

74. Sloan, s. 31.

ramının öngörülerine uygun şekilde değiştiği söylenebilirse de, baskın kültürün merkezi öğeleri olan kolektivizm, dişillik, güç mesafesinin ve belirsizlikten kaçınma eğilimlerinin yüksekliği⁷⁵ bakımından, kesin bir değişimin yaşandığını söyleyebilmek oldukça zor. Türkiye’de sosyal yapı görece olarak modernleşse ve bu arada kişisel olmayan ilişkiler artsa da, bu ilişkilerin ahlaki zeminini oluşturacak kişisel olmayan bir ahlakın aynı derecede güçlenmediği görülüyor. Kültürel kolektivizm ve onun bir işlevi olan tekilcilik,⁷⁶ sosyal yaşama damgasını vurmaya devam ediyor. Bu eğilimler merkezidir; zira çok farklı toplumsal sınıfları, kesimleri ve görüşleri kesen bir niteliğe sahiptir. Türkiye’de hem “laik-

75. G. Hofstede’nin kullandığı dört indeks, güç-mesafesi, bireycilik-kolektivizm, belirsizlikten kaçınma ve erilik-dişilliktir. Hofstede, Türkiye’yi güç mesafesinde ve belirsizlikten kaçınma eğiliminde yüksek, bireycilik ve erilik indekslerinde düşük bulmuştur (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 (der.), Swets and Zeitlinger B. V., Lisse, 1979 içinde, s. 394; ayrıca bkz. Geert Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind (Intercultural Cooperation and its Importance for Survival)*, Harper-CollinsBusiness, Londra, 1994, s. 54, 87, 129). Türkiye, H. Triandis bireycilik indeksinde 10 üzerinden 4 almaktadır (Ed Diener, Marissa Diener, Carol Diener, “Factors Predicting the Subjective Well-Being of Nations”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 69, Sayı 5, 1995, s. 856). Buna karşılık, Melek Göregenli, Türkiye’deki kültürün bireycilik ve toplulukçuluk eğilimleri açısından, kabaca sınıflandırılabilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Melek Göregenli, “Kültürümüz Açısından Bireycilik-Toplulukçuluk Eğilimleri: Bir Başlangıç Çalışması”, *Türk Psikoloji Dergisi*, Cilt 10, Sayı 35, 1995, s. 12. Çiğdem Kağıtçıbaşı ise, Türk toplumunu, kolektivistik bir ilişki kültürü olarak nitelemektedir. Çiğdem Kağıtçıbaşı, “Cross-cultural Perspectives on Family Change”, *Autonomy and Dependence in the Family*, Rita Liljeström, Elisabeth Özdalga (der.), Swedish Research Institute in Istanbul, 2002 içinde, s. 30.

76. 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, Londra, New York, 1991, s. 262.

ler”, hem “dinciler”, hem merkezdekiler hem çevredekiler kolektivist topluluk tasarımlarına sahiptir; dolayısıyla birbirleri karşısında tekilisel bir ahlaki hayata geçirme eğilimi göstermektedirler.

Türk toplumunda, kültürce desteklenen bir bireyciliğin güçlendiğinden çok, *kolektivizmin biçim değiştirdiğinden* söz edebiliriz. Bundan dolayı Türk toplumunda utanç duygusunun sosyal üretimi ve işlevleri, baskın holist/kolektivist kültürün *betimsel/normatif/değersel/tutumsal/algısal* yönlerine veya etkilerine odaklanarak incelenecektir. Zira Türk toplumunda hem kişilerarası ilişkilerin hem de topluluk-birey ve otorite-birey ilişkilerinin sosyal kontrol mekanizmalarından birini utancın oluşturmalarının nedeni, bu ilişkileri holistik bir kültürel perspektifin biçimlendirmesidir.

Sosyal yapıya açıklayıcı önceliği veren sosyolojik duygu incelemelerinde, çoğu kez, sosyal yapıdan kaynaklandığı düşünülen toplumsal normların bireylerce içselleştirildiği varsayılmakta, normlarla, bireylerce hissedilen duygular arasında yine bazı içsel mekanizmalar dolayımıyla ilişki kurulmaktadır. Oysa bana öyle geliyor ki, bu incelemede vurgulanacağı gibi, toplumsal normların bireylerce içselleştirilip içselleştirilmeyecekleri de bir temel kültürel tercihtir veya en azından, baskın kültürel perspektiflerle yakından ilişkilidir. *İçselleştirme evrensel ve kalıtsal bir psikolojik mekanizma değildir*. Bu kitapta, holistik kültürlerin toplumsal genel normların bireylerce içselleştirilmesini desteklemedikleri vurgulanmaktadır. Bu tür

kültürlerde suçluluktan çok “sosyal” utancın bir informal sosyal kontrol mekanizması olarak öne çıkmasının nedenlerinden birinin, bu temel kültürel tercih olduğu ileri sürülmektedir.

Bir görüşe göre, kültür bireysel psikolojik etkinliklerden ayrılamaz.⁷⁷ Bu doğru olmakla beraber, *bireysel* bir psikolojik yapının oluşmasının, bazı merkezi kültürel yönelim ve betimlemelerin sonuçlarından ayrılamayacağını düşünebiliriz.

Duyguların sosyal düzeyde incelenmesi, duyguların ifadesinin sosyal düzenlemesine, duyguların sergilenmesinin sınırlanmasına veya kolaylığına vs odaklanan bir bakış açısıyla sınırlanamaz. Duyguların sosyal düzenlemesiyle, belirli duyguların sergilenmesi ve/veya hissedilmesi, belirli toplumsal statülerle ilişkilendirilir. Toplumsal roller ve rol ilişkileri, belirli duyguların hissedilip sergilenmesi yükümlülüğünü de doğurur.⁷⁸ Sosyo-kültürel etmenlerin, bu tür düzenlemelerin ötesinde, duyguları kurucu etkileri de vardır.

Öte yandan, iktidar kültürel farklılıklara karşı en duyarlı toplumsal fenomenlerden biridir. İktidarın Batıda karar alma, gündem oluşturma ve eylemlerin seyrini belirleme, Doğu siyasetinde ise statü ve ona eşlik eden şeref ve

77. Bkz. Hubert J. M. Hermans, “The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning”, *Culture & Psychology*, Cilt 7, Sayı 3, 2001, s. 270.

78. Richard A. Shweder, “Menstrual Pollution, Soul Loss, and the Comparative Study of Emotions”, *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991 içinde, s. 247.

hürmet özellikleriyle öne çıkması,⁷⁹ kültürel etkilerin önemini göstermektedir.

Tüm bu sebeplerden dolayı, duyguların sosyolojik incelemesi, özellikle sosyal-yapısal etmenlere odaklanan bir bakış açısından daha geniş bir perspektifi gerektirir.

Utanc bağlamında kültürel yaklaşımları, utancın kültürel norm, standart veya kuralların öznellik dolayısıyla hayata geçirilmesindeki işlevine mi, yoksa nesnel informal sosyal mekanizmalara mı odaklandıklarına göre ayırabiliriz.

Örneğin M. Lewis'in, utancın, kişinin kültürel standartlar, kurallar veya amaçlar bakımından başarısızlığını tüm benliğine mal etmesinden kaynaklandığı yolundaki görüşünü,⁸⁰ bu duygunun, kültürün bireysel öznellik dolayısıyla hayata geçirilmesine veya yeniden üretimine hizmet ettiği yolundaki perspektifin içine yerleştirebiliriz.

Bu perspektife uygun diğer bir görüşe göre, utancın merkezinde, tüm benliğe ilişkin bazı içsel, kapsamlı ve süreklilik taşıyan atıflar yer alır.⁸¹

79. Lucian W. Pye ve Mary W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, s. viii-ix. (Pye/Pye olarak kısaltılmıştır).

80. Lewis, s. 568.

81. June Price Tangney, Patricia Wagner, Richard Gramzow, "Proneness to Shame, Proneness to Guilt, and Psychopathology", *Journal of Abnormal Psychology*, Cilt 101, Sayı 3, 1992, s. 474; keza bkz. June Price Tangney, "Assessing Individual Differences in Proneness to Shame and Guilt: Development of the Self-Conscious Affect and Attribution Inventory", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 59, Sayı 1, 1990, s. 102. Suçluluğun merkezinde ise, belirli davranışlara ilişkin içsel, kesimsel ve muhtemelen istikrarsız bazı atıflar yer alır. Tangney/Wagner/Gramzow, s. 474; ayrıca bkz. Tangney, "Assessing Individual Differences in Proneness to Shame and

Öte yandan utanç, normatif standartlara uyumun, grup dayanışmasının ve hiyerarşik ilişkilerin vurgulandığı ve özerkliğin kabul edilmediği bir toplumda, bireyselliğin, özerkliğin ve eşitliğin desteklendiği bir toplumdakinden farklı bir anlam taşıyacaktır. Ne var ki, bunların her ikisinde de, utanç yine bir sosyal kontrol mekanizması olarak karşımıza çıkar.⁸²

Utanç, psikolojik çerçevede a) fenomenolojik özellikleri, b) utanca yatkınlığın hangi davranışsal ve kişiliksel özelliklerle koşutluk gösterdiği, c) hangi durumların utanca yol açtığı⁸³ bakımlarından incelenebilir.

Utanç burada, bunların dışında, sosyo-kültürel bir fenomen, özellikle bir toplumsal kontrol mekanizması olarak incelenecektir. Bu duygu, duygular ailesinin sosyal açıdan belki de en önemli üyesi olan, sosyo-kültürel bir fenomendir.⁸⁴

Psikoloji literatüründe utanç, davranışsal, bedensel, kişiliksel utanç olarak türlere ayrılıyor.⁸⁵ Buna karşılık, burada utanç, öznel, sosyal (nesnel), öznelerarası ve kolektif utanç olmak üzere, dört türe ayrılarak incelenecektir.

Guilt", s. 102.

82. Anthony J. Marsella, Michael D. Murray, Charles Golden, "Ethnic Variations in the Phenomenology of Emotions: I. Shame", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 5, Sayı 3, Eylül 1974, s. 320.

83. June Price Tangney, "Situational Determinants of Shame and Guilt in Young Adulthood", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Cilt 18, Sayı 2, Nisan 1992, s. 200.

84. Pattison, s. 131.

85. Bu ayrımlar için bkz. Bernice Andrews, Elaine Hunter, "Shame, Early Abuse, and Course of Depression in a Clinical Sample: A Preliminary Study", *Cognition and Emotion*, Cilt 11, Sayı 4, 1997, s. 379.

1.
UTANCIN
TOPLUMSAL BOYUTU

1.1. BİR İNFORMEL TOPLUMSAL KONTROL MEKANİZMASI OLARAK UTANÇ

Bir tanıma göre, sosyal kontrol, “kişilerin, aksi halde davranacaklarından farklı davranmalarını sağlamak”tır.¹ Ne var ki, Foucault’yu izleyerek diyebiliriz ki sosyal kontrol yalnızca dışsal, denetleyici ve cezalandırıcı değil, aynı zamanda içsel, üretici ve kurucudur.² Bu metinde sosyal kontrol kişilerin davranışlarının sosyal mekanizmalarla dışsal düzeyde yönlendirilmesiyle sınırlanmamıştır. S. Shott’un belirttiği üzere, “sosyal kontrol, büyük ölçüde, öz-kontroldür.”³ Sosyal kontrol kavramı burada toplumsal değer ve normların, bireyler dolayısıyla hayata geçirilmesine yönelik toplumsal mekanizma ve süreçleri de içerecek şekilde kullanılmaktadır. Böylece bu çalışmada bireylerin kendileriyle bir sosyal nesne (“Beni”) olarak kurdukları ilişkilerin sosyal süreçler

1. 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. 4, dip. 3.

2. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, çev. Colin Gordon ve diğerleri; Colin Gordon (der.), Harvester Wheatsheaf, New York, Londra, 1980.

3. Susan Shott, “Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis”, *American Journal of Sociology*, Cilt 84, Sayı 6, 1979, s. 1324.

içinde biçimlendirilmesi de sosyal kontrol çerçevesinde ele alınmıştır. Diğer bir deyişle, sosyal kontrolün, münhasıran, bireyleri kendi iradeleri veya istekleri hilafına davranmaya zorlayan mekanizmalarla icra edildiği görüşü benimsenmemiştir. Bu, içsel kontrol mekanizmalarının her toplumda aynı derecede etkili olduğu veya işlemlerinin dışsal mekanizmalarla aynı derecede desteklenmelerine bağlı olduğu anlamına gelmiyor. Tersine, burada farklı kültürlerin kendi elemanlarını hayata geçirmek için farklı mekanizmaları kullandıkları ileri sürülmektedir. Bazı kültürler kendilerini daha çok bireysel, bazıları ise daha çok kolektif mekanizmalarla hayata geçirmek eğilimi gösteriyor. Bu, ikinci tür mekanizmaların desteklendiği toplumlarda öz-kontrolün hiç olmadığı anlamına gelmiyor; ancak burada öz-kontrol daha çok dışsal bir destekle işliyor.⁴

Mekanizma kavramını bireysel,⁵ sosyal, kültürel veya siyasal düzeyde kullanabiliriz. R. K. Merton *Sosyal Kuram ve Sosyal Yapı*'da sosyal mekanizmaları, "sosyal yapının belirlenmiş öğeleri için belirli sonuçlar doğuran sosyal süreç-

4. Karş. Robert A. LeVine, "Infant Environment in Psychoanalysis: A Cross-Cultural View", *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde, s. 469 vd.

5. D. Gambetta, bir mekanizmayı, bireysel davranışa ilişkin nedensel bir hipotetik model olarak ele alıyor. Belirli koşullar (K) oluştuğunda, bir fail, X'i, M nedeniyle, P olasılığıyla yapacaktır ifadesi, bir mekanizmanın biçimini gösteriyor. Burada M, belirli düşünce biçimlerini olduğu kadar, bazı bilinçaltı süreçleri de kapsıyor. Diego Gambetta, "Concatenations of Mechanisms", *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Peter Hedström, Richard Swedberg (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998 içinde, s. 102.

ler” olarak tanımlıyor.⁶ Sosyal kontrol mekanizmalarını ise bireylerin kendilerinden belirli sosyal bağlamlarda sosyal ve kültürel olarak beklenenleri yerine getirmelerine hizmet eden içsel ve/veya dışsal, formel veya informal süreçler veya düzenekler olarak tanımlayabiliriz.

İnformel sosyal kontrol mekanizmaları, daha çok, korku, sadakat, şükran, hürmet, saygı, suçluluk, borçluluk (hatır, minnet), rezil olma ve utanç gibi duyguların veya duygusal bir bileşeni olan değerlerin sosyal süreçler içinde üretimini sağlamaya yöneliktir. Sosyal yaptırımlar düzeyinde, informal sosyal kontrol, utancın da içlerinde olduğu belirli olumsuz duyguların toplumsal mekanizmalarla üretilmesiyle gerçekleşmektedir.

Şeref, sadakat, şükran, hürmet, minnet gibi, duygusal bir bileşeni olan bazı değerler, aynı zamanda, hiyerarşik yapıları ve ilişkileri meşrulaştırıcı etmenler arasında yer alır. M. Weber bir sosyal düzenin “özne”lerce akılcı, hukuki ve geleneksel bulunmasının yanında, duygusal olarak desteklendiği için de meşru görülebileceğini düşünüyordu. M. Weber⁷ *Temel Sosyoloji Kavramları*’nda, bir düzenin meşruiyetinin veya temelinin –çoğu kez zannedildiği gibi üç değil–

6. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, 1968, s. 43-44’ten aktaranlar: Peter Hedström, Richard Swedberg, “Social Mechanisms: An Introductory Essay”, *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Peter Hedström, Richard Swedberg (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998 içinde, s. 6.

7. Weber’in meşruluk anlayışı ve tipolojisi için bkz. Don Martindale, “The Theory of Social Control”, *Social Control for the 1980s: A Handbook for Order in a Democratic Society*, Joseph S. Roucek (der.), Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1978 içinde, s. 56.

dört kaynağını saptıyordu. Bir otorite sisteminin geçerliliği şu yollarla sağlanabiliyordu: (a) daima var olanın meşruluğu, yani gelenek yoluyla, (b) *duygusal bağlanmaların* meşrulaştırıcı işlevi yoluyla, (c) otoritenin mutlak değerine olan akılcı inanç yoluyla, (d) onun tartışma dışı görülen yasallığı dolayısıyla.⁸

Öte yandan, duygu, geleneksel olana da meşruluğunu sağlayan etmenlerden biridir.⁹

Sosyal kontrolün formel veya informal boyutlarına verilen önem her kültürde aynı değildir. Örneğin hukukilik, çağdaş Batılı toplumlarda iktidar ilişkilerine meşruiyet kazandıran başat etmen kabul edilirken, geleneksel veya güç mesafesinin yüksek olduğu toplumlarda aynı derecede vurgulanmamakta veya hukuki düşünce niteliksel olarak farklılaşmaktadır.

Şimdiye kadar, bütünleşik bir utanç sosyolojisi yapmak için bir girişim olmamıştır.¹⁰ Bunda modern Batılı toplumlarda informal sosyal kontrol mekanizmalarının öneminin formel sosyal kontrol mekanizmaları lehine giderek azalmasının yanında, bu toplumlarda utançtan çok suçluluğun vurgulandığı yolundaki¹¹ ve pek çok sosyal bilimci

8. Max Weber, *Basic Concepts in Sociology*, çev. ve sunuş H. P. Secher, The Citadel Press, Secaucus, New Jersey, 1972, s. 81, 75.

9. Türkiye'de *meşru* düzenin temeli, daha çok, geleneksel ve duygusaldır. Devletin birey karşısındaki önceliğinin temeli de, hukuki olmaktan çok, geleneksel ve duygusaldır veya daha doğru bir deyişle, devletin hukuki olarak *da* üstün olmasının nedeni, geleneksel ve duygusaldır. Türkiye'de devletin meşruiyetinin başat olarak geleneksel veya duygusal olması, resmi güçlerin çoğu kez, hukukilik konusunda, başka birçok ülkenin yönetici elitinden daha hassas bir tavır sergilemesine engel oluşturmuyor.

10. Pattison, s. 132.

11. New England'ta, 17. yüzyılın ortalarından başlayarak, utanç eğiliminin yerini gi-

tarafından paylaşılan,¹² ama günümüzde giderek daha fazla sorgulanmaya¹³ başlanan bir genel inanışın da etkili olduğunu düşünebiliriz.

derek suçluluğun ve bireysel vicdanın alması sürecinin, bir tarihçi gözüyle incelendiği bir çalışma için bkz. John Demos, "Shame and Guilt in Early New England", *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, Rom Harré, W. Gerrod Parrott (der.), Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, 1996 içinde, özellikle bkz. s. 74 ve 86. Demos'a göre, "ilk Püriten"ler, utanca eğilimliydi. (Demos, s. 74).

12. T. J. Scheff, modern toplumlar da yetişkinler arasında utanç duygusuna çok az rastlandığı düşüncesinin, antropolojideki utanç ve suçluluk kültürleri ayırımına da yansıdığını ve sosyal kontrolün geleneksel toplumlar da utanca, modern toplumlar da ise suçluluğa dayandığının varsayıldığını bildiriyor. Keza, buna paralel olarak, ortodoks psikanalizde de, suçluluğun yetişkinler için uygun görülen bir öz-kontrol mekanizması olarak görülmesine rağmen, utancın bir gerileme süreci içinde yaşandığının düşünüldüğüne, diğer bir deyişle, çocukça bulunduguna dikkat çekiyor. Thomas J. Scheff, "Shame and Conformity: The Deference-Emotion System", *American Sociological Review*, Cilt 53, Haziran 1988, s. 397. Geleneksel toplumların utanç toplumları olduğu yolundaki görüşe karşı çıkan ve çoğu kültürün aslında hem suçluluğa hem de utanca yer verdiğini ileri süren bir yaklaşım için bkz. John M.ingham, *Psychological Anthropology Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 98.

13. R. Sennett'e göre, "Batı toplumlarında rutin ceza biçimi olarak, şiddet uygulamanın yerini utanma duygusu almıştır." Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 101. A. Giddens'a göre de, utanç, modern toplumlar da suçluluktan daha fazla önem kazanmıştır. Giddens'ın modern toplumlar da suçluluktan çok utancın merkezi bir bireysel mekanizma olarak öne çıktığı yolundaki savı, Batılı toplumların suçluluk toplumları olduğu yolundaki genel inanıştan ayrılığı ve utancı dürtülerle veya yaygın bir anlayışın tersine, ego ideali ile değil de, öz-kimlikle ilişkili görmesi bakımından önemlidir. Giddens'a göre, utanç, "özünde, bireyin tutarlı bir biyografiye sahip olmasını sağlayan öykünün yeterliliği hakkındaki bir kaygıdır." Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, UK, 1996, s. 65. Bu tanım, Giddens'ın utancı neden öz-kimlikle bağlantılı gördüğünü gösterir. Giddens utançla öz-kimlik arasında çok yönlü bir ilişki saptar. Utanç hem failin motivasyonel sisteminin bir ögesidir hem de onun yaşam öyküsünün değeriyle –daha doğrusu değersizliğiyle– ilişkilidir. (Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 1-2, 8-9, 66). Bu konuda ayrıca bkz. Norbert Elias, *Uygurlık Süreci*, Cilt 2, s. 378. T. Scheff, bir süredir, literatürde utancı, öndegelen sosyal duygu olarak niteleyen bir yaklaşımın dikkat çektiğini bildiriyor ve kendisi de bu bakış açısını izliyor. Scheff, "Shame and Conformity", s. 397.

Sosyal¹⁴ ve özellikle kültürel nedenlerden ötürü, Türkiye’de informal sosyal kontrol (ve informal normlar), her zaman formal sosyal kontrolden (ve formal normlardan) daha çok önemsenmiştir. Ancak daha çok yüz yüze ilişkilere uygun olan informal kontrol mekanizmaları, Türk toplumunun giderek karmaşılaşması nedeniyle etkisiz kalmaktadır. Formal sosyal kontrolün etkili olabilmesi ise hem sosyal yapıyla ilgili bazı koşulların oluşmasıyla hem de toplumsal kültürün formal bir ahlakı desteklemesiyle ilişkilidir. Oysa Türk toplumundaki baskın kültür bu tür bir ahlakı desteklememektedir. Formal ahlağın güçsüzlüğü, anonim formal ilişkilerin çürük bir zeminde cereyan etmesine neden olmaktadır.¹⁵

Batıda yerleşmiş olan yasal ilişkiler, diğer yerlerde daha geri planda olabilir.¹⁶ Türkiye’yi de bu ikinci grupta görmek pek fazla zorlanacağımız söylenemez. Y. S. Tezel’in

14. 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. Craig Calhoun, “Plurality, Promises, and Public Spaces”, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Craig Calhoun, John McGowan (der.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997 içinde, s. 253), özellikle de “yabancı”larla ilişkileri, bazen de “önemli ötekiler”le ilişkileri gösteriyor.

15. Türkiye’de genel bir norm olarak adaletle ilgili kaygıların düşüklüğü, hem yargı önüne taşınan çatışmaların çokluğuna hem de yargısal sorunların buna rağmen önemsenmemesine neden olmaktadır.

16. Yvonne A. Fijneman, Madde E. Willemsen, Ype H. Poortinga, “Individualism-Collectivism: An Empirical Study of a Conceptual Issue”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 27, Sayı 4, Temmuz 1996, s. 385.

ironiyle belirttiği gibi, "...Türkiye'nin, insanların 'kurallara riayetsizlik serbestliği' ... açısından hiçbir eksikliği yok."¹⁷

Türkiye'de formel sosyal kontrolün kapsayıcı ve etkin olduğu söylenemez. Türkiye'de devletin toplumsal yapıyı dönüştürme yeteneklerinin, kurallarını gündelik yaşama dahil etme derecesinde etkili olamadığı görülüyor.¹⁸ Türkiye'de devletin zaman zaman bazı "sert" önlemlere başvurmaması, geleneksel güçlü devlet imgesini desteklese de, onun toplumu *harekete* geçirmekte, toplumsal tutunumu içselleşmiş mekanizmalarla sağlamakta, ampirik özneyi öznelletirmekte ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğunu gözlerden gizlemektedir.

Türkiye'deki baskın kültürde, duyguların yapımı, özellikle sadakat, borçluluk (hatır), aidiyet ve utanç üzerinde yoğunlaşmaktadır. Duygusal yaptırım olarak, özellikle utançla, bazı tekil sorumluluklardan kaynaklanan suçluluk ve korku ön plana çıkmaktadır. Dolaylı ya da açık sosyal dışlama ve damgalama, utancın üretimine yönelik önemli sosyal mekanizmaları oluşturmaktadır. Bireylerin davranışlarının *sosyal-duygusal* utanç mekanizmalarıyla yönlendirilmesi, kişilerarası ilişkilerle sınırlı değildir. Utanç sadece informel ilişkilerde ortaya çıkıyor değildir. Damgalama veya yaftalama Türkiye siyasetine de rengini katan unsurlardan biri olmaktadır. Utanç, yalnızca kişilerarası ilişkilerde değil,

17. Yahya Sezai Tezel, *Kapılanma Kültürü ve Demokrasi: İktisat Siyaset ve Tarih Yazıları*, yayıma hazırlayan: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara 1999, s. 46.

18. Toplumsal yapıyla, devletin toplumu yönlendirme yetenekleri arasındaki ilişkiler için bkz. Migdal, s. XIV vd.

devlet-birey ilişkilerinde de bir informal yaptırım mekanizması olarak desteklenmektedir. Siyasal toplumun *sembolik sınırları*, çoğu kez, belirli dışlama mekanizmalarının da işletilmesini gerektirecek şekilde belirlendiğinden, bu süreçte utancın üretimi de desteklenmiş olmaktadır. Böylece utanç, Türkiye'deki *normalleştirici* toplumsal/siyasal pratiklerden ayrı düşünülmemektedir. Ne var ki, burada utancın siyasal toplumdaki ilişkilerin biçimlendirilmesindeki işlevinden çok, bir sosyal kontrol mekanizması olarak nasıl işlediği üzerinde duracağız.

Türkiye'deki en formel kontrol mekanizmalarında veya uygulamalarında bile, utanca dayalı yaptırımların bazı görünümüleriyle (örneğin ceza yargılamalarında hakim bazen mahkûmu kınaması vs) karşılaşmaktadır. Bunlar birbirinden tamamen ayrı işleyen süreçler değildir. Ancak utanç bir informal sosyal kontrol aracı olarak daha etkilidir. Utanç, bir sosyal kontrol mekanizması olarak, daha çok informal yüz yüze ilişkilerin veya etkileşimlerin mantığına uygundur. Utancın sosyal kontrol mekanizmaları arasında yer alması, utandırmayı –ya da utandırılmamayı– da sosyal bir değer, bir statü davranışı veya saygınlık göstergesi haline getirir. Utancın bir sosyal kontrol metodu olarak baskınlığı, sosyal anlaşmazlıklarda, tarafların birbirlerini dışlama eğilimlerini güçlendirmektedir. Utanç toplumsal düzeyde en kolay yapılaşabilen mekanizmalardan biridir; bunun nedeni, onun sosyal ilişkilerde kendini bir tür zincirleme reaksiyonla yeniden üretebilmesidir. Bunun en çarpıcı görünümlerinden biri olarak, *saldırganla özdeşleşme* mekaniz-

masını gösterebiliriz. Küçük düşürüldüğünü hisseden bir kişi, aynı şeyi bir başkasına yapabilecek bir durumda olduğunda, büyük bir olasılıkla reaksiyonu durdurmak –zinciri koparmak– gücünü kendinde bulamayacaktır. Bazen, aynı kişi, utanmasına neden olan saldırganları idealleştirirken, başkaları karşısında küçültücü bir tavır takınabilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, informal sosyal kontrol, daha çok, belirli duyguların sosyal mekanizmalarla veya kişilerarası süreçler içinde üretimine yönelmektedir.

Bazı duyguların sosyal kontrol için taşıdıkları önem, toplumun onlarsız mevcut olamayacak olmasından ileri gelir.¹⁹ Duygu hem toplumsal olarak kurulur hem de toplumu kurucudur.²⁰

Duygular sosyal sistem içinde bir işlev görür ya da sosyal bir işlevi olan davranışlarla koşutluk gösterir.²¹ İşlevselci yaklaşım duyguların toplumsal sorunları çözme işlevine odaklanır. Böylece toplumsal sorunlar değiştikçe, duyguların da değişeceği varsayılmaktadır.²² Duygular hem bireysel düzeyde hem de sosyal ilişkilerde bir “ödül” veya “ceza” işlevi görebilir. Olumsuz duygular (korku, pişmanlık, kaygı, suçluluk, utanç, sıkıntı, üzüntü, keder, rezil olma

19. Shott, s. 1317-1318.

20. Janet Landman, “Social Control of ‘Negative’ Emotions: The Case of Regret”, *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, Rom Harré, W. Gerrod Parrott (der.), Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, 1996 içinde, s. 112.

21. James R. Averill, “Studies on Anger and Aggression: Implications for Theories of Emotion”, *American Psychologist*, Cilt 38, Sayı 11, Kasım 1983, s. 1146.

22. Bkz. Dacher Keltner, Jonathan Haidt, “Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis”, *Cognition and Emotion*, Cilt 13, Sayı 5, 1999, s. 516.

gibi) “ceza”, olumlu duygular (sevinç, sevgi, saygı, hayranlık, şükran gibi) ise “ödül” işlevi görerek bireysel davranışları yönlendirebilir. Sadakat, borçluluk, hürmet gibi bazı duygular da birçok tekil ilişkinin zeminini oluşturur. Suçluluk, korku ve utanç gibi duygular ise informal sosyal yaptırım öğeleri olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan, örneğin kızgınlık veya öfkenin sergilenmesinin, toplumsal hiyerarşiye ilişkin, çoğu kez kodifiye edilmesi olanaklı olmayan kurallarının bulunması, duyguların hem kültürel hem de toplumsal yapıyla ilgili boyutlarının olduğunu göstermektedir. Duygu kuralları, kişilerin sosyal düzendeki yerlerine göre önemli ölçüde değişir. Örneğin erkekler ve kadınlar için hangi duyguların daha uygun olduğuna dair varsayımlar birçok kültürde birbirinden farklıdır.²³

İngilizcedeki duygu (*emotion*) kelimesi, “bir şeyi kırmılatmak” anlamına gelen bir Latince kelimedenden (*exmo-vêre*) geliyor.²⁴ Duyguların bu güdüleyici ve organize edici özellikleri,²⁵ onları sosyal kontrol için de elverişli bir mekanizma haline getirir.

Susan Shott, “rol-yüklenim duyguları” diye adlandırdığı duyguların, *öz-kontrol görünümündeki sosyal kontrolün* temelini oluşturduğunu ileri sürüyor. Bu tür duygular, ken-

23. Landman, s. 89. Batı kültürü kadınların hem duygusal olmalarını öngörüp, hem bu niteliği desteklemediği için, onları bir ikili çıkmazla baş başa bırakmıştır (Landman, s. 89).

24. Bkz. *American Heritage Dictionary of the English Language*, 3. baskı, Houghton Mifflin Company, 1992, (CD-Rom); ayrıca bkz. Ratner, s. 5.

25. Bkz. Ross A. Thompson, “Introduction”, *Nebraska Symposium on Motivation*, 1988, Cilt 36, University of Nebraska Press, Lincoln, Londra, 1990, s. x.

dimizi ötekinin konumuna koymamızı ve onun bakış açısını paylaşmamızı gerektirir. Shott'a göre, utanç da bu tür bir duygudur. Burada, öteki, gerçek veya imgesel ya da "genelleşmiş"²⁶ olabilir. Shott, "rol yüklenim duyguları"nı, utancın da aralarında olduğu "düşünümsel rol-yüklenim duyguları" ile "empatik rol-yüklenim duyguları" olarak iki gruba ayırıyor. Bunların ilkinde duygular²⁷ bireyin kendisine yönelikken ve kişi diğerlerine veya genelleşmiş ötekine nasıl görüldüğüyle ilgilenirken, ikincisinde, kişi kendini ötekinin yerine koyar ve onun duygusunu paylaşır. Shott'a göre, utanç, benliğin başkalarınca (veya genelleşmiş ötekince) yetersiz görüldüğünün fark edilmesine karşı bir tepkidir.²⁸

Thomas J. Scheff ise, utancı bir öz-kontrol mekanizması olarak inceleyen S. Shott'un aksine, onu daha çok dışsal bir sosyal kontrol mekanizması olarak ele alıyor. Scheff'e göre, dışsal sosyal etkileri bireyler için sınırlayıcı kılan, duygulardır. Scheff bu bağlamda özellikle gurur ve utancın üzerinde durur.²⁹ Scheff utancın bireylerin dışsal yaptırım ve ödüllerin yokluğunda bile, dışsal normlara genellikle uymasındaki rolünü vurgular. Scheff bireylerin grup stan-

26. Genelleşmiş öteki, G. H. Mead'ın kuramında, "bireyin toplumsallaşma süreci sırasında verili bir grubun ya da toplumun genel değerlerini içselleştirdiğini öngören bir kavram" olarak tanımlanmaktadır. Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel ve diğerleri, yay. haz.: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç, Ankara, 2000, s. 627.

27. Shott, mahcubiyeti (embarrassment), suçluluğu ve utancı refleksif rol-yüklenim duyguları olarak niteliyor. Bunların ilki daha çok belirli ötekilerin, ikincisi en başta genelleşmiş ötekinin rolünü yüklenmekten kaynaklanırken, utanç ise, aralarında yer almaktadır (Shott, s. 1331).

28. Shott, s. 1323-1325.

29. Scheff, "Shame and Conformity", s. 400.

clartlarına, dışsal olsalar, hatta içsel standartlarla çatışsalar bile, çoğu kez uyuyor olmalarını, gruptan farklı görünmenin doğuracağı utançtan korunma isteklerine bağlıyor. Scheff'e göre, içsel standartlarıyla çatışan grup normlarına uymayan bireyler, utanç duymalarına rağmen, bununla baş edebilmelerine olanak sağlayan yüksek bir öz-değere sahiptir. Buna karşılık, düşük öz-değerli kişiler utancın altında ezilecek, ondan korunmak için her şeyi yapacaklardır.³⁰

Utanç sosyal bağlamda başlıca iki amaca hizmet eder. İlk olarak, statü kaybı utanç doğurabilir ve bu duygu, bu yönüyle iktidar ilişkilerinin bir boyutunu oluşturur.³¹ İkinci olarak, utanç bazı sosyal bağlamlarda ahlaki bir duygu olarak önem taşır.

Bazı duygular, sosyal kontrol açısından taşıdıkları önemi, ahlaki bir boyutlarının bulunmasına borçludur. Örneğin öfke bir suçlamayı ve ithamı da içerir.³² Utancın ahlaki bir duygu olup olmadığı bir tartışmanın konusunu oluşturuyor.³³ Utanç belirli davranış normlarının ih-

30. Scheff, "Shame and Conformity."

31. Nico H. Frijda, Batja Mesquita, "The Social Roles and Functions of Emotions", *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*, Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus (der.), American Psychological Association, Washington, DC, 1997 içinde, s. 78-80.

32. Robert C. Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1993, s. 194.

33. Örneğin R. C. Solomon'a göre, utanç, ahlaki bir yargıyı içeriyor (Solomon, s. 194); keza, Richard A. Shweder, Manamohan Mahapatra ve Joan G. Miller, utancın evrensel bir ahlaki duygu olduğu görüşünde. 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 (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde, s. 191.

lalinde yaşanan bir duygu olarak görülebilir. Böylece bu duygunun hissedilmesinin, toplumun ahlaki düzeninin korunmasına hizmet ettiği söylenebilir.³⁴ Bu metinde, sosyal utancın, daha çok *tekil* ilişkilerle ilgili bazı ahlaki beklentilerin karşılanmamasıyla, bireysel utancın ise evrenselci bir ahlakın gereklerinin yerine getirilmemesiyle veya genel ahlaki normların ihlaliyle ilişkili bir informel sosyal yaptırım mekanizması olduğu vurgulanmaktadır. Diğer bir deyişle, utanç, *bazen*, ahlaki bir nitelik taşımaktadır.³⁵ Türk toplumu bağlamında utanç, daha çok ilişkisel ve tekilci bir ahlakla ilişkilidir. Diğer bir deyişle, utanç, kişisel olmayan ahlaki kuralların değil, tekil ahlaki sorumlulukların ihlalinde, anonim ilişkilerde değil, “önemli ötekilerle” ilişkilerde bir yaptırım mekanizması olarak öne çıkmaktadır. Bu utancın münhasıran ahlaki bir duygu olduğu anlamına gelmiyor. Yapamayacaklarımızdan, hatta düşünmediklerimizden, kısacası sorumlu olmadıklarımızdan dolayı da utanç hissebiliyor olmamız, ahlaki bir nitelik taşımayan bir utanç duygusunun da olabileceğini gösteriyor. İnsanlar boylarından veya bazı uzuvlarından dolayı da utanabilir. Burada sosyal ideallerden (standartlardan) kaynaklanan olumsuz sosyal değerlendirmeler ön plana çıkmaktadır.

34. Antony S. R. Manstead, “Emotion in Social Life”, *Cognition and Emotion*, 5 (5/6), 1991, s. 357-358.

35. John Rawls utancın *bazen* ahlaki bir duygu görünümünde yaşandığına dikkat çekiyor. John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, s. 443.

Çok kez, utanç duygusunun ardında, başkalarının ahlaki değil, estetik değerlendirmeleri bulunmaktadır.

Örneğin *anaroxia*, çoğu kez, bedenin sergilenmesiyle ilgili endişelerden kaynaklanan utanca karşı bir tepkiyi içermektedir. Bedenin sosyal değerlendirilmesine odaklanan bir öz-bilinçlilik utanç eğilimi yaratsa da, bunun ahlaki bir yaşantı olduğunu söyleyebilmek zor. Burada, bedenin sergilenmesiyle ilgili kaygılar, ahlaki değil, estetik açıdan olumsuz sosyal değerlendirilme beklentisinden kaynaklanıyor. Bu tür kaygılar, ahlaki sebeplerden ötürü olmasa da, sosyal dışlanma beklentileriyle ilişkilidir. Tamamen keyfi olarak bu tür bir dışlamaya maruz kalmak da, utanç yaratıcı olabilir.

Bana öyle geliyor ki, normatif bir boyutu olmayan bir utanç yaşantısı da mümkündür. Şöyle ki, yalnızca *sosyal dışlanma*, normatif bir gerekçeye dayanmasa bile, utanç doğurabilir. Benimsemediğimiz nedenlerden veya gerekçelerden ötürü de utanç hissedebiliriz. Sanıyorum, bu, utancın özgünlüğünü oluşturur. Keza, sadece, az ya da çok önem verdiğimiz birinin bizden *hoşlanmaması* bile utanca yol açabilir. Oysa bu etkiyi normatif bir etki olarak nitelendirmek zor. Hatta belki de çoğu kez, kendi davranışları için öngördükleri ahlakilik düzeyi ortalamanın üstünde olan insanlardan hoşlanılmaması ihtimali daha yüksek. Üstelik bu onların bu kaygılarının bilinmesine, hatta takdir edilmesine rağmen söz konusu olabiliyor.

Utanç deneyiminin normatifliği açık değil. Zira dışsal otoritenin kurallara atıf yapmaması, utanç hissedilmesine engel değil. Ayrıca kişiler aslında suç işlemedikleri hal-

de suçluluk duygusu hissedebilecekleri gibi, utanmalarını gerektiren bir davranışta bulunmadan da utanç hissedebilirler. Modern toplumlarda otoritenin kurallarda olması,³⁶ sosyal utancın bu tür toplumlarda bir sosyal kontrol mekanizması olarak gerilemesinin başat nedenlerinden biri olabilir. Nitekim suçluluk deneyiminde, otorite, çoğu kez, belirli kişilerde değil, *genel* toplumsal normlarda.

Utanç öz-bilinçli bir duygu olsa da, her zaman bir öz-yargılamaya bağlı olarak ortaya çıkmıyor. Sosyal değerlendirmelerden kaynaklanan utanca, her zaman bunları destekleyen bir öz-yargı eşlik etmiyor. Bizi sosyal değerlendirmelere karşı aşırı duyarlı kılan, çoğu kez değer standartlarımızın müphem veya içselleştirilmemiş olmasıdır. Kendi kendimizi yargılamamızın sonucunda ortaya çıkan utanç tüm benliğimizi etkilemez. Oysa sosyal utanç deneyiminde tüm benliğimiz etkilenmektedir. *Bu iki ayrı tür utanç yalnızca farklı fenomenolojilere değil, farklı etiyolojilere de sahiptir.* Eğer kendi kendimizi yargılayabilecek kadar güçlüyse, neden sosyal değerlendirmeler karşısında bu derece yaralanabilir olalım ki?

Şiddete maruz kalmak, mağdurlarda neden bazen utanca yol açmaktadır? Tecavüz mağdurlarının hissettikleri utanç nasıl açıklanabilir? Bu tür bir utanç deneyimi, normatif standartlarını ihlal eden bir davranış olmamasına rağmen, bireyin tüm benliğini etkilemektedir. Saldırı mağ-

36. Modern toplumlarda geniş organizasyonlarda otoritenin kurallarda olması hakkında M. Weber'in görüşlerinin bir yorumu için bkz. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1994, s. 146-147.

durlarının hissettiği utanç, içselleştirilmiş normlara aykırı davranmalarından kaynaklanmıyor.

Sosyal mekanizmalarla tetiklenen utanç, toplumun duygusal ikliminin bir parçası olduğu gibi, bir duygusal atmosferi de oluşturabilir. Duygusal iklim, toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Duygusal atmosfer ya da kolektif ruh hali ise, bir grubun ya da toplumun ortak bir olaya odaklandığında göstereceği kolektif davranışla ilişkilidir.³⁷ Örneğin bir grup üyesinin sapkın bir davranışından dolayı, grubun tüm üyelerinin utanç duygusu hissettiği³⁸ durumlarda, utanç duygusal bir atmosferi oluşturabilir.

Utanç duygusal kültürün bir ögesidir. Duygusal kültür, duygulara ilişkin kelime hazinesini, duyguların ifadesini ve duygulanımı düzenleyen normları, duygularla ilgili inançları içerir.³⁹ Örneğin Türkçede sık sık kullanılan “yüz-süz” deyişi, duygusal kültürün utançla ilgili sözdağarının bir parçasını oluşturuyor.

Türkçedeki utanma sözcüğü, eski Türkçe *ut*’tan kaynaklanıyor. Eski Türkler, dışkılama yerine *ut* veya *ud* yeri dermiş. Dolayısıyla bu terimin kökeninde, başkalarından çekinme veya sakınma bulunmaktadır.⁴⁰

37. Joseph De Rivera, “Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics”, *International Review of Studies on Emotion*, Cilt 2, K. T. Strongman (der.), John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1992 içinde, s. 197. De Rivera duygusal iklimlerin duygusal kültüre dayandığını ve her ikisinin de duygusal atmosferi etkileyip, ondan etkilendiğini belirtiyor (De Rivera, s. 199).

38. Bkz. Frijda/Mesquita, s. 78-80.

39. Gordon, s. 146.

40. Talat Parman, “Ayıp Sözler: Cinsellik ve Dil İlişkisi Üzerine Psikanalitik Bir De-

Utanç yalnızca bireysel psikolojiyle ilgili değil, aynı zamanda sosyal, siyasal ve kültürel bir fenomendir. Utanç, farklı toplumsal alanlarda, sektörlerde (özellikle eğitimde) ve kuruluşlarda önemli bir işleve sahiptir ve bu yüzden sosyal kontrol mekanizmalarıyla içsel ve/veya sosyal süreçler içinde üretilmesi gerekmektedir.⁴¹

Utanç çok yönlü bir sosyal işlev görür; bundan ötürü farklı görünümlere sahiptir. Psikanalist Léon Wurmser'in belirttiği üzere, utanç deneyimi bir duygular ailesini oluşturur.⁴² Bu nedenle utancın farklı toplumsal arka planlarına odaklanılarak ve değişik görünümleriyle ele alınması gerekiyor.

Utanca dayalı dışsal sosyal kontrol, sapkın bireyin sosyal değerini hedef alan küçük düşürücü tavır, ima, davranış veya eylemlerle toplumsal uyumun sağlanmasına yöneliktir. Bu tür bir kontrol mekanizmasının egemen olduğu bir toplumda, bireylerin kendilerini denetlemelelerine ve içsel suçluluk mekanizmalarına güvenilmediği düşünülebilir.

Utanç basit bir alternatif sosyal yaptırım türü değildir. Normla norma aykırı davranışın yaptırımını arasında işlevsel bir karşılıklılık vardır. Normla yaptırım arasındaki bu ilişki, utancın bir duygusal yaptırım biçimi olarak sade-

neme", *Psikanalizi Yazmak*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002 içinde, s. 76.

41. Psikolojik süreçlerin toplumsal yapıyla bağlantısı için bkz. Chodorow, *Reproduction of Mothering*, s. 7.

42. Aktaran: Donald L. Nathanson, *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*, W. W. Norton & Company, New York, Londra, 1994, s. 19.

ce pratik mülahazalarla ele alınmasına engeldir. Bu konuyu başlıca iki boyutta ele alabiliriz. İlk olarak, *sosyal utançın, daha çok, adalet gibi daha evrensel nitelikli normların değil, karşılıklılık ve tamamlayıcılık gibi tekilsel normların vurgulandığı kültürlerde öne çıkan bir informal yaptırım olma niteliği bulunmaktadır*. İkinci olarak, utanç, failin fiilinden soyutlanmadığı liberal olmayan kültürlerde vurgulanmakta ve bazen belirli davranışlarca tetiklenen bir yaptırım olsa da, daha çok tüm *benliği* hedeflemektedir. Utançın belirli bir davranıştan kaynaklanması zorunlu değildir.

Utanç, daha çok suçluluk duygusuyla yaptırıma tâbi tutulan norma aykırı davranışlardan ziyade, norm dışı kimlik, benlik ve ilişkilerin kontrolünde öne çıkmaktadır.

Utançın bir sosyal kontrol mekanizması olarak incelenmesi, benliğin farklı boyutları üzerindeki, içsel veya dışsal mekanizmalar yoluyla gerçekleşen toplumsal etkilerin araştırılmasını gerektirir. Sosyal utanç mekanizmaları benliği diğer informal sosyal kontrol mekanizmalarından daha fazla etkiler –bu bakımdan utançla yarışabilecek olan tek duygu korkudur–; zira *tüm benliği* hedefler.

Utanç deneyiminde bütün benlik bir odak noktasıdır.⁴³ Şöyle ki, utanç yaşantısında bütün benlik olumsuz bir değeri düşürmeye maruz kalmaktadır.⁴⁴

43. Richard Gramzow, June Price Tangney, "Proneness to Shame and the Narcissistic Personality", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Cilt 18, Sayı 3, Haziran 1992, s. 369.

44. June Price Tangney, Susan A. Burggraf, Patricia E. Wagner, "Shame-Proneness, Guilt-Proneness, and Psychological Symptoms", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer

Daha çok belirli davranış ve eylemlere yönelik formel sosyal kontrolden farklı olarak, utanca dayalı sosyal kontrol, özellikle benliklerin kontrolüne yönelmektedir. Toplumsal olarak *ideal* görülen benlik tasarımlarından sapmalar, utanç mekanizmalarını tetiklemektedir.

Utanç sosyal bağlamda, belirli bir davranıştan çok, kişiliğin ya da benliğin sosyal yeterliliği veya değeri (daha doğrusu değersizliği) ile ilişkilidir. Burada, belirli bir fiil failinin sembolü olarak görülmekte ve böylece onun tüm benliğiyle değerlendirilmesi için yeterli bulunmaktadır.⁴⁵

Utanç direkt olarak öğretilemez. Duyguları kuran kültürel tasarımlar, duyguların kendilerine ait olanlar değildir.⁴⁶ Ancak neyin utanç doğurucu olduğu öğretilebilir. Utanç duygusunun utanç olarak betimlenmesi ya da açıklanması, onun ne yeterli ne de zorunlu koşuludur. Utanç duygusu bir eylemin (ya da eylemdeki başarısızlığın) eylemciyi küçültücü ya da aşağılayıcı olarak görülmesinin sonucudur.⁴⁷

J. Greenwood'a göre, duygularla ilgili olanlar değil, eylemlere ve toplumsal ilişkilere dair söylemler, duyguların

(der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 344.

45. Nitekim H. Kohut'a göre, utanca yatkın olan bireylerin, sıradan eleştirileri bile yıkıcı bulmaları, bunlar karşısında yaralanmaları olasılığı daha yüksek bulunuyor. H. Kohut, *The Search for the Self*, International Universities Press, New York, 1978, aktaranlar: Barry W. Shreve, Mark A. Kunkel, "Self-Psychology, Shame, and Adolescent Suicide: Theoretical and Practical Considerations", *Journal of Counseling and Development*, Cilt 69, Mart-Nisan 1991, s. 308. Utanç, bu özelliğini alınganlıkla paylaşır. Alınganlık da failin belirli bir fiilini benliğinden soyutlamamasından, böylece belirli bir davranışa yönelik bir eleştirinin, tüm benliğe atfedilmesinden kaynaklanmaktadır.

46. Greenwood, s. 154.

47. Greenwood, s. 154.

yaratımı ve dönüşümü açısından önem taşır. Bu tasarımların aslen toplumsal olan değerlendirici boyutları, eylem ve ilişkilerin ahlaki yorumlarında ortaya konur.⁴⁸ Ne var ki, yalnızca eylem ve ilişkilere ilişkin değil, (ağırlık, boy uzunluğu gibi) bireysel bazı özelliklerle ilgili toplumsal standartlara (ideallere) dair söylemler de utanca yol açmaktadır. Böylece yalnızca ahlaki değil, bazı estetik toplumsal standartlardan uzaklaşmanın ve bunlardan kaynaklanan eleştiri ve yorumların da utanca yol açabileceğini belirtmek gerekir.

Utanç mekanizmalarının hedefi ve utanç yaratan olumsuz sosyal yargının konusu, çoğu kez belirli davranışlardan çok, benlik veya faildir. Bu tür mekanizmalarda, sosyal eleştirinin belirli eylemlerin gözlemlenmesinden kaynaklanması gerekmiyor. Örneğin belirli bir saç ya da ten rengi, bazı fizyolojik özellikler, utanç doğurucu sosyal değerlendirmelere yol açabilir.⁴⁹

Utancın sosyal mekanizmalarla üretimi, bireysel davranışların sosyal normlara uyumluluğunun sağlanmasının ötesinde, bazı sosyal-psikolojik özelliklerin şekillendirilmesine de hizmet etmektedir. Bu mekanizmalar, özellikle benliğin şekillendirilmesine yöneliktir.

48. Greenwood, s. 164, 161, 150.

49. İ. Savaşır, utancın insanın "ortada utanılacak bir şey olmadığından" hissettiği duygu olduğunu belirtir; bkz. İskender Savaşır, "Kişilik Yapıları Üzerine Bir Sınıflandırma Denemesi", *Defter*, Sayı 24, Yaz 1995, s. 24. Bedensel utanç, kişilerin bedenlerinden ya da onun herhangi bir bölümünden utanmalarıyla ayırt edilmektedir. Andrews/Hunter, s. 375; Bernice Andrews, "Bodily Shame as a Mediator Between Abusive Experiences and Depression", *Journal of Abnormal Psychology*, Cilt 104, Sayı 2, 1995.

Psikanalitik sosyolog N. Chodorow'un kullandığı bazı psikanalitik-sosyolojik kuramsal analiz araçları, duyguların sosyolojik incelenmesinde de kullanılabilir. Ne var ki, Chodorow *Anneliğin Yeniden Üretimi*'nde belirli psikolojik özelliklerin kişilik düzeyinde üretilmesini sosyal ilişkiler temelinde incelemesine⁵⁰ karşılık, burada hem öncelik kültürel etmenlere verilmiş hem de duyguların kişilikle ilişkisi üzerine odaklanılmamıştır.

Chodorow, T. Parsons'un ve Frankfurt Ekolü kuramcılarının, kuruluştal ve yapısal mekanizmalara dayanan bir toplumsallaşma kuramı geliştirmeye yönelik ilgilerini paylaşır ve bu kuramları metodolojik modeller olarak alır. Yazara göre, sosyal yapının yeniden üretimi, kişilerin sosyal ilişkilere katılmaya uygun psikolojik kapasiteye ve güvenilirliğe sahip olarak toplumsallaştırılmalarını gerektirmektedir. Bu görüşten yola çıkan Chodorow, psikanalitik kuramsal araçlardan yararlanarak, bazı psişik modellerin veya süreçlerin sosyal olarak yapısal düzlemde nasıl oluştuğunu incelemektedir.⁵¹

Chodorow'a göre, toplumsal yapının kültürce desteklenen bazı öğeleri, aile aracılığıyla ve çocuğun buradaki ilk

50. Chodorow, *Reproduction of Mothering*, s. 7. Bununla beraber, Chodorow daha sonra, *Feminizm ve Psikanalitik Kuram*'da belirli psikolojik süreçlerin üretiminde önceliği sosyal ilişkilere vermekten vazgeçer ve psikolojinin de eşit derecede belirleyici olduğunu belirtir; bkz. Nancy J. Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven, Londra, 1989, s. 7. Chodorow bu doğrultuyu *Duyguların Gücü*'nde de izler. Nancy J. Chodorow, *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture*, Yale University Press, New Haven, Londra, 1999.

51. Chodorow, *Reproduction of Mothering*, s. 7 vd.

sosyal nesne ilişkileri sırasında içselleştirilir. Sosyal ilişkilerde tarafların sahip olması beklenen bazı psikolojik özelliklerin yalnızca öğretimle ya da davranışların taklidine dayalı bir rol özdeşleşmesiyle (bilinçli süreçlerle) kazanılması zordur. Rollerin psikolojik boyutları yalnızca bilişsel ve bilinçli niyete dayanan süreçlerle oluşamaz. Burada esas olan, belirli psişik organizasyonların oluşturulmasıyla, bireylerin uygun sosyal özellikleri kazanmasıdır. Rollerin psikolojik öğelerinin oluşumunda, bilinçli kabulden çok, bilinçdışı içselleştirme ve özdeşleşimler önem kazanmaktadır. Rol öğretimi ve amaçsal sosyalizasyon, bu büyük ölçüde bilinçdışı organizasyon içinde gerçekleşir.⁵²

Bu görüşlerden yola çıkarak, belirli duyguların ve bu arada utancın üretimine yönelik informel sosyal kontrol mekanizmalarının, yalnızca bireylerin bilinçli niyetleriyle veya eylemleriyle açıklanamayacağı, sosyal organizasyon içinde yapısallaştıkları belirtilebilir. Utanç bireylerin sahip olması beklenen sosyal-psikolojik özelliklerin bir ögesi veya üreticisi olduğu sürece, özellikle aile organizasyonu yoluyla yeniden üretimi de önem kazanmaktadır.

Ne var ki, utanç her zaman öznel bir fenomen olarak karşımıza çıkmıyor. Utancın bir içselleştirilmiş kontrol mekanizması olarak etkili olmadığı ya da ancak sosyal değerlendirmelere bağlı olarak utanç duyabilen bireyler vardır. Bireyi utandıranın, yetersizliğinin kendisince bilinmesinden çok, başkalarının önünde sergilenmesi olması,

52. Bkz. Chodorow, *Reproduction of Mothering*, s. 50; Chodorow, *Feminism*, s. 54.

standardın “ie alınmasına”⁵³ rağmen, yaptırımın içsel düzlemde olmadığı bir mekanizmanın bulunduğunu gösteriyor. Kural ve normları bilmek, ahlaki davranmak demek değildir.⁵⁴ Utanç bazı toplumlarda daha çok bireysel, bazı toplumlarda ise daha çok dışsal mekanizmalarla üretiliyor gibi görünüyor. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse, Türk toplumunda da sosyal kısıtlamalardan kendini sınırlamaya dönüşüm, modern bir toplumu nitelediği kadar gerçekleşmemiştir. Diğer bir deyişle, Türk toplumunda anlam sistemleri modern toplumlardaki kadar znelleşmedi.

Duyguları, sosyal yaptırım türleri olarak, hem sosyal ilişkiler içinde üretimleri hem de sosyal kontrolün öznelik dolayımıyla icrası çerçevesinde inceleyebiliriz. Bu konuyu Türk toplumu örneğinde ele almaya çalışacağım.

Türk toplumunda utanç duygusu, öznel mekanizmalardan çok, sosyal ilişkilerin bir işlevi olarak üretiliyor gibi görünüyor. Bir yaptırım mekanizması olarak utancın, daha çok, sosyal süreçler içinde işlediğini ve öz-kontrolün bir öğesi olmadığına ileri sreberiz. Bu, utanca dayalı dışsal kontrol mekanizmalarının her zaman etkili olduğu anlamına gelmiyor.

Türk toplumunda, utancın sosyal değerlendirmelerinden kaynaklanan türü ya da dışlanma korkusu veya bireyin ahlaki ölçütlerinin belirsiz olduğu zamanlarda ortaya

53. Bu kavramı Boldt'tan aldım. Edward D. Boldt, "Structural Tightness and Cross-Cultural Research", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 9, Sayı 2, Haziran 1978, s. 157.

54. Ingham, s. 100.

çıkan" sosyal biçimi vurgulanmaktadır. Bu tez Türkiye'deki baskın kültürün ahlaken dışmerkezli bir bireyi biçimlendirdiğini varsaymaktadır. Nitekim karşılaştırmalı bir araştırmada Türk gençleri ahlaki bakımdan belirgin bir biçimde dışmerkezli (heteronom) bulunmuştur.⁵⁶ Türkiye'de ahlaki davranış kişilerarası süreçlerin bir işlevi olarak gerçekleşmekte, bireyler için, sosyal bağlam veya ortam, toplumsal pratikler, içsel yönlendirici mekanizmalardan daha etkili olmaktadır.

Türk toplumunda bireylerin, toplumsal *genel* normların içselleştirilmesiyle çekirdeği oluşan bireyselleşmiş⁵⁷ bir üst-benin rehberliğinde, düşünce ve davranışlarını değerlendirmesinden kaynaklanan suçluluk duygusundan çok, sapkın davranışların imgesel veya aktüel bir dışsal otorite tarafından yargılanmasından veya sosyal değerlendirmelerden kaynaklanan utanç duygusu vurgulanıyor.⁵⁸

55. Utancın bu son türü için bkz. Solomon, s. 301.

56. Araştırmanın sonuçlarına göre, dağılım şu şekildedir: 12-15 yaş grubu, heteronom: % 89, özerk: % 11

. 16-17 yaş grubu, heteronom: % 67, özerk: % 33

. 18-21 yaş grubu, heteronom: % 78, özerk: % 22.

. Denekler tüm yaş gruplarında, hem köyden hem şehirdendir (Regina Logan, John Snarey, Dawn Schrader, "Autonomous Versus Heteronomous Moral Judgment Types: A Longitudinal Cross-Cultural Study", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 21, Sayı 1, Mart 1990, s. 71).

57. D. Hollan'ın belirttiği üzere, kültürel eylem, düşünce ve duygulanım modelleri bireylerce içselleştirilirken bir ölçüde dönüştürülür, yeniden biçimlendirilir ve kişiselleştirilir. Bunun aksine çok nadir olarak rastlanabilir, belki de hiç rastlanılmaz. Douglas Hollan, "Constructivist Models of Mind, Contemporary Psychoanalysis, and the Development of Culture Theory", *American Anthropologist*, Cilt 102, Sayı 3, 2000, s. 538.

58. M. Orhan Öztürk, Türk toplumunda, üst-benin, "dıştan kontrollü, utanca dayalı" olduğunu, "içten özümsemiş değerlere bağlı" değil, "dışa bağımlı" olduğunu

Nitekim G. Bierbrauer, Türkiye'den Almanya'ya gelen bazı bireyleri de kapsayan incelemesinde, bu kişiler açısından sosyal değerlendirmelere bağlı utancın, suçluluğa nazaran öne çıktığını bulmuştur.⁵⁹ Genel ahlaki değer standartları, öngördükleri sosyal davranışların, sadece özel konumlarında bulunanlardan değil, bir kültürün bütün üyelerinden, sırf özel durumlarda değil, her bağlamda beklenmesiyle nitelenir.⁶⁰ Türk toplumunda sosyalizasyon süreçlerinde soyut ve genel toplumsal kurallarla davranışların yönlendirilmesinden çok, evrenselleştirilmeye uygun olmayan "söz dinleme"⁶¹ veya "küçükleri koruma" gibi tekişel yükümlölükler vurgulanmaktadır.⁶² Türk toplumunda çoğu

belirtiyor. M. Orhan Öztürk, *Sorma-Bilme Dürtüsü ve Girişim Duygusu Nasıl Yok Ediliyor?*, Türkiye Bilimler Akademisi, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu, Sayı 11, Ankara, 2002, s. 44.

59. Günter Bierbrauer, "Reactionsto Violation of Normative Standarts: A Cross-Cultural Analysis of Shame and Guilt", *International Journal of Psychology*, Cilt 27, Sayı 2, 1992, s. 187.

60. Renate Mayntz, "Role Distance, Role Identification, and Amoral Role Behavior", *German Sociology*, Uta Gerhardt (der.), Continuum, New York, 1998 içinde, s. 179.

61. Çocuğun Değeri araştırmasında, Türkiye'de çocuklarda en beğenilen özelliğın "ana-babasının sözünü dinlemesi" olduğu sonucu çıkmıştır. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Çocuğun Değeri: Türkiye'de Değerler ve Doğurganlık*, Boğaziçi Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1981, s. 107-108; bu çalışmanın İngilizce bir özeti için bkz. Cigdem Kagitci-basi, *The Changing Value of Children in Turkey*, Papers of the East-West Population Institute, Honolulu, Hawaii, 1982.

62. Ç. Kağıtçıbaşı ve D. Sunar'a göre, Türkiye'de çocuk yetiştirme süreçlerinde vurgulanan utanç, soyut kurallardan çok, bir yakınlar topluluğuyula ilişkilidir. Ç. Kağıtçıbaşı, D. Sunar, "Family and Socialization in Turkey", J. L. Ruopnarine, D. B. Carter (der.), *Parent-Child Relations in Diverse Cultures*, Ablex Publ. Co., New Jersey, 1992 içinde, aktaran: Güler Okman Fişek, "Paradoxes of Intimacy: An Analysis in Terms of Gender and Culture", *Boğaziçi Journal (Review of Social, Economic and Administrative Studies)*, Cilt 8, Sayı 1-2, 1994, s. 180.

kez otorite figürü *genel* ahlaki normlara önde gelmektedir. Bu, otoritenin, tümgüçlü biri olarak algılanmasına hizmet etmektedir. Otoritenin tümgüçlü bir figür olarak algılanması, çoğu kez bireyin kendini kontrol etmesi için de gerekli olmaktadır.

Buna karşılık, sosyal kontrol Batı toplumlarında moderniteyle birlikte özerk bir fail olarak görülen bireyin üzerinde yoğunlaşırken, bazı psikolojik veya içsel mekanizmalarla da desteklenmiştir. Bireyin kendi kendini kontrolünde ya da bireysel sorumlulukta görünüm kazanan sosyal kontrol, özneleşme sürecinin de kaçınılmaz bir parçasıdır.

Moderniteyle birlikte, birey bazı öznel kapasiteleri olan bir kişi olarak biçimlenmeye başlamıştır. İşte bu biçimlenmiş insan aynı zamanda eleştireldir. Biçimlendirmek, biçimlenmiş olmayı gerektirmektedir. Birey, kurucu toplumsal kapasitelerini de, kısmen, kurulmuşluğuna borçludur. Bu birey sosyal kontrolün hem öznesi hem de nesnesidir. Böylece belki, modern Batı toplumlarında bir *birey rolünün* oluştuğundan bahsedebiliriz.

N. Elias, bazı Avrupa toplumlarında iktidarın merkezileşmesine paralel olarak gelişen bireysel özdenetimin, ortaçağın sonundan itibaren, dışsal denetime tâbi olmaksızın nasıl işlemeye başladığı üzerinde durmuştur.⁶³ Bu süreçte dışsal denetim giderek içselleşirken, birçok duygu bireylerce daha denetim altında hissedilir olmuştur. Bu

63. Elias, *Civilizing Process*, s. 70, 365 vd.

duygular arasında utanç da vardır.⁶⁴ Elias'ın bu görüşlerinde Freud'tan oldukça etkilendiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen, Elias, uygarlaşma sürecinde, Freud'un savunduğu gibi suçluluğun değil,⁶⁵ utancın arttığı görüşündedir. Elias yalnızca, uygarlaşma sürecinde utancın bir yaptırım mekanizması olarak güçlendiğini iddia etmez, aynı zamanda bunun bireysel bir üst-benin kurulmasına koşut olarak gerçekleştiğini de belirtir:

*“utanç-korkusunda açığa çıkan çatışma, yalnızca, bireyin baskın sosyal kanaatle arasındaki bir çatışma değildir; bireyin davranışı, onu, kendisinin bu sosyal kanaati temsil eden bir parçasıyla çatışmaya sürüklemiştir. Bu, onun kendi kişiliği içindeki bir çatışmadır; o kendi kendisini aşağı görmektedir.”*⁶⁶

Elias, bu süreci başlatan ve yürüten etmenler olarak, fiziksel güç kullanma tekeline sahip devletlerin oluşumunu⁶⁷ ve toplumsal işlevlerin ayrışmasından kaynaklanan karşılıklı

64. Elias, *Civilizing Process*, s. 109. Türkçesi: Norbert Elias, *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, Cilt 1: “Bağılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler”, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 53-54.

65. Sigmund Freud, “Civilization and Its Discontents”, The Penguin Freud Library, Cilt 12: *Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontents and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, der. Albert Dickson, Penguin Books, Londra, 1991 içinde, s. 315 vd. (bölüm VII). Freud, bu metninde, suçluluk duyusunun “uygarlığın gelişimindeki en önemli sorun” olduğunu ve uygarlık sürecinde bireyin dayanamayacağı kadar artabileceğini ileri sürer (s. 326-327).

66. Elias, *Civilizing Process*, s.415. Türkçesi için: Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, Cilt 2, s. 377-378.

67. Elias, *Civilizing Process*, s. 268 vd. Türkçesi için bkz. Elias, *Uygarlık Süreci*, Cilt 1, s. 65.

bağımlılığı ön plana çıkartmaktadır.⁶⁸ Bu iki etmenin rolünü Elias şöyle dile getirir:

“Daha büyük insan kütlelerinin karşılıklı bağımlılığı ve fiziksel şiddetin onlardan uzak tutulması yoluyla, insanlar arasındaki sınırlamaların kendini-sınırlamalara kalıcı olarak dönüştürüldüğü bir sosyal aygıt kuruldu. ... bu kendini-sınırlamalar, kısmen bilinçli kendini denetleme ve kısmen istemdişi alışkanlık biçimine sahiptir. Onlar daha farklılaşmış toplumsal doku modeline uygun olarak, dürtülerin ve duyguların daha bir sakinleşip ılımlılaşmasına, daha bir sürekli sınırlanmasına, daha bir titizce denetlenmesine hizmet ederler.”⁶⁹

Türkiye’de genel davranış kuralları, N. Elias’ın bahsettiği anlamda psikolojikleşmedi.⁷⁰ Türk toplumunda bireylerin kendilerini toplumsal genel kurallara göre denetlemeleri, daha çok sosyal süreçlerin ve hiyerarşik ilişkilerin bir işlevi gibi görünüyor.

Böylece Türkiye’de utancın, bireysel davranışların genel normlara uygunluğunun bireyler dolayımıyla sağlanmasında rol oynayan içselleştirilmiş bir duygu olmaktan çok, sosyal bir yaptırım olarak öne çıktığı ileri sürülebilir. Diğer bir deyişle, utanç, bireylerce intrapsişik düzeyde de-

68. Norbert Elias, “The Social Constraint towards Self-Constraint”, *On Civilization, Power, and Knowledge: Selected Writings*, der. ve giriş yazısı Stephen Mennell ve Johan Goudsblom, The University of Chicago Press, Chicago, Londra, 1998 içinde, s. 64.

69. Elias, *Civilizing Process*, s. 375.

70. Davranış kurallarının ruhsallaşması için bkz. Elias, *Civilizing Process*, s. 401; Elias, *Uygarlık Süreci*, Cilt 2, s. 358.

ğil, daha çok, bazı sosyal ilişkilerin bir işlevi olarak hissedilen bir duygudur.

Türk toplumunda bireylerin ahlaki değerleri kendi başlarına, ahlaki bir sosyal şarta bağlı olmaksızın veya kategorik bir şekilde değil, belirli sosyal ilişkilerin geçmişine bağlı olarak (örneğin hatır ilişkilerinde) veya topluca hayata geçirme istekliliği bulunuyor.

Heteronom ahlak iki düzeyde tanımlanabilir: 1) toplumsal kurallar bireye dışsal algılanır; 2) bu tür kuralların, kesinliklerini, üstün görülen bir toplumsal güç tarafından desteklenmelerine borçlu olduğu düşünülür.⁷¹ Böylece toplumsal kurallar, üstün bir dışsal yaptırımcı gücün varlığından soyutlanmadıkları için, hem otoriteleri de bağlayıcı nitelikte görülmeleri zorlaşır hem de bireysel davranışlar üzerindeki etkileri otorite güçsüzleştiğinde zayıflar; zira bu etki daha çok otorite dolayımıyla gerçekleşir.

Bu, toplumsal değer ve normların bireysel rehberlik sistemlerine hiçbir şekilde dahil olmadıkları değil, daha çok, kolektif davranışlar yoluyla veya hiyerarşik ilişkiler içinde hayata geçirildikleri ve ayrıca özel bir sosyal destek veya yaptırım olmadıkça, bireylerce gözetilmedikleri anlamına gelir.⁷²

R. A. LeVine kendini yönetmenin, bir kültürel ideal veya bireysel bir beceri olarak, belirli bir davranış alanına

71. Karş. Marta Laupa, "Who's in Charge?", *Preschool Children's Concepts of Authority*, *Early Childhood Research Quarterly*, 9, 1994, s. 2.

72. Karş. LeVine, s. 469 vd.

özgü olduğunu belirtiyor. Şöyle ki, endüstrileşmiş Batılı toplumlarda ahlaki davranışlar bakımından bireysel özerkliğin vurgulanmasına karşılık, geçimin sağlanmasında kolektif süreçler öne çıkmakta, oysa endüstrileşmemiş toplumlarda geçimin sağlanmasındaki özerkliğe karşın, ahlaki davranış bakımından kişilerarası veya kurulusal düzenlemeler öne çıkmaktadır.⁷³

Birey, toplumsal değerleri ve normları kendi başına veya başkalarıyla birlikte hayata geçirme yönelimini, kültürel ve sosyal süreçler içinde kazanmaktadır. Bireylerin toplumsal değerleri kendi başına hayata geçirmeleri, bir sosyal yaptırım, ödül veya özel bir destek olmasa da, bunu yapmaları anlamına gelir. Ne var ki, bazı kültürlerde normatif gereklerin yerine getirilmesi, daha çok, kolektif veya kişilerarası davranışlar yoluyla oluyor. Farklı kültürler, toplumsal değer ve normların hayata nasıl geçirileceklerine ilişkin olarak farklı tercihlere veya yönelimlere sahip oluyorlar. Türk toplumundaki baskın kültürde, toplumsal değer ve normların, bireysel öznellik dolayımıyla değil, daha çok kolektif veya kişilerarası süreçler içinde hayata geçirilmesine yönelik mekanizmaların vurgulandığını görüyoruz. Böylece bireylerin genel normları bireysel davranışlar yoluyla hayata geçirebilmeleri, çoğu kez özel sosyal bağlam bunu kuvvetle desteklediğinde mümkün olabiliyor.

Türkiye’de bireylerin belirli özel sosyal bağlamlarla ilgili olarak kişilerarası ilişki becerileri geliştirmeleri, ge-

73. LeVine, s. 469 vd.

nel normların hayata geçirilmesine dönük içselleştirilmiş tutumlardan daha fazla destekleniyor. Böylece soyut bireyler arasındaki ilişkilerle ilgili genel, soyut kurallardan oluşan ve Mead'ın terimleriyle ifade edecek olursak, bir "müsabaka" bağlamında geçerli olan bir ahlaktan çok, "oyun" bağlamında geçerli olan *rol ahlakı* ön plana çıkıyor. "Genelleşmiş öteki"den⁷⁴ çok, somut öteki ön plana çıkıyor. Keza, yaptırımlar düzeyinde de, genel ve soyut davranış kurallarına aykırılıktan kaynaklanan içselleştirilmiş suçluluktan çok, bireyin kişilerarası ilişki yeterliliğiyle ve tekilsel sorumluluklarıyla ilişkili olan utanç ön plana çıkıyor.

Böylece Türk toplumunda sosyal ilişkiler, özellikle de "yabancı"larla ilişkiler, psiko-sosyal gelişim süreçlerinde, aynı zamanda içsel bir yönlendirme ve denetleme sistemine dönüşen toplumsal genel normlar ve değerler

74. Genelleşmiş öteki, George Herbert Mead tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: "Bireye kendi benlik bütünlüğünü veren organize olmuş topluluk ya da sosyal grup, 'genelleşmiş öteki' olarak adlandırılabilir." George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1967, s. 154'ten aktaran: Kenneth Thompson, *Key Quotations in Sociology*, Routledge, Londra, New York, 1996, s. 180. Mead, belirli, somut ötekilerle kurulan ilişkilerle "genelleşmiş öteki" ile kurulan ilişkinin nitelikleri arasındaki farkı, oyun ve müsabaka (game) 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 öteki"-nin 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*, der. ve giriş Andrew J. Reck, The University of Chicago Press, Chicago and Londra, 1981, s. 245-247, 284-285, 288, aynen alıntılanan metin: s. 285.

yoluyla düzenlenmekten çok, tekilisel *karşılıklılık* ilkesine dayanan bağlamsal bir ahlakça organize edilmektedir.

Herkese hitap etmeyen değerlerle (hürmet, üste sadakat, koruma gibi), belirli kişilerle ya da alt-gruplarla değil, bir toplumun tümüyle ilgili *topluluksal evrensel değerleri*⁷⁵ birbirinden ayırabiliriz.

S. H. Schwartz'ın "evrensel topluluksal değerler" dediği bazı değerler, iç-gruptan daha geniş bir topluluğun çıkarlarına hizmet etmeleriyle tanımlanır. Bunlar eşitlik, sosyal adalet, doğal çevreyi koruma ve barışçıl bir dünya gibi değerlerdir. Bu ayrımı yapmak önemlidir; zira Schwartz'ın ironik ifadesiyle, "eğer kolektivizm dar iç-grup göz önüne alınarak tanımlanırsa, 'kolektivist' değerler çiğnenmeksiniz, yabancılar açlıktan kıvranabilir veya sömürüye maruz kalabilir ve kamusal alanlar atık çöp alanları olarak kullanılabilir."⁷⁶ Bunun nedeni, kolektivistlerin kolektif çıkarlar için gösterecekleri farz edilen duyarlılığın, aslında kendi iç-gruplarının sınırlarının ötesine geçmemesidir.⁷⁷

Mead'ın kavramlaştırdığı "genelleşmiş öteki", benliğin, "bir bütün olarak toplumun değerlerini ve bunun içinde, yönetici grupların baskın değerlerini yansıtan" unsurudur.⁷⁸ Türk toplumu bağlamında, "Beni"nin, "genelleşmiş

75. Bu kavramın tanımı için bkz. Shalom H. Schwartz, "Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 21, Sayı 2, Haziran 1990, s. 141.

76. Schwartz, s. 141.

77. Schwartz, s. 141.

78. Ian Burkitt, "Social Selves: Theories of the Social Formation of Personality", *Current Sociology*, Cilt 39, Sayı 3, Kış 1991, s. 211.

öteki"nin değil, "önemli öteki"nin etrafında kurulduğunu ifade edebiliriz.⁷⁹

Türk benliği, bireyselleşmiş bir benlik olmaktan çok, önemli ötekilere yönelimlidir.⁸⁰ G. C. Chu, sembolik etkileşimci perspektifi izleyerek, benliği, "önemli ötekilerle rol ilişkilerinin bir konfigürasyonu" olarak tanımlamaktadır.⁸¹ Bu tanım Türk benliğinin niteliklerinin saptanması bakımından da kullanılabilir. Önemli ötekiler, "benliğin sosyal çevresindeki, onun değişik türdeki rol ilişkilerinde devamlı olarak karşılıklı etkileşim içinde olduğu bireyler"dir.⁸²

Aktüel "öteki"nin Türk benliğinin tanımlanmasında taşıdığı önem,⁸³ ilişkilerin benliğin tanımlanmasındaki ve işlevselliğindeki önemini vurgulayan kolektivizmin kültürel olarak desteklenmesinden kaynaklanıyor.

Türk benliğinin tamamlanmamış doğası,⁸⁴ diğer bir deyişle, bu benliğin belirli tekilsel ilişkiler içinde tamamlan-

79. Hubert J. M. Hermans'a göre, "Beni"nin değerleri sosyaldir; oysa Ben, yenilikçidir ve eylemlerinin öngörülmesi olası değildir. Hubert J. M. Hermans, "Dialogical Thinking and Self-innovation", *Culture & Psychology*, Cilt 5 (I), 1999, s. 70-71. Yazara göre, "... Ben, Beni'yi ('genelleşmiş öteki'yi) tamamıyla geleneksel olmaktan alıkoyar ve bireylerle gruplar için kendilerini yeniden canlandırma fırsatı sağlar." Hermans, "Dialogical Thinking and Self-innovation", s. 70.

80. Karş. Godwin C. Chu, "The Changing Concept of Self in Contemporary China", *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde, s. 258.

81. Chu, s. 256, italikler bana aittir.

82. Chu, s. 253.

83. Karş. Ge Gao, "Self and Other: A Chinese Perspective on Interpersonal Relationships", *Communication in Personal Relationships Across Cultures*, William B. Gudykunst, Stella Ting-Toomey, Tsukasa Nishida (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1996 içinde, s. 85.

84. Karş. Gao, s. 83.

ması, bütünlüğü topluma atfeden kolektivizmin bir işlevi olarak görülebilir. Türk bireyindeki güçlü “öteki” yönelimi,⁸⁵ bu kültürel eğilimin bir yansımasıdır.

Türkiye’de, utanca dayalı sosyal kontrol mekanizmalarının dışında, başka informel sosyal kontrol mekanizmaların bulunmadığını ileri sürüyor değilim. Bunlar arasında korkuya ve suçluluğa dayalı mekanizmaları sayabiliriz.⁸⁶ Ne var ki, Türkiye’de suçluluk duygusu da, soyut ve genel toplumsal kuralların ve *topluluksal evrensel değerlerin*⁸⁷ ihlalinden dolayı ve intrapsişik düzeyde değil, daha çok, alt grup-içi ilişkilerde, yakınların taleplerinin veya tekilsel (kategorik olmayan) rol beklentilerinin karşılanamamasından ötürü ve sosyal etkilerle ortaya çıkmaktadır.

85. Karş. Gao, s. 85.

86. Karş. Harry Levin, Alfred L. Baldwin, “Pride and Shame in Children”, *Nebraska Symposium on Motivation: 1959* (Cilt VII), Marshall R. Jones (der.), University of Nebraska Press, Lincoln, 1959 içinde, s. 141.

87. Topluluksal evrensel değerler kavramı için bkz. Schwartz, s. 141.

UTANÇ VE SUÇLULUK TOPLUMLARI

Günümüzde, utanç veya suçluluğun belirli bir kültür veya toplum tipine özgü olmadığı kabul edilmekle birlikte, antropolojik literatürdeki eski utanç toplumu/suçluluk toplumu ayrımı terk edilmiş değildir. Utanç kültürü ifadesi bazen küçültücü bulunsa da, utancın daha çok, Batılı olmayan, suçluluğun ise Batılı kültürlerde vurgulandığı görüşü sık sık dile getirilmeye devam etmektedir.⁸⁸

Bu iki duygu muhtemelen psikososyal gelişim süreçlerinde de birbirlerini dışlayıcı bir eğilim göstermektedir. E. Erikson utancın üzerinde yeterince durulmayışını, Batılı gelişim süreçlerinde onun yerinin suçluluk tarafından “çabucak ve kolayca devralınmasına” bağlar.⁸⁹ İçselleştirilmiş suçluluk hissedebilen biri sosyal süreçler içinde utanç duyabilse de, ikincisinin onun benlik organizasyonunda merke-

88. Michelle Z. Rosaldo'nun bildirdiğine göre, suçluluk, bir yaptırım türü olarak, bazı antropologlarca Batılı bireyci ve hızlı bir değişim gösteren toplumlarla, utanç ise, bireyi hiyerarşik bir bütüne tâbi kılan ve değişimden çok devamlılığın vurgulandığı toplumlarla ilişkilendirilmektedir (Michelle Z. Rosaldo, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1986 içinde, s. 148-149.)

89. Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, Vintage, Londra, 1995, s. 227.

zi bir duygu olması zordur. Buna karşılık, kişilerarası veya sosyal utanca dönük bir benlik organizasyonu, içselleştirilmiş suçluluk duygusunun hissedilebilmesi için verimli bir zemin değildir. Bu iki duygunun birbiriyle bağdaşmama-ya eğilimli olması, kendilerinden çok, arka plandaki farklı benlik organizasyonları veya yapılarıyla ilişkilidir. Bu farklı yapılar farklı kültürel tercihleri gösterir.

Buna karşılık, daha öznelleşmiş bir utanç yaşantısından bahseden H. Kohut'a göre, utanca yatkın olan kişilerde, suçluluk yaşantısına daha az rastlanıyor. Bu tür kişilerin, travmatik bir fiillerine, "*bunu yaptığıma inanamıyorum*" (suçluluğa yol açan bir farkındalık) şeklinde değil, "*bunu yapanın ben olduğuna inanamıyorum*" (utanç doğuran bir farkındalık) şeklinde tepki verme olasılıkları daha yüksek.⁹⁰ Böylece bu iki duygu intrapsişik düzeyde de bağdaşmama eğilimi gösteriyor. Şöyle ki, bu tepkilerin ilkinde fiile, ikincisinde ise faile odaklanılıyor.

Buna karşılık, "çözümsüz suçluluk" diye adlandırılan, kişilerin kendilerini ruhsal olarak aşırı şekilde cezalandırmaktan başka bir çözüm (onarım) yolu bulamadıkları suçluluk türü, utançla iç içedir.⁹¹

Suçluluk ve utanç toplumları arasındaki asıl fark, utancın dışsal ya da kişilerarası ilişkilerde gösterilen bir tepki, suçluluğun ise içsel bir tepki oluşunda değildir. Aslında her iki duyguda da tepkiler içsel olabilir. Asıl farkı başka-

90. Kohut, *Search for the Self*, aktaranlar: Shreve/Kunkel, s. 308.

91. Tangney/Wagner/Gramzow, s. 476.

larının mevcut olup olmaması değil, kişinin, davranışlarını ya da başarısızlıklarını kendi bakış açısından ya da diğerlerinin bakış açısından görmesi oluşturur.⁹² Nitekim toplumsal organizasyondaki yeri bakımından utancın üzerinde duran ilk araştırmacılardan biri olan R. Benedict şu cümleleri yazıyordu:

“Utanç konusunda fazlasiyle hassasiyet gösteren herhangi bir kabile veya millette ... utancın ön plânda olması, bir insanın kendi hareketleri hakkında başkalarının düşüncelerine fazlasiyle kıymet verdiği mânâsına gelir. Başkalarının kendisi hakkındaki fikirlerinin ne olabileceğini düşünmesi, dolayısıyla de hareketlerini başkalarının fikirlerine göre ayarlaması gerekir.”⁹³

Benedict'in utanç toplumlarında saptadığı dış merkezlilik yöneliminin, toplumsal genel kural ve değerlerin içselleştirilmesindeki eksikliklerden kaynaklanması mümkündür. İçselleştirme, davranışların yönlendirilmesinde dışsal kontrol mekanizmalarının yerini, onların işlevini gören öz-kontrolün almasıdır.⁹⁴ Nitekim A. Margalit, utanç toplumlarıyla suçluluk toplumları arasında yaptığı ayrımı, birincisinde bireylerin toplumsal normları içselleştirmemelerine da-

92. Avishai Margalit, *The Decent Society*, çev. Naomi Goldblum, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, s. 131.

93. Ruth Benedict, *Krizantem ve Kılıç*, çev. Türkân Turgut, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 149.

94. Bkz. Roger V. Burton, Janet Reis, “Internalization”, *Handbook of Cross-Cultural Human Development*, Ruth H. Munroe, Robert L. Munroe, Beatrice B. Whiting (der.), Garland STPM Press, New York, 1981 içinde, s. 675.

yandırmaktadır. Böylece ikinci tür toplumlarda bireyler bu normlara uymadıklarında suçluluk hissederken, ilk tür toplumlarda, her şey dışsallaştırılmaktadır. Utanç toplumlarında bireyler için önemli olan, başkalarının gözündeki yerlerini ve namplarını korumaktır.⁹⁵

Bu metinde kişilerarası veya sosyal utanç olarak adlandırılacak olan bir utanç türüne ilişkin olarak yazan J. Demos'a göre, "utanç 'dışsal' bir referansa sahiptir ..." ⁹⁶ Bir izleyici yoksa, utanç da yoktur. Bu izleyici bazen imgesel de olsa, utanç yaşantısında izleniyor olma, teşhir edilme ve olumsuz bir incelemeye maruz kalma hissi her zaman ön plandadır. Utanca dayalı bir ahlak daha çok görünüşlerle ilgilidir. Burada kişiyi iyi davranışa yönlendiren, itibarını koruma kaygısıdır. Oysa suçluluk daha çok içselleştirilmiş bir süreçten kaynaklanır. Burada içsel değerler fiili davranışların düzenlenmesine hizmet ederler; kişiyi gören olup olmaması önemsizdir.⁹⁷ Utancın fenomenolojisinde başkalarınca gözlenme hissinin de bulunduğu yolunda kanıtlar vardır.⁹⁸ Böylece eğer utanç yaşantısında içselleştirilen bir şey varsa, bunun görünüş (zuhur) kaygısı olduğunu belirtebiliriz.

Kişilerarası utançta "ben kötüyüm" değil de, "birisi benim kötü olduğumu düşünüyor" düşüncesinin⁹⁹ ön pla-

95. Margalit, *Decent Society*, s. 129.

96. Demos, s. 75.

97. Demos, s. 75.

98. June Price Tangney ve diğerleri, "Are Shame, Guilt, and Embarrassment Distinct Emotions?", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 70, Sayı 6, 1996, s. 1265.

99. Karş. Barrett, s. 42-43.

na çıkması, genel toplumsal standartların veya normların içselleştirilmediğini gösteriyor.

Utanç duyan kişiler, hem başkalarının dikkatle incelendiklerini hissetmekte hem de kendilerinin değil, başkalarının kendileri hakkındaki düşüncelerine odaklanmaktadır. Aslında utanç duygusu hissedenler başkalarının kendilerine gösterecekleri tepkilere dikkat etmektedir.¹⁰⁰ Bu da, utancın bir yaptırım olarak da içselleştirilmediğini gösteriyor.

G. H. Mead'ın Benle beni arasında yaptığı ayırmadan yola çıkacak olursak, öznelarası utancın benliğin sosyal yönüyle, yani "Ben"le değil, "beni" ile ilgili olduğunu ileri sürebiliriz. Beni, "diğerlerinin sosyal davranışının nesnesi"dir.¹⁰¹

Utanç deneyiminin merkezinde "ayna benlik" bulunmaktadır.¹⁰² Utanç yaşantısında kendimize ötekinin gözünden bakmamız, bir aynaya bakmamıza benzetilebilir.¹⁰³ Ayna benlik ilk kez 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.

100. Tangney ve diğerleri, s. 1261.

101. George H. Mead, "The Social Self", *Psychiatry*, Cilt 41, Mayıs 1978, s. 179; ayrıca bkz. George Herbert Mead, "Self as Social Object", *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, 2. baskı, Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (der.), John Wiley & Sons, New York, Chichester, 1981 içinde, s. 175 vd.

102. Barrett, s. 47.

103. Lindsay-Hartz, s. 696.

Bu çeşit bir öz-görünün başlıca üç ögesi var gibi gözükmektedir: diğer kişiye nasıl görüldüğümüzün imgesi; onun bu görünümüne ilişkin yargısının imgesi; ve bir çeşit, kendi kendine duyulanım (self-feeling)... (...) Bizi ... utandıran şey, sadece, kendimize ilişkin mekanik bir düşünüm değildir; fakat, [başkasına] atfedilmiş bir tutumdur; ötekini zihni hakkındaki bu düşünümün imgesel etkisidir.”¹⁰⁴

Bu tür utanca öznelarası utanç diyebiliriz. Zira burada özne, imgeleminde kendine başka bir öznenin gözünden bakmakta, kendini ondan ayıramamakta ve ona dair kestirimleri tüm benliğini etkilemektedir.

Türk kültüründe de desteklenen öznelarasılığın, kişilerarası ilişkileri her zaman barışçıl veya uyumlu, tarafları ise mutlu kılacağını düşünmek zor. Öznelarasılığın ilişkileri nasıl çatışkılı kılabileceğini en iyi gösterenlerden biri Hegel'dir. Hegel'in senaryosunda öznelarasılık yalnızca çatışkılı bir karşılıklı etkileşime yol açmaz; aynı zamanda içsel düzlemde de “mutsuz bilinçlilik”e yol açar. Bunun nedeni, öznenin kendisini, öz-bilinçliliğini borçlu olduğu diğer öznenin yardımı olmaksızın olumlayamamasıdır. Böylece onanma mücadelesine, benliği tanımlayıcı bir mücadele olarak bakabiliriz: Kimin köle, kimin efendi olacağı buna bağlıdır. Bu mücadele tam da benlik düzeyinde gerçekleştiği için topyekûndur. Bana öyle geliyor ki, bu mücadelenin

104. Charles H. Cooley, “Self as Sentiment and Reflection”, *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, 2. baskı, Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (der.), John Wiley & Sons, New York, 1981 içinde, s. 171.

benlik düzeyinde gerçekleşmesi ve topyekûnluğu, suçluluktan çok, utancın üretilmesine yol açar. Mutsuz bilinç belki de utandığı için mutsuzdur.

Karşılıklı bağımlı benlikle kamusal öz-bilinç arasındaki ilişkiler, bildiğim kadarıyla, incelenmiş değildir. Ancak karşılıklı bağımlı benliğin tanımlanmasında, karşılıklı bağımlı bireyin başkalarının kendisi hakkındaki değerlendirme ve görüşlerine verdiği önemin vurgulandığı göz önüne alındığında, kamusal öz-bilinçliliğin, karşılıklı bağımlı benlik yapısınca destekleneceğini düşünebiliriz.

Kamusal öz-bilinci yüksek kişilerin, düşük olanlara göre, olayları daha fazla *kendileriyle ilgili* ya da kendilerine yöneltilmiş olarak algıladıkları gösterilmiştir. Bu kişiler, kendileriyle sosyal nesneler olarak ilgilenmelerinin sonucu olarak, diğer kişilerin de kendileriyle meşgul olduğuna inanmaktadır. Kamusal öz-bilinç, benliğin *hedef* olduğu önyargısını güçlendirmektedir.¹⁰⁵

Kamusal öz-bilinçle paranoya arasındaki korelasyon ise bilinmektedir!¹⁰⁶

Utanç başkalarının rolünü üstlenmeyi gerektirir. Ne var ki, başkası, her zaman gerçek veya mevcut olmayabilir; bazen gayri-mevcut ve imgesel de olabilir. Dolayısıyla kişiler tek başınayken de utanç hissedebilir.¹⁰⁷ Ne var ki, bireyin

105. Allan Fenigstein, "Self-Consciousness and the Overperception of Self As A Target", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 47, Sayı 4, 1984, s. 860, 867.

106. Fenigstein/Variable, s. 129-138.

107. Shott, s. 1326.

utancı tek başına hissedebilmesi, bunun her zaman öznelleşmiş bir yaşantı olduğu anlamına gelmiyor.

Kişilerarası, yani öznelerarası bir birim olarak benlik, yalnızca diğerleriyle değil, kendisiyle ilişkisinde de bu niteliğini koruduğundan, her iki düzeyde de, daha çok, karşılıklı etkileşime odaklanarak incelenebilir.¹⁰⁸

Muhtemelen utançla sosyal bir nesne olarak benlik arasındaki bağlantıya ilk dikkat çeken Charles Darwin'dir.¹⁰⁹

Darwin *İnsanda ve Hayvanlarda Duyguların Dışavurumu*'nda utancın yüzün kızarmasına yol açtığını belirttikten sonra, literatürdeki bu duygunun ikili bir doğasının bulunduğu yolundaki yaklaşımın belki ilk örneğini oluşturan şu cümleyi yazıyordu:

*"Fazla ustalık gerektirmeyen kendi görünümümüz (appearance) üzerinde düşünme becerisi değil, fakat başkalarının hakkımızda ne düşündüğünü düşünmemiz, yüz kızarmasına neden olur."*¹¹⁰

Böylece Darwin tarafından belirtildiği şekliyle, utanç benliğimizi diğerlerinin bakış açısından görmemizi gerektirir.¹¹¹

108. Johnson, s. 129.

109. Bkz. Charles Darwin, "Self-Attention-Shame-Shyness-Modesty: Blushing", *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, Rom Harré, W. Gerrod Parrott (der.), Sage, Londra, Thousand Oaks, 1996 içinde, s. 307.

110. Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, revised and abridged by C. M. Beadnell, Watts & Co., Londra, 1934, s. 157; bu metin için ayrıca bkz. Darwin, "Self-Attention-Shame-Shyness-Modesty", s. 310.

111. Thomas J. Scheff, "Socialization of Emotions: Pride and Shame as Causal Agents", *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (der.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde, s. 281.

Eğer utanca yol açan, öznenin bu tür (imgesel) bir zihinsel katkısı bulunmaksızın, dolaysızca sosyal değerlendirilmelerse, utancın, sosyal utanç diyebileceğimiz bir görünümüyle karşı karşıyayız demektir.

Bu betimlemeler sosyal benliğin utanca yatkınlığını gösteriyor.

Sosyal benlik ilk kez William James tarafından betimlenmiştir ve kişinin sosyal açıdan kendini sunuşuna, diğerlerinin kişiyi nasıl gördükleri ve değerlendirdiklerine yapılan vurguyla bağlantılıdır.¹¹² James'in ifadesiyle, "bir insanın iyi veya kötü şöhreti, ve onun şerefi veya şerefsizliği", onun birçok sosyal benliğinden birini gösterir.¹¹³ "Bir insan onu tanıyan ve bir imgesini zihninde taşıyan bireyler kadar sosyal benliğe sahiptir."¹¹⁴

Utanç içselleştirilseydi, imgesel de olsa dışsal algılanan bir otoritenin bireye yönelik tepkisine odaklanmak söz konusu olmazdı. Bu, otoriteyle (gözlemciyle) tam olarak özdeşleşilmediğini gösteriyor.

Suçlulukta benlik bir fail olarak öne çıkıyor, oysa utançta benlik bir nesne olarak görülüyor.¹¹⁵ Suçluluk ya-

112. Ruth Striegel-Moore, Lisa R. Silberstein, Judith Rodin, "The Social Self in Bulimia Nervosa: Public Self-Consciousness, Social Anxiety, and Perceived Fraudulence", *Journal of Abnormal Psychology*, Cilt 102, Sayı 2, 1993, s. 297.

113. William James, "The Social Self", *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, 2. baskı, Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (der.), John Wiley & Sons, New York, 1981 içinde, s. 164.

114. James, s. 164. C. H. Cooley, sosyal benliğin biraz farklı bir tanımını verir: "sosyal benlik, sadece, zihnin benimseyerek kendine mal ettiği ve iletişimsel yaşamdan kaynaklanan herhangi bir düşünce veya düşünceler sistemidir." (Cooley, s. 170).

115. Barrett, s. 57.

şantısında daha çok, bizim başkaları üzerinde nasıl bir etkide bulunduğumuzla, utanç yaşantısında ise diğerlerinin bizi nasıl değerlendirdiğiyle ilgili kaygılar ön plana çıkmaktadır.¹¹⁶ Bu tür bir *nesnelik* algısı, toplumsal değer ve standartların içselleştirilmediğine işaret ediyor.

İçsel ama öznelleşmemiş utanç yaşantısında, bireyin kendisini gözlemci ve yargılayıcı bir ötekinin karşısında hayal ediyor olması, ötekinin anonimleşmediğini, otoritenin kişiselliğini yitirmediğini ve dolayısıyla onun temsil ettiği değer, ideal ve normların tam olarak içselleştirilmediğini gösteriyor. İçselleştirme sürecinin tamamlandığını gösteren, bireyin otoriteyle ilişkisini gözünde canlandırabilmesi değil, onun işlevini kendisinin (kendisi karşısında da) yüklenmesi veya kendisinin bir otorite olmasıdır. Oysa utanç yaşantısında çoğu kez, otoriteyle ilişki, imgesel de olsa dışsal bir ilişki olarak tasarlanıyor. *Dolayısıyla öznelleşmemiş bir içsel ilişki var.* Buyruk veya standart henüz dışsal ilişkisel kökeninden soyutlanarak kişisel olmayan bir nitelik kazanmamış, dolayısıyla içselleştirilmemiştir. Yani burada, birey için otorite dolayımıyla önem kazanmaktadır, otorite kural dolayımıyla değil.

B. Fay'ın utanç duygusuyla ilgili olarak yazdıkları, içsel utancın her zaman öznelleşmiş bir utanç olmadığını ortaya koyuyor. Fay'e göre,

“Utanma, uygunsuz davranışlarımızın ve duygularımızın başkaları tarafından görülmesi ya da fark edilmesi korku-

¹¹⁶ Tangney, “Situational Determinants of Shame”, s. 204, 206.

sunu içeriyor. Hatta uygunsuz durumda yakalanmasanız bile utanabiliyorsunuz: Çünkü başkalarının bilmesini istemediğiniz bazı edimleriniz ya da düşüncelerinizle yakalandığınız takdirde ne hissedeceğinizi tahmin edebiliyorsunuz. Utanma bağlamında, sizin kişisel deneyiminiz, başkalarının gerçek ya da hayali davranışlarının doğrudan bir fonksiyonudur (Hatta başkalarının gerçek ya da hayali tepkilerine doğrudan bağlı olmayan daha karmaşık utanma biçimleri bile toplumsaldır. Nitekim erişemediğimiz bir mükemmellik idealinden dolayı da utanabiliyoruz. Aslında bu tür ideallerin kendileri de, grubumuzun standartlarının içselleştirilmesi ya da bu standartların dönüştürülmesidir. Dolayısıyla “içsel” utanma bile toplumsaldır.)

Utanmanın özünde başkalarına gönderme yapma yatıyor.”¹¹⁷

Ne var ki, utancın toplumsal bir kökeninin bulunması, içselleştirilen norm ve standartların hayata geçirilememesinden kaynaklanan utançla, sadece sosyal tepkiler karşısında hissedilen utanç arasındaki nitelik farkını önemsizleştirmiyor. Bunların birincisinde, kendisine gönderme yapılan otorite kişiselliğini yitirmişken, diğesinde dışsal, dolayısıyla somuttur. Bir deneyimin içsel olması, onun öznelleştğini göstermez. Yukarıdaki utanç deneyimlerinden ilki öznelken, ikincisi, içsel olsa da kişilerarası diye nitelenebilir. Bir deneyimin toplumsal bir kökeninin olması, her zaman bu deneyimde başkalarının başrolde olmasını gerektirmiyor.

117. Fay, s. 65.

Toplumsal normlar ne derecede içselleştirilmişse, özne, davranışlarını bu normlara göre yönlendirmekte, başkalarına o kadar az bağımlı oluyor. Aynı sonucu neden sapkın davranışların içsel yaptırımını bakımından da düşünmeyelim? *Kimsenin fark etmediği davranışlarından dolayı da kişi utanabilir.*

M. K. Babcock ve J. Sabini bireysel utanç yaşantısında evrenselciliğin bir rolünün olabileceğini varsayan bir model oluşturdu. Buna göre, utanç bireysel kimlikle ilişkili bir kaygıyı yansıtır; ama bu kaygı aynı zamanda kişinin *içselleştirilmiş* bazı evrensel standartları (idealleri) ihlal etmesiyle de ilgilidir. Şöyle ki, utanç duygusu kişinin objektif değerli kişi idealinden sapmasını gerektirmektedir. Böylece utanç bireysel kimliğin korunmasına da hizmet etmektedir.¹¹⁸

Bana öyle geliyor ki, *yalnızca içselleşmemiş, aynı zamanda öznelleşmiş bir utanç yaşantısı daha çok evrenselci kültürlerde ortaya çıkıyor.* Bu tür bir utanç yaşantısı, bir başkasının korunmasına hizmet edebilirse de, bir yargı mercii veya yaptırımcı bir güç olarak bir başkasının bulunmasını gerektirmiyor.

Norm ve değerlerin bireylerce içe alınması ile içselleştirilmesi arasında önemli bir fark var. İçselleştirme, dışsal norm ve değerlerin, yalnızca öğrenmeye (yani bilişsel olarak farkındalığa) karşıt olarak, bireyi üst-ben yoluyla içsel olarak güdülemesi anlamına geliyor.¹¹⁹ Utanç toplumla-

118. Mary K. Babcock, John Sabini, "On Differentiating Embarrassment from Shame", *European Journal of Social Psychology*, Cilt 20, 1990, s. 153-154, 166-168.

119. Boldt, s. 157.

rında genel norm ve değerler bireylerce bilinmesine, hatta desteklenebilmesine rağmen, bireyi kendi başına harekete geçirecek derecede içselleştirilmiyor. Ne var ki, toplumsal norm ve değerlerin bireylerce içselleştirilmemesini de kültürel bir tercih olarak görebiliriz. Bu konuyu sonraki bölümlerde ayrıca ele alacağız.

İçselleştirilmiş ve kabul edilmiş utanç ve suçluluk duyguları bireysel özerkliğin en önemli mekanizmalarındandır. Ne var ki, bunların ikisinin de, daha önceki dışsal kontrolün hesabına kurulduğu, içselleştirilen duyguların ve standartların kişileri yönetmek için tasarlanan sosyal düzenlemeler olduğu kabul edilecek olursa,¹²⁰ aslında karşımızda farklı toplumsal seçimler olduğunu düşünebiliriz.

O halde şu soruyu sorabiliriz: Neden bazı toplumlarda suçluluk, bazılarında ise utanç duygusu bir yaptırım mekanizması olarak öne çıkmaktadır?

B. Williams modern ahlak görüşlerini başlıca dört ana başlık veya eğilim altında topluyor. Bunlar öznenen çok mağdura yönelik bir ilgiyle birlikte, narsisizme karşıt bir eğilimin bulunması, özerklik ve istemliliğin savunulması ve son olarak da utançla suçluluk arasında suçluluğun tercih edilmesidir.¹²¹ Modern görüşler ve toplumlar neden utancı değil de suçluluğu destekliyor?

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

121. Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1994, s. 223.

Bir bireyin ahlaken özerk olmasının beklenmediği ve ahlaki bir özne olarak görülmediği bir toplumsal çevrede,¹²² bireysel davranışların kontrolünün, genel kurallara uygunluğun içsel mekanizmalarla denetlendiği suçluluk sistemine göre değil, bu tür kuralların içselleştirilmesini gerektirmeyen utanç sistemine göre gerçekleşmesi eğiliminin bulunması beklenebilir.

Suçlulukta içsel standartları ihlal eden eylemlere (veya eylemsizliğe) odaklanılır.¹²³ Bunun yanında, psikolojik suçluluk, ahlaki buyrukları ihlal etmemizden¹²⁴ veya eylemlerimizden¹²⁵ sorumlu olduğumuzu kabul etmemizi gerektirir. Özetle, suçluluğun ayırt edici bir niteliği, failin desteklediği bir ahlaki kuralı ihlalinden kendini sorumlu hissetmesidir.¹²⁶ Ama bunlar da yeterli değildir. Kişi, “eylemlerinin başkasına psikolojik veya fiziksel zarar verdiğini algılama becerisi”ne sahip değilse, yine suçluluk hissetmeyecektir.¹²⁷ Böylece bir

122. “Çocuğun Değeri” araştırmasında, Türkiye’de çocukların en beğenilen özelliği olarak ana-babalarının sözünü dinlemelerinin, son sırada ise bağımsız olmalarının bulunması bu bakımdan dikkat çekicidir (Kağıtçıbaşı, *Çocuğun Değeri*, s. 107-108). Her ne kadar bu araştırmanın sonuçlarının geçerliliğini aradaki zaman farkı nedeniyle en azından kısmen yitirdiği düşünülebilirse de, en azından kültürel zemine işaret etmesi bakımından önemlidir.

123. Tangney, “Situational Determinants of Shame”, s. 199.

124. Bkz. Janice Lindsay-Hartz, Joseph De Rivera, Michael F. Mascolo, “Differentiating Guilt and Shame and Their Effects on Motivation”, *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 289.

125. C. E. Izard, “Emotions as Motivations: An Evolutionary-Developmental Perspective”, *Nebraska Symposium on Motivation 1978: Human Emotion*, University of Nebraska Press, Lincoln, Londra, 1979, s. 193.

126. Lindsay-Hartz, s. 699.

127. Izard, s. 193.

kişinin kendi benliğini nedensel bir fail olarak algılamadıkça, suçluluk hissetme kapasitesine sahip olmayacağı ileri sürülebilir.¹²⁸

Toplumsal kültür, nedenselliğin bireylere mi, yoksa topluluk düzeyindeki faillere mi atfedileceğini etkilemektedir. Şöyle ki, bireysel özerkliğin kültürel olarak vurguladığı (Kuzey Amerika gibi) yerlerde daha çok bireylerin kişiliklerine, buna karşılık bireylerden çok toplulukların fail görüldüğü (Doğu Asya gibi) yerlerde daha çok toplulukların eğilimlerine nedensellik atfedilmektedir.¹²⁹ Dolayısıyla nedenselliğin veya failliğin topluluğa atfedildiği kültürlerde, bireysel suçluluğun gelişmesinin kültürel koşullarının eksik olduğunu düşünebiliriz.

Ancak bu birinci derecede bir etmen değildir.

Toplumsal *genel* kurallara aykırı davranışlar muhtemelen utançtan çok, suçluluk duygusu uyandırıyor. Bu tür kurallarda bireyler çoğu kez diğerleriyle aynı temel ahlaki kategorideki bir kişi olarak görülüyor. Belirli toplumsal genel kuralları çiğnemiş olmak bu temel *ahlaki haklardaki* eşitliği ortadan kaldırmıyor. Bu nedenle bu tür yaşantılar tüm benliği etkilemiyor. Oysa çiğnenmeleri utanca yol açan kurallar çoğu kez böyle genel bir nitelik taşıyor. Bana öyle geliyor ki, utanç yaşantısı bize, diğerleriyle aynı temel toplumsal ahlaki kategoride olmadığımızı ya da görülmedi-

128. Izard, s. 193.

129. Tanya Menon ve diğerleri, "Culture and the Construal of Agency: Attribution to Individual Versus Group Dispositions", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 76, Sayı 5, 1999, s. 701, 712 vd.

ğimizi gösteriyor. Utanç, daha çok, ahlakın topluma içkin görüldüğü kültürlerde vurgulanıyor. Oysa bireylerin ahlaki failer olarak toplumsal konumlarından soyutlanabildikleri, insanlar arasında ahlaki bir eşitliğin vurgulandığı kültürlerde suçluluk utanca nazaran öne çıkabilir.

Suçluluk, daha çok, hak kavramıyla, utanç ise iyilik kavramıyla ilgilidir.¹³⁰ Dolayısıyla “hak” kavramını vurgulayan toplumlarda suçluluğun, “iyi” kavramını vurgulayan toplumlarda ise utancın bir kontrol mekanizması olarak öne çıkacağını düşünebiliriz. Hak temelli bir toplum tasarımı daha liberal, ikinci tür bir toplum tasarımı ise holist kültürlerde öne çıkmaktadır.

Batılı sosyal düşünme biçiminde, bireyler sosyal rollerinden soyutlanmaktadır.¹³¹ Bireylerin rollerinden soyutlanmadığı holist kültürlerde, failin “rol normları”na¹³² aykırı davranışından soyutlanması mümkün olmayacaktır. Böylece yalnızca belirli bir fiili değil, failin kendisi de norma aykırı sayılabilecektir. Daha doğru bir deyişle, norma aykırı bir davranışı, failin tüm benliğiyle yargılanmasına yol açacaktır. Failin tüm benliğiyle yargılanmasından kaynaklanan duygu ise suçluluk değil, utançtır.

Failin kendini belirli fiillerinden *soyutlayabilmesi*, bireysel sorumluluğun bir gereğidir. Fail belirli bir fiiliyle ara-

130. Rawls, s. 483.

131. Bkz. Richard A. Shweder (Edmund J. Bourne ile birlikte), “Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?” Richard A. Shweder (der.), *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991 içinde, s. 124 vd.

132. “Rol normu” kavramının kullanılışı için bkz. Mayntz, s. 178.

sına düşünümsele bir mesafe koyamadığında, kendini ondan dolayı yargılayamamaktadır. Öz-mesafe, öz-eleştiri için gereklidir. Fail kendini fiilinden soyutlayamadığında, onun üzerinde tekrar düşünmesi, ahlaki bir özne olarak kendini nesneleştirmesi, dolayısıyla pişmanlık ya da suçluluk duyması mümkün değildir. Kişinin davranışının olumsuz sonuçlarını düzeltebilmesinin koşullarından birini, kendisini bu davranışından soyutlayabilmesi oluşturmaktadır. Failin sosyal fiillerinden soyutlanmadığı holist kültürlerde bireysel bir sorumluluk anlayışının gelişmesi zordur. Muhtemelen failin sosyal fiillerinden soyutlanabilmesi bir öz-düşünümün ve öz-mesafenin gelişmesi için de zorunludur.

Oysa kişinin kendini fiilinden soyutlaması utanç duygusu için zorunlu değildir. Tam tersine, utanca dayalı sosyal kontrolün tüm benliği hedeflemesi failin fiilinden ayırt edilmediğini göstermektedir.

Böylece bireylerin sosyal bağlamlarından ve belirli fiillerinden soyutlandıkları Batılı liberal kültürlerde suçluluğun, sosyal rolleriyle tanımlandıkları ve fiillerinden soyutlanmadıkları holist kültürlerde ise sosyal utancın daha çok destekleneceğini söyleyebiliriz.

Holistik düşünceyle *sözlü düşünce* arasındaki bazı paralellikler konumuz açısından önemlidir. W. J. Ong'un saptadığı sözlü düşünce özellikleri arasında, çözümleme yerine kümelemenin, *soyutlama yerine duruma bağlılığın* da bulunması dikkat çekmektedir. Ong sözlü kültürlerde kavram kullanımıyla ilgili olarak şunları yazıyor: "sözlü kültürler, kavramları duruma göre, işlevsel ilişki çerçevesinde kullan-

dığı, bu çerçeve de canlı insan yaşamına yakın olduğu için kavramların soyutluğu asgaridir. Bunu kanıtlayan oldukça zengin ve önemli bir araştırma literatürü oluşmuştur.”¹³³ Ong öz-analizin duruma göre düşünme biçiminin dışına çıkmayı gerektirdiğini belirtiyor. Öz-analiz için benliğin onu saran “yaşantı evreni”nden *yalıtılması*, hatta bu durumun merkezi olmaktan çıkması gerekmektedir.¹³⁴

C. Taylor “günahtan nefret et, günahkârı sev” ilkesinin liberal bir ilke olduğunu belirtir.¹³⁵ Utanca dayalı sosyal kontrol, suçtan çok suçlunun, fiilden çok failin cezalandırıldığı veya bunların birbirinden ayrılmadığı, tüm benliğin (veya belirli kimliklerin) sapkın olarak görülebileceği bir normatif yapıda gerçekleştirilebilir. Bu yaklaşımı “hem suçtan hem de suçludan nefret et” deyişinde özetleyebiliriz. *Bu, toplumların ya suçluluğa ya da utanca eğilim göstermelerinin en başta gelen nedenidir.* Belirli sapkın davranışların veya özelliklerin, bireyin sosyal değerinin azaltılmasıyla cezalandırılmasından kaynaklanan utanç, benliğin davranıştan soyutlanabildiği, düşünümsel bir benliğin üretildiği, bir sosyal kontrol mekanizması olarak suçluluğa eğilim gösteren bir toplumda, bir yaptırım aracı olmaya uygun değildir. Böylece öz-düşünümü destekleyen düşünümsel kültürlerde suçluluğun, sözlü düşünce geleneğinin güçlü

133. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacioğlu Banon, Metis, İstanbul, 1999, s. 66.

134. Ong, s. 66.

135. Charles Taylor, “The Dynamics of Democratic Exclusion”, *Journal of Democracy*, Cilt 9, Sayı 4, Ekim 1988, s. 154.

olduğu holist kültürlerde ise, utancın vurgulanma eğilimi bulunmaktadır.

Suçluluk duygusu, daha çok, içselleştirilmiş normlara aykırı eylem ya da eylemsizlikle –yapılması zorunlu görülen bir şeyi yapmamakla– bağlantılıdır ve bunların olumsuz sonuçlarının ortadan kaldırılmasına yönelik girişimlere yol açar. Muhtemelen suçluluğun bütün benliği etkilememesi, bundan dolayı ve bunun nedeni olarak, ahlaki öznenin belirli davranışlarını kendisinin yargılayabilmesi, kendi kendisi karşısında bir otorite olması buna olanak sağlıyor. Buna karşılık utanç, norma aykırı davranışların olumsuz sosyal etkilerinin ortadan kaldırılmasına yönelik davranışları aynı ölçüde güdülemediği gibi, tüm benliği etkiler. Nitekim konuyla ilgili literatürü gözden geçiren D. Keltner'in belirttiği- ne göre, utanç hisseden kişiler hem başkalarının yargılarının onların sosyal değerlerine zarar vermesi olasılığına odaklanmakta hem de utancın onları ketlemesi nedeniyle, yanlışın düzeltilmesi için, yine gözlemcilere bel bağlamaktadır.¹³⁶

Utanç yaşantısı hem bir sosyal-angajmanla hem de kişisel denetimin tümüyle yitirilmesiyle nitelenmektedir.¹³⁷ Utanç yaşantısında birey, eylemleri üzerindeki denetimini yitirmekte ve otomatikleşen çaresizlik tepkisi “sosyo-motor” bir bozukluğu üretmektedir.¹³⁸

136. Keltner/Buswell, s. 169; keza bkz. Blema S. Steinberg, “Psychoanalytic Concepts in International Politics: The Role of Shame and Humiliation”, *Int. Rev. Psycho-Anal.*, 18, 1991, s. 66. .

137. Kitayama/Markus/Matsumoto, s. 459.

138. Burkitt, s. 210.

Utancın tüm benliği etkilemesi, bu duygunun ege-
menliği altındaki kişilerin, neden davranışlarının olumsuz
sonuçlarını ortadan kaldırmaya veya azaltmaya girişeme-
diklerini de açıklar. Bireyin tüm benliğiyle olumsuz bir sos-
yal değerlendirmeye maruz kaldığını, yargılayıcı figürün
kendisi olmadığını, hissettiği utancın kapsayıcılığını dü-
şündüğümüzde, onun böyle bir girişimde bulunmasının ne
kadar güç olduğunu anlarız.

J. Deigh utancın davranışları ketleyici yönünün, ki-
şinin istenmeyen bir şekilde görülmesini engellediğini ve
utancın gerçekleşmiş bir değer kaybından çok, değer kay-
bedilmesi tehdidine karşı bir tepki olduğunu belirtir. Eğer
utanç bir kayba karşı tepki olarak görülecekse, o zaman
onun davranışları düzenleyici işlevini açıklamak zorlaşır.¹³⁹
Utancın, kişinin istemediği şekilde görülmesini engelleme-
ye hizmet eden bir yönü gerçekten vardır. Ancak bu, dav-
ranışların ketlenmesinden çok, yüzün kızarmasıdır. Buka-
lemunun görülmemek için rengini değiştirmesindeki gibi,
utanan kişinin en görünür kısmının rengi değişmekte, bu
da onun tanınmasını zorlaştırmaktadır!

Batılı liberal kültürlerde utançtan çok suçluluk vur-
gulanır. Modern Batı kültürünün merkezinde yer alan li-
beral anlayışta bireylerin belirli davranışları, onların ahlaki
özlerinden ayrı düşünüldüğünden, daha doğru bir deyişle,
her bir birey, aynı temel ahlaki kategorinin içinde varsayıl-
dığından, bireylerin toplumsal normlara aykırı davranma-

139. John Deigh; "Shame and Self-Esteem: A Critique", *Ethics*, (93), Ocak 1983, s. 243.

ları durumunda, benliklerinden çok, bu davranışları değerlendirecektir. C. Taylor'ın liberallere atfettiği "günahtan nefret et, günahkârı sev" deyişinde olduğu gibi!¹⁴⁰

Liberalizm, ahlaki gereklerin meşruluğunun, bireylerin tekil sosyal rollerinin, sadakatlerinin, aidiyetlerinin, güdülerinin bir tarafa bırakılmasıyla veya bireylerin bu tekilliklerden *soyutlanmasıyla* kazanılan tarafsız bir bakış açısıyla sağlanabileceğini belirtir. Tarafsızlık burada daha çok, birey için herhangi bir iyi anlayışının *önceden* ayrıcalıklı görülmemesi veya *ahlaki bireyin, kendini belirli hedeflerinden, bağlarından, aidiyetlerinden de soyutlayarak tercihlerde ve yargılarda bulunması* anlamını taşır. Diğer bir deyişle, nihai amaçlardan çok, bireylerin belirli amaçları sorgulama ve böylece bunları seçme kapasitesi vurgulanır. Bireylerin seçtiklerinden çok, seçme kapasitelerinin, belirli bir iyi anlayışından çok, herhangi bir iyi anlayışını rasyonel olarak izleyebilme kapasitelerinin, ahlaki benliklerinin özünü oluşturduğu düşünülür. *Tarafsızlık koşulu, bireyin ahlaki bir benlik olarak, kendi belirli hedeflerinden de bağımsızlığını öngörür.*¹⁴¹ Ne var ki, aynı yaklaşım biçimi, norma aykırı davranışlarla ilgili olarak da geçerli olacaktır. Diğer bir deyişle, birey, norma aykırı belirli davranışlarından da soyutlanarak ele alınacak, belirli bir davranışının, onun ahlaki özünden (ahlaki tercih kapasitesinden) ayrı tutulması gerektiği ileri sürülecektir. Bireylerin seçme kapasite-

140. Taylor, s.154.

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

telerinden ötürü, belirli davranışlarını değiştirebilecekleri varsayılacaktır. Böylece fail, belirli sapkın fiilinden ayrılacaktır. Oysa benliğin sosyal rollerle tanımlandığı toplumlarda, fail, sosyal fiilinden soyutlanmayacaktır. “Düşmana saygı” gibi deyişler, faillerle fiillerinin birbirinden ayrılmasına dayanır. Oysa bireylerin toplumsal rolleriyle tanımlandıkları kolektivist toplumlarda,¹⁴² sapkınlara da asgari düzeyde saygı gösterilmesi gerektiği (dolayısıyla onların da haklarının olabileceği) düşüncesi desteklenmeyecektir.

Utanç ve suçluluk toplumları arasındaki ayrım, Oedipus öncesinin mi, yoksa sonrasının mı vurgulandığına dayanarak yapılabilir.¹⁴³ Ne var ki, suçluluğun da utanç gibi Oedipus öncesinde ortaya çıktığını kabul edecek olursak,¹⁴⁴ utanca dayalı olarak bütünleşen toplumlarda Oedipus öncesi dönemin, suçluluğa dayalı olarak bütünleşen toplumlarda ise Oedipal dönemin vurgulandığını söyleyemeyiz.¹⁴⁵ Ancak toplumlar utancın ve suçluluğun (ayrış-

142. Rom Harré, *Social Being*, 2. baskı, Blackwell, Oxford, 1993, s. 36. Türk toplumunda da, istenmeyen bir davranışta bulunan bireylerin, tüm benlikleriyle veya kişilikleriyle yargılanmalarına –örneğin vazoyu kıran bir çocuğa annesinin akıllı olmadığını söylemesi gibi!– sık rastlanıyor.

143. Bu yolda bir görüş için bkz. Millie R. Creighton, “Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage”, *Ethos*, Cilt 18, Sayı 3, Eylül 1990, s. 299.

144. Buna karşılık, E. Erikson, insanın sekiz gelişim evresini açıkladığı ünlü şemasında, anal döneme yerleştirdiği utancın, genital dönemde yer verdiği suçluluktan önce ortaya çıktığını belirtir (Erikson, *Childhood and Society*, s. 244-245).

145. Bu yolda bir görüş için bkz. Creighton, s. 299. Creighton, Japonya’da utancın ortaya çıktığı Oedipus öncesi dönemin, Birleşik Devletler’de ise suçluluğun ortaya çıktığı Oedipal dönemin vurgulandığını ileri sürüyor.

ma [separation] suçluluğu, içselleştirilmiş genel kuralları ihlal etmekten kaynaklanan suçluluk, çatışan dürtülerin birlikte kabulünden kaynaklanan nevrotik suçluluk,¹⁴⁶ yakınların beklentilerini karşılayamamaktan kaynaklanan suçluluk vs gibi) farklı türlerine göre de birbirinden ayrılabilir. Örneğin Türkiye’de suçluluk, genel kuralların çiğnenmesinden kaynaklanan ve içsel mekanizmalarla üretilen bir duygu olarak önemli olmayıp, daha çok kişilerarası ilişkilerde, yakınların imgesel veya fiili beklentilerini karşılayamamaktan kaynaklanan görünümüyle ortaya çıkmaktadır.

Freudcu psikanalizde öne sürüldüğü gibi, genel toplumsal kuralların, Oedipal dönemin bitiminde gerçekleşen özdeşleşmelerle eş zamanlı olarak içselleştirilmesi veya ahlaki özerkliğin temelini bu dönemde atılması, Oedipus öncesi dönemde suçluluk duygusunun diğer bazı görünüşleriyle yaşanmasına engel değildir.¹⁴⁷

146. Suçluluğun bu biçimi hakkında bkz. Sigmund Freud, “Civilization and Its Discontents”, s. 325. Freud burada suçluluğun ölüm veya yıkıcılık güdüsüyle eros arasındaki çatışmanın bir ürünü olduğunu belirtiyor.

147. Bu bakımdan, Melanie Klein’in, Oedipus öncesi dönemde, aynı nesneye yönelik çatışık duyguların (sevgi ve ölüm içgüdüsünden kaynaklanan saldırganlık duyguları) hissedilmesinden kaynaklanan bir suçluluğun ortaya çıktığı iddiası önemlidir. Klein’in bu konudaki görüşleri için özellikle, Melanie Klein, *The Selected Melanie Klein*, Juliet Mitchell (der.), Penguin Books, Londra, 1991’de yer alan “A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States”, “Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States”, “Notes on Some Schizoid Mechanisms” ve Melanie Klein, *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, Vintage, Londra, 1997’de yer alan “On the Theory of Anxiety and Guilt”, “Some Theoretical Conclusions 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.

Ne var ki, Oedipus öncesinde hissedilen utanç ve suçluluğun ortak yönü, tekilisel ilişkilerle veya belirli kişilerle ilişkili olmalarıdır.

F. Guattari bireyselleşmiş ve Oedipal bir bilinçdışının, güçlerinin çoğunu suçluluk sistemleri ile normların içselleştirilmesinden alan gelişmiş toplumlarda baskın bir önem kazandığını belirtirken¹⁴⁸ farklı toplumlara ilişkin ayırt edici bir noktaya değinmiş görünmektedir. Zira tekilisel bir ahlakla ilişkili olan utanç Oedipus öncesi dönemden kaynaklanırken, kişisel olmayan normların içselleştirilmesinden ileri gelen suçluluk Oedipal dönemde geliyor gibi görünüyor. O zaman toplumları Oedipus öncesi veya Oedipal dönemi vurgulamalarına göre ayırabiliriz.¹⁴⁹

Önemle belirtilmesi gerekir ki, *ancak evrenselci bir etik bireysel bir vicdanın doğumuna zemin hazırlıyor*.¹⁵⁰ Buna karşılık kolektivist veya tekilci bir etik bağlamsalcı bir vicdanı şekillendiriyor.

Özerkleşme sürecinde bireylerin toplumsal normları içselleştirme düzeyleri kadar, bu normların nitelikleri veya türleri de önem kazanmaktadır. Öte yandan her kültür, genel normların, özellikle de genel bir ahlakın içselleştirilmesini aynı derecede desteklemiyor. Burada ileri sürülen tezlerden

148. Félix Guattari, *Soft Subversions*, çev. David L. Sweet, Chet Wiener; Sylvère Lotringer (der.), Semiotext(e), New York, 1996, s. 195.

149. Bu şekilde bir ayırım için bkz. Creighton, s. 299.

150. Bkz. Francis Fukuyama, "Confucianism and Democracy", *Journal of Democracy*, Cilt 6, Sayı 2, Nisan 1995, s. 30.

biri, holistik kültürlerin, "genel başvuru çerçeve"lerinin¹⁵¹ içselleştirilmesini, bireyci kültürler kadar desteklemedikleridir.

Sosyal veya kişilerarası utanca yol açan davranışları değerlendirme ölçütleri daha çok tekilsel bir nitelik taşıyor.¹⁵²

Böylece öznelleşmemiş utancın, özellikle tekilsel ilişkilerin sosyal kontrolünü sağladığını belirtebiliriz. Bu tür utanç, bir sosyal kontrol mekanizması olarak, evrenselci bir ahlaki yönelimce desteklenen (formel) kurallardan çok, tekilsel veya kişisel ilişkilerden kaynaklanan sorumlulukların desteklenmesinde işlevseldir.

Bu incelemeyi Türk toplumu üzerinden yürütebiliriz. Türk toplumunda sosyalizasyon süreçlerinde vurgulanan normlar daha çok tekilsel sorumluluklarla ilgili olmaktadır. Türkiye'de davranışların sosyal düzenlenmesinde utanç mekanizmaları kişisel olmayan normlardan çok, informal tekilsel normların uygulanmasına yöneliktir.

Ç. Kağıtçıbaşı ve D. Sunar Türkiye'de çocuk yetiştirme süreçlerinde suçluluğun değil, utancın vurgulandığını belirtiyor. Buna göre, utanç, soyut kurallardan çok, bir yakınlar topluluğuyla ilişkilidir ve bireysel bir vicdandan kaynaklanmamaktadır.¹⁵³

Türk toplumunda ihlal edilmeleri utanç duygusuyla yaptırımlandırılan norm, ideal ve değerlerin tekilsel bir

151. Bu kavram için bkz. Talcott Parsons, Edward A. Shils, "Introduction" (2. bölüme kadar), *Toward a General Theory of Action*, Talcott Parsons, Edward A. Shils (der.), Harper & Row, New York, 1962, s. 48.

152. Karş. Babcock/Sabini, s. 153-154, 166-168.

153. Kağıtçıbaşı/Sunar, aktaran: Fişek, "Paradoxes of Intimacy" s. 180.

niteliklerinin olduğu gör÷lmektedir. Muhtemelen bu ilişki bir sosyal kontrol mekanizması olarak sosyal utançın kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Sosyal utançın tekilisel (evrenselleştirilemeyecek) kuralları ve standartları, suçluluğun ise daha genel normları destekleyen bir yaptırım olma eğilimi bulunmaktadır. Diğeri bir deyişle, suçluluk daha çok evrenselci yönelimle, sosyal utanç ise tekilci yönelimle bağlantılı gibi görünmektedir. Nitekim utançın daha çok kolektivist, suçluluğun ise bireyci kültürlerde vurgulanması¹⁵⁴ buna işaret etmektedir. Zira G. Hofstede'nin kapsamlı araştırmasına göre, bireycilik evrenselcilikle, kolektivizm ise tekilcilikle koşutluk gösteriyor.¹⁵⁵

Türkiye'de utançın bir sosyal yaptırım olarak suçluluktan daha çok öne çıkması, özellikle kültürel etmenlerden kaynaklanıyor. Bu kültürel etmenlerin başında, Türkiye'deki baskın kültürün merkezinde yer alan topluluk, ilişki ve benlik tasarımları geliyor. Bu tasarımlarda grup bireye hem normatif hem de kökensel açıdan önde geliyor.

Genellikle Türk kültüründe kolektivist bir yönelimin bulunduğu kabul edilmektedir.¹⁵⁶ Türkiye'de toplumsal kültürün merkezinde yer alan kolektivist toplum görüşü ve onun bir uzantısı olan karşılıklı-bağımlı benlik

154. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 60-61.

155. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries", s. 399; Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1994, s. 66-67.

156. Örneğin bkz. Diener/Diener/Diener, s. 856; Hofstede, "Value Systems in Forty Countries", s. 394; Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1994, s. 53-54.

tasarımında¹⁵⁷ birey, topluluktan ve sosyal ilişkilerinden soyutlanmıyor. Bu kültürel yaklaşımlar bireylerin ahlaken özerk olmasını zorlaştırırken, aynı zamanda sosyal kontrolün bireysel öznellik dolayımıyla yerine getirilmesini de güçleştiriyor.

Türk toplumunda *genel* ahlaki kuralların içselleştirilmesinden kaynaklanan bir suçluluk duygusuyla desteklenen veya bireysel sorumluluğa dayalı bir ahlakın yaygınlık kazanmadığı görülüyor. Böylece Türk toplumunda *ahlaki bir bireycilik* anlayışı güçlenemiyor. Bireycilik daha çok *egoizm* olarak anlaşıyor. Türkiye'deki baskın ahlak utanca dayalı bir ahlaktır. Bu ahlak sosyal bağlamlarından soyutlanan insanların kategorik *eşdeğerliliğine* ya da temel bir ahlaki ilke olarak saygıya değil, kültürel idealleştirmelere ve sosyal rollere dayalıdır. Bu ahlak, psikanalitik terimlerle belirtecek olursak, üst-bene değil, ego-idealine dayanmaktadır. Bu tür bir ahlakta idealler ile üst-ben, yani yapılması veya yapılmaması gerekenler çatıştığında ilki üstün tutulabilir. Kişiler ideallere ulaşmak için "kötülük" yapabilir ya da suç işleyebilir. Ya da yalnızca "iyi" bir insan olmak yeterli görülmez, ayrıca başkalarınca idealleştirilmek de arzulanır. Toplumda yaygın idealleri gerçekleştirebilenler, örneğin yüksek bir statüye gelebilenler, bir tür toplumsal dokunulmazlık kazanır. Utanca dayalı bir kültürde, formel sosyal kontrol mekanizmaları, idealleştirilmiş üst toplumsal konumlarda bulunanları denetlemekte yetersiz

157. Bu ilişki hakkında bkz. Harry C. Triandis ve diğerleri, "An Etic-Emic Analysis of Individualism-Collectivism", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 24, Sayı 3, Eylül 1993, s. 368.

kalır. Bu bağlamda Türkiye’de, kelimenin Batı kültüründeki anlamıyla bir ahlakdışılığı¹⁵⁸ bulunduğundan söz edilebilir belki. Türkiye’de birçok birey, sözü edilen çerçeveden bakıldığında ahlaksız (immoral) değil, ahlakdışı (amoral) bir hayat tarzı içindedir. Zira utanç ahlakı içsel bir hesaplaşmaya değil, dışsal bir değerlendirmeye dayanır. Kişinin ne yaptığı değil, başkalarının nasıl görüldüğü önemlidir. Görülmedikçe her şey yapılabilir. Utanç ilişkileri herkesin başkasından sorumlu olduğu –ve herkesin bir başkasına karşı sorumlu olduğu– anlayışına dayanır. Böylece aile içinde ebeveynler çocuklarının norma aykırı davranışlarından kendileri de utanç duyarlar. Bu, çocuğun utancını paylaşmak anlamına gelmeyip, çocuğun davranışının onlarda da utanç yaratması anlamındadır.¹⁵⁹

Toplumsal düzen, ideallerden veya ego idealinden çok, kurallarla veya üst-benle bağlantılıdır. Üst-ben ego idealini denetlemedikçe düzen kurulamaz. J. Chasseguet-Smirgel’in belirttiği üzere, üst-ben olgun ego idealidir.¹⁶⁰ Ego ideali değişimi destekler; üst-ben buna biçim kazandı-

158. Türkiye’de “insanlar ahlaksız değildir, ahlakdışılardır” saptamasına Suat Sina- noğlu’nun bir kitabında rastlamıştım (*Türk Hümanizmi*, Türk Tarih Kurumu Yayın- ları, Ankara, 1980, s. 7). Yazar bu kitabında Türk toplumunda insanların günlük yaşamda ahlak duygusundan yoksun görünmelerinin nedenini, etkisini sürdüren eski ahlakın ahirete dönük asketik bir yaşamı desteklemesine ve çağdaş bir toplumu yönetme konusundaki yetersizliğine bağlamaktadır.

159. Murat Önderman, “Türkiye’de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomi- si”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 25, Ekim 2001, s. 171-172.

160. Janine Chasseguet-Smirgel, *The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, çev. Paul Barrows, giriş Christopher Lasch, Free Association Books, Londra, 1985, s. 83.

rır.¹⁶¹ Diğer bir deyişle, ego ideali değişime yönlendirir; üst-ben bunun hangi tür davranışlarla yapılabileceğini belirtir (amaca ulaşmak için her yol mübah değildir!). Oysa Türk toplumunda, amaçları araçlardan üstün tutmak eğilimi var.¹⁶² Bu eğilim Türk toplumunda zaten güçlü ve yaygın olan pratik düşünce geleneğini daha da kuvvetlendiriyor.

Türkiye’de sosyal idealler genel kurallardan önce geliyor. Dolayısıyla ideallere ulaşmak için yapılanların ve kullanılan araçların ahlakiliği üzerinde fazla durulmuyor. Bunda kültürün belirli davranış biçimlerine ilişkin genel ve soyut kurallardan, dolayısıyla bireysel bir üst-benden¹⁶³ çok, te-kilsel sorumlulukları, ilişkisel bir ahlakı vurgulamasının önemli bir payı olsa gerek. Zira böyle bir kültürce biçimlendirilen bir üst-ben, idealleri denetleyebilecek niteliklere ve güce sahip olamıyor.

E. T. Higgins değişik benlik imgelerinin ya da tasarımlarının altında yatan, fiili, ideal ve zorunlu olmak üze-

161. Freud’a göre, ego idealinin oluşumu, dürtülerin yüceltilmesinden ayrı bir süreçtir. Zira narsisizmin yerine geçen ego ideali libidinal dürtülerin yüceltilmesine sevk etmesine rağmen, bunun gerçekleştirilmesi onun elinde değildir (Sigmund Freud, “On Narcissism: An Introduction”, The Penguin Freud Library, Cilt 11: *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis: Beyond The Pleasure Principle, The Ego and the Id and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, der. Angela Richards, Penguin Books, Londra, 1991 içinde, s. 89).

162. Bkz. Frederick W. Frey, “Patterns of Elite Politics in Turkey”, *Political Elites in the Middle East*, George Lenczowski (der.), American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C, 1975 içinde, s. 69 vd. Her ne kadar Frey bu yazısında özellikle Türk siyasal elitinin kültürel nitelikleri üzerinde dursa da, bunların birçoğunun Türk toplumunca da paylaşıldığını düşünebiliriz.

163. Evrenselci kültürel yönelimin bireysel bir üst-beni şekillendirmesi hakkında bkz. Fukuyama, s. 30.

re üç temel benlik alanını ve benliğe ilişkin iki farklı bakış açısını (kişinin kendisinin ve önemli ötekinin) ayırt eder. 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 memnurluk duyulacak özelliklerine dair tasarımıdır. Zorunlu benlik, kişinin, kendisi ya da bir başkasınca, sahip olmasının zorunlu olduğuna inanılan özelliklerine dair tasarımıdır. Higgins üç benlik alanıyla iki bakış açısını bir araya getirerek altı benlik-durumu tasarımı oluşturur: fiili/kendisinin, fiili/ötekinin, ideal/kendisinin, ideal/ötekinin, zorunlu/kendisinin, zorunlu/ötekinin.¹⁶⁴ Higgins'in kuramı bu farklı benlik tasarımları arasındaki uyumsuzluklarla ilgilidir. Higgins'e göre, utanç bir bireyin fiili/kendisinin ve ideal/ötekinin benlik tasarımları arasındaki uyumsuzluklardan kaynaklanmaktadır.¹⁶⁵

Higgins'in ideal benlikle olması gereken benliği birbirinden ayırması, Türkiye'deki ahlaki yaşamın ve düzenlemenin incelenmesinde yardımcı olabilir. Şöyle ki, Türk toplumundaki baskın benlik tasarımında muhtemelen ideal/öteki, zorunlu olana ağır basacaktır.

164. Bunlardan ilk ikisi, kişinin benlik-kavramını oluşturur. Diğer dördü ise yönlendirici standartlar ya da benlik rehberleridir.

165. E. Tory Higgins, "Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect", *Psychological Review*, Cilt 94, Sayı 3, 1987, s. 319-323; keza bkz. June Price Tangney, Susan A. Burggraf, Patricia E. Wagner, "Shame-Proneness, Guilt-Proneness, and Psychological Symptoms", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 349.

1.3.

UTANÇ MEKANİZMALARI

Utanç mekanizmaları benliği hedefler ve çoğu kez bireyin istenmeyen bir davranışından dolayı tüm benliğiyle aşağılanmasına dayanır. Utanç sosyal bir yaptırım olarak işlevini daha çok benlik düzeyinde görür.

Utandırma, aşağılama, küçük düşürme, rezil etme, yukarıdan bakma, alay etme şeklinde olabileceği gibi, aşırı dışsal kontrol,¹⁶⁶ fiziksel ve sosyal dışlama, hatta yüceltme de utanca yol açabilir. Becerilerini ve yeteneklerini başkalarının önünde sergilemesi istenen çocuğun utancını, eğer herkes değilse, herhalde çoğu kişi hatırlar! Sadece aşağılanmak değil, yüceltilmek de utanca yol açabilir.¹⁶⁷ Bunun nedeni, yine –bu kez yüceltme yoluyla– dışlanmış olmaktır.

Bize âşık olunmasının bizde bir rahatsızlık hissi doğurması, aslında bizi yansıtmayan bir imgemizle ilişki kurulduğunu ve bu ilişkinin sevgiden ve hayranlıktan çok, bir *idealleştirmeye* dayandığını hissetmemizden ve

166. Aşırı dışsal kontrolle utanç arasındaki ilişki için bkz. Erikson, *Childhood and Society*, s. 228-229.

167. B. Williams, utanç yaşantısında eleştirel bir gözlemcinin bulunmasının zorunlu olmadığını, “yanlış izleyiciler tarafından, yanlış şekilde hayran olunmanın” da utanç yaratabileceğini belirtiyor (Williams, s. 82).

idealleştirilmemizin, aslında bu idealden ne kadar uzak olduğumuzu algılamamıza yol açmasındandır. Biz, kumsursuz, mükemmel değilizdir ve idealleştirilmemiz, bize bunu hatırlatır. Bize böyle davranılması aşağılandığımızı hissetmemize neden olur. Oysa bizi aşağılayan bize âşık olan kişi değildir. Onun kurduğu imgemiz gerçekten mükemmeldir. Bizi rahatsız eden ve utanç duymamıza neden olan, aradaki farkı bilmemizdir. Bizim “mükemmelliğimiz”, bizi, bize âşık olan kişinin erişim alanının dışına çıkarır ve bu *uzaklık* bir anlamda bizim gücümüzü oluşturur! Biz uzaktan gayet güçlüyüzdür! Türkçedeki “aşkın gözü kördür” deyişi, âşığın, âşık olduğu kişiye hayran olmaktan, onun “iyi” özelliklerini bilmekten ne kadar uzak olduğunu gösterir.

Utanma, rezil olma ve aşağılanma birbirine yakın yaşıntılardır. B. S. Steinberg’in psikanalitik literatürü gözden geçirerek yaptığı saptamaya göre, utanç ve aşağılanma terimleri birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹⁶⁸ A. Margalit’e göre ise utanç aşağılamayı içermektedir. Diğer bir deyişle, aşağılanan birisi utandırılmasına rağmen, utanç başka şekillerde de ortaya çıkabilir.¹⁶⁹ Utançla öz-saygının (*self-respect*) zedelenmesi arasında da bir ilişki kurulabilir. Nitekim A. Margalit’e göre, “aşağılama bir kişinin öz-saygısının zedelendiğini düşünmesi için sağlam bir neden oluşturan her çeşit davranış veya durumdur.”¹⁷⁰

168. Steinberg, s. 66.

169. Margalit, *Decent Society*, s. 132.

170. Margalit, *Decent Society*, s. 9.

Diğer bir kişinin saldırgan davranışından sinsice zevk alması, öznenin aşağılanması için zorunludur.¹⁷¹ Bizim öz-değerimize yönelik saldırısından dolayı saldırganın aldığı zevk, onu spontan bir agresif davranıştan ayırıyor.¹⁷² Türkçedeki “kına yakmak” deyişi, burada sözü edilen duyguyu ifade ediyor. Aşağılama sürecinin bir parçası olan davranışından ötürü “kına yakan” biri, kendini aşağıladığı kişiden daha üstün ya da daha talihli veya herhangi bir şekilde onun yukarısında olan biri olarak görüyor.¹⁷³ Ne var ki, bu saptamalar sistemli veya kurumsallaşmış aşağılamaları kapsamıyor.

S. Lukes kötü muamelenin günümüz ahlak ve siyaset kuramında üzerinde durulan başlıca biçimlerini ayırt ediyor. Bunlar fiziksel ve ruhsal acı verme, özgürlüğün sınırlanması, hakların çiğnenmesi ve adaletsiz davranmaktır. Lukes, ahlak ve siyaset kuramcılarının, son zamanlarda diğer bir kötü davranma tipini ayrı bir kategoride formüle etmeye giriştiklerini belirtir. Bu son kötü muamele kategorisi *sembolik aşağılamadır*.¹⁷⁴ Örneğin A. Margalit küçük düşürme kavramını bu bağlamda inceler. Yukarıya harekete izin vermeyen bir sosyal eşitsizliğin, belirli şartlarda, bir “ıskarta” statüsüne yol açabileceğini belirtir. Margarit’e göre, tüm eşitsizlikler küçük düşürücü değildir. Küçük düşürücü eşitsizliğin

171. Frederick Schick, “On Humiliation”, *Social Research*, Cilt 64, Sayı 1, Bahar 1997, s. 138.

172. Bkz. Schick, s. 137.

173. Bkz. ve karşı. Schick, s. 140-141.

174. Steven Lukes, “Humiliation and the Politics of Identity”, *Social Research*, Cilt 64, Sayı 1, Bahar 1997, s. 36-37.

ve zorlamanın sembolik eylemler olarak anlamı kültüre ve yoruma bağlıdır.¹⁷⁵ Bir toplumdaki sosyal ve siyasal hiyerarşinin, hukuksal ve ekonomik (sosyal) eşitsizliklerin yanında, “sembolik ve iletişimsel eylemlerle” ortaya çıkan bu özel eşitsizlik türü açısından da incelenmesi mümkündür.

Bu eşitsizliğin bir türü, emsal olmayıştır (eşdeğersizlik). Emsal olmayış, bir ilişkide, tarafların birbirine o toplumda kabul gören *aynı* değerlerle yönelmelerinin arzu edilmemesidir. Sosyal ve siyasal eşitsizlikler çoğu kez kendi başlarına değil, bu tür bir sembolik eşitsizliğe bağlandıklarından küçük düşürücüdür. Utanca dayalı sosyal kontrol *utanç ilişkileriyle* gerçekleşir. Utanç ilişkileri eşdeğersizliğe dayanır. Utanç ilişkilerinin diğer eşitsiz ilişkilerden farkı, eşitsizliğe eşdeğersizliğin eşlik etmesidir.

Bu konuyu Türkiye bağlamında şu sorular çerçevesinde ele alabiliriz: Türk toplumunda iktidar nasıl kavramlaştırılmaktadır? İktidardan beklenenlerle iktidar yapısıyla ilgili eşitsizlikler birbirine uygun mudur? Diğer bir deyişle, iktidar ilişkilerinde de bir tamamlayıcı karşılıklılık mevcut mudur? İktidarın sembolik anlamı kurumsal yapısından daha mı belirleyicidir?

Türkiye’de hem geleneksel olarak devletin ekonomiye üstün olması¹⁷⁶ ve hatta ekonomik üretimin kendisinin,

175. Avishai Margalit, “Decent Equality and Freedom: A Postscript”, *Social Research*, Cilt 64, Sayı 1, Bahar 1997, s. 149-153.

176. İ. Sunar, Batıda bağımsız bir eylem alanı olarak toplumun 18. yüzyıldan itibaren genel düzen düzeyine yükseldiğini, buna karşılık, Osmanlı İmparatorluğunda sosyal ilişkilerin ve kurumların nihayetinde devlet tarafından yönlendirildiği bir toplum modelinin bulunduğunu bildiriyor (İlkay Sunar, *State and Society in the Po-*

kismen, devletin yeniden dağıtıcı ekonomisinin içinde ele alınması, hem de devlet iktidarının ekonomik iktidardan daha fazla prestij kaynağı olması, hem maddi hem de *maddi olmayan sömürü biçimlerinin* incelenmesini önemli kılmaktadır. Bu bağlamda sömürünün, yaşa, toplumsal cinsiyete, ana-babalık ve çocukluğa yüklenen ve iktidar ilişkilerinin taraflarına da taşınan kültürel anlamlarla bağlantılı olarak incelenmesi önem kazanmaktadır. Maddi olmayan sömürü biçimleri arasında, psikolojik kazanımların önce geldiği sömürü ilişkilerinin incelenmesi özel bir önem taşımaktadır. *Duygusal sömürü*, yalnızca fazla düzenlenmiş olmayan kişilerarası ilişkilerde değil, yapılandırılmış ilişkilerde de ortaya çıkabilir. Böylece Türkiye’de rasyonel-araçsal sömürü biçimlerinden çok –zira Türk toplumu bu tür bir sömürüyü sembolik düzeyde tanımamaktadır–,¹⁷⁷ üstün olan taraf için duygusal ya da psikolojik açıdan kazançlı olan bazı hiyerarşik ilişkilerde ortaya çıkan sömürünün araştırılması önem taşımaktadır.¹⁷⁸ Bu kitapta utanç daha çok bir kültürel düzey fenomeni ve bir duygusal yaptırım türü olarak ele alın-

litics of Turkey's Development, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 2-6).

177. Oğuz Adanır’ın belirttiği üzere, gerçek bir ekonomik çelişkinin olması için, bu tür bir çelişkinin yanında, zihinsel bir çelişkinin de bulunması gerekir. Zihinsel çelişki bulunmadıkça, bir ekonomik çelişkiden de söz edilemez (Oğuz Adanır, “Eski Dünya’ya Yeni Bir Bakış”-“Kuramsal Bir Deneme”, Kitap I-II, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1997, s. 279).

178. Akılcı-araçsal sömürü ile “duygusallaştırılmış sömürü biçimleri” arasındaki ayırım için bkz. George A. De Vos, “Preface”, George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality: The Self in Culture*, Sage Publications, Newbury Park, Londra, 1990, s. 13.

dığından, konunun bu yönünün Türk toplumu açısından taşıdığı öneme değinmekle yetiniyorum.

Fiziksel şiddet kullanımı yaygın bir utandırma biçimidir. En yaygın başvurulanan fiziksel şiddet türü olan dayak –diğer utandırma yöntemlerinde olduğu gibi–, tüm benliği hedef alır. Dayak en “ilkel” ruhsal savunma mekanizmalarının kullanılmasına yol açabilir. Fiziksel şiddet kullanımı mağdurlarda (ve bazen saldırgan tarafta da) utanca yol açabilirse de, bu daha çok bu tür eylemlere, bu tür eylemlere yol açan ilişkilere ve bu tür eylemler sonucunda ilişkinin aldığı biçime yüklenen sosyal anlamlar nedeniyledir.

Çocuğa yönelik sevginin şarta bağlanması veya sevginin bir ödöl olması da utanca yol açar. Çocuğun böyle bir muameleye maruz kalmaktan kaynaklanan yetersizlik (kusurluluk), yani sevmeye değeri olmama duygusu, aynı zamanda dışlanma anlamına geldiği için utanç doğurucudur.¹⁷⁹

Topluluktan veya ilişkiden dışlama yoluyla cezalandırma biçimleri en önemli utandırma yöntemlerindendir ve bu boyutuyla utancın belki de filogenetik¹⁸⁰ mirasın bir parçası olarak işlev gördüğünü ve topluluktan atılma kaygısının, utanç duygusuna bireyi güdüleyici gücünü kazandıran en önemli etmenlerden biri olduğunu düşünebiliriz.

Sosyal dışlanma tehdidi kaygı yaratabilir; ancak bu kaygının suçluluk biçimini alması¹⁸¹ için, bireyin bu tehdidi

179. Bkz. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-esteem*, s. 51.

180. Türün gelişimine ilişkin.

181. Sosyal dışlanma kaygısı ile suçluluk arasındaki ilişki hakkında bkz. Baumeister/Stillwell/Heatherton, s. 246.

doğuran olayda sorumluluğunun bulunduğunu kabul etmesi gerekir.¹⁸²

Bir görüşe göre, utancın kökeninde ait olma gereksinmesi bulunur; zira bireyleri sosyal dışlamalara karşı duyarlı kılan ancak bu olabilir.¹⁸³ Ne var ki, bu görüşte yine bazı farazi bireysel ruhsal gereksinmelerden yola çıkılıyor. Ama neden “ait olma ihtiyacı”nın da sosyal bir kökeninin olduğunu düşünmüyoruz?

Türkiye’de kişilerarası ilişkilerde yaygın olan bir dışlama veya utanç mekanizması da “küsme”dir. Küsme genellikle ötekenden fiziksel olarak tamamen uzaklaşmaktan çok, iletişimin sınırlandırılması biçiminde olmaktadır. Örneğin taraflar aynı evin içinde yaşamaya devam etmekte, ancak birbirleriyle konuşmamaktadır.

Türkiye’de hiyerarşik ilişkilerde tarafların ahlaki hakları farklılaşabiliyor. Türkçedeki “sen kimsin ki”, “sen benim kim olduğumu biliyor musun” gibi deyişler, alta, üstle ilişkileri düzenleyen ilkelerin dışına çıktığını hatırlatıyor. Türk toplumunda benliğin toplumsal rollerin bir izdüşümü gibi tanımlanması, üst toplumsal konumlardakilerin bu gibi davranışlarda bulunmalarına olanak sağlıyor. Ne var ki, bu tür sözler yabancılar arasındaki bazı “karşılaşma”larda da sarf edilebiliyor. Bu da toplumun hiyerarşik bir biçimde kurulmaya ne kadar eğilimli olduğunu gösteriyor.

182. Bkz. Lindsay-Hartz/De Rivera/Mascolo, s. 289.

183. Tangney ve diğerleri, s. 1268.

Utanca dayalı sosyal kontrol mekanizmalarının, bireylerin davranışlarını veya benliklerini tam istenildiği gibi şekillendirdiğini söyleyebilmek mümkün değil. İnförmel sosyal kontrol mekanizmaları çoğu zaman istenmeyen sonuçlara yol açmaktadır. Hitler'in şu sözleri bu beklenmeyen tepkiyi açıkça ortaya koyar: "Babam ne kadar katı ve azimli olursa olsun, ...oğlu da o kadar inatçı ve dikkafalıydı. Babam 'asla'sından vazgeçmedi ve ben 'yine de'mi güçlendirdim."¹⁸⁴

Sosyal bir duygu olan utanç bazı sosyal sorunlara da yol açmaktadır. Örneğin utancın bağımlıların yaşam tarzlarının biçimlenmesinde önemli bir rolünün olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁵

Utanç, utanç doğurucu bazı davranışlara da yol açabilmektedir. Utancın kendisi de utanca yol açabilir.¹⁸⁶ Utancın bu yineleyici niteliği, patolojik bir utancı doğurabilir.¹⁸⁷

Utanç duygusunu, ona yönelik psişik savunmalarla birlikte ele almak gerekirse de, bu düzeyde bir inceleme bu kitabın konusunun dışında kalıyor. Ne var ki, utançla ilişkili bazı yaygın kişilerarası tepkilere ve utanç mekanizmalarının benlik düzeyindeki bazı önemli etkilerine kısaca değinebiliriz.

184. A. Hitler, *Mein Kampf*, J. Chamberlain ve diğerleri (ed. sponsors), Sentry Edition, New York, 1962, s. 7, 10-14'ten aktaranlar: Robert S. Robins, Jerrold M. Post, *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*, Yale University Press, New Haven, 1997, s. 279.

185. Mitchell B. Young, "Attending to the Shame: Working with Addicted Populations", *Contemporary Family Therapy*, 13 (5), Ekim 1991, s. 497 vd. Utancın aile içindeki çatışmalardaki ve çiftler arasındaki düşmanlı bağımlılıklardaki rolü için bkz. Melvin R. Lansky, "Shame and Fragmentation in the Marital Dyad", *Contemporary Family Therapy*, 13 (1), Şubat 1991, s. 20 vd.

186. Scheff, "Socialization of Emotions", s. 284-285.

187. Scheff, "Shame and Conformity."

Utandırma yoluyla cezalandırma, faili fiilinden daha önemli kılar. Çocuğun belirli bir sapkın davranışının, tüm benliğinin yargılamasına yol açtığını görmesi, hem egosunun bir ögesinin (üst-ben) diğerini gözlemesi ya da yargılaması işlevini baltalayabilir; hem de mağrurluğa ve/veya alınganlığa yol açabilir. Burada mağrurluk, çocuğun belirli davranışlarını veya düşüncelerini, diğer yaptıkları ya da düşündükleriyle ilişkili olsun ya da olmasın, tüm benliğinin sembolü olarak görmesindedir. Alınganlıkta da aynı düşünme biçimiyle karşılaşmaktadır. Kibir de utanca karşı benlik düzeyinde bir tepki olabilir. Kibirli bir insanın belirli bir konuda bir başkasından yardım görmesi, tüm benliğinin yetersizliğinin açığa çıkacağı korkusuna kapılmasına yol açabilir.

Klinik psikolojide, paranoid bilişimlerin ayırt edici nitelikleri olarak kuruntular ve yanlış kanılar görülür. Bazı anormal kişilik dinamiklerinin, kapsamlı ve dirençli bazı çıkarım hatalarına yol açtığı düşünülür. Ne var ki, son *sosyal bilişim* araştırmalarını gözden geçiren R. M. Kramer'in vardığı sonuca göre, bu araştırmalarda paranoid bilişimlere ilişkin olarak ileri sürülen görüş, bundan oldukça farklıdır. Burada bu tür bilişimlere yol açan, kişiliksel değil, *toplumsal ve durumsal* etmenler üzerinde durulmaktadır. Bu yaklaşımda paranoid bilişimlerin, daha hafif biçimleriyle, tehlikeli ve baş edilmesi zor toplumsal koşullar içinde bulunanlar başta olmak üzere, “normal” bireylerde yaygın olduğunun gözlemlenmesinden yola çıkılmaktadır. Bu araştırmalarda bireylerin, (1) öz-bilinçlilik algılarının artması; (2) yakından gözlemlenip yargılandıklarını ve/veya (3) kişisel kimlikleri-

nin ya da kendi gözlerindeki saygınlıklarının tehlike altında olduğunu hissetmeleri gibi durumlarda, paranoid bilişimin vuku bulabileceğine dair kanıtlar elde edilmiştir.¹⁸⁸ Ne var ki işte tam bu durumlar, utançın da nedenleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla utançla paranoid bilişim arasında yakın bir bağlantı olduğunu düşünebiliriz.

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 bildiriyor.¹⁸⁹ Hatta H. S. Sullivan “paranoid dinamizmin” özünün “ayıplamanın aktarımı” olduğunu bildirmektedir: “hatalı olan ben değilim, o bana bir şey yaptı.”¹⁹⁰ E. H. Erikson ise “kuşku utançın kardeşidir” diye yazar.¹⁹¹ Oysa kuşku, bir paranoidin olmazsa olmazı ve onu ele veren en çarpıcı özelliğidir.¹⁹²

Bu noktaya kadar yaptığımız incelemeye dayanarak, utançın toplumsal bir kökeni olan dört ayrı görünümünü ayırt edebiliriz:

188. Roderick M. Kramer, “Paranoia, Distrust, and Suspicion within Social Groups: A Social Categorization Perspective”, *Advances in Group Processes*, Cilt 13, Barry Markovsky, Michael J. Lovaglia, Robin Simon (der.), Jai Press, Greenwich, Connecticut, 1996 içinde, s. 5-6.

189. Robins/Post, s. 78.

190. Harry Stack Sullivan, *The Collected Works of Harry Stack Sullivan*, Cilt 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; ayrıca bkz. Robert Jay Lifton, “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 (der.), Routledge, Londra, New York, 1998 içinde, s. 64.

191. Erikson, *Childhood and Society*, s. 228.

192. Robins/Post, s. 7-8.

a) Normun veya standardın içe alındığı¹⁹³ ama tümüyle içselleştirilmediği ve imgesel de olsa bir dış gözlemciyi gerektiren utanç. Burada otorite bireyin dışındadır. Bu tür utançta yaptırım, imgesel de olsa, dışsal figürlerce tetiklenir. Buna *öznelararası utanç* denebilir. Öznelararası utanç yaşantısında özne, benliğini imgesel olarak bir başkasının nesnesi konumuna yerleştirmektedir. Bu içselleşmiş ama öznelleşmemiş bir utanç yaşantısıdır.

b) Normun veya standardın içselleştirilmediği, fiilen bir dış gözlemcinin bulunduğu, sosyal değerlendirmelerden kaynaklanan utanç. Utancın bu türüne *nesnel veya "sosyal utanç"* diyebiliriz. Bu utanç yaşantısında otorite dışsaldır. Sosyal utanç yaşantısında utanç, gruptan veya ilişkilerden dışlanmanın bir işlevidir. *Sosyal utanç, bizim başkalarınca istenmeyen bir biçimde görüldüğümüzü fark etmemizi gerektirir.*

c) Bir grubun üyelerinin tümünün veya çoğunluğunun, kolektif itibarlarını veya kimliklerini zedeleyen bir davranış veya olaydan ötürü hissettikleri utanç. Bu utanç türüne *kolektif utanç* diyebiliriz. Bu düzeydeki utanç özellikle siyasal ilişkilerde ortaya çıkabilir veya etkili olabilir.

d) Tümüyle intrapsişik düzeydeki utanç. Bu düzeyde *hem norm¹⁹⁴ veya standart (ideal) hem de yaptırım içseldir.* Birey kendisi karşısında da bir otoritedir. Bireysel utanç yaşan-

193. Bu kavram için: Boldt, s. 157.

194. Utancın tartışılmasında, bireysel kimliğimizin, kişisel değer hissimize katkıda bulunan, hedeflerimiz ve ideallerimiz dışındaki yönlerini de göz önünde tutmalıyız (bkz. Deigh, s. 240).

tısında, öznenin nesnesi yine kendi benliğidir. Utancın bu türüne *özel (subjektif) utanç* diyebiliriz. Bu tür utanç tüm benliği etkilemez.

Literatürdeki bazı yaygın kavramlaştırmalardan (özel-kamusal; içsel-dışsal) yola çıkarak şu şekilde bir boyutlandırma yapabiliriz: İçsel-kamusal (öznelerarası) utanç imgesel bir *dışsal* gözlemcinin mevcudiyetini gerektirir. Burada özne kendini *dışsal* bir yaptırımın hedefi gibi hisseder. Buna karşılık, içsel-özel boyutlarında hissedilen özel utanç bireyin kendisi karşısında da bir otorite olmasını, hem standardın hem de yaptırımın içselleştirilmesini (otoritenin ötekilik niteliğinin ortadan kalkmasını veya bireyin kendisi karşısında bir yaptırım merci olmasını) gerektirir. Kamusal-dışsal boyutlarında hissedilen sosyal utançta ise hem yaptırımcı otorite hem de standart veya norm dışsaldır.

Bu incelemede daha çok öznelerarası ve sosyal utanç duygusu üzerinde durulmuştur. İntrapsişik, yalnızca bireysel düzlemde karşımıza çıkan utanç duygusunun, Türkiye’de bireylerin ahlaki standartlarını kendi davranışlarıyla hayata geçirmelerini destekleyen bir içsel mekanizma olarak etkin olmadığı varsayılmaktadır. Bundan dolayı utancın öznelerarası boyutunu, hangi ilişki biçimlerinde utancın üretildiğini, utancın ve utanca dayalı sosyal kontrol mekanizmalarının kültürce nasıl desteklendiğini ele almaya çalışacağım. Hangi toplumsal etmenlerin utancın özneliğinin bir ögesi olarak yaşanmasını güçleştirdiği üzerinde ayrıca durulacaktır.

2.
UTANCIN
ÖZNELERARASI BOYUTU

Utanç duygusunu benzerlerinden ayırt etmekte karşılaşılan başlıca zorluklardan biri, onun, bireyin kendini (ahlaki, estetik, dini, vs bir özne olarak) nesneleştirip yargılamasından mı, yoksa sosyal değerlendirmelerden mi kaynaklandığıyla ilgilidir. Bunların ilkinde öznel süreçler, ikincisinde ise sosyal mekanizmalar öne çıkmaktadır. Çoğu yazar *utancın ikili bir doğasının* bulunduğunu kabul etmektedir. Örneğin psikanalist M. Jacoby'nin utanç hakkındaki görüşlerinde bu yaklaşımların ikisine de rastlamaktayız. Jacoby'ye göre, utanç, benim "başkalarının gözünde" ne kadar saygıya layık olduğumla ve onların benim kendime verdiğim değer üzerindeki etkileri ile ilgilidir.¹ Ne var ki utanç, yazara göre, "bütün varlığımın ya da benliğimin yalnızca başkalarınca değil, fakat kendimce de" değersiz görülmesinden kaynaklanır.² Burada utanç duygusunun hem sosyal bir değerlendirmeyi hem de öznel bir yargıyı gerektirdiği ileri sürülmektedir.³

Sosyolog N. Elias'a göre, utanç bir korku türüdür. Ne var ki yazar, bu korkunun yalnızca sosyal bir tehdit karşısında hissedilmediğini, bireyin onu bu dışsal tehdit karşısında çaresiz bırakan üst-beninin katkısını gerektirdiğini belirtirken⁴ aynı ikiliği tekrarlamaktadır.

1. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-esteem*, s. viii.

2. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-esteem*, s. 2.

3. Utancın ikili bir doğasının bulunduğuna ilişkin görüşlerin diğer bir örneğine, filozof J. Rawls'ın yazılarında rastlıyoruz. Rawls'a göre utanç, hem bizim bir kişi olarak kendimizle hem de "kendi değerimize ilişkin algımızı doğrulatmak için kendilerine bağımlı olduğumuz" kişilerle "özellikle yakın bir bağlantıyı" da gerektirir (Rawls, s. 443).

4. Elias, *Civilizing Process*, s. 414-415; Elias, *Uygarlık Süreci*, Cilt 2, s. 377.

S. Kitayama, H. R. Markus ve H. Matsumoto utancın benliğin olumsuz bir değerlendirmesini gerektirdiğini belirtirler. Bu, utancın yazarlarca öz-bilinçli⁵ bir duygu olarak nitelenmesine yol açar.⁶ Ne var ki, utanç, Markus ve Kitayama tarafından, aynı zamanda “öteki-odaklı” bir duygu olarak da görülür. Zira utanç, kendini *ötekinin yerine* koymayı da gerektirmektedir.⁷ Böylece utancın hem bir öz-bilinçliliği hem de öteki-bilinçliliği gerektirdiği düşünüldüğünden, bu defa bilinç düzleminde bir ikilik öngörülmektedir.

Utanç hem sosyal değerlendirmelerle hem de bu değerlendirmelerin bireyin kendine attığı değer üzerindeki etkisiyle ilişkilidir.⁸

Bu noktada, bu tür utancı şu şekilde açıklayabiliriz: Utanç duygusu kimliğimizin, bireysel değer duygumuzu da destekleyen sosyal boyutunun, imgesel veya aktüel sosyal etmenlerce zedelenmesinden kaynaklanıyor.⁹

J. Chasseguet-Smirgel’in egomuza ilişkin bir gerçeklik testi yapamayacağımız yolundaki tezi,¹⁰ utancın yapısına ilişkin olarak literatürde karşımıza çıkan ikircikliliğin aydınlatılmasına yardımcı olabilir. Zira bu tez *bir bireyin*,

5. Utancın bu niteliği hakkında ayrıntılı bilgi için, *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içindeki makalelere bakınız.

6. Kitayama/Markus/Matsumoto, s. 445.

7. Hazel Rose Markus, Shinobu Kitayama, “Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation”, *Psychological Review*, Cilt 98, Sayı 2, 1991, s. 235, 237. Bu konuda ayrıca bkz. Tangney ve diğerleri, s. 1262.

8. Bkz. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-esteem*, s. viii.

9. Karş. Deigh, s. 241.

10. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 151.

başkalarının onun hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri karşısında, kendi hakkındaki “görüş”ü olumlu olduğunda bile duyarlı olduğu gerçeğiyle uyumludur. Diğer kişinin hakkımızdaki yargısına katılmamamıza rağmen, bundan dolayı utanç hissedebiliriz.” I. Kant şöyle yazıyordu: “Bir insan bir kusur işlememiş bile olsa, başka birisi onun hakkında kötü bir şey düşündüğünde utanır.”¹² Bu duyarlılık, bizim, kendi egomuza ilişkin olarak bir gerçeklik testi yapma olanağımızın bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Chasseguet-Smirgel’e göre, “psişik egomuza ilişkin gerçeklik testi yapmamızın pratikte hiçbir yolu bulunmamaktadır, zira onun içsel görünümüne karşılık gelen dışsal bir nesne yoktur.”¹³ Ne var ki, bu, psişik egomuzun gerçeklik testine tâbi tutulmasının hiçbir yolu olmadığı anlamına gelmez. Zira “başkalarınca nasıl görülüp algılandığımız, psişik egomuzun dış dünyaya yansıtılmasına denktir ve böylece onu bir gerçeklik testine tâbi tutmak için başlıca olanağı oluşturur.”¹⁴ Chasseguet-Smirgel’in egonun kendini gerçeklik testine tâbi tutamayacağı yolundaki görüşü, utanç yaşan-tısında sosyal değerlendirmelerin rolünün neden bu kadar önemli olabildiğine ışık tutabilir.

Böylece utanç, diğer kişilerin hakkımızdaki olumsuz yargılarının, kendi egomuzun gerçekliğini yansıttığına

11. Deigh, s. 233.

12. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, çev. Peter Heath; Peter Heath, J. B. Schneewind (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 119.

13. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 151.

14. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 151, italikler bana aittir.

inandığımız görüşümüzle çakışmasından kaynaklanmaz; aksine, kendi egomuz hakkında, onu nesnelleştiremeyecek olmamızdan ötürü, bir gerçeklik testi yapamamamız, bizi sosyal utanca karşı korunaksız kılar.

Kendi egomuza ilişkin olarak bir gerçeklik testi yapamayacak olmamız,¹⁵ bizi kişilerarası veya sosyal utanca açık kılabilceği gibi, utanç yaşantısı da, egonun gerçeklik testi yapabilme işlevini olumsuz yönde etkileyebilir. Utanç, çoğu kez, tümgüçlü¹⁶ görülen bir yaptırımcı güç karşısında hissedilen bir duygudur. Utanç deneyiminde tümgüçlülük temasının bu denli belirgin olması, onun egonun gerçeklik testi yapma işlevini olumsuz yönde etkileyebileceğini gösteriyor.¹⁷ Bu, neden paranoid sendromda utancın önemli bir yerinin bulunduğunu açıklar. Zira paranoid kaygı, çoğu kez, kendisine tümgüçlülük *atfedilen*, tam da bu sebeple her yerde olabilecek veya etkisini her yerde gösterebilecek, tam olarak somutlaştırılamayan veya değişken, amorf üstün bir dış güç karşısında hissedilen bir kaygı türüdür.

15. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 151.

16. Egonun gerçeklik testi yapma işleviyle tüm güçlülük düşüncesi arasındaki ilişkinin niteliği hakkında bkz. Mario Jacoby, *Individuation & Narcissism: The Psychology of the Self in Jung and Kohut*, çev. Myron Gubitz yazarla işbirliğiyle Françoise O'Kane, Routledge, Londra, New York, 1995, s. 88.

17. Tümgüçlülüğün dünyasında birey, daha olgun, depresif ve Oedipal bir dünyaya ait olan ölüm korkusu ya da ölüm arzularıyla ilişkili değil, dünyanın ya da benliğin tamamen ortadan kaldırılması arzuları ve bundan kaynaklanan dehşetle ilişkili sorunlar yaşar (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 (der.), Routledge, Londra, New York, 1995 içinde, s. 197).

Böylece egonun gerçeklik testi işlevi ile aynalanma gereksinimi arasında bir ilişki var gibi görünüyor. Aynalanma ve başkalarınca kabul edilme deneyimi bir gerçeklik testi işlevi görüyor. Sosyal temas "gereksinimi", büyük ölçüde psikik sağlığımızın, aynalanmaya ve empatik başkaları sayesinde kendi yankımızı duymamıza bağlı olmasıyla ilişkilidir.¹⁸ Öte yandan, aynalanma ihtiyacı da, büyük ölçüde kendi egomuzla ilişkin olarak bir gerçeklik testi yapamayacak olmamızdan kaynaklanıyor gibi görünüyor. Böyle bir ego sosyal değerlendirmeler karşısında daima yaralanabilir olacaktır. Bu, utanç deneyiminin neden her zaman olumsuz bir öz-yargıdan kaynaklanmasının zorunlu olmadığını gösteriyor.

Böylece sosyal temas eğiliminin arkasında, büyük ölçüde, bir ego yetersizliğinin yattığını belirtebiliriz. Zira egomuzun kendimize ilişkin olarak yapamadığı bir testi, başkaları ona vekaleten yapmış oluyor ve bizi sosyal temasa yönlendiren, büyük ölçüde bu beklenti oluyor. O zaman, *bizim için, gerçekliğin büyük ölçüde sosyal bir doğasının bulunduğunu söyleyebiliriz.*

H. Arendt'in kamusal alana bir *görünüm alanı*¹⁹ olarak özel bir önem atfetmesi de, benzer bir nedenden kay-

18. Jacoby, *Individuation & Narcissism*, s. 144. Aynalanma ve kabul edilme gereksinimlerinin ilk çocuklukta karşılanmaması, kalıcı bir utanca yol açar (Jacoby, *Individuation & Narcissism*, s. 166-167).

19. H. Arendt, kamusal alanın karakteristikleri olarak, insanlarca üretilenler bakımından kalıcılığı, insanlar bakımından da, başkalarınca tanınma yoluyla ölümsüzlük kazanmayı görür ve bu son niteliklere, salt öznel niteliklerden daha büyük bir önem atfeder. Bundan dolayı, bir insanın başkalarınca nasıl görülüp değerlendirildiğinin, öznel niteliklerinin kamusal alanda sergilenmesinin, onun hayatına özel ve özel bir anlam kazandıracağını varsayar (Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959).

naklanıyor gibi görünüyor. Arendt'e göre, "gerçeklik duygumuz tamamen görünüşe, bu sebeple de ... bir kamusal alanın mevcudiyetine bağlıdır."²⁰ Arendt'in gerçekliği görünüşün oluşturduğunu iddia etmesine²¹ dayanarak, bizim gerçekliğimizin de, büyük ölçüde, başkaları tarafından görülmeye bağlı olduğu düşüncesinde olduğunu ileri sürebiliriz. Bu, bizim kendimize ilişkin bir gerçeklik testi yapamayacağımız anlamına gelir. Bundan ötürü, insan hayatına asıl anlamını veren, başkalarınca tanınarak kamusallaşmaktır.

S. A. Mitchell yine aynı doğrultuyu izleyerek, "tamamıyla insan olmak (Batı kültüründe) diğer bir özne insan tarafından, *bir özne olarak* tanınmayı gerektiriyor" diyor.²² Böylece özne bir yandan kendi yolunda ilerleme, kendi öznelliğini sergileme çabası gösterirken, diğer yandan, onu kabul edecek başka bir özneye gereksinim duyuyor.²³

Ne var ki ego, kendini yalnızca başkalarının onun hakkındaki "görüşleri"ne başvurarak değil, Hegel'in gösterdiği gibi, dış dünyada kendi ürettikleri yoluyla da değerlendirebilir. Böylece birey, başkalarına kendisinin ta-

20. Arendt, s. 51.

21. Arendt, s. 50. Arendt'e göre, bizim kendimizin gerçekliğine ikna olmamızı sağlayan, "gördüğümüzü gören ve işittiğimizi işiten başkalarının bulunması"dır (Arendt, s. 50). Arendt başka bir yerde ise bu defa gerçeklik "hissimizin" görünüşe dayandığını ileri sürer (Arendt, s. 51) ki, bu aynı şey değildir.

22. Stephen A. Mitchell, *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*, The Analytic Press, Hillsdale, NJ, 2000, s. 64.

23. Mitchell, s. 64.

nımlanması bakımından değil, daha çok yaptıklarının değerlendirilmesi bakımından bağlı olur.²⁴

Endüstrileşmiş toplumlar daha üreticidir.²⁵ Bunun nedeni yalnızca kapitalist ekonominin gerekleri veya baskısı olabilir mi? Endüstrileşmiş bireyci toplumlarda birey, yapısı gereği, kendi değerlerini hayata geçirmeye, dışsallaştırmaya, cisimleştirmeye çalışıyor. Bireyleşme, deyim yerindeyse, nesnelleştirme yönelimini de beraberinde getiriyor. Böylece birey içselleştirdiği değerleri cisimleştirerek, çevreyi kendine uydurmaya çalışıyor. Endüstrileşmiş Batılı toplumlarda üretim eğiliminin yüksekliğinde, bu yönelimin de bir payı var gibi görünüyor. Kolektivist toplumlarda ise muhtemelen bireyler aynı derecede kuvvetli bir itkiyle sosyal ilişkilere yöneliyorlar. Kolektivist toplumlarda sosyal temas veya ilişkiler, *bireysel* ideallere dönük çalışma veya bu amaçla somutlaşmış değer üretme yöneliminden daha fazla vurgulanıyor.²⁶ Bireyci toplumlarda bireyin cisimlendirdiği değerler yoluyla tanınma arzusu ne derecede kuvvetliyse, kolektivist toplumlarda da başkalarınca tekilsel ilişkiler

24. Bkz. ve karş. Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 230.

25. Abram deSwaan, *Human Societies: an Introduction*, çev. Beverley Jackson, Polity, Cambridge, 2001, s. 122.

26. Nitekim G. Hofstede'nin araştırmasında kolektivizmle dışıl değerler, bireycilikle eril değerler arasında göreceli olarak yüksek bir ilişki olduğu göze çarpmaktadır. (Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1994, s. 99). Yüksek erillğe sahip toplumlarda örneğin performans, çalışmak için yaşama, bağımsızlık gibi değerler baskınken, dışıl değerleri yüksek toplumlarda ise, örneğin yaşamak için çalışma, bağımlılık gibi değerler vurgulanmaktadır (Hofstede, "Value Systems in Forty Countries", s. 402). Hofstede Türk toplumunu da dışıl değerlere eğilimli bulmuştur (Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1994, s. 99).

içinde kabul edilme arzusu o derecede kuvvetli. Nitekim birey tanımlarında öznelerarasılığın vurgulandığı kolektivist veya holist toplumlarda başkalarının benliğinin *tanımlanması* düzeyinde bir işlevi varken, bireyin sosyal rollerinden ayrı ele alındığı Batılı toplumlarda başkalarının rolü, daha çok sosyal karşılaştırmalar ve benliğin kendini *teyid etmesi* bakımından önemli oluyor.²⁷

Özellikle M. Mead ve R. Benedict gibi antropologlarca geliştirilen bir yaklaşımda, utanç ve suçluluk birbirinden içsel veya dışsal bir yaptırım olmalarına göre ayrılır.²⁸ R. Benedict'e göre, utancın önde gelen bir yaptırım olduğu bir yerde bireyin "kötü davranışından 'başkaları haberdar' olmadığı müddetçe üzüntü çekmesine lüzum yoktur, itiraf etmek ise ona göre üzüntüyü davetten başka bir şey değildir. (...) Utanç, başkalarının tenkidi karşısında gösterilen bir reaksiyondur."²⁹

Ne var ki, utanç duygusunun hissedilmesi için imgesel bir izleyici kitlesinin bulunmasının yeterli olduğu düşüncesine, utanç kültürüyle ilgili ilk yazılarda bile rastlanmaktadır. R. Benedict şunları yazıyordu: "Utanç kuvvetli bir müeyyidedir. Şu var ki, bir seyirci kütlesine veya en azından böyle bir kütleyi hayal etmeye lüzum vardır. Su-

27. Bkz. Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 230.

28. 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 (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 467.

29. Benedict, s. 148.

çun ise buna ihtiyacı yoktur.”³⁰ Böylece öznel olmasa da, en azından içsel bir utanç yaşantısının mümkün olduğu kabul edilmekteydi.

M. Creighton, utancı suçluluktan ayırmak için, – bence hatalı olarak– R. Benedict’e atfettiği dışsallık/içsellik ölçütünü yeterli bulmazken, utancın, bir gözlemcinin fiziksel olarak mevcut olmasını gerektirmediğini, gözlemcinin yalnızca bireyin imgeleminde bulunmasıyla, utanma korkusunun içselleştirilmiş olacağını belirtiyor.³¹ Creighton’a göre, içselleştirilen utanç artık öz-kontrol mekanizmalarından biri haline gelir. Bu aşamadan sonra, suçluluk ve utanç duygularını, birbirinden, bir zamanlar antropolojik araştırmalarda yapıldığı gibi, içsel/dışsal ölçütünü kullanarak ayıramayız.³² Ne var ki, Creighton’a göre, utançtaki tehdit, bireyin yetersizliğinin *başkalarınca algılanmasının*, onun sosyal konumunu olumsuz etkileyecek olmasından başka bir şey değildir.³³ O zaman şu soruyu sorabiliriz: Kişiyi yönlendiren dışsal bir tehlikeyse, *bir yaptırım olarak* utancın içselleştiğinden söz edebilir miyiz? Öte yandan, Creighton, literatürdeki, utancın ikili bir doğasının olduğu yolundaki bakış açısını yineleyerek, hakiki bir utancın yaşanabilmesi için, bireyin diğer kişilerin onda gördüğü yetersizliği, kendisinin de fark etmesinin gerektiğini belirtir. Eğer bu unsur yoksa, hissedilen duygu, utançtan çok korku, rezil olma, kayıtsızlık, hayal

30. Benedict, s. 148.

31. Creighton, s. 286-287.

32. Creighton, s. 282, 293.

33. Creighton, s. 286-287.

kırıklığı ya da öfke olabilir.³⁴ Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: O zaman neden hâlâ (imgesel de olsa) bir dış gözlemci gerekli? Burada yine fiili ya da imgelemsel bir dışsal gözlemci aranırken, aynı zamanda içsel bazı gerekler öngörülmüş. Oysa standartların veya normların içselleştirilmesi durumunda, imgelemsel bile olsa, bir dış gözlemciye gereksinim duyulmaması gerekir. Utanç yaşantısında, imgelemsel bile olsa, bir dış gözlemciye gereksinim duyulması, dışsal otoritenin işlevinin yeterince içselleştirilmediğini gösteriyor. Öte yandan, bir bireyin utanç duymasının, hakkındaki dışsal değerlendirmelerin kendi değerlendirmesiyle çakışmasına bağlı olduğunu zannetmiyorum. Ama bu şimdiki konumuz değil.

Utanç yaşantısında ego idealinin oynadığı rolü ilk olarak vurgulayan G. Piers ve M. Singer'in şu cümlelerinde, ego idealinden uzaklaşma ile dışlanma veya utanç korkusu arasında kurulan bağı görmekteyiz:

*"Utanç duygusunun arkasında düşmanlık korkusu değil, bilinçdışının daha derin bir katmanında terk edilme korkusunun habercisi olan aşağılanma korkusu bulunur.... Bireysel gelişimin daha yüksek, sosyal ve daha bilinçli bir düzeyinde, utanç kaygısında, yine, üstlerce fiilen cezalandırılma korkusu değil, fakat, sürgündeki gibi, sosyal dışlanma korkusu içkindir."*³⁵

34. Creighton, s. 286-287.

35. Gerhart Piers, Milton Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, American Lectures in Psychiatry, Thomas, Springfield, IL, 1967, s. 16'dan aktaran: Creighton, s. 295.

Piers ve Singer, utanç, psikanalitik bir çerçevede, “ebeveynlerin içselleştirilmiş amaçlarına ulaşmayı başaramamaktan kaynaklanan ve bilinçdışı terk edilme tehdidine bağlı kaygı” olarak tanımlamaktadır.³⁶ Buna karşılık, suçluluğun “ebeveynlerin içselleştirilmiş yasaklarının ihlalinin doğan ve bilinçdışı sakatlanma korkusuna bağlı bir kaygı” olduğu belirtilmektedir.³⁷ Kısacası, suçluluk kural ve normların ihlaline bağlanırken, utanç belirli ideal veya standartlara ulaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Utanç egoyla ego idealinin, suçluluk ise egoyla üst-benin arasındaki çatışmadan doğmaktadır.³⁸

Acaba terk edilme korkusunu bir yaptırım, bu duyguyu hissedeni de bir yaptırımcı özne olarak görebilir miyiz? Dışlanma korkusu bir yaptırım değildir; o bir yaptırım beklentisinden kaynaklanır. Bireyin onu korkutan dışlanma olasılığını doğuran yetersizliğini fark etmesinden dolayı hissettiği acı *bireysel* bir yaptırım veya kontrol mekanizması olarak görülebilir; ama herhalde başkalarınca terk edilme veya dışlanma korkusu öyle değildir.

36. G. Piers, M. B. Singer, *Shame and Guilt*, Norton, New York, 1971, s. 97’den aktaranlar: Wallbott/Scherer, s. 468. Buna karşılık R. White, utançın terk edilme korkusuna bağlanmasına şöyle karşı çıkıyor: “Doğrusu utanç deneyimi kaçma, gizlenme veya yerin dibine girme itkisini içeriyor gibi görünüyor. Terk edilme korkusu önde gelseydi, esas tepki sıkıca yapışmak olurdu; fakat gerçekte bizi küçümseyenlerden uzaklaşmak isteriz.” (R. White, “Competence and Psychosexual Stages”, *Nebraska Symposium on Motivation*, M. Jones [der.], University of Nebraska Press, Lincoln, 1960 içinde, s. 126-127’den aktaran: Paul Shane, “Shame and Learning”, *Amer. J. Orthopsychiat*, 50 [2], Nisan 1980, s. 349).

37. Piers/Singer, 1971, s. 97’den aktaranlar: Wallbott/Scherer, s. 468. Piers ve Singer, burada kastrasyonu kastetmektedir.

38. Wallbott/Scherer, s. 468.

Bir sosyal kontrol mekanizması olarak utanç, iddia edildiği gibi, standartlar “içselleştirildiğinde” bile başkalarınca dışlanma korkusunu gerektiriyorsa, *yaptırımın* öznelleştiğinden söz edebilir miyiz? Utanç, birey kendi yetersizliğini kabul ettiğinde bile topluluktan dışlanma korkusunu gerektiriyorsa, *yaptırımın icra mercii* olarak nasıl öznel benliği görebiliriz? Bu metinde, öznelleşmiş, diğer bir deyişle, imgesel bile olsa bir dışsal gözlemcinin veya yaptırımcının mevcudiyetini gerektirmeyen bir utanç yaşantısının mümkün olduğu görüşü savunulmaktadır. Bana öyle geliyor ki, bazı *inzivaya çekilme* veya *terk etme* eylemlerinde hem standartların içselleştirildiği hem de yaptırımın öznelleştiği utanç yaşantılarının etkili olduğu düşünülebilir. Ama bildiğim kadarıyla, utancın bu yönü üzerinde durulmamıştır.

Utancın yapısına ilişkin olarak literatürde saptadığımız ikilik, bu duygunun ego idealine ulaşamamaktan kaynaklanan görünümü bakımından da, bireyin “içselleştirilmiş” standartlara sahip olmasına rağmen, bir yaptırım *mercii* veya ahlaki özne olarak görülmemesinde ortaya çıkmaktadır. Eğer böyleyse, standartlara (ideallere) ulaşp ulaşmadığını, bireyin kendisinin saptaması gerekmebilecektir. Utancın bu görünümünde, birey kendini başkaları karşısında bir nesne olarak (edilgin konumda) görmektedir. Eğer yaptırım *mercii* dışsal otoriteyse, standarda ulaşp ulaşmadığını bireyin kendisinin takip etmesi de gerekmebilecek, daha doğru bir deyişle, onun bunu yapması, dışsal tehdidin gücüne bağlı olacaktır ki, utanç toplumlarında olan da zaten budur.

Burada bireyselleşmiş bir ego idealinden söz edebilmek zor görünüyor. Zira ego ideali, öznenin narsisizmini başkalarının saldırılarından korumaya hizmet eder. Özne *kendi kendisinin yargıcı* olarak ve kendi öz-değerini kendisi düzenleyerek hem diğerlerinin eleştirilerinden korunur hem de onların yargılarına aşırı derecede bağımlı olmamış olur. Ne var ki, o, kendi idealiyle uyumlu bir *öz-imgeye* sahip olmayı sürdürmek için, kısmen de olsa diğerlerinin görüş ve tutumlarına bağlıdır.³⁹

Utancın her kültürde öznelleşmiş bir duygu olduğunu söyleyebilmek zor. Utanç bazı kültürlerde –kökeninde sosyal olsa bile– öznel, bazı kültürlerde ise sosyal değerlendirmelerden kaynaklanan bir duygu olarak destekleniyor gibi görünüyor.

Utancın daha çok antropologların yaptığı gibi sosyal değerlendirmelerle veya daha çok “psi” sektöründekilerin⁴⁰ yaptığı gibi bireysel bazı psişik öğeler veya süreçlerle ilişkilendirilmesi arasındaki çatışma, bu iki tür duygusal yaşantının kökenine inildiğinde ortadan kalkar. Böylece bu perspektiflerin birbirine eklemlenmesine bir kapı açılmış olur. Şöyle ki, utanç yaşantısında ego idealinden uzaklaşmanın rolünün üzerinde duranlar bile, bunun sosyal dışlanma korkusunu tetiklediğini vurgulamaktadır. Utançla ilgili psikanalitik literatürü gözden geçiren H. Fung’un bildirdiğine göre, bu perspektifte, utanç ego idealiyle ilişkilendirilir. Ama utanç aynı

39. Bkz. Daniel Widlöcher, “The Ego Ideal of the Psychoanalyst”, *Int. J. Psycho-Anal.*, 59, 1978, s. 388.

40. Psikolog, psikiyatrist, psikoterapist ve psikanalistler.

zamanda bireysel yetersizlik ve başarısızlıkların başkalarınca fark edilmesinin bir sonucudur. Gerçek ya da imgesel bir izleyici yoksa utanç da yoktur. O, çocuğun sosyal dışlanma ve terk edilme korkusundan kaynaklanır.⁴¹ Utanç yaşantısında, imgesel bile olsa, bir dış gözlemcinin gerekmesi, bu duyguyu hisseden bireyin dış yaptırımcıyla (otoriteyle), kendisini de nesneleştirebilen biri, bir özne olacak ölçüde özdeşleşmediğini gösteriyor. Bu tür utanç yaşantısında yaptırım, imgesel de olsa, bir başkasının veya başkalarının *dolayısıyla* gerçekleşiyor. Bireyi gözlemleyen otoritenin (yargılayıcı/cezalandırıcı gücün) dışsal olduğu paranoid cezalandırılma (izlenme) korkusunda üst-benin ilk oluşumu açığa çıkıyor.⁴² Dışlanma veya utanç korkusunda da, yaptırımcı otoriteyle birey arasında aynı mesafe mevcut. Utanç yaşantısında benliğin tümünün olumsuz bir yargının konusu olması, asıl yargılayanın özne olmadığını gösteriyor. Zira yargılama işlevini gören düzenek bireyin bir ruhsal aygıtıysa, onun kendini tümüyle yargıladığını söyleyemeyiz.

Freud, üst-benin kurulmasından önce, çocuğu söz dinlemeye zorlayan motivin, ebeveynlerince sevilme korkusu, yani bazen “gerçekçi kaygı” olarak da adlandırdığı, “sosyal kaygı” olduğunu belirtir. Oedipus sonrasında yaşanan sosyal kaygıda ise *ebeveynlerin yerine topluluğun geçtiğini* ifade eder.⁴³

41. Bkz. Heidi Fung, “Becoming a Moral Child: The Socialization of Shame among Young Chinese Children”, *Ethos*, 27 (2), 1999, s. 181-182.

42. Sigmund Freud, “On Narcissism”, s. 90.

43. Sigmund Freud, “Civilization and Its Discontents”, s. 316-317.

Ebeveyninin onu sevmemesi, çocuğu, “daha kuvvetli olan bu kişinin üstünlüğünü cezalandırma biçiminde göstermesi” tehlikesiyle baş başa bırakacaktır.⁴⁴ Böyle bir durumda, *otorite henüz içselleştirilmediği için*, çocuk, yaptığı ya da yapmaya niyetlendiği –sevgiyi kaybetmesine neden olabilecek– “kötü” şeyler için, *otoriteler fark etmedikçe suçluluk hissetmeyecek ya da yalnızca fark edilme korkusu* yaşayacaktır.⁴⁵ Bu aşamadaki bir çocuğun henüz ahlak-öncesi bir durumda olduğunu belirtebiliriz.

Bu noktada şu soruları sorabiliriz: a) burada çocuğun yaşadığı yoğun kaygı neden “üstün” nesneyle özdeşleşmeye yol açmıyor? b) ihlali bu korkuya neden olan kurallar neden içselleştirilmiyor? c) Eğer otorite işlevi bu aşamada içselleştirilmişse, nasıl olup da Oedipus sonrasında ebeveynlerin yerini topluluk alabiliyor?

Nesnenin sevgisinin kaybının cezalandırılma korkularını tetiklediği ve nesnenin üstünlüğünün cezalandırma şeklinde görünüm kazanabileceği bu ortamda çocuğun zihninde şekillenen korkutucu otorite figürlerinin içe atılmasının, üst-benin ilk katmanlarını oluştuğunu ve cezalandırılma kaygısının yol açtığı parçalanma tehdidine karşı egonun idealleştirme savunmasına başvurmasının, ego idealinin kurulmasında bir payı olduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, bu erken üst-ben henüz bir “vicdan” karakteri –içselleştiril-

44. Sigmund Freud, “Civilization and Its Discontents”, s. 316.

45. Sigmund Freud, “Civilization and Its Discontents”, s. 316-317. Korunmaya karşılık, itaatin beklendiği bu süreç, ilk patronaj ilişkisi olarak görülebilir ve daha sonraki benzer ilişkilerin bilinçdışı modelini oluşturur.

miş bir suçluluk veya utanç duygusu hissedebilme kapasitesi— kazanmamıştır.⁴⁶

Utanca yatkınlığın, özellikle kamusal öz-bilinçlilik, olumsuz değerlendirilme korkusu ve sosyal kaygıyla ilişkili olabileceği düşünülmektedir.⁴⁷ Utandırılma kaygısına, kişinin, hakkındaki olumsuz yargıları nedeniyle, başkalarının sevgisini yitireceği düşüncesi eşlik etmektedir. Aynen “sosyal kaygı”da olduğu gibi, utandırılma kaygısında da, sosyal yargıların doğuracağı sonuçlardan kaynaklanan endişeler, kişiyi sosyal etkilere açık kılmaktadır. Bu tür utanç yaşantısında da, aynen “sosyal kaygı”da olduğu gibi, dışsal bir otoriteyle karşılaşırız. O halde neden sosyal kaygıyı sosyal utancın da kökeninde görmüyoruz?

Freud suçluluk duygusunun kökeninde sosyal kaygıyı bulur.⁴⁸ Aslında psikoloji literatüründe utancın çoğu kez suçlulukla eşit tutulduğunu görüyoruz.⁴⁹ Freud sosyal kaygının suçluluğun kökeninde yattığını belirtirken, yalnızca bunun örneklerinden birini sergilemiştir.

Ebeveynleriyle *hakiki* bir özdeşleşme yaşamayan kişileri yönlendiren, içselleşmiş bir vicdandan çok, “sosyal kaygı”lardır. Diğer bir deyişle, bireyce özümsemiş ilkelere çok dışsal otoritelerce cezalandırılma korkusu davranışların temel belirleyicisi olmaktadır. Bu tür kişilerde ahlaki sınır-

46. Vicdanın bu şekilde tanımlanması için bkz. ve karşı. Melanie Klein, *The Selected Melanie Klein*.

47. Tangney/Burggraf/Wagner, s. 355.

48. Sigmund Freud, “Civilization and Its Discontents”, s. 316-317.

49. Tangney/Burggraf/Wagner, s. 343.

lamalardan uzaklaşma ve tümüyle haz ilkesine göre yaşama isteği belirgindir.⁵⁰

Otoritenin dışsal etkisinin bireyin davranışlarını yönlendirmesindeki önemi, bireyin kendisinin henüz bir otorite olmadığını gösteriyor. Eğer ikincil özdeşleşmeyi, öznenin, *kaybettiği* bir nesnenin bazı özelliklerini alması olarak tanımlayacak olursak, burada otoritenin aslında kaybedilmediğini ve dolayısıyla bu tür bir özdeşleşmenin gerçekleşmediğini düşünebiliriz. Burada yönlendirici merkez bireyin dışındadır. *Nihai referans noktası dışsal otoritedir.*

R. N. Emde ve D. Oppenheim'e göre, utanç duygusunda "içselleştirilmiş" eleştiri sesli değildir ve bir başkasının imgesi yoluyla, görsel olarak etkili olur.⁵¹ Bana öyle geliyor ki, içselleştirilmiş utançta da eleştiri suçluluktaki gibi "sesli"⁵² olabilir. Özneler arası utançta eleştirinin görsel yoldan etkili olması, eleştirinin dayandığı normun içselleştirilmediğini ve bu normun otoritesini temsil eden figürün işlevinin tam olarak yüklenilmediğini gösteriyor. Zira norm içselleştirildiğinde, onu destekleyen yaptırımın, etkisini, imgesel de olsa, dışsal bir güç aracılığıyla göstermesi gereksizleşecektir.

Utancın görsellikle olan ilişkisi, bu duyguya yol açan eleştirel yargının, işlevini görsel bir imgesi aracılığıyla gören bir otoriteye ait olmasıyla sınırlı değil. Sosyal utanç da bire-

50. T. W. Adorno ve diğerleri, *The Authoritarian Personality*, Harper & Row Publishers, New York, Evanston, 1950, s. 455.

51. Emde/Oppenheim, s. 415.

52. E. Erikson utancın görsel, suçluluğun ise işitsel olduğunu yazar (Erikson, *Childhood and Society*, s. 227); keza bkz. Emde/Oppenheim, s. 415.

yin norma aykırı davranırken, dışsal bir otorite tarafından görülmesini gerektiriyor. Utancın, bireyin, davranışlarından dolayı diğer kişilerin yüzüne bakamamasını da içermesi,⁵³ onun bu sosyal yönünü gösteriyor.

“Yüz” kimlikle bağlantılıdır; bundan ötürü, birinin “yüz”üne yönelik tehditler, onun kimliğine yönelik sayılır.⁵⁴ Türkçede sık kullanılan “ne yüzle”, “yüzü kızarmak”, “yüzü olmamak” “yüzsüz”, “yüzü yok!” gibi deyişler utancın kimliğin bu “görsel” boyutuyla ilişkili görünümlerine işaret eder. Utancın “yüz”le olan bu ilişkisi, onun toplumsal görünümümüzle olan bağına göstermektedir.

Böylece utanç duygusunun, çoğu kez “başkası” içe alınmasına⁵⁵ rağmen, işlevi kişiselliğini yitirmediğinde ortaya çıkıyor. Otoritenin görsel bir imgesi yoluyla etkili olmasının nedeni budur. Bunun sonucunda “başkalarının” değerlendirmelerini göz ardı edebilmek mümkün olmuyor ve onların yönlendirici işlevlerini bireyin kendisi yüklenemiyor.

Muhtemelen suçluluk duygusunun daha çok “ses”le –vicdanın sesi vs– ilgilendirilmesine karşılık, utancın görseelliğinin vurgulanması⁵⁶ –kendini gizleme isteği, yüzün kızarması vs şeklinde–, ikincisinde otoritenin dışsallığını tamamen kaybetmemiş olmasından kaynaklanıyor.

53. David Lester, “The Association of Shame and Guilt with Suicidality”, *The Journal of Social Psychology*, 138 (4), 1998, s. 535.

54. Karş. Mayfair Mei-Hui Yang, “The Gift Economy and State Power in China”, *Comparative Studies in Society and History*, Cilt 31, Sayı 1, Ocak 1989, s. 42.

55. Bu kavram için bkz. Boldt, s. 157.

56. E. Erikson utancın görsel, suçluluğun ise işitsel olduğunu yazar (Erikson, *Childhood and Society*, s. 227); keza bkz. Emde/Oppenheim, s. 415.

Burada, öteki içe alınmasına rağmen, otorite işlevi tam anlamıyla içselleştirilmemiştir. Öte yandan, suçluluk duygusunda anonimleşmiş olan içsel “ses” (“vicdanın sesi”), buyruğun tekil bir ilişkideki kökeninden koptuğunu, otoritenin kişiselliğini yitirdiğini gösteriyor. Suçluluk duygusunda bize “seslenen” anonimleşmiş eylemcinin yerine, utanç duygusunda bir başkasının görsel temsiline geçmesi, ikincisinde, *eleştiriden çok, kaynağının önemli olmasından* ötürüdür. R. N. Emde ve D. Oppenheim’in belirttiği gibi, utanç yaşantısında kendimizi küçük ve güçsüz hissederiz.⁵⁷ Utanç yaşantısında otorite bireyin *erişim alanının* dışında algılanır ve tümgüçlü biri olarak görülür. Buna karşılık, birey, kendisi, manik bir yaşantıda olduğu gibi, tümgüçlülük duygusunu koruyorsa, utanç hissetmeyecektir. Muhtemelen utanç yaşantısında ahlaki otorite, çoğu kez *kişisel bir otorite* olarak algılanıyor ve kişisel bir ahlaki temsil ediyor. Burada norm otoriteyi değil, otorite normu destekliyor. Diğer bir deyişle, otorite normun önüne geçiyor.

Utanç aynı zamanda hem içsel hem de dışsal düzeylerde iktidar ilişkilerinin bir işlevidir. Bireysel utanç yaşantısında çoğu kez mükemmel benlik fantezisinin merkezi bir yer işgal ettiğini görüyoruz. Bu fantezi tümgüçlü benlik imgesini destekliyor. Keza, kişilerarası veya sosyal utanç yaşantısında da, tümgüçlülük atfedilen bir ötekinin veya grubun karşısında kendimizi çaresiz, güçsüz, küçük⁵⁸ hissetmemiz

57. Emde/Oppenheim, s. 415.

58. Utanç yaşantısında kişinin kendini küçük hissetmesi konusunda bkz. Emde/Oppenheim, s. 415.

söz konusu. Ötekini *farklı kategorideki* bir kişi olarak algılamamıza neden olan, bazen ona atfettiğimiz tümgüçlülüktür. Ama kültürel olarak idealleştirilen otorite figürleri de bu niteliğe sahip görülebilir. Bu çalışmada, Türk toplumu bakımından, bu ikinci alternatif üzerinde durulmuştur.

Utanç yaşantısında çoğu kez ahlaki ölçütlerin içe alınsalar da yeterince içselleştirilmedikleri ve ahlaki otoritenin bireyin dışında olduğu bir döneme gerileme söz konusudur. Birey ya gerileyerek tümgüçlü birisi olarak algıladığı otorite karşısında henüz ahlaki özerkliğini kazanmadığı bir döneme dönmekte ya da ahlaki özerkliği bulunmadığından, içselleştirilmiş ahlaki normlardan çok, dış otorite karşısındaki bağlamsal konumuna göre davranmaktadır.

Böylece utanca dayalı *sosyal* kontrolün, çoğu kez sosyal dışlanma korkusuna dayandığını belirtebiliriz. Öznelararası veya sosyal utanca dayalı *sosyal* kontrol, bireyleri kendi yeterliliklerini denetlemeye sevk eden motivin öncelikle sosyal dışlanma korkusu olduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Burada kişi kendi yeterliliğini denetleyebilir. Ancak buradaki başat etmen, imgesel de olsa, dışsal bir güç tarafından dışlanma korkusu ise nihayetinde dışsal bir yaptırımla karşı karşıyayız demektir.

Bazen normların içselleştirilmesine rağmen, norma aykırı davranışının bireyde utanç doğurmadığı görülüyor. Bunun sonucunda *normlar içselleşse bile, yaptırımın dışsallığını koruduğu* görülmektedir. İçselleştirilmiş bir utanç duygusu, kişinin davranışının norma veya standarda ay-

kırılığının veya kendi yetersizliğinin farkına varmasının yanında, *bundan kendisinin sorumlu olduğunu* kabul etmesini de gerektiriyor.

Böylece *yaptırımın içselleştirilmesini* dört aşamaya ayırabiliriz.

1) Normun (veya standardın) içselleştirilmesi.

2) İçselleştirilmiş norma aykırı belirli bir davranış veya eksiklikte veya standarda aykırı durumda, bireyin kendi sorumluluğunu kabul etmesi.

3) Yaptırım ile davranış veya durum arasındaki bağın kurulması.

4) Bireyin, aynı zamanda bir yaptırım merci olarak kendisini cezalandırması (utanç duygusunu hissetmesi).

Bu noktada, Freud'un kızı Anna Freud'un üst-benin gelişiminde bir ara *evre* olarak gördüğü dönemin üzerinde durmak yararlı olacaktır. Bu evre, dıştan gelen eleştirinin ve yasakların içselleştirilmesi, ancak ceza tehdidiyle suç arasında henüz bir bağlantının kurulmamasıyla ayırt edilir. Böylece çocuk neyin ayıplanmaya değer olduğunu öğrenir ve kendisini ayıplayan otoritelerle özdeşleşerek onları üst-benine dahil eder. Ne var ki, bu evrede, dıştan gelen suçlama ve saldırı, çocuk tarafından geldiği yöne çevrilir. Burada "suçun yansıtılması" mekanizmasının işlediğini görüyoruz. Bu aşamada "içselleştirilen eleştiri henüz doğrudan öz-eleştiriye dönüştürülmez."⁵⁹ Çocuk, saldırganla

59. Anna Freud; "Identification with the Aggressor", *Anna Freud: Selected Writings by Anna Freud*, Richard Ekins, Ruth Freeman (der.), Penguin Books, Londra, 1998 içinde, s. 19.

(otoriteyle) özdeşleşip, onu üst-benine dahil ederken, suçlamayı dışsallaştırır.⁶⁰

Anna Freud'un bu görüşlerinden üç önemli sonuç çıkarabiliriz. Bunların ilki, üst-benin oluşum sürecinde bir yasağın içselleştirilmesinin, onun benimsenmesi anlamına gelmediğidir. İkincisi ise saldırganla (otoriteyle) özdeşleşmenin her zaman otoriteyi içsel düzlemde de kabul etmeyi gerektirmediğidir. Üçüncüsü, otoriteyle bu türdeki bir özdeşleşme, pasif bir rolden başkaları karşısında aktif bir role geçişi –başkalarının karşısında bir otorite olmayı– açıklayabilir; ancak öznenin kendini nesneleştirmesini ya da kendisi karşısında bir otorite olmasını açıklayamaz. Otoriteyle özdeşleşmek, içsel gözlemi ve öz-eleştiriye zorunlu kılmıyor.

Bu noktada S. Freud'un da üst-benin bir iç gözlemci olarak doğuşunu yeterince açıklayamadığı ortaya çıkmaktadır. Bu, benliğin hem bir gözlemci (özne) hem de gözlenen (nesne) olması demektir.⁶¹

Freud'a göre, iç gözlem, otoritelerce (ebeveynlerce) yapılan gözlemin yerini almaktadır.⁶² Freud'un senaryosunda, ilk ego bölünmesine yol açan, *babanın saldırılamazlığıdır*. Buna bağlı olarak, Freud, üst-benin, çocuğun egosunun babanın (otoritenin) yerine konmasıyla bir özerklik ve iç gözlem yeteneği kazanabileceğini ima eder.⁶³ Baba ile çocuk arasında-

60. Anna Freud, s. 13-23.

61. Chodorow, *Reproduction of Mothering*, s.44.

62. Sigmund Freud, "On Narcissism", s. 90-91; ayrıca bkz. Charles A. Rycroft, *Critical Dictionary of Psychoanalysis*, 2. baskı, Penguin Books, Londra, 1995, s. 166.

63. Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", s. 322.

ki, üst-benin kurulmasından önceki ilişki biçiminin, üst-benin babayla özdeşleşme yoluyla kurulmasından sonra da, benlik içinde, ama bu kez yerleri değişmiş olan taraflar arasında devam ettiği hipotezine başvurur. Şöyle ki, baba çocuğa üst-benin kuruluşundan önce nasıl davranıyorsa, çocuk da üst-beniyle özdeşleşerek, egosuna o şekilde davranacak, yani egosunu babasının yerine koyacaktır. Ne var ki, ego babanın yerine kondukça —ona karşı, babaya gösterilmek istenen, ama üstün gücü nedeniyle gösterilemeyen muamelede bulunuldukça—, üst-benle ben arasındaki ilişkiden, “gerçek” bir utanç veya suçluluk duygusunun doğmasını bekleyemeyiz. Nasıl ki A. Freud’un gösterdiği gibi, yalnızca babanın çocuğu eleştir-mesi onda gerçek (içselleştirilmiş) bir suçluluk duygusunun doğmasına yol açmıyor; üst-benin egoya (babaya!) babanın çocuğa davrandığı gibi davranması da yol açmayacaktır.

O halde otoriteyle özdeşleşmek otoritenin içsel düz-lemde benimsenmesi anlamına gelmeyeceği gibi, *suçla-manın* içselleştirilmesi de suçluluğun kabulü anlamına gelmeyecektir. Tam tersine, saldırganla özdeşleşme yıkıcı dürtülerin kabul edilmemesine hizmet edebilecek bir sü-reçtir. Anna Freud’un belirttiği üzere, suçun yansıtılması sürecinde, yasaklanan dürtüler de dışa yansıtılır.⁶⁴

S. Freud’un bu şeması Oedipal dönemle ilgilidir. Ne var ki, utanç deneyiminin kökleri Oedipus öncesi dö-ne-me, anne-bebek zincirine kadar uzanmaktadır.⁶⁵

64. Anna Freud, s. 13-23.

65. Scott E. Gorsuch, “Shame and Acting Out in Psychotherapy”, *Psychotherapy*, Cilt 27, Sayı 4, Kış 1990, s. 587. S. E. Gorsuch, utancın kökenini, tümgüçlü ve idealleşti-

Çocuğun sosyal ilişkilere hazırlanmasında, anne-çocuk ilişkisinin özel bir önemi vardır. Annenin yasakları, belirli davranışların ötesinde, çocuğun tüm benliğiyle ilişkili olabilir. Bu, neden utancın köklerinin bu döneme uzandığını açıklayabilir. Öte yandan, çocuğu babanın yasaklarını “içselleştirmeye” hazırlayan da annedir.

A. Miller bu konuda şunları yazar: “Bir anne ayna işlevini gerçekleştiremedi, çocuğun varlığından mutluluk duyamadı, ama onun belirli bir *varoluş biçimine* gerek duydu ise, *ilk seçim* gerçekleşmiş demektir: İyi kötüden, çirkin güzelden, doğru yanlıştan ayrılmıştır ve bu seçim çocuk tarafından içselleştirilmiştir. Bu temel üzerinde ebeveynlerin diğer farklı değer yargılarının da benimsenmesi gerçekleşmektedir.”⁶⁶

İ. Savaşır, kökeni Oedipus öncesine giden “ilkel üst-ben”in yasaklarının ikili bir ilişkiden türediklerini –Anne’nin yasaklarını temsil ettiklerini– ve *gerekçesiz* olduklarını belirtir. Buna karşılık, Oedipal “olgun üst-ben”, üçlü, bu yüzden “toplumsal” bir ilişkiden türemiştir ve bu katmandaki yasak ve buyruklar ne gerekçeden yoksundur ne de diğerindekiler gibi anlamlandırılmamıştır. Üst-benin “olgun” katmanının yasakları başkalarının korunmasına hizmet eder ve tek tek eylemlere ilişkindir. Bu yasaklar çiğnendiğinde suçluluk duygusu hissedilir; zira bir başkası gözetil-

rilmiş bir ilksel nesneye (anneye) bağımlı olan gelişmemiş benliğin yaşadıklarında buluyor. Bebeğin eşyaşamsal bir bağla bağlı olduğu bu nesnenin fiili veya imgesel kaybı, benliğin ideal ego karşısında yetersizliğine yol açıyor ve benlik bütünlüğü ve yapısı açısından da bir tehdit oluşturuyor (Gorsuch, s. 587, 589).

66. Alice Miller, *Yetenekli Çocuğun Dramı ve Gerçek Benlik Arayışı*, çev. Gönül Sezer, Arion Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 98.

meyerek incitilmiştir. Oysa “ilkel üst-ben”in yasakları çiğnendiğinde hissedilen duygu utançtır. Bu durumda tehdit altında olan ben’in kendisidir ve “sanki insanın kendi varlığı bir suç gibidir.”⁶⁷

Keza, T. Brennan, aynı doğrultuyu izleyerek, suçluluğun utanca çok benzediğini ve bebeklikte hissedilen suçluluğun aslında utanç olduğunu belirtiyor.⁶⁸

Burada utançla suç arasındaki ayrım bir kapsam farkı olarak ortaya çıkıyor. Utanç, benim suç olmamdan başka bir şey değil.⁶⁹ Diğer bir deyişle, burada suç, benliğimin ayırt edici bir yetersizliğidir. *Yasak, benim varlığımla çiğnenmiştir.*

Utancın ayırt edici bir özelliği olarak, tüm benliğin suç olması, yaptırımın suçtan ayrılmamasıdır. Bu, yasağın (suçun) çocuğun benliği olmasıdır. Yasak olan çocuk olduğu için, yasağın kendisi bir cezadır. Diğer bir deyişle, *suç ve yaptırım eştözlüdür.*

Benliğin suç olması, beni yargılayanın “kendim” olmadığını gösterir.

Böylece utanç yaşantısında, imgesel de olsa üçüncü bir şahıs, çoğu kez önemli bir rol oynuyor. Bu üçüncü şahıs, örneğin annenin göndermede bulunduğu bir şahıs da olabilir.⁷⁰

67. Savaşır, s. 23-24.

68. Teresa Brennan, *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*, Routledge, Londra, New York, 1992, s. 191.

69. İ. Savaşır utanç yaşantısında kişinin kendi varlığının “bir suç gibi” olduğuna dikkat çeker (Savaşır, s. 23-24).

70. T. S. Lebra Japon toplumu bağlamında, çocuğun utanç yaşantısına hazırlanmasında üçüncü kişinin önemli bir rol oynadığını belirtiyor. Bu bağlamda, annenin,

J. Lindsay-Hartz'a göre, utandığımızda hem olmak istemediğimiz kişi olduğumuzu fark ederiz hem de olumsuz kimliğimizi değiştirmenin elimizde olmadığını düşünürüz.⁷¹ Bana öyle geliyor ki, utanç yaşantısında bazen kimliğimizin olumsuzluğunun değil, kimliksizliğimizin farkına varırız. Bu, utancın neden oldukça acı verici bir deneyim olduğunu açıklar. Nitekim C. Goldberg utanç deneyimini şöyle aktarmaktadır: "Kim olduğumu hiç seçme durumum olmadı. Ben utançtım. Ve kendimi aşamazdım."⁷² Keza, S. Pattison utanç deneyimini şu şekilde betimler: "İnsanın dünyası ve bu dünyadaki kimliği tehlikeye girmiş gibidir. Kişi artık kim veya ne olduğunu bilmez."⁷³

Utanç, yaptırımın genel bir yasağın ihlaliyle ortaya çıkmayıp, tekil bir yasakla eşzamlı olmasından ve yasağın da çocuğun benliği olmasından kaynaklanır.

Burada otorite (anne) normun önüne geçiyor ve norm, kendi başına değil, otorite dolayımıyla bir anlam taşıyor. Özellikle erkek çocuğun baba figürüyle ilişkisindeki konumu onun için başlangıçta tatmin edici olmasa da, o her zaman onun için *emsallik* vaat eden birisidir. Oysa anne için aynı şeyi söyleyebilmek zor.

üçüncü kişiyi hem sözlü düzlemde hem de bir izleyici olarak nasıl kullandığına dikkat çekiliyor (Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behavior*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1976, s. 153).

71. Lindsay-Hartz, s. 697.

72. Carl Goldberg, "The Role of Existential Shame in the Healing Endeavor", *Psychotherapy*, Cilt 27, Sayı 4, Kış 1990, s. 596.

73. Pattison, s. 73.

Utanca yol açan yasak gereksizdir;⁷⁴ çünkü utanç bağlamında, otorite *normdan daha önemlidir*. Utançta öznelleşmemiş bir benliğin karşımıza çıkmasının ve yaptırımcının dışsallığının nedeni budur.

S. Žižek'in belirttiği üzere, "tek gerçek itaat ... 'dışsal' olandır: inançtan ötürü itaat, zaten önceden öznelliğimizden 'dolayımlandığından' –yani otoriteye gerçekten uymayıp, sadece, bize iyi, bilge, hayırsever olduğu sürece otoritenin dinlenmeyi hak ettiğini söyleyen kendi yargımızı izlediğimizden– gerçek itaat değildir."⁷⁵ L. Wedeen'in deyişiyle "... 'gerçek itaat' *inanmamaya dayanır*."⁷⁶

Böylece inançtan ötürü itaatin babayla ilişkiden, imandan dolayı itaatin ("o" istediği için itaatin) ise anneyle ilişkiden kaynaklandığını belirtebiliriz.

Annenin yasakları toplumsal bir anlam taşımaz.⁷⁷ Zira anneyle çocuk arasındaki bu erken "ilişki", "aile üçgeni" içindeki bir ilişki olarak algılanmaz ve bu yüzden aslında iki kişi arasında değildir.⁷⁸

Jung çizgisinde bir psikanalist olan A. Samuels, üçlü ilişkilerin, "hakiki" ikili ilişkilerin, kronolojik olmasa da, psikolojik öncülü olduğunu belirtiyor. Buna göre,

74. İskender Savaşır, "İkel üst-ben'in" yasaklarının gereksiz olduğunu belirtir (Savaşır, s. 23-24).

75. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra, 1989, s. 37.

76. Lisa Wedeen, "Acting 'As If': Symbolic Politics and Social Control in Syria", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt 40, Sayı 3, Temmuz 1998, s. 511.

77. Savaşır, s. 23-24.

78. Andrew Samuels, *The Plural Psyche: Personality, Morality & The Father*; Routledge, Londra, New York, 1991, s. 73.

çocuğun babasını ayırt etmesi ve bununla aynı zamanda, onun, annesiyle olan ilişkisini de “keşfetmesi”, annesiyle artık eşyaşamsal (sembiyotik) bir ilişki sürdürmesini olanaksızlaştırır. Böylece üçlük bilinci, “hakiki” ikili ilişkilere yol açar.⁷⁹

“Üçlük” bilinci⁸⁰ ve üçlü ilişkiler Oedipus kompleksinin özüne aittir. Bebeğin “üçlük” bilincine yönelmesi, onun dış dünyada babasını ayırt etmesi ve annesinden farklılıklarla karşılaşmasıyla olur. Bebeğin imgeleminde ikilik imgeleri üçlük imgelerine evrilirken, baba da içsel aile matrisinden ayrılır.⁸¹

Çekirdek aile, bu anlamda sosyalleşmiş bireyleri gerektirir ve böyle bireyler üretir. Şöyle ki, iki bireyin, bir çekirdek ailenin merkezinde yer alan, diğer bir deyişle, ailedeki temel ilişkinin tarafları olan bir çifti oluşturabilmeleri, kökensel aileleriyle ilişkilerinin niteliğini, kendi kurdukları aile lehine değiştirmelerini gerektirir. Oedipus kompleksinin çözülmesi ve Oedipal durumdan çıkış, çekirdek ailenin psikolojik olarak yeniden üretimi için zorunludur. Zira Oedipus kompleksinin çözülmesi, *bireyin sosyalleşmesini, yani aile üçgeninden topluma geçişi* mümkün kılıyor.⁸² Bu,

79. Samuels, s. 73.

80. A. Samuels'e göre, “üçlük” (threeness), arketipal bir zihin durumu olarak, anneyle babanın ayrışmasının duygusal sonuçlarını, ilksel sahneyi ve Oedipus kompleksini içermektedir (Samuels, s. 29).

81. Samuels, s. 125.

82. Saul Friedländer, *History and Psychoanalysis: An Inquiry into the Possibilities and Limits of Psychohistory*, çev. Susan Suleiman, Holmes & Meier Publishers, New York, Londra, 1980, s. 34.

bireylerin, kökensele aileleriyle ilişkilerinin niteliğini değiştirebilmelerinin koşullarından biridir. Bu anlamda sosyalleşmemiş bireyler için, toplum geniş bir ailedir. Böylece ekirdek ailenin ve sosyal (kökensele aile dışındaki) ilişkilerin beraberce glenebileceklerini düşünebiliriz. Bireylerin kökensele aileleriyle ilişkilerinin niteliğini değiştirerek bir çift oluşturamamaları, ailedeki temel ilişkilerin ebeveynlerle çocuklar arasında cereyan etmesine yol açıyor; bu da çocukların kökensele aileleriyle ilişkilerinin niteliğini değiştirmemelerine.

Kökensele aileden toplumsal yönelime (ve buradan da çekirdek ailedeki çift ilişkilerine) geçiş süreci, aynı zamanda tekilci yönelimden evrenselci bir yönelime geçiş süreciyle çakışır. Oedipus kompleksinin çözülmesi, aynı ahlaki kategoride görülen yabancılarla eşdeğerlikli ilişkilerin kurulması anlamında bir sosyalleşmeyi de destekler.

Oedipus ncesi evrede anneyle ilişki sürecinde edilen normlar tekilsele niteliktedir. Oysa Oedipal dönemde içselleştirilen normlar daha soyut ve genel bir nitelik taşımaktadır.

Oedipus ncesi dönem üzerine yoğunlaşan M. Klein, st-benle somut kişiler ve tekil topluluklar için duyulan etik sorumluluk duygularını kastediyordu. Oysa Oedipus üzerinde yoğunlaşan Freud için st-ben evrenselcidir.⁸³

83. Bkz. Eli Zaretsky, "Melanie Klein and the Emergence of Modern Personal Life", *Reading Melanie Klein*, John Philips, Lyndsey Stonebridge (der.), Routledge, Londra, New York, 1998 içinde, s. 37.

Böylece tekilisel normlarla ilişkili utancın Oedipus öncesi dönemi, genel ve soyut normların hayata geçirilmesini destekleyen suçluluk duygusunun ise, Oedipal dönemi vurgulayan toplumlarda baskın bir informel sosyal kontrol mekanizması olarak öne çıkacağını düşünebiliriz.⁸⁴

N. J. Chodorow günümüzde psikanalitik çevrelerde utanca gösterilen ilginin artmasının nedenlerinden birinin, Oedipal suçluluğun kültüre özgü olduğunun giderek daha fazla farkına varılması olduğunu söylüyor.⁸⁵

Belki Oedipus Kompleksi de evrensel değildir. Aslında Oedipus Kompleksi değil, Oedipal durum evrensel gibi görünmektedir.⁸⁶

G. Hofstede'ye göre, bireyci toplumlarda bireyin kendisiyle birlikte çekirdek aile, kolektivist toplumlarda ise geniş aile veya grup vurgulanmaktadır.⁸⁷ Deyim yerindeyse, bireyci (Batılı) toplumlarda aile toplumla bireyin arasına, kolektivist (Doğulu) toplumlarda ise toplum bireyle ailenin arasına girmektedir!

Türk toplumunda, bireylerin evlendikten sonra kökensele aileleriyle ilişkilerinin niteliğini değiştirmekte zorluk çektikleri görülmektedir. G. O. Fişek, Türkiye'de çekirdek ve geniş aileler arasındaki sınırların belirsizliği nedeniyle,

84. Bkz. Creighton, s. 299.

85. Chodorow, *Power of Feelings*, s. 223.

86. Bkz. Tu Wei-Ming, "Selfhood and Otherness in Confucian Thought", *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde, s. 242.

87. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries", s. 399.

eşlerin bu ikisini ayırarak, sadakatlerini kökensel ailelerinden kendi çekirdek ailelerine yönleltmelerinde güçlük yaşamalarının beklenebileceğini belirtiyor.⁸⁸ Türk kültüründe bireyler grubun iyiliğinin kendilerinininkine öncelikli olduğu bir ilişkiler ağı içine gömülme eğilimi göstermektedir. Böyle bir bağlamda, evlilik, hem bireyleri hem de ailelerini birbirine bağlamaktadır.⁸⁹

Türk ailesi hakkındaki geniş kapsamlı bir araştırmanın sonucunda belirtildiği üzere, Türkiye’de çekirdek ailenin psikolojik işlevleri açısından yeni oluşmakta olmasını,⁹⁰ Oedipus öncesi dönemin kültürel olarak vurgulanmasına bağlayabiliriz. Türk toplumunda kökensel ailenin ve akrabaların bireyler üzerindeki psikolojik çekim gücü oldukça yoğundur ve çekirdek ailenin psikolojik işlevlerini yerine getirmesini ve çift ilişkilerinin oluşmasını etkilemektedir. Öte yandan, kökensel aileden toplumsal yönelime ve çekirdek ailedeki çift ilişkilerine geçişin zorluğunun, tekilci eğilimin yaygınlığının ve köklülüğünün hem nedeni hem de sonucu olduğunu belirtebiliriz.

88. Güler Okman Fişek, "Psychopathology and the Turkish Family: A Family Systems Theory Analysis", *Sex Roles, Family, & Community in Turkey*, der. Çiğdem Kağıtçıbaşı (Diane Sunar'ın katkılarıyla), Indiana University Turkish Studies, 1982 içinde, s. 311.

89. Fişek, "Paradoxes of Intimacy", s. 179-180.

90. Aydan Gülerce, *Türkiye’de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 132.

3.
UTANCIN
KÜLTÜREL BOYUTU

3.1.

HOLİST KÜLTÜR VE UTANÇ

Bu konuda çalışmaya başladığımda, Türk toplumunda, ebeveynlerin çocuklarıyla ilişkilerinin, M. O. Öztürk tarafından betimlenmiş olan, çocuklarda bireysel özerkliğin gelişimini kısıtlayıcı özelliklerinin,¹ psiko-sosyal gelişim sürecinde özerk girişimin dışsal etmenlerce kısıtlanmasıyla utanç duygusu arasında E. Erikson tarafından saptanan ilişki² göz önüne alınarak, bu duyguyu üretip üretmediğinin araştırılması gerektiğini düşünmüştüm. Ne var ki, özerk girişimin engellenmesi, ancak özerkliğin kültürel bir ideal olduğu, bireylerin ego ideallerinde yer bulduğu bir toplumda bu sonuca yol açabilirdi. Zira utanç, aslında özerk bireysel girişimin engellenmesinden çok, bireyin ego idea-

1. M. O. Öztürk, "Anadolu Toplumunda Özerklik ve Girişme Duygularının Kısıtlanması", V. Milli Nöro Psikiyatri Kongresi, Tutanak ve Serbest Bildirileri (24-27 Eylül 1969), İzmir, 1970 içinde, s. 290-295. Öztürk'e göre, "geleneksel toplumda daha çok olmak üzere toplumumuzun her kesiminde çocuk yetiştirmede ortak ve temel tutum şudur: Bir yandan çocuğun özerklik ve girişme eğilimlerinin engellenmesi, öbür yandan da bu engellenmenin doğurduğu saldırganlık dürtülerinin bastırılmak zorunda bırakılması.... Yürümeğe ve konuşmağa başladıkları çağdan itibaren çocuklara genellikle bastırıcı, benliği daraltıcı ve bağımlı kılıcı bir yetiştirme sistemi uygulanmaktadır." (Öztürk, "Anadolu Toplumunda Özerklik", s. 291); ayrıca bkz. Öztürk, *Sorma-Bilme Dürtüsü*.

2. Erikson, *Childhood and Society*, s. 228-229.

liyle fiili durumu arasındaki uzaklıktan kaynaklanıyordu.³ Erikson, özerk girişim yeteneğinin, bireysel yetkinliğin veya birey idesinin merkezi bir ögesi olarak görüldüğü bir kültürde, özerkliğin dışsal etmenlerce sınırlandırılmasının utanç doğurduğunu saptamıştı.⁴ Ancak şimdi, Türk toplumunda utancın, içselleştirilmiş standartları hayata geçirmekteki bireysel yetersizliklerden çok, sosyal değerlendirmelerle veya itibarla ilişkili olduğunu (ya da itibarın bir ideal olduğunu)

3. Piers/Singer, 1971, s. 97, aktaranlar: Wallbott/Scherer, s. 468; Wallbott/Scherer, s. 468.

4. Ebeveynlerin bireysel girişimi sınırlandıran davranışlarına atfedilen anlamlara ilişkin olarak yapılan birçok araştırma vardır.

R. P. Rohner ve S. M. Pettengill, Koreli gençlerin anababalarını kontrolcü gördükleri oranda kendileriyle ilgili ve yakın bulduklarını saptamışlardır. Oysa Kuzey Amerikalılar için bu bağıntı olumsuz bulunmuştur (Ronald P. Rohner, Sandra M. Pettengill, "Perceived Parental Acceptance-Rejection and Parental Control among Korean Adolescents", *Child Development*, 56, 1985, s. 524-528).

Buna karşılık, S. Lau ve P. C. Cheung, sınırlayıcı, hükmedici ve müdahaleci kontrolün, ailede düzenin ve koordinasyonun sağlanması işlevi gören organizasyondan ayrılması gerektiğini ileri sürmüş ve Çinli ergenlerin anababalarıyla uyumlarının, onları kontrolcü gördükleri oranda bozulduğunu ve çatışmanın arttığını saptamışlardır. Oysa organizasyon boyutu için tersi geçerlidir (Sing Lau, Ping Chung Cheung, "Relations Between Chinese Adolescent's Perception of Parental Control and Organization and Their Perception of Parental Warmth", *Developmental Psychology*, Cilt 23, Sayı 5, 1987, s. 726-729).

Başka bir çalışmada, Çinli deneklerin, anababalarını kendilerine hükmeder gördükçe onları daha uzak algıladıkları bulunmuştur. Aynı çalışmada, anababaların algılanan yakınlığı arttıkça ve kontrolcülüğü azaldıkça, aile uyumunun arttığının algılandığı saptanmıştır (Sing Lau ve diğerleri, "Relations Among Perceived Parental Control, Warmth, Indulgence, and Family Harmony of Chinese in Mainland China", *Developmental Psychology*, Cilt 26, Sayı 4, 1990, s. 674-677).

Buna karşılık, M. Mikulincer, A. Weller ve V. Florian, Arap lise öğrencilerinin, aile içindeki davranışlarını kısıtlayan kurallar çoğaldıkça, anababalarını kendilerine daha yakın algıladıklarını bulmuştur (Mario Mikulincer, Aron Weller, Victor Florian, "Sense of Closeness to Parents and Family Rules: A Study of Arab and Jewish Youth in Israel", *International Journal of Psychology*, 28 (3), 1993, s. 323-335).

düşünüyorum. Neyin utanç doğurduğunu, dolayısıyla ne tür bir utancın vurgulandığını anlayabilmek için, ilk önce Türkiye’de baskın olan kültüre bakmak gerekiyor. Ne var ki, bunu ancak utançla ilgili incelememize biraz ara vererek yapabiliriz.

Modernleşme kuramının farklı toplumlardaki sosyal yapı düzeyindeki değişiklikleri öngörme başarısının yüksek olduğu görülmektedir. Çoğu toplumda kentleşme, teknolojinin gelişimi, okur-yazar oranının artışı, ulaşımın kolaylaşması, sanayileşme gibi konulardaki değişimler, kapsamlı ve istikrarlı bulunmaktadır. Ancak kültürel değişim her zaman öngörülen doğrultuyu izlememektedir. Bu toplumlardaki kültürel istikrar, “geleneksel” kültürlerin bir niteliği olan durağanlıktan farklı bir fenomendir. Geleneksel sayılamayacak bazı kültürlerin en azından merkezi öğelerinin kalımlılıklarını sürdürdükleri görülmektedir. M. Weber patriarkal otoriteyi geleneksel otorite kavramı içinde değerlendiriyordu.⁵ Ne var ki, Asya kültürlerinde, ulus devletin, yönetimin ve siyasetin temel çerçevesi olarak tesisinin paternalistik otoritenin gücünü zayıflatmadığı, hatta birçok toplumda onu daha da güçlendirdiği görülüyor.⁶ Öyle görünüyor ki, kültür çoğu kez kendisinin ve siyasal/toplumsal yapının nasıl değişeceğini veya değiştirileceğini de önemli

5. Max Weber, *Max Weber On Law in Economy and Society*, çev. Edward Shils, Max Rheinstein; der. ve giriş Max Rheinstein, A Clarion Book, Simon and Schuster, New York, 1954, s. 337; ayrıca bkz. Craig Matheson, “Weber and the classification of forms of legitimacy”, *The British Journal of Sociology*, Cilt XXXVIII, Sayı 2, s. 207.

6. Pye/Pye, s. 329.

ölçüde etkileyen bazı temel unsurlara sahip. Her kültür değişmekte, ancak bu çoğu kültürde yine kültürel bazı parametrelere göre olmaktadır.

Türkiye’de de modernleşme yukarıda belirtilenlere benzer bir süreci izlemektedir.⁷ Türkiye’de sosyal yapının –modernleşme kuramlarında öngörüldüğü gibi– oldukça karmaşıklaşmasına ve buna paralel olarak anonim ilişkilerin yoğunluğunun artmasına rağmen, kültürün bazı kalımlı öğeleri vurgulanmaya devam etmektedir. Türkiye’de, sosyal yapıdaki göreceli modernleşmeye karşın, kültürün, tekilsel bir ahlakı hayata geçiren, bağlamsal bir benliği şekillendirmeyi sürdürmesi, anonim toplumsal ilişkilerin çürük bir ahlaki zemin üzerinde kurulmasına yol açmaktadır.

Bu metinde Türk toplumu hakkında ileri sürülen bazı tezler, Türkiye’deki baskın anlam sisteminin, “Batılılaşma”ya karşın, halen bazı *holist/kolektivist* niteliklerini koruduğu ve değişimin yine bazı geleneksel kültürel yönelimlerce yönlendirildiği görüşüne dayanıyor. Yalnızca kültür değişmez, *değişim de kültürel*dir. Diğer bir deyişle,

7. Türkiye’de devletin kapsamlı toplumsal değişim girişimlerinin öncüsü konumunda olmasının kökeni daha çok kültürel. Türkiye’deki baskın siyasal kültürün merkezinde yer alan kolektivist yönelimle, güç mesafesinin yüksekliği, Cumhuriyet döneminde de değişmemiştir. Hatta Atatürk devrimlerinin başarısında bu iki kültürel etmenin önemli bir rolünün bulunduğu söylenebilir (Murat Önderman, “Toplumsal Simya ve Demokrasi: Türk Toplumunda Toplum ve Emsallik Tasarımları”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt LX, Sayı 1-2, 2002, s. 64). Türkiye’de geçen yüzyılda gerçekleşen kapsamlı siyasal değişimlerin önemli bir parçasını oluşturan ideolojik yeniliklerin arkasında, bazı istikrarlı kültürel etmenler bulunmaktadır. Kısacası, Türkiye’de toplumsal değişimlerin gerçekleştirilme biçimini bile, kültür, önemli ölçüde etkilemektedir.

kültürler farklı biçimlerde değişir ve bunda yine bazı kültürel etmenlerin önemli bir payı vardır. Türkiye’de Cumhuriyet sonrasında, en azından eskisine nazaran biraz daha özerk bir birey *oluşturulmaya* çalışıldığını *farz edelim*. Ama özerk bir bireyin siyasal veya idari metotlarla yaratılmaya çalışılması kendi içinde bir paradoks değil midir? Burada, nedenselliğin yönünü belirleyen yine eski, yerleşik değerler değil midir? Burada, Türk kültüründe bireyin hiçbir şekilde veya hiçbir boyutuyla var olmadığı değil, bu bireyin Batılı kültürel nitelikleri taşıyan bir birey olmadığı, özellikle de Batılı endüstrileşmiş toplumların tersine, bireyin *ahlaki olarak kendine yeterliliğinin* vurgulanmadığı ileri sürülüyor.⁸ Türk kültüründe normatif özne, bireyden çok topluluktur. Burada, Batılılaşma sürecinde köprülerin atıldığı noktaya gelinmediği (ve gelinmeyebileceği) ve nihayetinde *ağır basan* yönelimin kolektivizm olduğu belirtiliyor. Bu şaşırtıcı değildir; zira *Türk Batılılaşmasında, birey kategorisinin ahlaki ve kültürel düzeyde yerleşmesi hedeflenmiş değildir*.

Bu metinde, Türk toplumu bağlamında, kültürel bir yönelim olarak kolektivizmin kendisinden çok, bazı toplumsal ve bireysel *etkilerine* odaklanılmıştır. Bu kültürel etkilerin, baskın ve oldukça kapsayıcı bir yönelim olan kolektivizme göre, daha kolaylıkla saptanabileceği düşünülmektedir. Bu görüşlere ve onlara dayanan ve bu kitapta

8. Endüstrileşmiş Batılı toplumlarda bireylerin ahlaken kendine yeterli olmalarının vurgulandığı hakkında bkz. LeVine, s. 469 vd.

ileri sürülen bazı iddialara karşı, Türk toplumunda Batılılaşma-modernleşme sürecinde, birey kategorisinin ahlaki ve hukuki boyutlarıyla birlikte, giderek artan bir ivmeyle güçlenmeye başladığı ve belki de Türk toplumunun bu süreçte diğer birçok Batılı olmayan topluma göre daha fazla yol almış olduğu ileri sürülebilir.⁹ Bu olası itirazlara karşı şu savları ileri sürmek istiyorum:

Türkiye’de sosyo-kültürel süreçler içinde (Batılı anlamda) bir bireyin üretiliyor olduğunu hangi ölçütlere dayanarak saptayacağız? Bana öyle geliyor ki, burada en başta şu unsurlar göz önüne alınmalıdır:

a) Türk toplumunda *herkese eşit muamele* ilkesinin ahlaki bir ideal veya toplumsal bir pratik olarak yeri nedir? Bu ilke bireyci kültürlerde daha çok desteklenmektedir.¹⁰ Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Türk toplumunda bireyler, hangi sosyal koşullarda, *genel* ahlaki gereklere ve formel kurallara riayet etmekte?

Diğer bir deyişle, Türk toplumunda bireyler birbirlerine bazı soyut genel ilkeler (adalet gibi) çerçevesinde mi, yoksa (arkadaş, akraba gibi) belirli ilişkileri çerçevesinde mi bağlı? Eğer ilki ağır basıyorsa evrenselciliğin,

9. Örneğin D. Sunar Türk kültürünün daha kolektivist bir eğilimden, daha bireyci bir eğilime evrilme süreci içinde olduğunu bildiriyor (Diane Sunar, "Change and Continuity in the Turkish Middle Class Family", *Autonomy and Dependence in the Family*, Rita Liljeström, Elisabeth Özdalga (der.), Swedish Research Institute in Istanbul, 2002 içinde, s. 235).

10. Bkz. William B. Gudykunst, Yuko Matsumoto, "Cross-Cultural Variability of Communication in Personal Relationships", *Communication in Personal Relationships Across Cultures*, William B. Gudykunst, Stella Ting-Toomey, Tsukasa Nishida (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1996 içinde, s. 23.

ikincisi ağır basıyorsa tekilciliğin desteklendiğini söyleyebiliriz.¹¹

Türk toplumunda sosyal güven düzeyinin son derece düşük olmasının,¹² en başta gelen nedeni, yüksek tekilcilik eğilimidir. Tekilci ahlakı, grubun bireye normatif üstünlüğünün (kolektivizmin) bir sonucu olarak ele alabiliriz. Zira grup dayanışmasının, bireyleri grup üyeleri ile gruptan olmayanlar karşısında farklı standartları uygulamaya sevk edebileceğini düşünebiliriz.¹³

b) Artık var olduğu iddia edilebilecek olan bireyler, kendi gruplarında ve grup otoriteleriyle ilişkilerinde ne tür tutumlar sergilemektedir? Bireyler kendi gruplarının baskın değer ve kurallarını ne derecede eleştirebilmekte, kendilerini liderlerle ne derecede *aynı ahlaki haklara* sahip kişiler olarak görmektedir? Herhalde burada ölçüt, bireylerin kendi gruplarından olmayanlara karşı bireyci davranıp davranmadıkları değildir. Kolektivist bireyler, kendi gruplarının dışındaki kişilerle ilişkilerinde, son derece, hatta bağımsız benlikli bireylerden bile daha bireyci davranı-

11. Talcott Parsons'un evrenselcilik-tekilcilik değer modellerinin özlü bir açıklaması için bkz. Philip Smith, *Cultural Theory: An Introduction*, Blackwell, Maiden, 2001, s. 30.

12. Dünya Değerler Araştırmasından çıkan sonuçlara göre, genel güven oranı en yüksek ülkeler, en üstten aşağıya doğru Norveç, İsveç, Danimarka, Hollanda ve Kanada olup, bu ülkelerde güven oranı % 50'nin üstündedir; en alt sıraları ise, en alttan yukarıya doğru Brezilya, Peru ve Filipinler ile Türkiye paylaşmaktadır. Bu ülkelerde güven oranı % 10'un oldukça altındadır (Ronald Inglehart, "Trust, Well-Being and Democracy", *Democracy and Trust*, Mark E. Warren (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999 içinde, s. 102).

13. F. Frey Türkiye'deki patronaj ilişkilerinin kuvvetliliğinin, grup-içi grup-dışı ayrımının bir ifadesi olduğunu belirtir (Frey, s. 66). Bana öyle geliyor ki, grup-içi grup-dışı ayrımı da grubun bireye normatif üstünlüğünün bir sonucudur.

bilmektedir. Dolayısıyla bu son tutum bile bireyleşmemenin bir kanıtı olarak sunulabilir. Bana öyle geliyor ki, Türk “bireyi”, özellikle kendi grubunun kısıtlayıcı-yönlendirici etki alanı dışında, son derece bireyci davranabilmektedir. Ancak bu onun bireyleştiğini göstermemektedir. Özellikle başka grupların üyeleriyle olan ilişkilerinde, kişiler güçlü bir *birey etkisi* yaratmaktadır. Ancak Türkiye’de bu anlamda *bir toplumsal pratik olarak bireyciliğin bulunması*, sosyo-kültürel olarak, bir bireyin şekillendiği anlamına gelmiyor. Gerçekten de Türk toplumunda hedonist, pragmatist, özellikle yabancılar karşısında amoral eğilimler giderek daha çok göze çarpıyor. Ama Türk toplumunda bireycilik de öznelleşmiş bir eğilimi göstermekten veya bireyleşmiş bireylerin bir tutumu olmaktan çok, yukarıda belirtilen sosyal eğilimlerin veya pratiklerin izlenmesi sonucunda güçleniyor. Burada “herkes kendini düşünüyor, ben niye öyle yapmayayım?” veya “bir şey sana yapıldığında, sen de başkasına öyle yapmalısın” gibi düşünceler etkili oluyor. Bir toplumsal pratik olarak bireyci pratiklerin yaygınlığı, bireylerin suçluluk hissetmesini zorlaştırıyor. Böylece kültürce tanınmış bir eğilimin yansıması olmayan, bireysel bir özerkliği gerektirmeyen ve dizginlenmemiş bir bireycilik ortaya çıkıyor. Bunun sonucunda Türk toplumunda bireyciler de “sosyal” bazı eğilimlerini sürdürüyor. Örneğin bireyci bireylerin de sosyal temas eğilimleri, başkaları kadar yüksek olabiliyor. Bu bireylerin bireyciliği öznelleşmiş eğilimleri yansıtmıyor, örneğin bu tür kişilerin işlerini daha çok öznelleştirdikleri veya birey-

sel başarı motivasyonlarının daha yüksek olduğunu söyleyebilmek zor. Kısacası, bu tür bir bireyciliği, öznelleşmiş bir psişenin başkalarının özdeş haklarına da saygıyı içeren tutumlarından çok, amorf, öz-kontrol düzeyi yüksek olmayan bir benliğin sosyal pratikleri izlemesi çerçevesinde değerlendirmek bana daha doğru gibi geliyor.

Gerçeklikte tüm kültürler hem bireyci hem de kolektivist öğelere sahiptir.¹⁴ Bana öyle geliyor ki, Türk toplumunda, grup-içi/grup-dışı ayrımının bir işlevi olarak, grup üyelerinin “yabancılarla” ilişkilerinde bireycilik ögesi daha ağır basmaktadır.

“Türkiye’de insanlar kollektif ve hiyerarşik yapıli cemaatler dışına çıkınca aşırı dozda bireyselci olabiliyorlar.”¹⁵ Bu saptamayı yapan E. Özdalga’ya göre, “bu kültürel özellik” çok farklı alanlarda ortaya çıkıyor. Örneğin şehir ve kasabalar-daki çirkin görüntüler, sokakların, binaların ve bahçelerin durumları, düzensizlikleri veya birbirleriyle uyumsuzlukları, “ortaklaşa paylaşılan düzen”in zayıf olduğunu gösteriyor. Bu, insanların estetik anlayışlarının yetersizliğinden değil, işbirliği yapma yeteneklerinin eksikliğinden kaynaklanıyor: “Öyle görünüyor ki, devlet ve özel teşebbüs veya aile düzeni dışında birlikte bir şeyler oluşturma geleneği yetersiz. Başka bir deyişle, Türkiye’de ‘öteki ile birlikte var

14. Romin W. Tafariodi, Patricia Walters, “Individualism-Collectivism, Life Events, and Self-Esteem: A Test of Two Trade-offs”, *European Journal of Social Psychology*, 29, 1999, s. 801.

15. Elisabeth Özdalga, “Tek Taraflı Dünyanın Öznesi ya da Öteki ile Birlikte Var Olmak”, *Karizma*, Sayı 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2000, s. 126.

olma' gücü zayıf."¹⁶ Zira "egosantrizm ... toplumsal dayanışmayı içeren bireysellikten çok uzak."¹⁷ Bu daha çok "öteki[ni] hesaba katmadan birey olma' hevesine bağlı."¹⁸

Bireyleşme bir psiko-sosyal süreç, birey bir kültürel/bilimsel kategori, bireycilik ise bir ideoloji veya toplumsal pratiktir. Eğer Jung'un yaptığı uyarıya kulak vererek bireycilikle bireyleşmeyi birbirinden ayırırsak,¹⁹ bireyleşmemiş bireylerin de bireyci olabileceklerini düşünebiliriz. Öte yandan kolektivist kültürlerde bireycilik bir *toplumsal pratik* olarak ortaya çıkabilir.²⁰ Üstelik bu kültürlerde, birey kategorisi ahlaki ve hukuki olarak da desteklenmeyeceğinden, bireyciliğin dizginsiz ve amorf bir şekilde sergilenmesi söz konusu olabilir. M. A. Kılıçbay'ın belirttiği gibi, bireycilik aslında bireysiz toplumların "hastalığıdır."²¹

c) Ayrıca Türkiye'de Batılılaşmayı başlatan ve gözetmenlerin genellikle siyaset ve devlet elitleri olduğu ve bunla-

16. Özdalga, "Tek Taraflı Dünyanın Öznesi", s. 126.

17. Özdalga, "Tek Taraflı Dünyanın Öznesi", s. 126.

18. Özdalga, "Tek Taraflı Dünyanın Öznesi", s. 126.

19. Jung'a göre, "birey sadece tek, ayrı bir varlık olmayıp, fakat tam da varoluşuyla kolektif bir ilişkiyi gerektirdiğinden, bundan, bireyleşme sürecinin yalıtıma değil, daha yoğun ve geniş kolektif ilişkilere yol açması gerektiği sonucu çıkmaktadır." (C. G. Jung, *Dictionary of Analytical Psychology*, Ark Paperbacks, Londra, New York, 1987, s. 119). Bu konuda ayrıca bkz. Jacoby, *Individuation & Narcissism*, s. 95.

20. Bir makalemde, Türkiye'deki bu, kültürel düzeyde yansımaları direkt olarak değil de, tepkiler düzeyinde bulan yaygın bireyci pratikleri incelemiştım (Murat Önderman, "Türkiye'de Siyasi Retorik ve Yaşam Dünyası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, LVII, 1999, s. 185).

21. Mehmet Ali Kılıçbay, *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 66.

rın en etkili olanlarının bireyi *kategorik* olarak reddettikleri de unutulmamalıdır. Diğer bir deyişle, Türkiye’de bu süreç içinde, birey kategorisinin, siyasal ve hukuki olarak istikrarlı bir biçimde desteklendiğini söyleyebilmek zordur.

Türkiye’de ne genel olarak Batılılaşma sürecinde ne de özel olarak Cumhuriyet döneminde, otorite-birey ve topluluk-birey ilişkilerinin *biçimi* değişmiştir. Bu süreçte topluluk tanımları ve otorite figürleri değişmiş, ancak birey-topluluk ve birey-otorite ilişkisinin biçimi değişmemiştir. Bir topluluk biçiminin (ümme) yerini diğeri (millet) alırken, topluluğun birey karşısındaki normatif üstünlüğü devam etmiş, keza, bir otorite figürünün (padişah) yerine diğ(er)-ler)i (milleti temsil edenler veya millet adına hareket edebilenler) geçerken, otorite-birey ilişkilerinin biçimi yine fazla değişmemiştir.

d) Türkiye’de var olduğu iddia edilebilecek olan bireyin benliği ne kadar *öznelleşmiştir*? O yalnızca “istemekle” kalmamakta, isteklerine öznel bir anlam katabilmekte midir? Bu birey öznelleşmiş öz-kontrol mekanizmalarıyla donatılmış bir kişi olarak şekillenmiş midir? Bir insanın öz-kontrol mekanizmalarının güçsüzlüğünden veya sosyal duruma bağlı olarak işlemesinden kaynaklanan amoral bir ataklığı ve buna bağlı bir dürtüsellliği sergiliyor olması, onun bir birey olarak nitelenmesini sağlayabilir mi? Onun davranışlarını yönlendiren –genel toplumsal normların içselleştirilmesiyle çekirdeği oluşan– kendi içsel rehberlik sistemi mi, yoksa toplumsal pratikler veya beklentiler midir? Türk toplumunda kültürel normların toplumsal

bir “ideal olan” haline gelemediği görülmektedir.”²² Bana öyle geliyor ki, Türk toplumunda, toplumsal değerlerin bireysel amaçlara dönüşmesiyle ilgili mekanizmalar fazla etkin değil ve bu etkinsizlik yine kültürel bazı nedenlerden kaynaklanıyor. Ahlaki kültürel değerlerin bireysel eylemler yoluyla hayata geçirilmesine ilişkin “sorun”lar, öncelikle ahlaki bir fail olarak bireyden çok topluluğun kabul edilmesinden ve dolayısıyla kişilerin ancak kolektif bir faaliyete katılarak ahlaki davranabilmesinden kaynaklanıyor. Öte yandan kültürel değerlerin, en başında da ahlaki değerlerin bireysel amaçlara dönüşmesinde karşılaşılan “sorunlar”, bireyleri bazı tekil sosyal etkilere ve bu arada, Türkçede sık kullanılan bir deyişle “kandırılmaya” açık ve korunaksız kılıyor. Dolayısıyla bu “sorunun”, kültürel değerlerin bireysel davranışlar yoluyla hayata geçirilmesine hizmet eden mekanizmaların, sosyal bazı engellerden, aktüel veya geçici bazı zorluklardan dolayı etkisiz veya devre dışı kalmasından çok, yine bazı merkezi kültürel tercihlerden, özellikle de toplum ve ilişki tanımlarına dair kültürel perspektiflerden kaynaklandığını ifade edebiliriz. Bundan ötürü, *bu geçici bir “sorun” değil*. Bir adım daha atabilir ve bu “sorun”un, sosyal yapısal değişikliklere karşılık, bu kültürel eğilimlerin etkisini sürdürmesinden kaynaklandığını belirtebiliriz. Türk toplumu oldukça farklılaşmasına ve karmaşıklaşmasına rağmen, rol ilişkilerinin *niteliklerinde*, bu

22. İdeal olan kavramı için bkz. Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 4. baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul, [t.y.], s. 138-141.

değişikliklere koşut dönüşümler olmadı. Bu da kültürün özerk bir toplumsal fenomen olarak ele alınması gerektiğine işaret ediyor.

e) Türk toplumunda “bireyler” değerlendirilirken, onların öncelikle sosyal veya siyasal kimliklerine mi (“kimlerden” olduklarına mı), yoksa bireysel düşüncelerine, tutumlarına, özelliklerine vs mi bakılmaktadır? Bireylerin sahip oldukları veya onlara atfedilen sosyal kimlikler, sosyal değerlendirmeleri ne kadar etkilemektedir? Örneğin benzer fiiller, faillerin sosyal niteliklerine göre farklı değerlendirilmekte midir? Aynı eylem grubun bir üyesince yapıldığında veya gruba hizmet ettiğinde farklı, eylemci yabancı birisiyse farklı mı değerlendirilmektedir? Gruplararası davranış, kişilerin diğerlerine farklı sosyal grupların üyesi olarak davranışlarıdır.²³ Türkiye’de, bu anlamda gruplararası davranış biçimlerinde, tekilci pratikler, evrenselci pratiklere göre belirgin biçimde öne çıkmaktadır. Nitekim K. Phaet ve W. Claeys’in araştırmasından çıkan sonuçlar, Türk toplumunda iç-grup normlarının ve ihtiyaçlarının genel sosyal kaygılara önde geldiğini göstermektedir.²⁴

f) Türk toplumunda benliği tanımlayan sosyal bağlam mıdır; yoksa bireyler sosyal rollerinden, işlevlerinden, özel-

23. Michael A. Hogg, Dominic Abrams, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Routledge, Londra, New York, 1992, s. 32.

24. Karen Phaet, Willem Claeys, “A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 24, Sayı 3, Eylül 1993, s. 323.

liklerinden soyutlanabilmekte midir? Bireye böylece kendi başına değerli (saygıya değer) bir varlık olarak mı bakılmaktadır; yoksa o değerini daha çok bulunduğu sosyal konumdan mı almaktadır? Birey, rolüne ne kadar kendi damgasını vurabilmekte, kendi icra stilini, tarzını yaratabilmektedir? Yoksa onun işlevselliğini belirleyen daha çok hazır senaryolar mıdır?²⁵

g) Türk toplumunda oldukça yüksek olan *sosyal temas* eğilimi de “bireyleşme” tezini benimsememize engeldir. Bu eğilimin yüksekliği, belirli sosyal ilişkilerin asıl, buna karşılık bireysel öznel yaşamın tali görülmesinden kaynaklanmaktadır. Holist kültürlerde sosyal temas eğilimi ve sosyal etkileşim, bireyci kültürlerle göre daha yüksek gibi görünüyor. Bunun yine kültürel holizmin bir işlevi olan karşılıklı bağımlı benlik yapısıyla da ilişkisi var. Türk toplumunda ilişkiler bireylerce kurulmuyor, bireyleri belirli ilişkiler belirliyor gibi görünüyor. Bu durumda, ilişkilerin tarafları, ilişkilerine *öznel bir anlam* atfetmektedirler. Bu, yalnızca görücü usulü evlenme oranının, endogaminin yüksekliğinde değil, bazı büyük kentlerde, kimi “modern” kesimlerin “serbest” ilişki pratiklerinde de ortaya çıkmaktadır. Bu tür ilişkiler de, ilk türdekiler kadar

25. Türk toplumunda bireylerin, çoğu kez, kendi bireysel hedeflerini gerçekleştirmek için bile, bir rolü taşımaları gerekmektedir. Örneğin yabancı bir dili öğrenmek isteyen biri, bunu ancak bir eğitim kuruluşunda, öğrenci rolünü yüklenerek yapabilmektedir. Burada belirleyici olanın, pratik beklentiler veya avantajlar değil, “*disipline girme*” kaygısı olduğunu belirtmek istiyorum. Birey, onu disipline sokacak olanın, dışsal kısıtlamalar olduğunu düşünme eğilimindedir. Bu tür bir bireyin, rolünü özelleştirmesi zordur.

öznelleşmemiştir. Bu tür “serbest” ilişki pratiklerinin, geleneksel olanların adeta ters kutbu gibi olması, bu yaşantıların da pek öznelleşmediğini gösteriyor. Türk toplumunda, sosyal temas eğiliminin bazen “çılgınlık” derecesine varan (bir evde yalnız uyuyamama veya kalamama gibi) yüksekliğinde, aktüel ilişkilerin geçici olarak dışında kalmanın bile benliğin kısmen *kaybedilmesi* endişesini doğurması etkili olmaktadır. Yalnız “kalmak” Türk toplumunda en korkulan durumların belki de başında gelmektedir. Öte yandan, belirli *ilişkilerin asliliği* anlayışı, ahlakın bu ilişkilerle sınırlanmasına yol açmaktadır. Bunun başlıca kanıtlarından biri, Türkiye’de insanların hastane gibi kuruluşlarda bile “tanıdık” bir görevli aramasıdır. Sosyal temas eğiliminin yüksekliğinde, bir ilişkinin bir tarafı olma isteğinden çok, kolektif bir davranışa katılma isteği veya yüz yüze etkileşim arzusu etkili olmaktadır. Böylece Türk toplumunda toplumsal *genel* normlara uyma arzusu ve bu anlamda bir toplumsallık kaygısı yüksek olmasa da, tekil-selci bir sosyallik eğilimi son derece güçlü bulunuyor.

h) Son olarak, Türkiye’de bireysel beceri düzeyi veya bireylerle ilgili bazı niteliksel objektif gereklerin karşılanması, farklı *sfer*lerdeki organizasyonlarda, bir yükselme kriteri olarak, kişisel beklentilerin veya grupsal sadakatlerin önüne geçebilmiş midir? Bu soruya olumlu yanıt vermenin kolay olmadığını sanıyorum. Türk toplumunda *ilişkilerin bütünsel bir mantıkla ele alınması* ve benliğin rollerce tanımlanması, rollerle ilişkili rekabetin de topyekûn olmasına, bir “müsabaka” mantığı içinde cereyan etmemesine

–örneğin yetenekli ve ehliyetli insanların dışlanmasına–neden olabiliyor.

Farklı toplumlarda ortaya çıkan farklı ahlak anlayışları, toplumun doğasına ilişkin kültürel düzeydeki değişik ontolojik kabullerle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla burada öncelikle, Türkiye’deki baskın holist kültüre, onun bir parçasını oluşturan kolektivist toplum anlayışına ve daha sonra da kolektivizmin bir işlevi olan tekilciliğe²⁶ değinmek istiyorum.

Türkiye’deki baskın kültür özünde holist bir nitelik taşır. Holizmin tezi, bütünün, parçalarının toplamından daha fazla olduğudur.²⁷

Toplumsal holizm birbirini tamamlayan şu iddiaları ileri sürer: 1) toplumsal hayatın tüm yönleri birbiriyle özsel olarak ilişkilidir; 2) toplumsal hayat, ancak bir bütün olarak incelenebilir; 3) bir toplum, parçalarının (bireylerin veya alt-grupların) toplamından daha fazladır.

Holistik görüşlerde, toplum sık sık kendine özgü yasaları olan bir *organizma*, kuruluşlar da toplumun ihtiyaçlarını karşılayan farklı işlevleri yerine getiren uzuvlar olarak görülür.²⁸ Holist kültürlerde toplum-birey ilişkisi bir bütün-parça ilişkisi olarak kurulur. Diğer bir deyişle, holist birey tasarımı da bireyler toplumun “diğerleriyle ortaklık duygusu içinde kendi tercihi göre hareket eden” üyeleri²⁹

26. Bkz. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262.

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

28. Martindale, s. 49, 50, 53.

29. Kant’ın bu üyelik tanımı için bkz. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*,

değil, toplumsal bütünün belirlediği, işlevleriyle tanımlanan kişilerdir.

Holistik dünya görüşünde:

a) bireyi statüsünden ayırt etmek için bir çaba olmadıgından,

b) yükümlülük ve haklar rollere, gruba vs göre farklılaşan şekilde dağıtıldığından,

c) insanlara yalnızca insan olduklarından ötürü asli bir ahlaki değer atfetmeye bir isteksizlik olduğundan,

d) birey soyut bir etik ve normatif kategori olarak tanınmadığından,³⁰ toplumsal roller veya statüler hem sosyal algılama ve değerlendirmeler hem de benlik tanımları üzerinde son derece etkili olmaktadır.

Holizmin toplum anlayışı kolektivizmdir. Türkiye'deki baskın holist kültürün merkezinde, kolektivist bir toplum tasarımı ve bu tasarımın bir uzantısı olan, karşılıklı bağımlı benlik ve ilişki anlayışları bulunmaktadır.

Toplumlar toplum tasarımlarında –kendilerini nasıl tasavvur ettiklerinde– farklılaşır. Bu kolektif tasavvurlar başlıca kolektivist ve bireyci toplum tasavvurları olarak iki kategoriye ayrılabilir.

Bireycilik ve kolektivizm tipik Batılı ve Batılı-olmayan değer yönelimleri olarak düşünülmektedir.³¹ Türk toplumu bu ayrımında, diğer birçok Batılı olmayan toplum gibi, kolektivist grup içinde yer almaktadır. Kolektivizm, bir tanıma

der. ve çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 91-92.

30. Tüm bu unsurlar için: Shweder/Bourne, s. 151, 113.

31. Phalet/Claeys, s. 322.

göre, "ikisi arasında bir çatışma olduğunda, grup amaçlarına, kişisel amaçlardan daha çok önem verme eğilimidir."³² Ne var ki, bu tür tanım ve ifadelerde, kolektivizm bir değer sistemi olarak ele alınıyor. Oysa kolektivizm aynı zamanda toplumun, bireyin ve insani ilişkilerin doğasına ilişkin ontolojik veya tanımsal düzeydeki bir görüştür. Örneğin kolektivist kültürlerde insanlar kendilerini başkalarıyla karşılıklı bağlantılı olarak tasavvur etmeyi öğrenmektedir.³³ Kolektivist kültürü normlar (örneğin hiyerarşik ilişkilerdeki karşılıklılık), değerler (örneğin uyum ve dayanışma),³⁴ betimlemeler, tutumlar ve sosyal algılar düzeyinde ele alabiliriz. Bu ayrımı yapmak önemlidir, zira modernleşme sürecinde bu boyutların hepsi aynı oranda veya aynı biçimde aşınmıyor veya değişmiyor. Bana öyle geliyor ki, Türk toplumunda kolektivizmin değersel boyutu, modernleşme süreci içinde tanımsal boyutundan daha önce aşınmaya başladı. Nitekim Türk siyasal hayatında en kesimsel veya bireysel çıkarlara dönük talepler bile sık sık kolektivist bir dille ifade ediliyor. İ. Turan'ın bildirdiği üzere, normatif önceliği topluma veren yaklaşım, ulustan daha küçük toplulukların, taleplerini kendi faaliyet alanlarında ulusal çıkar olarak dile getirmeleri eğilimini doğuruyor. Örneğin bir seçimde oy çoğunluğuyla kazananlar, milletin kendilerini görevlendirdiğini

32. Susumu Yamaguchi, "Collectivism Among the Japanese: A Perspective From the Self", *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications*, Uichol Kim ve diğerleri (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1994 içinde, s. 187.

33. Gudykunst/Matsumoto, s. 21.

34. W. B. Gudykunst ve Yuko Matsumoto kolektivist kültürlerde uyum ve dayanışmanın "büyük değerler" olarak sayıldığını bildiriyor (Gudykunst/Matsumoto, s. 21).

ileri sürebiliyor.³⁵ Holistik kültürlerin içselleştirme süreçleri karşısındaki duyarsızlıkları,³⁶ kolektivizmin değerler boyutunda tanımlanmasını sorunlu kılıyor. Zira bu değerlerin bireysel değil de, daha çok bazı kolektif davranışlar yoluyla hayata geçirilmesi eğilimi bulunuyor. Türk toplumunda da, özellikle *anlamlı ötekilerle* aktüel ilişkilerin önemi hiç azalmadı. Türk toplumunda *sosyal temas* eğiliminin yüksekliği modernleşme sürecinden hemen hiç etkilenmemiş görünüyor. Sosyal temas eğiliminin yüksekliği de, kolektivist değerlerin hayata geçirilmesi bakımından önemli olmaktan çok, gündelik hayatla ilişkili sosyal algılamalar ve tekil sosyal ilgi alanlarıyla ilişkili gibi görünüyor. Gerçekten de Türk toplumunda, büyük kentlerde yaşayanlar da içinde olmak üzere, bireylerin temel, hatta çoğu kez tek ilgi alanını belirli aktüel ilişkiler, somut yaşam olayları ve bunlarla ilgili sorunlar oluşturuyor. Bu olaylar, ilişkiler ve kişilerle de, sosyal bağlamlarından soyutlanarak değil, daha çok, bir *yaşam dünyası* perspektifi içinde ilgileniliyor. Kısacası, Batılılaşma süreci içinde bir değer sistemi olarak kolektivizm aşınsa da, bireylerin sosyallik düzeyleri azalmadı.

Sonuç olarak ifade edilecek olursa, bir değer sistemi olarak kolektivizmden çok, ontolojik düzeyde bir anlayış olarak holizmin esas alınması, Türk toplumu bakı-

35. İlter Turan, "Stages of Political Development in the Turkish Republic", *Perspectives on Democracy in Turkey*, Ergun Özbudun (der.), Turkish Political Science Association, Ankara, 1988 içinde, s. 96-97.

36. Karş. Kenneth C. Wallis, James L. Poulton, *Internalization: The Origins and Construction of Internal Reality*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2001, s. 96.

mından, bireysel ve sosyal hayatın birçok boyutuna ışık tutulmasında yararlı olacaktır. Holizm bütünselci bir felsefe olduğundan, sosyal bir kuram olarak karşımıza kolektivizm şeklinde çıkabilir. Ne var ki, bireylerin dışında ve üstünde aşkın bir bütün olarak düşünülen toplumun bireyler karşısındaki normatif önceliği olarak, yani kolektivizm şeklinde karşımıza çıkan holizm, pratikte, bireyin kendini yönlendirirken, “bütün”sel çıkarların bağımsız bir takipçisi olarak davranmayıp, öncelikle *içinde olduğu aktüel ve sınırlı sosyal bağlamı dikkate almasına* ve kendi hayatına anlamını verenin, en başta bağlamsal sosyal ilişkileri olduğunu düşünmesine yol açtığından, tam tersi bir sonuca, onun davranırken bir bütün olarak toplumu değil de, bu sınırlı veya özel aktüel sosyal bağlamı göz önüne almasına neden oluyor. Burada bir bütün olarak düşünülen toplumun üstün çıkarlarının, aktüel sınırlı sosyal bağlamı gözetken bireyin davranışları tarafından nasıl destekleneceği veya bunun hangi aracı mekanizmalarla sağlanacağı so-
rularının yanıtlanması gerekiyor. Belki de bundan dolayı kolektivizm güç mesafesinin yüksekliğini destekliyor; zira böyle bir durumda, bir bütün olarak toplumun çıkarlarını gözetken üstün bir otoritenin de bulunması gerekiyor.

Kolektivizm sosyal ilişkilerin *bütünsel* bir mantığının bulunduğunu ileri sürer. Bu perspektifte bireyler arasındaki ilişkiler bireylere indirgenemez ve bütünün hizmetinde işlev görür. Kolektivizm hem bireyin topluluk içindeki belirli yerinin dışında ele alınamayacağını hem de topluluğun ona normatif olarak öncelikli olduğunu kabul eder. Böylece

bireyin *tamamen* toplulukça belirlendiği düşünülmektedir. Bu, topluluğun bireylere *aşkın* olduğunu kabul eden bir yaklaşımdır.

Türk kültüründe vurgulanan holizmin ve onun merkezi ögesi olan kolektivist toplum tasarımı içinde içkin olan ilişki ve birey tasavvurlarının, ahlaki davranışların düzenlenmesini nasıl etkiledikleri, başlıca beş tez olarak ifade edilebilir.

a) Kolektivist bir kültürde bütün haklar (ve yükümlülükler) topluma içkin kabul edilir. Türkiye’de de, daha çok muhalif kesimlerce kullanılan “hak verilmez, alınır” sloganında bile insan haklarının Batıdaki kavranışına karşıt bir bakış açısıyla karşı karşıyayız. Zira bu sloganda hakların tamamen sosyal kökenli olduğu, aktüel güç dengelerini yansıttığı görüşü gizlidir. Diğer bir deyişle, haklar pozitivist bir bakış açısıyla tanımlanmaktadır. Her düzeydeki haklar ve yükümlülükler, salt toplumsal ve siyasal düzenlemelerden ibaret görülmektedir.

Dolayısıyla doğal hukukun ve liberal kuramlarca vurgulanan insan hakları düşüncesinin yönlendirici güçleri Türk toplumunda oldukça zayıf bulunmaktadır.

Türk kültüründe topluluğa veya temsilcilerine karşı da ileri sürülebilecek bazı *aşkın ahlaki ilkelerin* desteklendiğini söyleyebilmek zor. Türkiye’de ahlaki davranışlar ve normlar da rollere göre paylaştırılmış³⁷ gibi görünmektedir. Türk toplumunda ahlaki normlar sosyal olarak nesnel gö-

37. Holist kültürlerde bireyin ahlaki bir fail olarak toplumsal konumundan ayrı düşünülmediği hakkında bkz. Shweder/Bourne, s. 113-122.

rölmekte (bireylere dışsal algılanmakta), ahlaki haklar topluma aşkın kabul edilmemektedir.

Böylece hak ve yükümlölüklerin özdeş değil, birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu belirten *tamamlayıcılık ilkesi*,³⁸ Türk toplumunda formel veya informel rol beklentilerinde belirleyici olmaktadır. Tamamlayıcılık ilkesi değerler alanında da geçerli görölmektedir (su küçüğün, söz büyüğün deyişindeki gibi). Buna bağlı olarak, rollerin icrasında kategorik düşünceден çok, tekilse beklentiler etkili olabilmektedir.

Türkiye’de bağlamlarından soyutlanmış belirli türdeki davranışlara odaklanan ilkesel bir ahlaktan çok, görececi, bireyin, ahlaki bir fail olarak toplumsal konumundan ayrı düşünölmediği,³⁹ ahlaki değerler arasında da bir tamamlayıcılığı öngören (“küçükleri sevmek, büyükleri saymak” deyişindeki gibi) bir ahlak anlayışı egemen bulunuyor. Keza, Türk toplumunda hep vurgulanmış olan erdem ahlakında da, belirli genel davranışlara ilişkin ahlaki kaygılardan çok, bazı kişilik özellikleri öne çıkıyor.

Türk toplumunda topluma aşkın görölen ahlaki ilkelerin yokluğu, hak temelli bir siyasal toplum tasarımının önünde bir engel oluşturunyor. Zira hak temelli bir kuram, hakların yalnızca yasamanın bir işlemi, bir toplumsal uzlaşım meselesi veya sosyal bir gelenek olmadığını, tam tersine, bu tür yasama faaliyetlerini ve geleneği

38. Tamamlayıcılık ilkesinin tanımı için bkz. Diana Baumrind, “New Directions in Socialization Research”, *American Psychologist*, Temmuz 1980, s. 640.

39. Bkz. Shweder/Bourne, s. 113-122.

yargılamak için bağımsız bir zemin oluşturduğunu farz etmek zorundadır.⁴⁰

Türk toplumunda sosyal veya hukuki düzenlemelerden ya da siyasal etkilerden kaynaklanmadığı düşünülen normların yerleşmemesinde, devletin hep dinin önünde yer almış olmasının da rolü vardır. Eğer Osmanlı İmparatorluğunda din devletin önünde bir kurum olmuş olsaydı, İslam ahlakı sekülerleştğinde daha evrenselci bir normatif yönelimin güçlenmesi olanağı doğabilecekti.

b) “Türk bireyinin” vicdanında, formel veya kategorik olan hiçbir şey belirleyici gözükmemektedir. Bu, ilişkilere ve bağlamsal bir ahlaka ağırlık veren bir kültürün içsel düzeydeki yansımasıdır.

c) Kolektivizmin bir işlevi olan tekilci yönelim,⁴¹ anonim ilişkilerin ahlaki zemininin çürük olmasına yol açmaktadır. Anonim ilişkilerin ahlaki zeminini oluşturacak genel bir ahlak, bireyler dolayımıyla hayata geçirilememektedir. Kolektivist içkin ahlak, kolektif davranışların değerlendirilmesinde yegâne ölçüt olarak topluluk normlarını kabul ederken, topluluk dışındakilere karşı ahlaki kayıtsızlığı veya farklı muameleyi (tekilciliği)⁴² de destekler.⁴³ Bunu

40. Victor J. Seidler, *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1986, s. 194.

41. Bkz. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262.

42. Tekilci yönelim hakkında bkz. *Penguin Dictionary of Philosophy*, Thomas Mautner (der.), Penguin Books, Londra, 1997, tekilcilik (particularism) maddesi (bu kitap Mautner şeklinde kısaltılmıştır); Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262.

43. Hatta G. Hofstede, tekilciliğin kolektivist toplumlarda ortaya çıkan bir fenomen olduğunu belirtir (Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262).

engellenmenin iki yolu var gibi görünüyor. Ya toplum tüm alt-gruplardan “arındırılacak” ve şimdiye kadar hiçbir gücün başaramadığı ölçüde homojen kılınacaktır; ya da ahlaki bir bireycilik güçlenecektir.

d) Holistik düşüncelerde içselleştirici süreçler desteklenmemektedir.⁴⁴ Böylece bireysel davranışların denetlenmesi, içsel mekanizmalardan çok, sosyal etkilere bağlı olmaktadır. *Bu eğilimin, bireysel özerkliğin belki en önemli boyutunu oluşturan ahlaki özerkliği desteklediğini söyleyebilmek zor.*

Holistik grup kavramlaştırmalarına dayalı yaklaşımların sonuçlarından biri, *pragmatik* bir yönelimin doğmasıdır.⁴⁵ Türk toplumunda bireylerin davranışlarını yönlendirmelerinde, genel normlardan ve genel bir ahlaktan çok, toplumsal pratiklerin etkili olmasında bu yönelim önemli bir rol oynamaktadır. *Bana öyle geliyor ki, pragmatik yönelim, holistik yaklaşımların içselleştirme mekanizmalarını desteklememesinin⁴⁶ en önemli sonuçlarından birini oluşturmaktadır.*

e) Türkiye’de sosyal olgular, büyük ölçüde, ilk kez Durkheim tarafından tanımlandığı gibi, yani hem bireylere dışsal hem de sınırlayıcı olarak⁴⁷ algılanmaktadır. Bunun anlamı, sosyal olguların öznelik dolayımıyla üre-

44. Bkz. Wallis/Poulton, s. 96.

45. Wallis/Poulton, s. 96.

46. Karş. Wallis/Poulton, s. 96.

47. Durkheim’ın sosyal olguları tanımlaması için bkz. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls, der. ve giriş Steven Lukes, The Free Press, New York, 1982.

tilmiyor olmasıdır. Böylece toplumsal norm ve değerlerin *hayata geçirilmesinde* bireylerin kendi yönelimlerinden başka etmenler belirleyici olmaktadır.

Türk kültürünün merkezinde yer alan holist toplum, ilişki ve benlik tasarımlarının, utanç duygusunu nasıl biçimlendirdiği ise başlıca sekiz tez biçiminde ifade edilebilir:

a) Türk kültüründe ilişkiselliğin ve holizmin vurgulanmasıyla, içselleştirme süreçleri geri plana itilmekte veya tümüyle yadsınmaktadır.⁴⁸

J. Butler normun ruhsallaşmasının, kendisinin içselleştirilmesinden fazla bir şey olduğunu, aynı zamanda psişeyi de içselleştirdiğini belirtir. Normun içselleştirilme süreci, içsel ve dışsal yaşam arasındaki ayrımı da üretir.⁴⁹ Terimlerin fenomenolojik kullanım teamüllerine uyarsak, bağlamsal öznenin normlarla “içsel” (internal) bir ilişkisinin olmasına rağmen, “içten” (interior) bir ilişkisinin olmadığını söyleyebiliriz. “İçsel” ilişki, başka bir şeye bağlı (contingent) bir ilişki iken, “içten” ilişki kurucudur.⁵⁰ Bağlamsal öznenin yaşamının “dışsal” boyutu da, büyük ölçüde özel sosyal bağlama senkronize olduğundan, içsel boyutu kadar olumsuzdur. İçsel olanın cılızlığından ötürü, bağlamsal öznenin dışsal olanla ilişkisi, iç dünyanın dolayımından geçerek gerçekleşmiyor. Keza, dışın içe etkisi de, için dola-

48. Bkz. ve karşı. Wallis/Poulton, s. 131-132.

49. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997, s. 19.

50. “içsel” (internal) ve “içten” (interior) terimlerinin fenomenolojik kullanımına ilişkin olarak bkz. Butler, s. 203, dipnotu 9.

yımıyla olmuyor. Burada, daha çok, iç ve dış arasında, oldukça dolaysız, senkronize bir ilişkiyle karşılaşırız. Türk kültürü normların ruhsallaşmasını ve vurgulanmış bir iç/dış ayrımını desteklemiyor.

Üst-ben içselleştirmelerle şekillenir.⁵¹ İçselleştirilmiş üst-bene dayalı değerlerin ihlali, dışsal otoriteye dayanan, böylece otorite değiştiğinde değişebilen değerlerin ihlalin-den farklı tepkilere yol açar. Bunların ilkinin ihlali daha çok suçluluk, ikincisinin ihlali ise daha çok utanç doğurmaktadır. Bunların hayata geçirilmesi için birincisinde değil, ikincisinde bir dışsal yaptırımcı failin varlığı gereklidir. Bunların ikincisine sahip olanlarda değil, ilkinde sahip olanlarda bir iç-sel ahlaki çatışma fikri mevcuttur. İçselleştirilmiş bir üst-bene sahip olanlar, geleneksel ahlaka karşı olsalar da, içselleştirilmiş ahlaki ilkelere sahiptir ve içsel ahlaki çatışma onların duygusal yaşamlarında daha etkili olmaktadır.⁵²

b) Türk toplumunda utanç daha çok tekilsel rol beklentilerinin karşılanmaması nedeniyle ve sosyal biçimiyle ortaya çıkıyor gibi görünüyor.

Holist kültürün içselleştirme mekanizmalarını desteklememesi,⁵³ rollerin içselleştirilmesini de güçleştiriyor. Böylece rol sahiplerinin davranışlarını, kişisel olmayan içselleştirilmiş bir rol ahlakının gereklerinden çok, tekilsel ilişkisel beklentiler yönlendiriyor. Holist bir kültürde bireylerin kendilerini aktüel sosyal ilişkilerinden soyutlayamamaları

51. Bkz. Wallis/Poulton, s. 71.

52. Adorno ve diğerleri, s. 598.

53. Karş. Wallis/Poulton, s. 96.

ve rol normlarının⁵⁴ içselleştirilmesi konusundaki kayıtsızlık, hem kişilerarası beklentilerin, *kişisel olmayan bir rol ahlakının* gereklerinin önüne geçmesine neden oluyor hem de kişilerin rollerini kendi tarzlarında yerine getirmelerini güçleştiriyor. Bireylerin toplumsal rollerinden soyutlanmadıkları bir kültürde, onların rollerini icra davranışlarına kendi damgalarını vurmaları (rollerini kendi stillerinde icra etmeleri) da güçleşecektir. Bireylerin kendilerini sosyal konumlarından soyutlayamamaları, rol benliğinin öznelleşmesini, bireylerin rollerine öznel bir anlam atfetmelerini zorlaştırmaktadır. Böylece rollerin içselleştirilmiş bir ideale dönüşmesi de güçleşmektedir.

Böylece Türk toplumunun bir *statü toplumu* olduğunu ifade etmiş oluyoruz.

Türk toplumunda kişiler değerlendirilirken “ne yaptıklarından” çok, “ne oldukları”na bakılmaktadır. Hatta Türk kültürünün bu açıdan “yapmak” değil, “olmak” kültürü niteliği taşıdığı belirtilmektedir.⁵⁵ Bireylerin ne olduklarına bakılarak, yani toplumsal rolleri veya konumlarıyla tanımlandıkları bir topluma, “statü toplumu” diyebiliriz.

Türk toplumunda, bireyleri yönlendiren, içselleştirilmiş rol normlarından ve aynı zamanda bireysel bir ideali oluşturan statülerden (“iyi” bir hukukçu, hemşire vs olmak gibi) çok, belirli sosyal konumlara ulaşmaktır. Dolayısıyla bu konumlara ulaşan bireylerin rollerinin gereklerini yerine

54. “Rol normu” kavramı için bkz. Mayntz, s. 178.

55. Şükrü Özen, *Bürokratik Kültür 1: Yönetiş Değerlerinin Toplumsal Temelleri*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1996, s. 166.

getirmelerinde, sosyal etkiler öne çıkıyor. Bu etkiler arasında utancı doğuranlar da var.

Holist kültürün içselleştirme mekanizmalarını desteklememesi, idealler düzeyinde de etkili oluyor. Holist kültürün bireysel ideallerin ve amaçların oluşumunu desteklememesi, öznel bir duygusal deneyim olarak utanç yaşıntısını olumsuz etkiliyor.

Holistik toplum tasarımına sahip olan bir toplumda utanç, bireyselleşmiş bir ego idealiyle ego arasındaki uzaklıktan kaynaklanmayabilir. Burada kişi *hazır senaryoları* hayata geçirdiği, sosyal rollerini yerine getirdiği, daha doğrusu, getirmediği fark edilmediği sürece utanç duygusunu hissetmeyebilir.

c) Holist kültürlerde bireysel benlik sosyal rollerin izdüşümü gibi görüldüğünden,⁵⁶ tüm benliği hedef alan utanç mekanizması vurgulanıyor. Utanç, belirli sapkın davranışlarca tetiklenen bir kontrol mekanizması olsa da, bir yaptırım olarak benliğin tümünü hedefliyor. Böylece utançın norm dışı *fiillerden çok, faillere karşı* bir yaptırım olduğu söylenebilir.

56. Karşılıklı bağımlı benlik tasarımı, diğerleriyle belirli bağlamlardaki ilişkiler benliği tanımlamaktadır (Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 230). Holist dünya görüşünde bireyleri konumlarından ayırt etmek için bir çaba olmadığı ve bu tür kültürlerde bireyin ahlaki bir fail olarak sosyal konumundan ayrı düşünülmediği hakkında bkz. Shweder/Bourne, s. 151, 113; ortaçağ zihniyetinde, kişilerin sosyal hiyerarşi içindeki yerleriyle eşitlendikleri ve varlıklarının sosyal rollerinden ayrılması hakkında bkz. Roy F. Baumeister, "How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 52, Sayı 1, 1987, s. 169; kolektivist düşüncede kişilerin tamamen sosyal rollerince oluşturulduklarına ilişkin görüşler için bkz. Harré, s. 36.

d) Türk toplumunda, benliğin *özel sosyal bağlamdan* soyutlanmamasına koşut olarak, itibarın (olumlu sosyal değerlendirmelerin) veya şerefın vurgulanması, bunun sonucunda sosyal yaptırımlar olarak damgalama ve dışlamanın öne çıkması, içselleştirilmiş genel kuralların ihlalinden kaynaklanan bireysel suçluluk duygusunu değil, sosyal utancı ön plana çıkarmaktadır. Burada damgalama, ayıplamadan⁵⁷ başlayıp, hainlik suçlamasına kadar uzanmaktadır. Bu düzeyde, *utanç, şerefın korunmasını destekleyen bir mekanizma olarak işlev görmektedir.*

Utancın toplumsal kontrol bakımından önemli bir işlevi, bireyleri şereflerini korumaya zorlayıcı bir mekanizma olmasıyla ilişkilidir. Türk kültürü gibi, holistik eğilimlerin kuvvetli olduğu bir kültürde, “diğerleriyle özel bağlamlardaki ilişkiler”, başkalarının (algılanan veya gerçek) düşünceleri veya sosyal değerlendirmeler, benliklerin tanımlanması derecesinde etkilidir.⁵⁸ Bireyle grubu arasındaki aidiyet bağı çoğu kez o kadar güçlüdür ki, üyelerden birinin başkalarınca olumsuz değerlendirilmesi, tüm üyelerin itibarlarının sarsıldığını düşünmelerine neden olmaktadır. Hatta üyelerin benliğini tamamen tanımlamadığı düşünülebilecek olan mesleki rollerin icra edildiği gruplarda bile, bir üyenin sosyal olarak olumsuz değerlendirilmesine yol

57. Aydın Uğur, “Günahtan Çok Ayıptan Korkmak” başlıklı makalesinde, Türkiye’de günahtan çok ayıbın vurgulandığını ileri sürer (Aydın Uğur, *Kesfedilmemiş Kıta: Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1991 içinde, s. 69-72).

58. Bkz. ve karş. Markus/Kitayama, “Culture and the Self”, s. 230, aynen alıntılanan metin bu makaleden alınmıştır (s. 230).

açan bir davranışından dolayı, tüm üyelerin itibarının veya şerefının zedelendiği algısı hâkim olabilmektedir. Bu algı, grupların, üyelerine yönelik eleştiriler konusunda duyarlı, tepkisel ve toleranssız olmasına neden olmaktadır.

e) Utanç, bireysel bir kontrol ve yaptırım aracı, içsel bir psikik mekanizma olmaktan çok, grup içi ve/veya gruplararası ilişkilerde etkili olmaktadır. Türkiye’de baskın olan kültür, sosyal kontrolün bireyler dolayımıyla icrasını zorlaştırmaktadır. Sosyal kontrolün icrasında, daha çok sosyal ve organizasyonal etmenler öne çıkmaktadır. Böylece utanç deneyimi de, büyük ölçüde sosyal etkileşimlerin ve etkilerin bir işlevi olmaktadır.

f) Yüksek düzeydeki bir karşılıklı bağlantılılık, utancın güçlü bir sosyalizasyon aracı olmasına olanak sağlamaktadır.⁵⁹

Holist kültür “karşılıklı bağımlı” veya “sosyosentrik”⁶⁰ bir benlik anlayışını desteklemektedir. Bu benlik anlayışını kavramlaştıran H. R. Markus ve S. Kitayama’ya göre, karşılıklı bağımlı benlik görüşünde, merkezi psikolojik eğilim, kendini diğerleriyle birlikte bir bütünün parçası olarak görmektir.⁶¹ Karşılıklı bağımlı benlik görüşünde, yazarların ifadesiyle, “benliğin en önemli özellikleri dışsal

59. Emde/Oppenheim, s. 432.

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

61. 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 (der.), American Psychological Association, Washington, DC, 1997 içinde, s. 107.

ve kamusaldir: konumlar, roller ve ilişkiler.”⁶² Davranışsal düzeyde ise bireysel ve öznel yaşantılar değil de, “karşılıklı bağımlılık ve bağlantıdan kaynaklanan öznelerarasılık” vurgulanır ve işlenir. ⁶³ Bana öyle geliyor ki, karşılıklı bağımlı benlik, kendini ne tekil niteliklerinden ne de içinde bulunduğu dar sosyal bağlamdan, kendini ve diğerlerini kastedildiği türde bir “bütünsel” bakış açısı içinde değerlendirebilecek kadar soyutlayabilmekte ve dolayısıyla genel değerlerin bağımsız bir takipçisi veya taşıyıcısı olmaktan çok, aktüel sınırlı sosyal ortama göre davranmaktadır. Karşılıklı bağımlı benliğin gömülü olduğu öznelerarası 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 hassasiyetlerini artırmaktadır.

Adı geçen yazarlar, karşılıklı bağımlı bir benlik anlayışına sahip olanların, bağımsız benlik anlayışına sahip olanlara nazaran, utancı hissetmeye daha eğilimli olduklarını belirtiyor. Bu bağlamda *utanç, karşılıklı bağımlılığı desteklemektedir*. Zira öteki odaklı bir duygu olan utanç, kendini ötekinin yerine koymayı, iyi niyetli başkalarına karşı duyarlı olmayı gerektirmektedir.⁶⁴

Ancak utanç duygusu farklı kültürlerde ve toplumlarda, farklı nedenlerden kaynaklanmaktadır. Karşılıklı

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

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

64. Markus/Kitayama, “Culture and the Self”, s. 235, 237.

bağımlı benliğin, intrapsişik değil, sosyal utanç hissetmeye eğilimli bulunduğunu belirtebiliriz.

g) Dışlanma korkusunun eşlik ettiği utanç, bireylerin bağımsızlığının desteklendiği bir toplumda çok etkili bir sosyal kontrol mekanizması olmayacaktır. Buna karşılık, aynı şeyi, gruba aidiyetin desteklendiği bir toplum için söyleyebilmek zordur.⁶⁵

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) (guilt-shame), daha çok, bireyci, güç mesafesinin ve belirsizlikten kaçınma eğiliminin düşük olduğu toplumlarda saptanmıştır.⁶⁶

ı) Kolektivist ülkelerde, özel sosyal bağlamlardaki kişilerarası ilişkiler benliği tanımladığından,⁶⁷ bireylerin ilişkileriyle ilgili tutumları *bütüncül* (Türkçede kullanılan "ya hep, ya hiç" deyişindeki gibi) bir nitelik taşıyacaktır. Bu, onları, diğerlerince dışlanmaya karşı hassaslaştıracaktır. Nitekim S. Yamaguchi ve diğerleri, kişisel kolektivizm (allocentrism) ile dışlamaya karşı yüksek bir duyarlılık arasında bir bağlantı bulmuştur.⁶⁸

65. Creighton, s. 295-296.

66. Wallbott/Scherer, s. 481.

67. Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 230.

68. Yazarlar burada kişisel kolektivizm (allocentrism) ile kişinin, özellikle bu ikisi arasında bir çatışma olduğunda, kolektif benliğini, kişisel benliğinin üstünde tut-

Benliğin bu şekilde tanımlanması, bir ilişkinin bitmesine rağmen, taraflar arasındaki ilişkinin niteliği değişerek sürmesini zorlaştırıyor. Bunun nedenlerinden biri, tarafların ahlaki kaygılarının da, ilişkileriyle sınırlı olmasıdır. Dolayısıyla örneğin boşanan çiftlerden birinin diğerini teşhir, küçük düşürme, hatta mahvetme girişimleri sıkça görülürken, ilişkinin bir “arkadaşlık” şeklinde sürmesine pek rastlanmıyor. Böylece Türkçedeki “ya sev, ya terk et” deyişinin basit bir siyasal slogandan ibaret olmadığını, kültürel ilişki ve benlik tanımlarından kaynaklandığını görüyoruz. Keza, bu sloganın yalnızca belirli bir siyasal görüştekilerin paylaştıkları bir yönelimi değil, Türk toplumunda grup-içi veya kişilerarası ilişkilerde sergilenen yaygın bir tavrı yansıttığını belirtebiliriz. *Benliğin belirli ilişkilerle tanımlanması, tarafların ilişkilerindeki çatışma toleranslarının da düşük olmasına yol açıyor.* Bu durumda her çatışma aynı zamanda bir benlik ve kimlik, itibar ve şeref meselesi olarak yaşanıyor. Buna karşılık, benliğin ilişkilerden soyutlanabilmesi, bireyin bir ilişkiye, deyim yerindeyse, tüm benliğiyle girebilmesine olanak sağlıyor. Zira onun kimliği, bu durumda, ilişkinin geleceğinden göreceli olarak az etkileniyor.

Türk toplumunda ilişkilerin bütüncül bir yaklaşıma dayanması, özellikle patronaj sisteminde karşımıza çık-

ma eğilimini kastetmektedir. Bu tür kişilerin, topluluk amaçlarına, kişisel amaçlarından daha fazla önem verdikleri belirtilmektedir (Susumu Yamaguchi, David M. Kuhlman, Shinkichi Sugimori, “Personality Correlates of Allocentric Tendencies in Individualist and Collectivist Cultures”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 26, Sayı 6, Kasım 1995, s. 658).

maktadır.⁶⁹ Bu tür ilişkilerde, patron, koruduğu kişinin hayatının hemen her boyutuyla ilgilenmektedir.

Benliğin belirli kişilerarası ilişkilere dayanarak tanımlaması⁷⁰ ve bu ilişkilerin bütüncül bir perspektifle ele alınması nedeniyle, belirli davranışları yaptırımlandıran suçluluktan çok, tüm benliği hedefleyen utanç desteklenmektedir.

Aşağıda, kolektivist eğilimin utanç yaşantısı üzerindeki bu etkilerine ayrı başlıklar altında değinmek istiyorum.

3.1.1.

HOLİSTİK BENLİK VE UTANÇ

3.1.1.1. BENLİĞİN ROLLERLE TANIMLANMASI VE UTANÇ

Bu bölümde, özellikle Türk toplumu örneğinde, utancın toplumsal rollerin icrasını destekleyen bir yaptırım olarak karşımıza çıkan görünümü üzerinde duracağım. Türk toplumunda utanç, daha çok rollerle ilişkili kişilerarası ilişkiler düzeyinde vurgulanan bir sosyal kontrol mekanizmasını oluşturmaktadır.

Türk toplumunda benlik, rollerden soyutlanmamakta, aksine, rollerle tanımlanmakta, bundan dolayı ben-öteki sınırları daha çok *normlara* dayanmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla rol

69. Türkiye’de patronaj ilişkilerindeki bütüncül yaklaşım için bkz. Muzaffer Bodur, Hayat Kabasakal, “Leadership Patterns in Turkey”, *Suna Kili’ye Armağan: Cumhuriyete Adanan Bir Yaşam*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1998 içinde, s. 119.

70. Karş. Markus/Kitayama, “Culture and the Self”, s. 230.

71. G. O. Fişek, Türk ailesinde, norma dayalı sınırların, kişilerarası görüşme ihtiyacını azalttığını bildiriyor (Fişek, “Psychopathology and the Turkish Family”, s. 312).

icrasındaki kusurlar, tüm benliğin olumsuz değerlendirilmesine, bu da utanca yol açabilmektedir.

M. E. Spiro literatürdeki benlik teriminin yedi farklı kullanım biçimini ayırt ediyor.⁷² Bu bölümde benlik, kişilikten ayrılarak ele alınacak ve Türk toplumunda, benlikle roller arasında, kültürel düzeyde kurulan sıkı bağlantının üzerinde durulacaktır.

Birçok sosyosentrik (kolektivist) kültürde, roller o kadar önemsendir ki, benliğe ve ona yüklenen rollere, bilinçdışı olarak aynı anlam atfedilir.⁷³ H. Landrine'nin ifadesiyle, "... sosyosentrik kültürlerde, kişi işgal ettiği roldür; zira aile ve topluluk bireylere önce gelir."⁷⁴ Bu tür kültürlerde bireylerle gruplar ve topluluklar arasındaki ilişkiler, ikincilerin "ihtiyaçlarını" karşılamaya yöneliktir. Böylece bu "sosyal-rol-benlikleri"nin hakları değil, rol performansları önemlidir. Böyle bir benliğin mevcudiyeti bile, rolünü icrasına bağlıdır. Bunun sonucunda, bir bireyin rolünü yerine getirmekte göstereceği başarısızlığın benliği üzerindeki olumsuz etkisi tüm benliğini kapsayıcı olacaktır. Bu tür kültürlerde bireyin rol beklentilerini karşılamaması veya

72. Bu benlik tanımları şunlar: 1) Tüm boyutlarıyla bir birey veya kişi, 2) Kişinin veya bireyin kültürel düzlemdeki kavranışı, 3) Bazı bireysel psikik töz (entity) veya yapıların (ego, ruh vs gibi) kültürel kavranışı, 4) Kişinin bu tür bir tözü, kendi girişim, hissetme, duygu (vs) merkezi veya mahalli olarak kavrayışı, 5) Bireyin kişiliği, 6) Kendilik hissi veya kişinin ayrı bir varlık olduğuna ilişkin bilinçliliği, 7) Kişinin kendi niteliklerine ilişkin bilinçli veya bilinçdışı tasarımı veya benlik tasarımı (Mel-ford E. Spiro, "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?", *Ethos*, Cilt 21, Sayı 2, Haziran 1993, s. 114).

73. Landrine, s. 407.

74. Landrine, s. 408.

karşılayamamasının sonucu “benliğin kaybı” olacaktır.⁷⁵ İşte bu kayıp, utanç olarak hissedilir.

Türk toplumunda da utancın en başta toplumsal rollerin icrasıyla ilgili bir fenomen olarak incelenmesi gerekiyor. Rol performansındaki yetersizliklerle ilişkili olan utanç, Türk toplumunda utancın en önemli görünümünü oluşturuyor gibi görünüyor.

Utanç duygusu endüstrileşmiş modern toplumlarla premodern toplumlarda farklı düzlemlerde ortaya çıkar. Şöyle ki, bu duygu ilk türdeki toplumlarda bireysel, söylesel ve psikolojik bir anlam taşıırken, ikincilerde bireysel kişiliklere dışsal, rol performanslarıyla ilgili sosyal bir fenomen olarak görülmektedir.⁷⁶

Bireyin aktüel sosyal konumundan veya sosyal bağlamından ayrı düşünülmediği sosyal çevrelerde,⁷⁷ utancın daha çok dışsal ve rol performansı ile ilgili bir kontrol mekanizması olma eğilimi bulunmaktadır.⁷⁸

R. Sennett aristokratik ve geleneksel toplumlarda toplumsal eşitsizliklerin kişisel bir utanç duygusuna yol açmadığını belirtiyor. Yazara göre, bu tür toplumlarda “kişiler ve konumları belirgin biçimde ayrılmıştı.”⁷⁹ Bundan dolayı, kişiler, toplumsal zayıflıklarını kendilerine

75. Landrine, s. 408.

76. Pattison, s. 132, 151.

77. Benlik ve birey kavramının tarihsel gelişimi hakkında bkz. Baumeister, s. 169.

78. Bkz. Pattison, s. 132, 151.

79. Sennett, s. 53.

mal etmiyorlardı.⁸⁰ Oysa tam da bu ayrılma, kişilerin toplumsal zayıflıklarını kendilerine mal edebilmelerinin şartlarından biridir. Bu tür toplumlarda bireylerin toplumsal konumlarının düşüklüğünden kişisel bir utanç duymamalarının nedeni, kendilerini başka bir şekilde düşüneyecek kadar konumlarıyla özdeşleşmiş olmaları veya kendilerini aktüel sosyal ilişkilerinden soyutlayamamaları olabilir. Nitekim Sennett, aristokratik veya geleneksel toplumlarda *per se* utanılacak bir şey olmayan bu tür bir zayıflığın, sanayi toplumlarında utanç yarattığını, zira insanların artık dünyadaki konumlarından kendilerini sorumlu gördüklerini bildiriyor.⁸¹ İnsanların kendilerini toplumsal konumlarından sorumlu görmeleri için, benliklerini konumlarından ayrı tanımlayabilmeleri veya soyutlayabilmeleri gerekir.

Kapitalist ve büyük ölçüde bireyselleşmiş toplumlarda, dışsal sosyal utancın önemi azalmış olsa da, bireyleri *psikolojik* utanç duygusu hissetmeye zorlayan bazı etmenler vardır. Bunlar, farklı gözetim mekanizmalarının kullanılmasıyla bir arada, refleksif benlik yapısı, içsel referanslılık ve narsisizmdir.⁸²

Genel olarak, utanç, grup üyeliğiyle ve rol performansı ile ilişkili, dışsal, sosyal bir fenomen olmaktan çıkarak, daha bireyselleşmiş ve psikolojikleşmiştir. Psikolojik veya refleksif bir benliğin üretilmesiyle, utanç duygusu da

80. Sennett, s. 53.

81. Sennett, s. 53.

82. Pattison, s. 147.

içselleşmiştir. Ne var ki, bu ikincisi de sosyal değişimlerden ayrılamayacak olan sosyal bir fenomendir.⁸³

Utancın başat bir informal sosyal kontrol mekanizması olarak kullanıldığı toplumlar, daha çok benliğin toplumsal rollerle tanımlandığı toplumlardır. Türk toplumunda da benlikleri tanımlayan iki başat etmen, roller ve kişilerarası ilişkilerdir. Çoğunlukla bunlar içiçe geçmekte ve rollerle ilişkili kişilerarası sorumluluklar⁸⁴ vurgulanmaktadır.

Benliğin rollerle tanımlanmasının çok boyutlu sonuçları vardır. Bunları utanç bağlamında başlıca altı tez halinde ifade edebiliriz.

a) Failin rol bağlamından soyutlanmaması ve benliğin rollerin bir izdüşümü gibi görülmesi nedeniyle, *rol normlarına*⁸⁵ aykırı belirli davranışlarca tetiklenen sosyal yaptırımlar tüm benliği hedeflemektedir. Dolayısıyla tüm benliği kapsamına alan bir duygu olan utanç, suçluluğa nazaran öne çıkmaktadır.

b) Böyle bir durumda, ahlaki benliği tanımlayan, tekil bir rol ahlakının gerekleri olmaktadır. Evrenselci ahlakın zayıflığı, *kişisel olmayan bir rol ahlakının* gereklerinin, bireylerce yerine getirilmesini zorlaştırmaktadır. Bunun sonucunda, R. Mayntz'ın terimlerini kullanacak olursak, bir

83. Pattison, s. 151.

84. Rollerle ilişkili kişilerarası sorumluluklarla ilgili olarak bkz. Joan G. Miller, David M. Bersoff, "Culture and Moral Judgment: How Are Conflicts Between Justice and Interpersonal Responsibilities Resolved?", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 62, Sayı 4, 1992, s. 542.

85. Rol normu kavramı için bkz. Mayntz, s. 178.

“amoral rol davranışı”⁸⁶ ortaya çıkmaktadır. Buna örnek olarak kayırmacılığı, çifte standartlı davranışları vs gösterebiliriz. Dolayısıyla bu bağlamda utanç, kişisel olmayan bir rol ahlakının gereklerinin yerine getirilmemesinden çok, daha tekil ve kişilerarası rol beklentilerinin karşılanamamasından kaynaklanmaktadır.

c) Üçüncü olarak, benliğin rollerle tanımlanması, rollerinden soyutlanmış soyut bir bireyle ilişkilendirilen *saygıdan* çok, tekil *itibarın* öne çıkmasına neden oluyor. Bunun sonuçlarından biri, utancın, saygıyla ilgili kaygılardan çok, itibarın kaybıyla ilişkili olmasıdır.

d) Bir kültürel eğilim olarak itibarın vurgulanması, utancın öz-değerle değil, sosyal değerlendirmelerle ilişkili bir fenomen olması sonucunu doğuruyor.

e) Kolektivist kültürce benliğin rollerle tanımlanması, utancı, genel bir norm olarak adaletle ilişkili gereklerden çok, *tamamlayıcı karşılıklılık* ilkesiyle bağlantılı kılmaktadır.

Utanç kolektivist kültürlerde benliğin sosyal değerlendirilmesiyle ilgilidir. Ancak bu tür kültürlerde bireysel benlikle sosyal roller çakıştığı için,⁸⁷ utanç aynı zamanda toplumsal yapıyla da bağlantılı bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

f) Benliğin rollerle tanımlanmasının etkileri, öznellik düzeyinden çok, kimlik düzeyindedir. Öznellik bir ifade

86. Amoral rol davranışı için bkz. Mayntz, s. 179.

87. Bkz. Shweder/Bourne, s. 151, 113; Harré, s. 36.

konumudur; oysa kimlik değildir.⁸⁸ Benliğin rollerin bir izdüşümü gibi görülmesi, rollerin öznellesmesini, bireysel bir idealin konusuna dönüşmesini zorlaştırmaktadır. Böylece utanç, öznelleşmiş ve aynı zamanda bireysel bir ideali oluşturan rollerin yerine getirilmesindeki bireysel yetersizliklerden çok, belirli tekil rol beklentilerinin karşılanamamasından ve bir itibar kaynağı olan belirli sosyal konumlara ulaşamamaktan kaynaklanmaktadır.

Aşağıda, utancın bu boyutlarını daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağım.

3.1.1.1.1 Rol Benliği ve Utanç

Benliğin rollerin bir izdüşümü gibi görülmesi, rol davranışlarındaki kusurların tüm benliğin yargılanmasıyla yaptırımlandırılmasına yol açıyor. Utancın bu boyutunun aydınlatılmasında, utancı benlik yapısı ve benliknesneleri ilişkileri çerçevesinde inceleyen benlik psikolojisinin⁸⁹ yardımına başvurabiliriz.

H. B. Lewis'in yaptığı ve sıkça tekrarlanan bir ayrıma göre, suçluluk ve utanç birbirinden bu deneyimlerde benliğin oynadığı role bakılarak ayrılır:

“Utanç deneyimi doğrudan, değerlendirmenin odağı olan benlik hakkındadır. Suçta, olumsuz değerlendirmenin esas nesnesi benlik değildir; fakat daha çok yapılan veya yapılmayan şey odak noktasıdır. Suçta, benlik bir şeyle bağlan-

88. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, Londra, New York, 1995, s. 91.

89. Benlik psikolojisinin ilgi alanı hakkında bilgi için bkz. Shreve/Kunkel, s. 308.

tılı olarak olumsuz değerlendirilir, fakat kendisi deneyimin odağı değildir.”⁹⁰

Oysa utanç deneyiminde benliğin bütünlüğüne saldırılmaktadır.”⁹¹

Benlik rollerle tanımlandığında, fail belirli rol fiillerinden soyutlanmamakta ve sapkın veya yetersiz bir davranış, failin tüm benliğiyle olumsuz değerlendirilmesine veya başkalarıyla karşılaştırılmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda utanç üretilmiş olmaktadır.

Benliğin toplumsal rollerin bir izdüşümü gibi görülmesinin, utanç yaşantısıyla yakından ilişkili ahlaki sonuçları vardır. Bunun sonucunda, bireylerin ahlaki sorumlulukları, rolleriyle sınırlı olacaktır. Böylece bireylerin rolleriyle veya onlardan rolleri gereği beklenenlerle, bireysel sorumluluk anlayışları arasında bir farklılık, bir çatışma ortaya çıkmayacaktır. Bundan dolayı, Türkiye’de bu tür çatışmalardan kaynaklanan istifalara pek rastlanmıyor.

Kişisel olmayan bir rol ahlakının gereklerini, rol ilişkilerinde, tarafların birbirlerinden tekil ahlaki beklentilerinden ayırmak gerekiyor. Kolektivizmin bir işlevi olan tekilcilik, ilk tür gereklerin yerine getirilmesini zorlaştırıyor. Böylece rollerin icrasında tekil ahlaki eğilimler çoğu kez *kategorik* yönelimlerin önüne geçebiliyor. Örneğin öğrenim

90. H. B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis*, International Universities Press, New York, 1971, s. 30’dan aktaranlar: Tangney ve diğerleri, s. 1257.

91. Gorsuch. A. Giddens’e göre de, utanç, benliğin bütünlüğüyle ilişkilidir (Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 65).

bursu dağıtan bir kuruluşun yetkililerinin, kontenjanı, en yoksul veya bu konuyla ilgili (başarılı olma veya başarı vaat etme gibi) diğer nesnel gerekleri karşılayan öğrencilerle değil, kendileriyle aynı veya benzer bir görüşü savunanlara veya tanıdıklarına ayrıcalık tanımak suretiyle doldurmasının Türkiye’de pek sıradışı bir uygulama sayılamayacağını zannediyorum.

Benliğin toplumsal rollerin bir izdüşümü gibi görülmesi, ahlaki benliğin de rollerle tanımlanmasını gerektirdiğinden, özellikle informal sosyal yaptırımların yerine getirilmesinde, sapkınlara yönelik ahlaki bir kaygı hissedilmemesine yol açmaktadır. Örneğin linç, faillerin hedeflerine yönelik ahlaki kaygılarının ortadan kalktığı veya ahlaki sınırlamaların etkisini yitirdiği bir informal yaptırım türüdür. Lincin grupça topluca gerçekleştirilmesi de, üyeler üzerindeki ahlaki sınırlamaların etkisini yitirmesine yol açmaktadır. Grup üyeleri, bir yaptırımcı olarak, artık grubun dışında biri olarak gördükleri sapkın kişi karşısında, ahlaki bir kaygı hissetmemektedir. Rolünü yerine getirmeyen bir kişi artık *ahlaken hakkı olan* biri olarak görülmemektedir. Sapkın kişi artık grubun bir üyesi olarak görülmediğinden, onun fiziksel olarak ortadan kaldırılmasındaki veya tüm benliğinin bir saldırı hedefi olarak belirlenmesindeki ahlaki engel de ortadan kalkmış olmaktadır.

Benliğin rollerden soyutlanmaması, belirli bir rol davranışı hakkındaki bir eleştirinin, hem rol sahibinin tüm benliğini hedeflediğinin hem de onun toplumsal konumundan kaynaklanan itibarını zedelemeye yönelik olduğu-

nun düşünülmesine neden olacaktır. G. A. De Vos'un "rol narsisizmi" kavramıyla nitelediği, *benlikleri tümüyle sosyal konumların tanımıyla tükenen* kişilere,⁹² benliğin toplumsal konumlarla çakıştırılması eğilimi olan holist kültürlerde,⁹³ bireyci kültürlerden daha çok rastlanacaktır. Rol narsisizmi, rol davranışlarıyla ilişkili eleştirilerin, rol sahiplerinde daha yoğun bir utanç yaratmasına neden olacaktır.

Benliğin rollerden soyutlanmaması, kurum içi hiyerarşinin, rol ilişkilerinin dışında da gözetilmesine yol açmaktadır. Diğer bir deyişle, rol hiyerarşisi, bireylerin çalışma hayatlarının dışında da etkili olmaktadır. Keza, kadınların sosyal statülerinin, çoğu kez kocalarınıninkine paralel görülmesinde de aynı düşünme biçimi etkili olmaktadır. Böylece rol narsisizmi hem rol sahibinin hem de kurumların dışına taşınabilmektedir.

Benliğin rollerin bir izdüşümü olarak görüldüğü holistik kültürlerde, statü kaybı, kişilerin kendilerine attettikleri değer üzerinde olumsuz bir etkide bulunacaktır. Bu olumsuz etki utanca da yol açacaktır. Özellikle Japon kültüründe rastlanan, rol yetersizliklerinden kaynaklanan statü veya prestij kaybından ileri gelen intiharlarda muh-

92. George A. De Vos, "Self in Society: A Multilevel, Psychocultural Analysis", George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality: The Self in Culture*, Sage Publications, Newbury Park, Londra, 1990 içinde, s. 65. T. S. Lebra ise, "rol narsisizmi"ni, rolün bireyin kimliğinin merkezinde yer alması olarak tanımlıyor (Lebra, s. 85).

93. R. A. Shweder, holistik dünya görüşünde, bireyi statüsünden ayırt etmek için bir çaba olmadığına dikkat çeker (Shweder/Bourne, s. 113, 151). Holistik eğilimli toplumlarda bireyin ahlaki bir fail olarak toplumsal konumundan ayrılmadığı hakkında bkz. Shweder/Bourne, 113-122.

temelen bu tür algı ve etkilerin de önemli bir rolü bulunmaktadır.

Rol narsisizmi⁹⁴ aynı zamanda kibre de yol açar. Kibir, M. Lewis'in tanımındaki gibi, bir parçamız veya özelliğimizle tüm benliğimiz arasında bir fark gözetmediğimizde⁹⁵ ortaya çıkıyorsa, rolümüzle benliğimizi çakıştırdığımızda da ortaya çıkabilir. Benliğin rollerle tanımlanması bazen otoritelerce sergilenen "yukarıdan bakma" tavrının da nedeni olabilir.

Benliğin rollerin bir izdüşümü gibi görülmesi eğilimi, bazen yüksek olmayan konumdakilerin, sistematik bir biçimde "aşağıdakiler" olarak algılanmasına neden olabilir. Bu, sembolik aşağılamaya dayalı bir kötülük⁹⁶ kategorisi içinde görülebilir.

Üstlerin tüm yönleriyle üstün kişiler olarak görülmesi⁹⁷ şeklinde tanımlayabileceğimiz güç mesafesinin yüksekliğinde de, benliğin toplumsal konumlarla çakıştırılması etken olmaktadır. Zira burada konumların yüksekliğiyle benliğin üstünlüğü arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Bu tür bir sosyal algılamamanın bulunması, Türk toplumunda oldukça elitist bir yaklaşımın etkili olduğunu göstermektedir.

Türk toplumunda güç mesafesinin yüksekliği, belirli rollerin *genel* ahlaki normlara önde gelmesini (tekilciliği) de

94. Bu kavram için bkz. De Vos, "Self in Society", s. 65.

95. Nathanson, s. 213.

96. Bu kategori hakkında bkz. Lukes, "Humiliation", s. 36-37.

97. Bu ifade için 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.

destekliyor. Örneğin kocasının müessir fiiline maruz kalmış bir kadın, “Kocam değil mi, sever de, döver de” diyebiliyor.

Türkiye’de sık sık çocukların, küçüklerin ve gençlerin “yarının büyükleri” oldukları, toplumun geleceğinin onlara bağlı olduğu belirtilir. Bu tür klişe sözlerde, bu kesimdekilerin, gelecekte yerine getirmeleri beklenen sosyal işlevler veya yüklenecekleri roller nedeniyle önemsendiğini görüyoruz. Çocukların da bir yetişkin yönlerinin (ego durumlarının) bulunduğunu bir tarafa bırakalım;⁹⁸ bu tür ifadelerde, bir yandan onların sosyal potansiyellerine işaret edildiğini ve böylece şu andaki konumlarından soyutlandıklarını farz etsek bile, diğer yandan yine onların gelecekteki sosyal rollerinin vurgulandığını ve neticede bağlamsal bir değerlendirmenin egemen olduğunu görüyoruz.

Genel bir ahlakın içselleştirilmemesi bireylerin bir dereceye kadar bir rol serbestliğine sahip olmalarına yol açıyor. Örneğin Türkçedeki “eti senin kemiği benim” deyişi, bu anlayışı yansıtır. Rol serbestliği kültüre özgüdür. Türk toplumunda benlik tanımlarında toplumsal konumlara verilen öneme rağmen, rollerle ilgili formel düzenlemelerin aynı ölçüde hayata geçirilmediği görülüyor. Şöyle ki, genel ve soyut formel normlarla belirli davranışların düzenlenmesinden çok, bazı karakter, mizaç özellikleri (babacan veya sevecen olma gibi) veya tutumlar (“küçükleri koruma” gibi) vurgula-

98. Transaksiyonel analizde, çocuk, ebeveyn ve yetişkin ego durumlarının her in-sanda var olduğu varsayılır: “herkes bir Yetişkine sahiptir.” (Eric Berne, *Games People Play: The Psychology of Human Relationships*, Ballantine Books, New York, 1996, s. 24).

nıyor.⁹⁹ Bunda Türk toplumunda köklü ve yaygın bir erdem etiği geleneği bulunmasının da etkili olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim bu geleneğin etkisiyle olsa gerek, Türk toplumunda “iyi” siyasetçi tanımlarında da, belirli kişilik özelliklerinin vurgulanmasına özel bir önem veriliyor.

Öte yandan, benliğin rollerle tanımlanması, ilişki ve iletişim biçimlerini önemli ölçüde etkiliyor. Benliğin rollerin bir izdüşümü gibi görülmesi, utancın üretiminin, kişisel ilişkilerin veya bu tür ilişkilere dair kişisel yetersizliklerin ya da öznelik dolayısıyla icra edilen rollerle ilişkili bireysel eksikliklerin bir işlevi olmaktan çok, rol ilişkileriyle sınırlandırılmasına yol açıyor.¹⁰⁰

99. Önderman, “Türkiye’de Siyasi Retorik”, s. 185.

100. Batılı kültürlerde desteklendiğini gördüğümüz, bireylerin rollerine indirgenemeyecekleri düşüncesi (Bkz. Shweder/Bourne, s. 151, 113), kişisel ilişkilerin ve kişisel bağımlılığın kültürel zeminini oluşturuyor.

Ü. Dökmen’in bildirdiğine göre, kişisel iletişim, rol ilişkilerinin veya kişilerin sosyal ve kültürel kalıplara uyarak kurdukları iletişimin ya da etkileşimin dışında tanımlanmaktadır. Zira bu tür iletişim ya da etkileşimlerin, psikolojik bir nitelik taşımadığı düşünülmektedir (Üstün Dökmen, *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 19-20). Kültürle psikoloji arasında, genellikle psikologlarca öngörüldüğü kadar uzak bir mesafe olmadığını sanıyorum. Ne var ki, rol ilişkileri ile kişisel ilişkilerin farklı kategorileri oluşturduğunu kabul edecek olursak, kolektivist kültürlerde, bireyler arasındaki *kişisel* ilişki, yakınlık, etkileşim ve bağımlılığın daha az olacağını varsayabiliriz.

Burada bir paradoksla karşılaşırız. Bireylerin kişisel ilişki kurabilmeleri, kendilerini rollerinden soyutlayabilmelerini gerektirmekte, buna karşılık, ilişkisel olmayan bir ahlak, bu anlamda kişisel ilişkilerin zeminini oluşturmaktadır. Kişilerin kendilerini rollerinden soyutlamalarını gerektiren kişisel ilişkilerin zeminini, kişisel olmayan bir ahlak oluşturmaktadır.

Kolektivist toplumlarda, bireysel benlik toplumsal rollerin bir izdüşümü gibi görüldüğünden (Bkz. Harré, s. 36) veya kişiler rollerinden soyutlanmadığından, belirli bir ilişkide tarafların birbirleriyle ilgili perspektifleri, o ilişkideki rollerle sınırlı olmakta, dolayısıyla aile içindeki ilişkilerde bile, tarafların birbirlerini tüm veya diğer rolleriyle

Türk toplumunda utancın bireysel değil de, sosyal bir kontrol mekanizması olarak önem taşıması, topluluğun birey karşısındaki normatif üstünlüğünden ayrı düşünülemez. Kolektivist kültür, bireyi topluluk içindeki rol ve konumuna göre ele almaktadır. Hatta aşırı kolektivist düşünceye göre, kişiler tamamen sosyal rollerince oluşturulmaktadır.¹⁰¹ Türkiye'deki baskın kültür, bireysel bir başarı idealinden çok, bireyin grup içindeki rolünü yerine getirmesini destekleyecek olan bazı sosyal erdemleri vurgulamaktadır.

Bu noktada J. Deigh'in aristokratik etik olarak adlandırıldığı etik türüyle kolektivist etik arasındaki yakınlığa ve bunların utanç deneyimini nasıl etkilediklerine değinmek istiyorum.

J. Deigh *başarı etiğinin* ve *aristokratik etiğin* farklı utanç yaşantılarına yol açtığını belirtir. Bunların ilkinde utanca

birlikte algılama ve değerlendirmeleri söz konusu olmamaktadır. Bunun sonuçlarından biri, bir çocuğun, zamanla hangi rolleri üstlenirse üstlensin, ebeveynleriyle ilişkisinde hep bir çocuk olarak görülmesidir. İlişkisel kültürlerde, belirli bir ilişkinin tarafları, ilgilerini daha çok bu ilişkiye yöneltirken, birbirlerini "kapsayamazlar." Diğer bir deyişle, taraflar birbirlerini, daha çok, aralarındaki tekil ilişki çerçevesinde ve o ilişkideki konumlarıyla değerlendireceklerdir. Benliğin rollerden soyutlanmaması nedeniyle, rol ilişkisi ortadan kalkınca, taraflar arasındaki bağ da tümüyle çözülmüş olacaktır. Batılı toplumlarda hem ebeveyn-çocuk ilişkisinin rol boyutu zamanla geriler ve kişisel boyutu giderek güçlenirken hem de tarafların birbirlerine diğer rollerini de kapsayan bir bakış açısıyla yaklaşmaları mümkün olmaktadır. Ne var ki, bunun yapılabilmesi için, tarafların birbirlerini o andaki belirli rollerinden soyutlayabilmeleri gerekmektedir.

O halde, Türkiye'de karşımıza çıkan karşılıklı bağımlılığın, birbirini tamamlayan rollerin bireyler için kuşatıcılığından kaynaklandığını ve kişisel etmenlerin bundaki payının az olduğunu belirtebiliriz. Daha açık bir deyişle, Türkiye'deki karşılıklı bağımlılık, simetrik veya kişisel düzeyde değil, asimetrik veya toplumsal düzeyde karşımıza çıkmaktadır. Kısacası, Türkiye'de bireyleri tanımlayan, rolleri ve sosyal ilişkileridir.

101. Harré, s. 36.

yol açan iki neden vardır. Kişi ideal ya da hedeflerini değerli bulmamaya başladığında ya da onu başarıya ulaştıracak bir karakter ya da yetenek üstünlüğüne sahip olduğunu düşündüğü bir yerde, başarısızlık getirecek bir kusurunu fark ettiğinde utanç duyabilir. Oysa aristokratik bir etiği yansıtan utanç yaşantılarında, kişi, kendi sosyal konumundaki veya aynı tabakada olan birinden beklenmeyen bir davranışta bulunmuştur. Burada kişiyi ilgilendiren, ait olduğu kesimin tavrını sürdürmek olup, diğer yönelimde olduğu gibi, ona başarıyı getirecek ideal ve hedeflere ulaşmakla ilgili bir endişesinin bulunması zorunlu değildir. *Bireylerin tabakalarına özgü normlara uymaları ne bir başarı göstergesidir ne de başarı getirecek bir üstünlük ya da mükemmellikle ilgilidir.* Ancak üst zümreden birisi, alt zümreden biriyle kıyaslanmasına yol açacak bir davranışta bulunmasından dolayı utanç duyabilir. Bu tür bir utanç, başarı etiğindeki farklıdır. Zira kişi, bu bağlamda, ne o ana kadar değerli gördüğü hedeflerinin ve ideallerinin bu nitelikte olmadığını anlayacak ne de bu hedeflere ulaşmasını engelleyecek bir kusurunun farkına varacaktır. Kişiyi bu tür utanç yaşantılarına açık kılan, katı bir sosyal katmanlaşmanın bulunması olacaktır.¹⁰²

Aristokratik bir etik yönelimle bireysel utanç duygusunun hissedilmesi arasında olumsuz bir ilişki olduğunu düşünebiliriz. Aynı şekilde, rollerin benliği tanımladığı kolektivist bir toplumda da, rol beklentilerine aykırılık, kuramsal olarak, yegâne utanç kaynağı olacaktır. Bir kişi ne

102. Deigh, s. 234-235.

kadar “statü-bilinçli” ise statüsüyle bağdaşmayan özellik veya davranışları onda o kadar utanç yaratacaktır.¹⁰³

Buna karşılık J. Rawls, utancı, öz-değerin sinonimi olarak gördüğü öz-saygının zedelenmesine bağlar.¹⁰⁴ Rawls öz-saygı kavramını iki boyutta ele alır. Öz-saygı, a) kişinin kendi değerlilik hissini, kendi hayat planının izlenmeye degeceğine ilişkin inancını; b) planlarını gerçekleştirebilme yeteneğine sahip olduğuna dair bir öz-güveninin bulunmasını içerir.¹⁰⁵ Rawls’a göre, utanç, bizim belirli hüner ve yeteneklerimizi göstermemizdeki *başarısızlıklarımızdan*, diğer bir deyişle, yapabileceklerimizi yapmamış olmamızdan kaynaklanır. Utanç hissetmemize yol açan, daha başarılı olabileceğimizi bilmemizdir.¹⁰⁶ Örneğin müzik yeteneği olmayan bir kişi müzisyen olmaya kalkışmayacak ve bu yüzden bu eksikliği için utanç hissetmeyecektir.¹⁰⁷ Rawls *ahlaki* utancı öz-saygının zedelenmesine bağlarken, Kant’ın felsefesinden alarak yorumladığı bazı öncüllerden yola çıkar. Buna göre, ahlak yasasına göre davranmamanın suçluluğa değil de, utanca yol açmasının nedeni, adil davranmayan bir insanın, doğasından uzaklaşmış, özgür, eşit ve akıllı bir yaratık olarak kendini dile getirmemiş, kısacası, yapabileceklerini yapmamış olma-

103. Lebra, s. 79. Lebra, bu kitabında, Japonların utanca olan yatkınlığını, statü yөнeliminin yüksekliğine bağlıyor (aynı yer).

104. Buna karşılık, J. Deigh, bir kişinin öz-değerinin zedelenmesine rağmen utanç hissetmeyeceği vakalar olabileceğini belirtiyor (Deigh, s. 231).

105. Rawls, s. 440-446.

106. Seidler, s. 201-202.

107. Rawls, s. 444.

sıdır: "Böyle [ahlak yasasına aykırı] eylemler, bu yüzden, öz-saygımıza, kendi öz-değer duygumuza darbe indirir ve utanç bu kayıp yaşantısıdır."¹⁰⁸

Utançla öz-değerin düşüklüğü veya düşmesi arasında bir ilişki olabilirse de, öz-değer her kültürde aynı derecede vurgulanmıyor.

Kültürün öz-değer üzerinde çok yönlü etkileri vardır. Bu konu üzerinde biraz durmakta yarar var.

Bireyci ve kolektivist kültürlerin üyelerinin öz-değer düzeyleri bakımından karşılaştırılması, kolektivist kültürlerde daha düşük öz-değer skorları ortaya koymuştur.¹⁰⁹ Hatta H. R. Markus ve S. Kitayama öz-değerin daha çok Batılı bir fenomen olabileceğini bile ileri sürmüştür. Yazarlar, diğer toplumlar bakımından, öz-değer kavramının ya *kendinden hoşnutlukla* (self-satisfaction) değiştirilebileceğini ya da kişinin kültürel yükümlülüklerini yerine getirmekteki bilinçliliğini yansıtan, başka bir terimin kullanılabileceğini belirtmişlerdir.¹¹⁰

R. W. Tafarodi ve W. B. Swann kolektivist ve bireyci kültürlerin genel (global) öz-değer üzerindeki etkilerinin

108. Rawls, s. 256; ayrıca bkz. Seidler, s. 192.

109. Romin W. Tafarodi, James M. Lang, Alyson J. Smith, "Self-Esteem and the Cultural Trade-off: Evidence for the Role of Individualism-Collectivism", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 30, Sayı 5, Eylül 1999, s. 621; Michael H. Bond, Tak-Sing Cheung, "College Students' Spontaneous Self-Concept: The Effects of Culture Among Respondents in Hong Kong, Japan, and the United States", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 14, Sayı 2, Haziran 1983, s. 153-171; James W. Stigler, Sheila Smith, Lian-wen Mao, "The Self-Perception of Competence by Chinese Children", *Child Development*, 56, 1985, s. 1259-1270.

110. Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 230.

karşılaştırıldığı birçok araştırmada kullanılan ölçeklerde, öz-değerin tek boyutlu olarak tanımlandığını belirtiyor. Bu araştırmalarda, kolektivist kültürlerdeki genel öz-değer ortalamaları, bireyci kültürlerle göre daha düşük bulunmaktadır.¹¹¹ Tafarodi ve diğerleri bireycilik ve kolektivizmin öz-değerle ilişkisinin karmaşıklığının, ancak çok boyutlu bir kavramlaştırmayla karşılanabileceği gerekçesiyle, kültürler arasındaki öz-değer farklılıklarına ilişkin bazı hipotezler geliştirerek, araştırmalar yapmıştır.¹¹²

Tafarodi ve diğerleri genel öz-değerin iki boyutunu ayırt ediyor. Genel öz-değerin *kendine yeterlilik* (self-competence) boyutu, kişinin etkililik veya iktidar duygusuyla, çevresini değiştirebilme erkine ilişkin olumlu düşünceleriyle, bir fail birey olarak kendine biçtiği değerle ilişkilidir. Kişi kendine yeterliliğini, kişisel amaçlarına ulaşp ulaşmadığını özerk bir biçimde değerlendirerek saptar. Oysa genel öz-değerin *kendinden hoşnutluk* (self-liking) boyutu, kişinin sosyal değeriyle ilgili duygusuyla, kendisini sosyal standartlara göre iyi veya kötü bir sosyal nesne olarak görmesiyle ilişkilidir. Kişi, kişilerin sosyal değerlerini belirleyen sosyal standartları ne kadar çok karşıladığını düşünüyorsa, kendinden hoşnutluğu o kadar fazla olacaktır.¹¹³

111. Romin W. Tafarodi, William B. Swann, "Individualism-Collectivism and Global Self-Esteem: Evidence for a Cultural Trade-off", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 27, Sayı 6, Kasım 1996, s. 655.

112. Tafarodi/Lang/Smith; Tafarodi/Walters.

113. Tafarodi/Lang/Smith, s. 623.

Tafarodi ve Swann kolektivist kültürlerin öz-değerin kendinden hoşnutluk boyutunu desteklediğini, ancak kendine yeterlilik boyutunu reddettiğini; bireyci kültürlerde ise ters yönde bir eğilim bulunduğunu ileri sürmüştür. Yazarlar bu görüşlerini *kültürel değiş-tokuş* (trade-off) hipotezi olarak adlandırmıştır. Yazarlara göre, bir bireyin kendinden hoşnutluğu, diğer kişilerin onun değeri konusundaki değerlendirmelerine dayalıdır. Böylece kendinden hoşnutluğa, öz-değerin daha “dışsal” ya da sosyal boyutu denebilir. Buna karşılık, kendine yeterlilik *amaçsal* davranışlardaki başarıya dayanır ve daha kişiseldir. Böylece kendine yeterlilik öz-değerin daha “içsel” ya da özerk boyutu olarak görülebilir.¹¹⁴ Tafarodi ve P. Walters’a göre, bireylerin davranışlarının *iç-gruplarının* beklentileriyle, gereksinimleri ve normlarıyla uyumlu olması, onların grupça kabul edilip onanmasına yardımcı olacaktır. Bireyin grubunca kabul edilip onanması ise onun kendinden hoşnutluğunu artıracaktır. Buna karşılık, bireyci bir kültürel yönelim, bağımsızlığı, ataklığı ve benliğin topluluk karşısındaki önceliğini vurgulamasıyla, kendinden hoşnutluğun gelişmesini baltalayacaktır. Kendine yeterlilik boyutunda ise tersi geçerlidir. Yüksek bir uyum ve özveri düzeyi, bireyin özerkliğinden, tercih özgürlüğünden ve kendini yönetimden, kısıcası hayatı üzerindeki denetiminden kısmen feragat etmesini gerektirir. Kolektivist yönelim, bu tür bir feragatı gerektirdiği oranda, kendine yeterliliğin gelişmesini engeller. Buna karşılık, topluluğun gereksinimlerinin geri planda tutulması, bi-

114. Tafarodi/Swann, s. 651, 653-654.

reyci yönelime sahip olanların, kendilerini ifade, tercihlerine göre davranma ya da bireysel kimliğin oluşumu bakımından daha özgür olmalarına olanak sağlar.¹¹⁵

Bana öyle geliyor ki, kolektivist kültürlerin, öz-değerin kendinden hoşnutluk boyutunu desteklemeleri, zihinsel temsilcilerine yatırım yapılan sosyal nesnelerin kültürel nitelikleriyle ya da kültürel olarak idealleştirilen nesnelerle özdeşleşmesiyle de bağlantılıdır. *Kültürel olarak idealleştirilen sosyal nesnelerle özdeşleşmesi, utancın bireysel düzlemde yaşanmasını zorlaştırmaktadır.* Bu konu daha sonra ayrı bir bölümde ele alınacağından, burada değinmekle yetiniyorum.

Özetleyecek olursak, kolektivist kültürlerdeki utanç yaşantısı, bireyin kendi amaçlarına ulaşamaması nedeniyle öz-değerinin zedelenmesinden çok, olumsuz sosyal değerlendirmelerle ilişkili görünüyor.

3.1.1.1.2 Bir Kültürel İlke Olarak İtibar, Saygı ve Utanç

Utancın saygı ile olan ilişkisini, bunların ikincisini iki ayrı düzlemde, hem içsel düzlemde öz-saygı olarak hem de kişi-

115. Romin W. Tafarodi, Patricia Walters, "Individualism-Collectivism, Life-Events, and Self-Esteem: a Test of Two Trade-offs", *European Journal of Social Psychology*, 29, 1999, s. 798-799 vd.

Tafarodi ve Walters bireyci ve kolektivist kültürlerde, farklı hayat olaylarının bireylerin kendilerinden hoşnutluk düzeyleri üzerindeki etkisini de araştırmıştır. Yazarlar, diğer bir kültürel değiş-tokuş hipotezi olarak, kişilerin amaçlarına ulaşmakta gösterecekleri başarısızlığın, kendinden hoşnutluk düzeyleri üzerindeki olumsuz etkisinin, bireyci kültürlerde, kolektivist kültürlerdekinden daha çok olacağını ileri sürmüştür. Buna karşılık, olumlu sosyal değerlendirmeleri veya sosyal aidiyetleri gösteren yaşantıların, kendinden hoşnutluk düzeyleri üzerindeki etkisi olumlu yönde olduğu sürece, kolektivistler, bu tür yaşantılardan bireycilerden daha çok yararlanmaktadır. (Tafarodi/Walters, s. 800-801).

lerarası veya toplumsal düzlemde, ilişkileri düzenleyen bir ilke olarak ele alabiliriz.

Bu kavramların ayrı kategorileri oluşturduğunu kabul edecek olursak, bir kişinin öz-değeri olmasa da öz-saygısına veya öz-saygısı olmasa bile, öz-değere sahip olabileceğini düşünebiliriz. Örneğin kendisini başarılı bulduğu için değerli gören ama çıkarı için muktedir kişilerin ayaklarına kapanmaya hazır bir kişinin öz-değere sahip, ama öz-saygıdan yoksun olduğunu düşünebiliriz. Yaltakçılar öz-saygıları pahasına, öz-değerlerine hizmet edebilecek avantajları elde etmeye çalışır. Keza, bir kişi başarılarını değerli bulmadığından öz-değeri düşük olmasına rağmen, öz-saygısını, temel haklarını korumaktaki azmiyle, dürüstlüğünden taviz vermemekteki direnciyle, herhangi birini aşağılayan ya da onurunu kıranlarla, kendisinden güçlü olsalar bile mücadele etmesiyle ortaya koyabilir.¹¹⁶

A. Margalit'e göre, *utanç toplumlarında, bireyler için öz-saygıdan çok şerefleri önemlidir*. Bu tür toplumlarda aşağılama bireyin öz-saygısının zedelenmesi değil, sosyal hiyerarşideki yerinin düşürülmesi biçiminde olabilir. İdeal bir utanç toplumunda bireylerin bir öz-saygı duygusu taşımaları mümkün olmayacak, onlar için yalnızca başkalarının gözündeki yerleri veya şerefleri önemli olacaktır. Bir

116. Margalit, *Decent Society*, s. 44-46; bu konudaki ampirik kanıtlar için bkz. Todd F. Heatherton, Kathleen D. Vohs, "Interpersonal Evaluations Following Threats to Self: Role of Self-Esteem", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 78, Sayı 4, 2000, s. 734.

kişinin kendisinden başka kimsenin bilmemesine rağmen, utandırıcı bir davranışta bulunabileceği ve bundan dolayı kendi gözündeki imajının kötüleşebileceği düşünülmeyecektir.¹¹⁷

A. Margalit saygı ve değer kavramlarını iki ayrı boyutta, hem kişinin kendisiyle ilişkisi açısından hem de sosyal düzeyde ele alır. A. Margalit'e göre, öz-saygı, kişilerin kendilerine karşı aldıkları bir *tutum*¹¹⁸ veya totolojik bir ifadeyle, kendilerine gösterdikleri saygıdır.¹¹⁹ Öz-saygının temeli ise kişinin insan olduğunun farkında olmasıdır.¹²⁰ Bundan dolayı *saygı, insanlara eşit muamele etmenin dayanağını oluşturur*.¹²¹ Oysa öz-değer kişinin kendi başarılarına veya başarılı olabileceğine ilişkin inancıdır.¹²² Değer evrensel bir nitelik taşımayıp, hiç kimse sadece insan olduğu için değerli görülme-yi talep edemez.¹²³

Kolektivist kültürlerde benliğin rollerle tanımlanması ve bireylerin toplumsal konumlarından soyutlanmaması, evrensel bir değer olarak saygıdan çok, tekilisel itibarı ön plana çıkarıyor. Buna bağlı olarak, utanç çoğu kez itibarla ilgili bazı endişelerle ilişkili bulunuyor.

117. Margalit, *Decent Society*, s. 129.

118. Margalit, *Decent Society*, s. 124.

119. Margalit, *Decent Society*, s. 11.

120. Margalit, *Decent Society*, s. 24.

121. Margalit, *Decent Society*, s. 44.

122. Margalit, *Decent Society*, s. 46.

123. Margalit, *Decent Society*, s. 44. A. Margalit'in öz-değer ve öz-saygı arasında yaptığı ayrım hakkında ayrıca bkz. Anthony Quinton, "Humiliation", *Social Research*, Cilt 64, Sayı1, Bahar 1997, s. 78.

Öte yandan, “saygı” kavramının, özellikle Kant’ın felsefesindeki merkezi yeri¹²⁴ dolayısıyla modern Avrupa düşüncesinde edindiği “saygın” konumu ve eşitlik düşüncesiyle yakın bağını göz önünde tutarsak, aristokratik bir değer olan itibarla farklı kategorileri oluşturduklarını düşünebiliriz.

Saygı hümanist düşüncenin merkezi kavramlarından biridir ve herkesin insanlığından dolayı saygıya layık olduğu düşüncesi bunu ortaya koyar. Saygı kişilere eşit muamele edilmesinin, itibar ise kişileri tabakalandırmanın temelini oluşturur.¹²⁵ Eşitlikçiliğin talepleri eşitlikten çok, daha temelde olan saygı ve tarafsızlık düşüncesinden kaynaklanır.¹²⁶

Kant’ın felsefesinde “saygı” *en yüksek ahlaki ilke* işlevini yüklenir; zira kişilerin kendi başlarına bir amaç olmalarını belirten kategorik buyruğun özünü içermektedir.¹²⁷

Kant bu konuda şunları yazıyor: “Komşum için saygı ödevi hiç kimseyi kendi amaçlarımdan yalnızca bir aracına indirmeme (başkasının benim amacımın kölesi olmak için kendini ziyan etmesini talep etmeme) maksiminde içerilmektedir.”¹²⁸

Kant her ne kadar saygıyı kategorik buyruk kavramı içinde görse de, onun ifadesinin ancak dolaylı olacağı dü-

124. Bkz. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 199.

125. Margalit, *Decent Society*, s. 44.

126. Harry Frankfurt, “Equality and Respect”, *Social Research*, Cilt 64, Sayı 1, Bahar 1997, s. 11.

127. Axel Honneth, “Recognition and Moral Obligation”, *Social Research*, Cilt 64, Sayı 1, Bahar 1997, s. 16. Nitekim Kant’a göre, “saygı her zaman yalnızca kişilere duyulur, asla şeylere değil.” (Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. ve der. Mary Gregor, giriş Andrews Reath, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 66).

128. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 199.

şüncesindedir: “Birisinin diğer insanlara karşı layık oldukları saygıdan kaynaklanan ödevleri ... yalnızca olumsuz biçimde ifade edilir, yani bu erdem ödevi *sadece dolaylı olarak* (karşıtının yasaklanması yoluyla) ifade edilecektir.”¹²⁹

Kant saygıyı olumsuz bir ödev olarak nitelerken, hem hukuki düşünceden hem de Hristiyanlığın *evrenselciliğinden* etkilenmiş görünmektedir.¹³⁰

“Diğerlerine kısıtsız saygı [gösterme] ödevi, tam olarak ifade etmek gerekirse, yalnızca olumsuzdur (kendini diğerlerinden üstün görmeme) ve böylece başkalarına ait olana *tecavüz etmeme* hukuki ödevine benzer.”¹³¹

Kant olumsuz bir ödev olan saygının başkalarına atfedilen değerle ilişkisini ise şöyle açıklar: “(yalnızca insan olarak dikkate alınan) diğerleri *önünde eğilmek*, yani onlara *olumlu* yüksek değer vermek zorunda değilim. Doğa gereği yalnızca ... yasa önünde baş eğmem gerekir...”¹³²

Türkiye’de bireylerin başkalarına yönelik olarak yapmaları gerekenleri, yapmamaları gerekenlerden daha çok öne çıkaran, olumsuz değil, olumlu yönü ağır basan bir ödev anlayışı var.¹³³ Ödev anlayışındaki bu yönelimler, kültürel düzlemdeki toplum, birey ve ilişki tanımlarıyla ilişkilidir. Ödevlerin olumsuz bir biçimde tanımlanıp vurgu-

129. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 211.

130. Seidler, s. 56-57.

131. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 199.

132. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 213.

133. Olumsuz ödev kavramı hakkında bkz. Seidler, s. 57.

lanması, insanlar arasında bir mesafe olduğu veya bu mesafenin korunması gerektiği düşüncesiyle iç içedir; diğer bir deyişle, bir tutumu da içerir.¹³⁴ Oysa insanlar arasında karşılıklı bağımlılığı üreten kolektivist bir kültürde, bu mesafenin yakınlığı destekleniyor. Bu tutum ödevlerin daha çok olumlu bir biçimde tanımlanmasıyla ilişkili bulunuyor. Türkçede saygının “gösterilmesi”de, bu değer ilişkisel olarak algılandığına işaret ediyor.

Farklı toplumsal konumlardakiler veya altlarla üstler arasındaki ilişkilerin farklı (birbirini tamamlayıcı) *ahlaki* değerlere dayanmasını destekleyen ve bireylerin toplumsal rollerinden soyutlanmadıkları kolektivist bir kültürde, adalette eşitlik çerçevesinde anlaşılmayacaktır. Türkiye’de adalet de, eşitlik düşüncesinden çok, herkese payına düşenin verilmesi veya “herkese sosyal konumuna göre”¹³⁵ ilkesi çerçevesinde anlaşıyor.

3.1.1.1.3 Tamamlayıcı Karşılıklılık İlkesi ve Utanç

Bir tanıma göre, normlar toplumsal davranışlar için genel yönlendiricilerdir. Diğer bir deyişle, ilişkilerin türüne veya taraflarına göre değişmezler ve hemen hemen tüm sosyal ilişkiler için geçerlidirler. Oysa kurallar belirli bir ilişki için geçerli olan rehberlerdir. Özellikle iki norm, kişilere-

134. Kant’ın olumsuz ödev kavramının bu şekilde bir yorumu için: Seidler, s. 57.

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

rası ilişkileri direkt olarak etkilemektedir: karşılıklılık ve adalet.¹³⁶

Muhtemelen eşitlik veya ahlaki bir norm olarak adaletle suçluluk, karşılıklılıkla da utanç arasında yakın bir ilişki var. Suçluluk adaletsizliğin, utanç ise çoğu kez karşılıklılık beklentilerinin yerine getirilmemesinin yaptırımını olarak karşımıza çıkıyor.

*Karşılıklılık ilkesi bir eylemin icrasının diğerine bağlı olması anlamına gelir. Do ut des: Veresin diye veriyorum. Bu ilke, ahlaki eylemlerin de birbirine bağlı olmasını içerir: Sen bana yardım et, ben de sana yardım edeyim.*¹³⁷ Karşılıklılık ilkesi belirli bir ilişkinin geçmişine bağlı olarak uygulanabileceğinden¹³⁸ tekil bir nitelik taşır.

Karşılıklılık ilkesi grup-içi ve grup-dışı ilişkilerde farklı amaçlara hizmet edebilir. Grup-içi ilişkilerde kültürel amaçlar (itibar, dayanışma vs) ön plana çıkabilirken, grup-dışı ilişkilerde karşılıklılık ilkesi ilişkilere objektif bir güven temeli kazandırabildiği gibi, ahlaki bir yükümlülüğün tekil çıkarlar sağlamaya yönelik olarak kullanılması-na da hizmet edebilir. Karşılıklılık, bir norm olarak, taraflar arasındaki ilişkinin geçmişine bağlı olduğundan,¹³⁹ toplum-

136. Bkz. Moghaddam/Taylor/Wright, s. 107-108.

137. Asimetrik ve karşılıklı eylemler hakkında bkz. Robert Gibbs, "Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas", *Philosophy & Social Criticism*, Cilt 23, Sayı 6, 1997, s. 51. Gibbs'e göre, etik öncelikle asimetrik ilişkilerle ilgilidir.

138. Bu konuda bkz. Joan G. Miller, David M. Bersoff, "Cultural Influences on the Moral Status of Reciprocity and the Discounting of Endogenous Motivation", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Cilt 20, Sayı 5, Ekim 1994, s. 592.

139. Bu konuda bkz. Miller/Bersoff, "Cultural Influences", s. 592.

sal rol ilişkilerinin dışında, sosyal alanda yabancılarla kurulan ilişkilerde de geçerli olabilmektedir.

Türk toplumunda, daha formel bir norm olan adaletten çok, tekil bir norm olan karşılıklılık ön plana çıkıyor. Karşılıklılık, özellikle rol ilişkilerinde veya beklentilerinde *tamamlayıcı karşılıklılık* görünümünü alıyor.

Türkiye'deki baskın kültürün "herkese eşit muamele"yi gerektiren özdeşlik ilkesini değil, tamamlayıcı karşılıklılık ilkesini desteklemesi, topluluksal evrensel değerleri¹⁴⁰ ve genel normları benimsediğinde bile, bireyin davranışlarını yönlendirmekte sosyal çevresine bağımlı kalmasına neden olmaktadır.

Tamamlayıcılık ilkesi karşılıklı bağımlı rol ilişkilerinde, bireylerin haklarının ve yükümlülüklerinin birbirini tamamlayıcı nitelikte olmasını, diğer bir deyişle, taraflardan birinin yükümlülüğünün, diğerinin bir hakkına karşılık gelmesini ifade eder. Böylece tarafların ayrıcalıkları, sorumlulukları ve kazanımları, birbirine karşı yetkinlikleri ve sosyal rolleri yansıtır ve özdeş değildir.¹⁴¹ Tamamlayıcılık ilkesi hem formel düzenlemeler bakımından hem de tarafların birbirlerinden informal rol beklentileri bakımından karşımıza çıkabilir. Türkçedeki "su küçüğün söz büyüğün" deyişi, bu türde bir anlayışı yansıtır.

Türk toplumunda desteklenen tekilci ahlak, değerler düzeyinde de bir tamamlayıcılığı öngörmektedir. Örne-

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

141. Baumrind, s. 640.

ğin ilköğretim okullarında öğrencilerin törenle söyledikleri bir and, onlara “ilkelerinin”, “büyüklerini sayıp küçüklerini korumak” olduğunu belirtir. Bu ilke, sözü edilen değerler arasında hem bir hiyerarşiyi hem de bir tamamlayıcılığı öngörmektedir. Buna karşılık, evrenselci bir anlayışı yansıtan “ödevim herkesi saymaktır” ifadesi, özdeşlik ilkesini gösterecekti. Türkiye’deki köklü ve yaygın patronaj ilişkileri de, “sadakat karşılığında koru(n)ma” ilkesine, yani tamamlayıcı bir karşılıklılığa dayanmaktadır. Burada, değerler hiyerarşisi ile toplumsal hiyerarşi arasında bir paralellik bulunmaktadır. Böylece Türk toplumunda *asimetrik bir karşılıklı bağımlılığın*¹⁴² vurgulandığını görüyoruz. Bu tür eşitsizlikler, hukuki eşitliğe rağmen mümkün olabiliyor. Bu tür bir asimetrik karşılıklı bağımlılık, belirli rol davranışlarının ötesinde, faillerin tüm benliklerine veya “rol karakterlerine”¹⁴³ ilişkin sosyal değerlendirmelerde bulunulmasına neden oluyor. Türkçedeki “sen benim kim olduğumu biliyor musun?” veya “sen kimsin ki?” deyişi, faillerin sosyal konumlarıyla benliklerini özdeşleştirdiklerine işaret etmektedir. Böyle birbirini tamamlayıcı değerlere dayalı ilişkilerin egemen olduğu bir toplumda, saygının merkezi bir değer olması mümkün değildir.

142. Asimetrik karşılıklı bağımlılık kavramı için bkz. Shweder/Mahapatra/Miller, s. 199.

143. R. Dahrendorf sosyal rollerin statü sahiplerine yönelik toplumsal talepleri ifade ettiğini ve bu taleplerin davranışa ilişkin olabileceği gibi (rol davranışları), *belirli bir konumda bulunanların görünümüne ve karakterlerine* ilişkin de olabileceğini (rol nitelikleri) belirtiyor (Ralf Dahrendorf, “Homo Sociologicus: On the History, Significance, and Limits of the Category of Social Role”, çev. Ralf Dahrendorf, *German Sociology*, Uta Gerhardt [der.], Continuum, New York, 1998 içinde, s. 133). Rol karakteri terimini burada bu ikinci anlamda kullandım.

Türk toplumunda yüksek statüdekilerin (kendilerinden daha yaşlı olabilen) alttakilere çoğu kez “sen” diye, buna karşılık, alttakilerin üsttekilere hemen her zaman “siz” diye hitap etmesi yüksek güç mesafesinin bir işaretidir.¹⁴⁴ Kolektivist görüşte benliğin rollerin bir izdüşümü olarak görülmesi, hiyerarşik ilişkilerde sergilenen, taraflara göre farklılaşan ama birbirini tamamlayıcı olan değerleri vurgulayan bu tür tutumların ve bireyler hakkında bu tutumlardan kaynaklanan bütünsel yargılarda bulunulmasının ortak nedenidir. Böylece tamamen (idealler düzeyinde bile) hiyerarşik bir biçimde kurulma eğiliminde olan bir toplumla karşı karşıyayız. Burada vurgulanan, belirli rolleri icra eden bireyler arasındaki yetenek, kişilik, bilgi, görgü, deneyim veya kazanımlar düzeyinde, her toplumda karşımıza çıkan fark-

144. H. B. Kahraman, ““Sen!..” başlıklı gazete yazısında, bir avukata “sen” diye hitap eden bir hâkimin bu tavrını makamının otoritesine borçlu olduğunu, kamu otoritesinin bir dışavurumunu yansıttığını belirtiyor. Yazar, kamu otoritesinin bu tavrının, kurumsal, eğitsel ve kültürel temel olgulara karşılık geldiğini eleştirel bir dille ifade ediyor (Hasan Bülent Kahraman, ““Sen!..””, *Radikal*, 23 Temmuz 2001, Pazartesi). Keza E. Özdalga, İsveç ve Türk toplumlarındaki farklı kültürel eğilimleri karşılaştırdığı yazısında, Türk toplumundaki otoriter eğilimlerin üniversite eğitime yansıdığını ve öğrencilerin hocalarına “sen” değil de “siz” diye hitap etmelerinin aradaki mesafeyi koruma kaygılarına ve çekingenliğe işaret ettiğini belirtiyor. Özdalga, Türkiye’de, farklı sosyal kökenlerden gelen kişilerin birbirlerine farklı hitap ettiklerini, yüksek tabakaların üyelerinin veya eğitilmiş olanların, kendilerinden aşağıdakilere “sen” diye, buna karşılık, ikincilerin birincilere “siz” diye seslendiklerini ve bunun elitist bir yapıyı gösterdiğini ifade ediyor. (Elisabeth Özdalga, “Contrasting Modernities” *Autonomy and Dependence in the Family: Turkey and Sweden in Critical Perspective*, Rita Liljeström, Elisabeth Özdalga [der.], Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Cilt 11, 2002 içinde, s. 9). Bana öyle geliyor ki, otoriter eğilimler öğrencilerin hocalara ve aşağı statüdekilerin yüksek statüdekilere siz diye hitap etmelerinde değil de, daha çok, ikincilerin birincilere sen diye hitap etmelerinde görünür çıkıyor.

lılıklar değildir. Çok kez, bireyin ilişkileri ve rol bağlamıyla tanımlanması, onun, bunlardan ayrı ele alınması gereken bir “saygı” nesnesi olarak görülmemesine yol açmaktadır. Saygınlık veya prestijden farklı olarak saygı, bir insana ancak sosyal bağlamının dışında *da* bir varlığının bulunduğu varsayıldığında “gösterilebilir” veya hissedilebilir.

Evrenselci bir yönelim, sosyal düzenlemelerin temel veya ideal ilkesi olarak, ahlaki hak ve yükümlülüklerde özdeşlik ilkesini destekler. Oysa tekilci bir yönelimde, tamamlayıcılık ilkesi vurgulanırken, bütün hakların ve bunlardan kaynaklanan yükümlülüklerin, sosyal düzenlemelerden ibaret olduğu veya topluma içkin olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır.

3.1.1.1.4 Rol Normlarının Dışsallaştırılması ve Utanç

İlk bakışta, Türk kültüründeki, benliği toplumsal rollerin bir izdüşümü gibi görme eğilimden¹⁴⁵ ötürü, bireylerin rollerini başarıyla yerine getirme konusunda kuvvetli içsel yönelimlere sahip olacakları düşünülebilir. Ne var ki, bu eğilim rollerin kalımlı bir kişisel ilginin odağı olmasına yol açmamaktadır. Şöyle ki, birey, kendisine sosyal değer kazandıracak bir statüye ulaştıktan sonra, çoğu kez, faaliyetleri onun için araç değerini bile yitirmektedir. Bunun anlamı, Türkiye’de başarının halen kazanılmış değil, atfedilmiş bir özellik olarak görüldüğüdür. Nitekim M. Bodur ve H. Kabasakal’ın araştırmasına göre, Türk toplumunda içsel/kazanılan niteliklerden çok, dışsal/atfedilen özellikler, liderlik

¹⁴⁵ Karş. Shweder/Bourne, s. 151, 113.

için önemli bir iktidar temeli oluşturmaktadır.¹⁴⁶ Belirli rol ilişkilerinin benliği tanımladığı bir sosyal çevrede, bireylerin rollerine *öznel* bir anlam atfetmeleri de zorlaşmaktadır.

Kolektivist kültürlerde benliğin öncelikle rollerce tanımlanmasının motivasyonel düzeydeki etkileri nedir? Benliğin rollerin bir izdüşümü gibi görülmesinin, bireylerin enerjilerini, rollerini onlardan beklenen şekilde icra etmek için tüketmelerini sonuçladığını varsayabilir miyiz? Bireylerin alternatifi olmayan toplumsal hazır senaryoların oyuncusu olduklarını kavramaları, rollerin bireysel bir sorumluluk duygusuyla desteklenerek yerine getirilmesini güçleştirebilir.

Benliğin rollerle tanımlanmasını rol normlarının¹⁴⁷ içselleştirilmesinden ayırmalıyız. Benliğin rollerle tanımlanmasına rağmen, bireyler rol normlarını içselleştirmeyebilirler. Bana öyle geliyor ki, özellikle statü toplumlarında rol normları göreceli olarak daha az içselleştiriliyor. G. A. De Vos statü toplumlarında bazı kesimlerin sosyal sorumluluğu içselleştirme kapasitesizliğinin ortaya çıktığına işaret ediyor.¹⁴⁸ Bunun nedeni statü toplumlarındaki bu eğilim olabilir.

K. Mannheim otoriter toplumların statü düşkünü kişilikler üreteceğine işaret ediyor. Bu tür bir toplumda kişiler tüm güçlerini ve kendilerine güvenlerini statülerinden alır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Bodur/Kabasakal, s. 119.

¹⁴⁷ Rol normu kavramı için bkz. Mayntz, s. 178.

¹⁴⁸ De Vos, "Self in Society", s. 55.

¹⁴⁹ Karl Mannheim, "The Pattern of Democratic Personality", *German Sociology*,

R. Mayntz'ın yaptığı tanıma göre, “rol özdeşleşmesi”, taşıdığı rolün bireyin öz-*imgesinin* bir parçası olmasıdır. Rolüyle özdeşleşmeyen bir birey ise benliğini rolünden bilinçli bir şekilde ayırır ve onu icra ederken egosunu işin içine katmaz.¹⁵⁰ Buna karşılık, bazen rol taşıyıcıları kendilerini belirli rollerinden kısmen ayırabilir ve böylece rollerini icra ederken bazı dışsal ahlaki standartları da gözetebilirler. Bunlar yalnızca diğer rollerin normları değil, *daha genel içselleştirilmiş ahlaki standartlardır*. Bireyin kendisini belirli rollerinden bu şekilde ayırabilmesi *entelektüel* (intelligent) bir ahlaki gerektirir. Şurası önemlidir ki, bu tutum yalnızca sosyal yeniliklere değil, *bütünleşmeye de yol açar*.¹⁵¹

Mayntz bireylerin belirli bir rolle tümüyle özdeşleşmelerinin ahlaki yargılamayı ortadan kaldırmasının zorunlu olmadığını, bunun ancak bu rolün değerlerine, *genel* ahlaki standartların gerekleri karşısında öncelik tanınması durumunda söz konusu olacağını belirtiyor.¹⁵² Mayntz amoral rol taşıyıcısını niteleyenin, öncelikle ahlaki değerlendirmenin askıya alınması olduğunu belirtiyor.¹⁵³ Mayntz amoral rol davranışını ise, “eylemcinin role dışsal normatif standartları göz önüne alarak davranışını hiç değerlendirmeden, rol beklentilerine ya da özel (biçimsel olarak meşru) emirlere” uyması olarak tanımlıyor.¹⁵⁴

Uta Gerhardt (der.), Continuum, New York, 1998 içinde, s. 102.

150. Mayntz, s. 176.

151. Mayntz, s. 178.

152. Mayntz, s. 180.

153. Mayntz, s. 179.

154. Mayntz, s. 179.

Benliğin rollerden soyutlanmadığı ve ahlakın da rollerle veya rollerin icrasına ilişkin belirli tutumlarla sınırlandığı bir kültürde, R. Mayntz'ın kastettiği anlamda bir entelektüel ahlakın ortaya çıkması oldukça zor görünüyor. Öte yandan, otoriter rejimlerin evrenselci bir *ahlaktan* yana olmadıkları çok açık. Otoriter rejimlerin doğaları gereği yüksek bir güç mesafesine dayandıkları, üstlerle altlar arasındaki ilişkileri farklı ahlaki ilkelere dayandırdıkları görünüyor. K. Mannheim otoriter toplumlarda statü sahiplerinin otoritelerinin eşitlerince onaylanmasının, onlar için bir güç kaynağı olarak önemli olmadığını belirtiyor.¹⁵⁵

Rollerin içselleştirilmemesi akla “rol mesafesi” kavramını getiriyor. Rol mesafesinde kişi rolüyle özdeşleşmemiştir ama rolüyle arasına koyduğu mesafenin öznel bir anlamı vardır.¹⁵⁶

Rol mesafesi her zaman, R. Mayntz'ın ileri sürdüğü gibi, eylemcinin rolünü yerine getirmesi bakımından bir ego-katılımı eksikliğine yol açmayabilir.¹⁵⁷ Bana öyle geliyor ki, bireyin kendini rolünden soyutlayabilmesi, rolüne bir ölçüde öznel bir anlam atfedebilmesi için de zorunlu. Birey bunu yapabildiğinde, rolü ve rolünü icra davranışları onun için ego-uyumlu olacaktır. Bununla da kalmayacak, o, rolünü kendi stilinde icra edebilecektir. Oysa sanıyorum ki, en geleneksel bir toplumda bile bireyler, kendilerinden istenenin yalnızca hazır senaryoları rutin bir şekilde haya-

155. Mannheim, s. 102.

156. Mayntz, s. 176.

157. Mayntz, s. 176.

ta geçirmek olduğunu anladıklarında, bunu yapmak için özel bir gayret göstermeyecektir. Bir bireyin rol davranışlarından ötürü bireysel bir sorumluluk hissetmesi için, benliğini rollerinden ayrı tanımlaması gerekiyor.

Benliğin rollerden soyutlanabildiği bir kültürde, bir rol, sahibi için kişisel bir anlam da kazanabilir. Böylece rol performanslarındaki yetersizliklerinden dolayı bireylerin öznel bir utanç duygusu hissetmeleri mümkün olacaktır. Bireyler için rolleri aynı zamanda bireysel bir ideal konusu haline gelince, rol yetersizliklerinin onlarda bireysel utanç yaratması olasılığı da artacaktır. Dolayısıyla rol performanslarındaki yetersizliklerle, benliklerin rollerin bir izdüşümü gibi görüldüğü kültürlerde sosyal utanç, bunların ayrıldığı kültürlerde ise bireysel utanç arasında bir ilişki bulunabileceğini söyleyebiliriz.

3.1.1.1.5 Tekil Rol Ahlakı ve Utanç

Türk toplumundaki baskın holist kültürün bireyi soyut ve etik bir normatif kategori olarak tanımaması¹⁵⁸ ve genel normların içselleştirilmesini desteklememesi, toplumsal rollerin *kategorik* bir şekilde icra edilmesini de engelliyor. Türk toplumunda roller benlikleri tanımlayacak denli önemli görülmesine karşın, rol ilişkilerinde, çoğu kez kategorik değil, tekilci bir yönelim öne çıkıyor. Diğer bir deyişle, rollerin icrasında muhataba, zamana, sosyal duruma bağlı

¹⁵⁸. Holist kültürlerde bireylerin soyut bir etik ve normatif kategori olarak tanınmaması ve bu konudaki antropolojik araştırmalar hakkında bkz. Shweder/Bourne, s. 113-122.

bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Rollerin icrasında karşımıza çıkan bu görecelilik, kültürlenme sürecinin neredeyse yaşamın sonuna kadar uzamasına neden olmaktadır.

Kültürel bir yönelim olan kolektivizmin ve ondan kaynaklanan tekilciliğin, “rol ahlakı”nın¹⁵⁹ güçlenmesinin önündeki en büyük engel olduğunu belirtebiliriz. Zira bu eğilim, “usuli (procedural) nesnellik”in, diğer bir deyişle, “benzer vakalarda (cases) benzer şekilde davranma”¹⁶⁰ ilkesinin, bireylerce genel olarak olumlu karşılandığında bile, somut vakalarda çoğu kez hayata geçirilememesinin başlıca nedenlerinden biridir. Aslında bir rol, sosyal bir ilişkinin kişisel olmayan ve genelleşebilir bir boyutudur. *Rol ahlakı ise rollerin bu kişisel olmayan yönüyle ilgilidir.*¹⁶¹ Türk toplumdaki güçlü tekilcilik yönelimi, ilişkilerin bu daha evrensel yönünün hayata geçirilmesini zorlaştırmaktadır. Diğer bir deyişle, ilişkinin diğer tarafının kim(lerden) olduğu, rol sahiplerinin davranış biçimlerini radikal bir şekilde etkilemektedir. Türk toplumunda kişilerarası ilişkileri düzenleyen başat ahlaki ilke olan karşılıklılıktan kaynaklanan kişisel veya tekilsel beklentiler, çoğu kez bireylerin kişisel olmayan bir rol ahlakının gereklerini yerine getirmesini zorlaştıracak veya engelleyecek kadar önemlidir.

Sonuç olarak, belirtecek olursak, rollerin icrasında eşit davranmayı gerektiren bir rol ahlakı, ancak evrenselci

159. Bu kavram için bkz. Dorothy Emmet, *Rules, Roles and Relations*, Macmillan St. Martin's Press, Londra, 1970, s. 158.

160. Bu kural hakkında bkz. Emmet, s. 101.

161. Emmet, s. 170, 158.

bir kültürel yönelimle desteklendiğinde güçlenebilir. Bireylerin rol sahipleri olarak birbirlerine davranma biçimleri, o toplumda bireyler arasındaki ilişkileri, toplumsal rollerinden bağımsız olarak düzenleyen bir ahlakın bulunup bulunmadığına göre önemli ölçüde değişir. Sosyal bağlamlarından soyutlanmış bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen evrenselci veya daha doğru bir deyişle genel bir ahlak yoksa, kişisel olmayan bir rol ahlakının güçlenmesini beklemek bir hata olacaktır. Genel ahlakın içselleştirilmesi, bireylerin rollerin kişisel olmayan boyutlarını hayata geçirme eğilimlerini artıracaktır.

Evrenselci bir kültürde, herkese eşit muamele ilkesini çiğnemeleri, rol sahiplerinde utanç yaratabilir. Oysa kolektivist/tekilci bir kültürde, belki de, tam tersi, yani yakınlar, tanıdıklar veya iç-grup üyeleri lehine ayrımcılık yapmamak utanç yaratacaktır. Zira böyle bir durumda, rol sahibinin o kişilerin “yüz”lerine bakması zorlaşacaktır. Hele rol sahibi, ilişkinin diğer tarafınca daha önce kayırılmışsa veya onun kendisi üzerinde bir “hatır”ı varsa, hissettiği utanç onun için çok daha yaralayıcı olabilecektir. Zira o yalnızca sadakatsizlik etmemiş, aynı zamanda karşılıklılık normuna da aykırı davranmış olacaktır.

3.1.1.2 BENLİĞİN AHLAKİ BAĞLAMI VE UTANÇ

Neden utanç Türk toplumunun da içinde olduğu bazı toplumlarda daha çok ilişkisel veya sosyal bir fenomen olarak, bazı toplumlarda ise daha çok içsel bir yaptırım olarak karşımıza çıkıyor gibi görünüyor? Bu ilk tür toplumlarda neden,

Freud'un deyişiiyle "sosyal kaygı"nın¹⁶² yerini, daha öznel mekanizmalar almıyor? Bu sorunun, daha bireyci kültürlerin bakış açısından sorulduğu ve böylece bir tercihi içerdiği düşünülebilir. Ancak Batılı kültürler de böyle bir sosyal utanç döneminden geçmiş gibi görünüyor. Öte yandan, Türk toplumu bağlamında, modernleşme kaygısının yüksekliğinin bu soruyu sormayı meşrulaştırdığını düşünüyorum. Şüphesiz, bu sorunun yanıtı ne basit ne de tek boyutlu olabilir. Bu sorunun yanıtını, bu metinde, kültürel bir tercih olarak dışsallaştırma, ahlaki dışmerkezlilik (heteronomik ahlak), ilişkisel-tekilci ahlak ve ahlaki öznellik fenomenlerinde arayacağım. Burada, kültürün bireyin kendisiyle kurduğu ahlaki ilişkiyi nasıl etkilediğine odaklanacağım. Son olarak, kültürel benlik tanımlarının, içsel bir yaptırım olarak utanç üzerindeki etkisi tartışılacaktır. Bu konuların ele alınması, bazen okuyucunun direkt olarak utançla ilgili tartışmaları uzunca bir süre "aklında tutmasını" gerektiriyor.

3.1.1.2.1 Kültürel Bir Yönelim Olarak Dışsallaştırma ve Utanç

Türkiye'deki baskın holistik kültür, bireyleri psikolojikleştiren, normatif ve psişik olarak *yapılandırılan* bir nitelik taşımıyor. Bu kültürün ürettiği bireyin, paradoksal bir ifadeyle, *amorfe* bir yapısı bulunmaktadır. T. W. Adorno ve diğerle-

162. Sigmund Freud, "Thoughts for the Times on War and Death", The Penguin Freud Library, Cilt 12: *Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontents and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, der. Albert Dickson, Penguin Books, Londra, 1991 içinde, s. 67.

rinin bireysel bir psişik yapının nitelikleri konusundaki şu ifadeleri, bu konuda bir karşılaştırma olanağı sağlayabilir: "... bireyin içindeki yapı, sosyal çevre üzerinde eylemlere girişmeye ve değişik ... uyaranlara ilişkin olarak seçim yapmaya muktedir bir şey, daima değiştirilebilir olsa da, çoğu kez kökten bir değişime karşı son derece dirençli bir şey."¹⁶³ Bu anlamda bir bireysel psişik yapının bazı toplumlarda ortaya çıkan tekil bir tarihsel fenomen olduğunu, daha çok Batılı kültürlerce vurgulandığını ileri sürebiliriz.

Bu noktada, kültürün psikoloji, özellikle de psişik yapı üzerindeki etkisi ve bu etkinin hangi mekanizmalar yoluyla gerçekleştiği soruları önem kazanmaktadır.

Bireysel kişilikle kültürel anlam sistemleri arasındaki ilişki konusunda ilk bakışta ikili bir ayrım yapılabilir. İlk formüle göre, bir gruptaki ortak düşünceler, değerler ve tutumlar kültürü oluştururken, kişilik bunların bireysel düzeyde yapısal bir özellik olmasıdır. Oysa ikinci bakış açısına göre, bir bireyin, toplumun bir üyesi olarak uygun bir şekilde davranmak için *bilmek* zorunda olduğu düşünceler kültürken, değer ve tutumlar kişiliktir.¹⁶⁴ İlk formüle uyan bir açıklamada bulunan G. M. Kressel'e göre, "kültür ... kişilik yapısını ... biçimlendirir ve bireysel eylemlerin öngörülmesini sağlar."¹⁶⁵ Ne var ki, bana öyle geliyor ki, kültür

163. Adorno ve diğerleri, s. 6.

164. Roy G. D'andrade, "Cultural Meaning Systems", *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1986 içinde, s. 113.

165. Gideon M. Kressel, "Shame and Gender", *Anthropological Quarterly*, Cilt 65, Sayı 1, Ocak 1992, s. 44.

her zaman bireysel kişilik yapısını biçimlendirmiyor, bazen bağlamsal bir özneyi de üretebiliyor.

Bireyselleşmiş bir psişik yapının oluşumu, belirli nitelikleri taşıyan –en başta içselleştirilmelerini destekleyen– ve içselleştirilmiş toplumsal normları ve değerleri gerektiriyor.

Kültürün bireysel psişik yapıyı nasıl etkilediği sorusunu, kültürün kendini nasıl ürettiğinden yola çıkarak yanıtlayabiliriz.

Kültürün bireysel öznellik dolayımıyla mı, yoksa kolektif öznellik yoluyla mı yeniden üretileceğinde, bazı kültürel eğilimler de rol oynuyor. Kültürün bireyci ve evrenselci mi, yoksa kolektivist ve tekilci mi olduğu ya da güç mesafesinin yüksekliği veya azlığı, bu eğilimler arasında en önemlileridir. *Evrenselci kültürler, kendilerinin bireysel öznellik dolayımıyla üretimini daha çok destekliyor.* Topluma aşkın görülen bazı ahlaki ilkeleri destekleyen evrenselci bir yönelim, belirli bir toplumdaki tutunumu da kuvvetlendiriyor. Buna karşılık, kolektivizmin bir işlevi olan tekilci ahlak¹⁶⁶ bağlamsal bir ahlaktır. Burada birey, davranış standartlarını, ilişkilerinin muhataplarına, ortama, yere göre değiştirebiliyor. Böylece Türkiye bağlamında kültürü, özellikle de kültürün merkezinde yer alan toplum, birey ve ilişki tasarımlarını, genel ve soyut normlarla içsel olan arasındaki uzaklığın başlıca etmeni olarak görebiliriz. Burada eğitim, gelir vs gibi toplumsal yapıyla ilgili etmenlerin de önemi olmakla beraber, kültür hem tüm toplumsal katman ve sınıf-

166. Bkz. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262.

ları kuşatan hem de toplumsal yapının şekillenişini önemli ölçüde etkileyen bir etmen olarak ön plana çıkıyor.

Foucault'yu izleyerek diyebiliriz ki, birey, toplumsal bir sınırlama olmaksızın, öznel kapasitelerini oluşturamaz. Öte yandan, toplumsal iktidarın ve toplumsal kurumların bireyler dolayısıyla üretimi, kendi üzerinde de iktidarı olan bireyin (öznenin) katkısını gerektirir. Türkiye'de sosyal kontrol, öznellik dolayısıyla icra edilmiyor. Böylece *genel* normlar ve değerlerle içsel süreçler arasında bir kopukluk ortaya çıkıyor. Bu kopukluğun en önemli nedeniyse, bazı *evrenselci bireyselleştirici stratejilerce* nesnel ve içsel süreçler arasındaki bağlantının kurulamamış olması.

Toplumsal değer ve normların bireysel öznellik dolayısıyla yeniden üretilip üretilmediğinin en açık ölçütü, ahlaki, hukuki, dini ve siyasal gereklerin bireylerce yerine getirilmesinin, sosyal veya dışsal bir desteğe veya yaptırıma ne derecede bağılı olduğudur.¹⁶⁷ Türkiye'de ne genel normlara aykırı belirli toplumsal pratiklerden duyulan toplumsal hoşnutsuzluk ne de bu tür hoşnutsuzluklara toplumsal bir yakınmanın eşlik etmesi, bu pratiklerin istenen yönde değişmesi için yeterli oluyor. Diğeri bir deyişle, toplumsal genel normlar ve değerler bireylerce benimsense bile, bu onların bireysel davranışlar yoluyla hayata geçirilmesine yetmiyor.

Türkiye'de hukuk, din, siyaset, ahlak gibi kurumların kendilerini öznellik dolayısıyla üretmediklerini belirtirken, hukuki, dini, siyasi, ahlaki genel normların ve

¹⁶⁷ Karş. LeVine, s. 471.

topluluksal evrensel değerlerin,¹⁶⁸ bireysel davranışları, bireyselleşmiş bir üst-benin aracılığıyla değil, daha çok öğrenmeyle (ego aracılığıyla) ve sosyal mekanizmalar vasıtasıyla yönlendirdiğini kastediyorum. Diğer bir deyişle, sosyalizasyon sürecinde öğrenilenlerin etkisi daha çok ego düzeyinde kalır; kişiliğin derin tabakalarını biçimlendirmez. Bunun sonuçlarından biri, ampirik faille normatif öznenin (otoritenin veya topluluğun) ayrılmasıdır. Böylece topluluksal evrensel değerlerin¹⁶⁹ ve genel normların, bireylerce içselleştirildiklerinden değil, içe alındıklarından bahsedebiliriz. Bunların ikincisinde dışsal değer ve normların bilişsel olarak farkında olunurken, ilkinde değer ve normlar, psişik yapıya dahil olurlar.¹⁷⁰

*Türkiye’de utancın dışsal bir sosyal kontrol mekanizması olarak kullanılması, sosyal kontrolün bireysel öznellik dolayımıyla gerçekleşmediğini gösteriyor. Şöyle ki, toplumsal kuralların ihlalden çok, ihlalin başkalarınınca fark edilmesinin utanç doğuruyor olması, sosyal kontrolün öznellik dolayımıyla gerçekleşmediğine işaret ediyor.*¹⁷¹

Türk toplumunda sorumluluğun kolektifleştiğini görüyoruz. Ahlaki sorumluluğun kolektifleşmesi, bireyin, kendisiyle, desteklediği toplumsal ahlaki norm ve değerler çerçevesinde ilişki kurmasının, ayrıca bazı dış toplumsal etmenlere bağlı olması anlamına gelir. Bu dış öğeler arasında,

168. Topluluksal evrensel değerler kavramı için bkz. Schwartz, s. 141.

169. Schwartz, s. 141.

170. Boldt, s. 157, 163.

171. Önderman, “Türkiye’de Siyasi Retorik”, s. 196.

özellikle toplumsal ahlakın kendilerinde kişiselleştiği varsayılan (dolayısıyla etkileri azaldığında tüm toplumun ahlaken gerileyeceği öngörülen) bazı otoritelerin etkinliğiyle, sosyal baskıların etkililiği ön plana çıkmaktadır.

Bir kültürün değer ve normlarının kolektif mekanizmalar yoluyla mı, yoksa bireysel öznelik dolayımıyla mı hayata geçirilecekleri de kültürel bir tercih olarak görülebilir. Holist kültür, toplumsal değerlerin ve genel kuralların bireylerce içselleştirilerek hayata geçirilmesini desteklemiyor. Dolayısıyla utancın, bireyin kendisi karşısında bir yaptırımcı olduğu görünümü değil, sosyal türü destekleniyor.

Günümüzdeki canlanışına rağmen, kültür kuramı, kültürün nedensel etkileri konusunda ortaya tatminkâr bir model koyamamıştır.¹⁷² A. Swidler, kültür sosyolojisiindeki başlıca kuramsal yaklaşımları gözden geçirdikten sonra, toplumsal kültürün bireysel davranışlar üzerindeki etkisinin nasıl gerçekleştiği konusundaki görüşleri iki gruba ayırıyor. Swidler'in "içten dışa" kültür görüşü diye sınıflandırdığı Weberci yaklaşımlarda, bireylerin, içselleştirilmiş güçlü inanç ve değerlerce yönlendirildiği varsayılmaktadır. Oysa yazarın "dıştan içe" kültür anlayışı diye adlandırdığı Durkheimci görüşlerde, kişisel düzeyde anlamlı eylemlerden çok, bireysel eylemleri, sağladıkları *tanımlar* ve kamusal semboller yoluyla biçimlendiren kültürel etmenler üzerinde durulmaktadır.¹⁷³ Swidler'in bu alandaki yeni

172. Dorné, s. 267.

173. Ann Swidler, "Cultural Power and Social Movements", *Cultural Sociology*, Lyn Spillman (der.), Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2002 içinde.

yaklaşımların öncüsü olarak gördüğü Clifford Geertz¹⁷⁴ ise kültürün açıklamacı değil de, yorumlamacı bir metodoloji ile ele alınmasını önermektedir. Kültür ne fiziksel bir fenomen ne de doğaüstü bir güçtür. Geertz'e göre kültür, düşünsel bir fenomen olsa da, onun yeri "insanların kafasının içinde değildir." O kamusal bir fenomen olmakla birlikte, soyut bir kategori de değildir. O bir "sembolik eylem"dir. Böylece Geertz, kültürü öznelci ve nesnelci bakış açılarının ötesinde ele almaya çalışmaktadır.¹⁷⁵ Swidler'e göre, bu yeni yaklaşımlarda kişisel değil de kamusal anlamlara odaklanması, belirli bireylerin aslında ne hissedip düşündüklerinin, araştırmanın önemli bir unsuru olarak görülmemesine yol açmaktadır. Keza, bu yaklaşımlarda kamusal semboller üzerinde durulması, kültürün bireylerce veya gruplarca paylaşılıp paylaşılmadığı sorusunu da gereksizleştirmektedir. Bu bakış açısına göre, *kültürel mahal, sosyal pratiklerdir*. Geertz'in izinden giden Swidler'e göre de, kültür, eylemi, bireylerce içselleştirilip içselleştirilmediğinden bağımsız olarak etkilemektedir.¹⁷⁶

174. Swidler, "Cultural Power and Social Movements."

175. Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *Cultural Sociology*, Lyn Spillman (der.), Blackwell, Malden, Massachusetts, 2002 içinde, s. 63-67.

176. Swidler, "Cultural Power and Social Movements." Bu etkileri incelerken, Swidler başlıca üç unsuru ele almaktadır: semiyotik kodlar, sosyal bağlar ve kuruluşlar. Bunların üçünde de, kültürün eylem üzerindeki etkileri, dışarıdan içeriye doğru olmakta, sosyal süreçlerce organize edilmektedir. Semiyotik kodlar, bireysel eylemleri, içselleştirilmiş inançlar yoluyla değil de, bireylerin bu eylemlere diğerlerince nasıl bir anlam yüklediğine ilişkin bilgileri yoluyla etkilemektedir. Öte yandan bağlar, düşünce ve inançların kristalize olmasına yol açmaktadır. Bu etki, en çok, kutuplaşmacı ortamlarda belirginleşmektedir. Keza, kuruluşlar da, başka bir yoldan da

Ne var ki, içselleştirilmiş kültürün bireysel davranışlar üzerindeki etkisi, bireysel davranışları daha çok dışsal mekanizmalar yoluyla yönlendiren bir kültürün etkisinden farklı olduğu gibi, bana öyle geliyor ki, bir kültürün değer ve normlarının bireylerce içselleştirilip içselleştirilmemesi de yine *kültürel bir tercih* olarak görülebilir.

Belirli bir kültürün, o kültürün üyesi olan bireylerce içselleştirilip içselleştirilmediğinin, öncelikle kültürel etmenlerden kaynaklandığını ve içselleştirmenin evrensel bir psikolojik mekanizma değil, kültürel bir tercih veya yönelim olduğunu kabul edecek olursak, kültürel incelemelerde, kültürün içselleştirilip içselleştirilmediği konusunu dışarıda bırakamayız. Bazı merkezi kültürel yönelimler, kültürün bireysel eylemleri toplumsal mekanizmalar yoluyla mı, yoksa içselleştirilmiş inançlar yoluyla mı yönlendireceğini etkilemektedir. Bunlar farklı kültürel yeniden üretim yollarıdır. Bana öyle geliyor ki, “içten dışa” ve “dıştan içe” kültür görüşleri ve toplumsal norm ve değerlerin içselleştirildiği ve dışsallıklarını korudukları kültürler arasındaki ayrımlar, kültürel yeniden üretim mekanizmalarının incelenmesi açısından önemlerini koruyor. Bireylerin kültürel değerlerin ve genel normların içselleştirilmesi yoluyla özerkliklerini kazanmalarında¹⁷⁷ kültürel eğilimler başat rolü oynuyor. Öte yandan, bireyleri içselleştirilmiş inançların değil de, toplumsal mekanizmaların yönlendirmesinde, yine kültürel

olsa, aynı etkiyi göstermektedir (Swidler, “Cultural Power and Social Movements”).

177. Bkz. Sampson, s. 88 vd.

tanımlar ve kültürün kendini daha çok, kolektif süreçlerle üretmesi ön plana çıkıyor. Ayrıca yeni denemeler yaklaşımının da kökleri geriye uzanmaktadır. Şöyle ki, utanç ve suçluluk kültürleri arasındaki antropolojik ayrım, büyük ölçüde bireyleri sosyal ortamlarda yönlendiren, sosyal değerlendirmeler ve yaptırımlar veya bunların sonuçlarıyla ilgili kaygılar mı, yoksa içselleştirilmiş bir vicdan mı olduğuna bağlı olarak yapılıyordu.

Holistik kültürler kendilerini daha çok kolektif mekanizmalarla yeniden üretiyor. Diğer bir deyişle, “dıştan içe” bir yaklaşımı sergiliyorlar. Bunun sonuçlarından biri, içselleştirme süreçlerinin desteklenmemesidir.

Bu noktada, birbirine yakın kavramlar olan ve bazen eşdeğer, çoğu kez de birbirini içerir görülen özdeşleşme ve içselleştirme arasındaki farklılıklara değinmekte yarar var. Bu ikisi arasındaki, bu metinde vurgulanan ayrımın üzerinde özellikle durmak gerekiyor. Zira Türkiye’de bunlardan ikincisi değil, ilki destekleniyor.

H. C. Kelman’a göre, özdeşleşmede birey bir dış güce veya kişiye, bir ilişkinin sürdürülmesi için uyarken, içselleştirmede bu güç ya da değer, kişinin kendi inancı olarak benimsenir.¹⁷⁸

Özdeşleşmede ilişkinin dışsal boyutu vurgulanır. Oysa içselleştirmede vurgu ilişkinin içsel yönündedir. Eğer

178. H. C. Kelman, “Compliance, Identification and Internalization, Three Process of Attitude Change”, *Journal of Conflict Resolution*, 2, 1958, s. 51-60’tan aktaranlar: Richard M. Ryan, James P. Connell, “Perceived Locus of Causality and Internalization: Examining Reasons for Acting in Two Domains”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 57, Sayı 5, 1989, s. 750.

içselleştirmeyi S. Walrond-Skinner'in ifadesiyle, "bireyin dışsal bir nesneyle olan bir ilişkiyi, kendi iç dünyasına taşımasına hizmet eden bir süreç" olarak tanımlarsak,¹⁷⁹ burada özne-nesne ilişkisinin, içsel düzeyde devam ettiğini görürüz. Oysa özdeşleşmede özne-nesne ilişkisi daha çok dışsal düzeyde devam etmektedir.

Nitekim Freud, bireyin, başkalarının deneyimlerini paylaşmak için onların niteliklerini aldığını belirtir. Diğer bir deyişle, özdeşleşmenin, başkalarının arzulanan yaşantılarını paylaşmayı sağlama işlevi de vardır.¹⁸⁰ Freud bu konuda şunları yazıyordu:

"Oedipus kompleksinin ortadan kalkmasıyla birlikte, erkek çocuğunun annesine yaptığı nesne yatırımı terk edilmelidir. Onun yeri iki şeyden biriyle doldurulabilir: ya annesiyle özdeşleşmek ya da babasıyla özdeşleşmesinin yoğunlaşması. Biz ikinci sonucu daha normal olarak görmeye alıştık; bu anneyle duygusal ilişkinin bir ölçüde korunmasına olanak sağlar. Böylece Oedipus kompleksinin çözülmesi bir erkek çocuğunun karakterindeki erilliği pekiştirecektir."¹⁸¹

179. S. Walrond-Skinner, *A Dictionary of Psychotherapy*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1986, s. 186'dan aktaranlar: Wallis/Poulton, s. 6.

180. Fred Rothbaum, Samuel S. Snyder, John R. Weisz, "Changing the World and Changing the Self: A Two-Process Model of Perceived Control", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 42, Sayı 1, 1982, s. 21. Arzulanen nitelik, kontrol de olabilir (Rothbaum/Snyder/Weisz, s. 21).

181. Sigmund Freud, "The Ego and the Id", The Penguin Freud Library, Cilt 11: *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis: Beyond the Pleasure Principle; The Ego and the Id and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, der. Angela Richards, Penguin, Londra, 1991 içinde, s. 371, italikler bana aittir.

Bu metinde daha çok H. W. Loewald tarafından yapılan içselleştirme tanımına bağlı kaldım. Özneye nesne arasındaki sınırların belirsizleştiği özdeşleşmeyi içselleştirme sürecindeki bir “ara durak” olarak gören Loewald’a göre, bunların ikincisi nesne ve öznenin geriye ayrıştırılmasını (redifferentiation) ve nesneyle ilişkilerin “içsel, intrapsişik, kişiselliğini yitirmiş bir ilişkiye” dönüştürülmesini gerektiriyor.¹⁸² Loewald özdeşleşmelerin bir başlangıç evresi olarak zorunlu olduğunu, ancak içselleştirme sürecinde giderek çözülerek yok olup gideceklerini belirtiyor. Loewald bireysel kimliğin kazanımını içselleştirmeye bağlıyor. Oysa özdeşleşmede kişi nesneyle özdeşleşiyor.¹⁸³

İçselleştirilmiş yapı, dışsal nesnenin özne için gördüğü işlevi görür ve eğer iyi işliyorsa, *dışsal nesnenin kişilik özelliklerinden de ayıklanır*.¹⁸⁴ Belki de özdeşleşmeyle içselleştirme arasındaki en önemli fark, ilkinde dışsal ve kişisel bir yönlendiriciye gereksinme duyulması, oysa ikincisinde otoritenin dışsal kökeninden soyutlanmış olmasıdır.¹⁸⁵

182. Hans W. Loewald, “On Internalization”, *Int. J. Psycho-Anal*, 54, 1973, s. 15, italikler bana aittir. Bu konuda ayrıca bkz. Wallis/Poulton, s. 7.

183. Loewald.

184. Wallis/Poulton, s. 45.

185. Karş. Sigmund Freud, “Group Psychology and the Analysis of the Ego”, *The Penguin Freud Library*, Cilt 12: *Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontents and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, der. Albert Dickson, Penguin Books, Londra, 1991 içinde, s. 167-168. A. Touraine, Freud’un bu metninde, ordu ve kilisenin bu bakımlardan birbirine karşıt kuruluşlar olarak konumlandırıldığını belirtiyor. Bir asker kendini komutanıyla ve böylece askeri örgüt ve toplulukla özdeşleştirir. Oysa, Touraine’in yorumuna göre, bir Hristiyan, İsa’yla özdeşleşip, onunla hallolmaz; aksine, İsa’ya öykünmeye çalışır. Bunun anlamı, onun yaptığı gibi, Tanrı sevgisine ilişkin *evrensel ahlak yasasına* uymaya çalışmaktır. Tou-

Holistik perspektif, *doğası gereği*, içselleştirme kavramı da içinde olmak üzere, birey merkezli kavramlara *kuşkuyla* bakılmasını gerektirmektedir. Holistik grup kavramlaştırmalarından yola çıkan incelemelerde, temel analiz birimi olarak birey görülmediğinden, içselleştirme mekanizmalarının üzerinde durulmamaktadır.¹⁸⁶

Psikolojik *holizm* üç tez ileri sürmektedir: 1) bir yaşantının tüm unsurları, birindeki değişiklikler diğerlerini de etkileyecek ölçüde karşılıklı ilişki içindedir; 2) bir yaşantının parçalara ya da altbirimlere ayrıştırılması en iyi ihtimalle beyhudedir; 3) bir birey intrapsişik öğelerinin toplamına eşit değildir; daha büyüktür. Nesne ve öznenin “burada ve şimdi” kaynaşması, holistik bir varlık biçimini oluşturur. Burada artık deneyimi belirleyen id/ego/üst-ben, bilinç/bilinçdışı, kompleksler vs gibi *kişilik yapıları* önemsizleşir. Zira herhangi bir “yapılaşma”, benlik-dünya kaynaşmasındaki değişikliklerden kaynaklanacaktır. Eğer bireyin varlığı bakımından içsel/dışsal ayrımının önemi yoksa, onu kişilik yapısına ilişkin, nedensel-indirgemeci, bilimsel görüşlerle açıklamak olanaksızlaşacak, bunun yerini poetik öz-bilinçlilik ve şu anı vurgulayan varlık görüşleri alacaktır.¹⁸⁷

Türk toplumunda, “beğenirlik etkisi” denen, bireylerin sosyal olarak beğenilen özelliklerini yansıtırma eğiliminin

raine, özne düşüncesinin başlangıcını da, İsa'nın “birbirinizi sevin” sözünde bulur (Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 147).

186. Wallis/Poulton, s. 96.

187. Wallis/Poulton, s. 103-106.

yüksekliği,¹⁸⁸ baskın kültürün içselleştirme süreci üzerindeki etkilerine ilişkin bazı çıkarımlarda bulunmaya olanak sağlamaktadır. Sosyal beğenirlik eğilimi, kişilerin davranışsal veya düşünsel düzlemlerdeki gerçek eğilimlerini saptamaya yönelik araştırmalardan elde edilen bulguların yanıltıcı olmasına neden olmaktadır.¹⁸⁹ Bu konuyla ilgili olarak yapılan araştırmaları gözden geçiren Ş. Özen'in bildirdiğine göre, Türk toplumunun ve Türk bürokratlarının davranış, inanç, tutum, değer eğilimlerini ölçmek için yapılan görgül araştırmaların hemen hepsinde, görüşlerine başvurulmaların, "gerçek" eğilimlerinden çok, "olması gerekeni" veya "toplum tarafından beğenileni" yansıtmalarından yakınılmaktadır. Yazarın belirttiğine göre, bu eğilim, bireyselliği baskılayan ve kişilerin kendilerini, *dışa dönük* biçimde kolektivitenin parçası olarak tanımlamalarına yol açan kültürel niteliklerden dolayı kaçınılmaz bulunmaktadır. Bu nedenle, kişiler soruları yanıtlarken toplumsal normlara aykırı eğilimlerini gizlemekte ve kendilerini olduklarından farklı bir biçimde, "*toplumsal olarak beğenilen nitelikleri taşıyor*" gibi göstermeye eğilimli olmaktadır.¹⁹⁰

M. Heper'in Türk kamu bürokrasisindeki gelenekçilik ve modernleşme konusundaki incelemesi, sosyal beğenirliğin araştırma sonuçlarını yanıltıcı kılabileceğini gös-

188. Özen, s. 96, 241-242; ayrıca bkz. Kamil Kozan, "Davranış Bilimleri Araştırmalarında Sosyal Beğenirlik Boyutu ve Türkiye İçin Bir Sosyal Beğenirlik Ölçeği", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 10 (3), 1983, s. 447-448.

189. Özen, s. 96.

190. Özen, s. 241-242.

termektedir. Heper farklı bakanlıklarda çalışanlardan, soru kâğıdıyla topladığı verilerde “rasyonel-üretken” ve “hukuki rasyonel” özelliklerin, “patrimonyal” özelliklere açık bir biçimde baskın olduğunu bulmuştur. Heper’e göre, “bir olasılıkla, tutumlar ile uygulama arasındaki bu uyumsuzluk, idarecilerin ‘modern’ görünme eğilimlerinin bir sonucudur.”¹⁹¹ K. Kozan’a göre ise beğenirlik etkisiyle, tutumun uygulamadan farklı olmasının yanında, tutumlara ilişkin bulguların da gerçek tutumlardan farklı olması söz konusu olabilir.¹⁹² Hatta bir adım daha atabilir ve bir tutumun dahi olmayabileceğini belirtebiliriz. Zira eğer kişiler beğenirlik etkisiyle tutumlarını gizliyorlarsa, bir tutumlarının olduğuna şüpheyile bakmak gerekmez mi? Toplumsal anlam sistemlerinin kendilerini öznelik dolayısıyla üretmediği bir toplumda, anket kâğıtlarına dayalı incelemelerin geçerliliği ne düzeyde olacaktır?

Bireysel özerkleşme sürecinin toplumsal normların içselleştirilmesi sürecinden ayrılamayacağını¹⁹³ göz önüne alırsak, içselleştirme mekanizmalarının geliştirilmesine karşı duyarsız olan holist kültürün,¹⁹⁴ topluluksal değer ve normların özerk bireyler dolayısıyla hayata geçirilmesini zorlaştırdığını ileri sürebiliriz.

Türk toplumunda iktidar/bilgi ekonomisinin özne(l)

191. Metin Heper, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1977, s. 125.

192. Kozan, s. 460.

193. Bkz. Sampson, s. 88 vd.

194. Karş. Wallis/Poulton, s. 96.

leştirici mekanizmalar yoluyla işlemediğini saptamak, bizi kültürün nedensel etkilerini başka düzeneklerde aramaya yönlendiriyor.

Türk toplumunda sosyal kontrolün kazandığı biçi-min incelenmesinde, holist kültürün değerssel değil, *tanım-sal* ğelerine odaklanmakta yarar var.

A. Swidler'in ve onun varsayımlarından yola çıkan S. Derné'nin analizlerinde, kültürün eylemler üzerindeki sınırlayıcılığı, emredici (prescriptive) unsurlardan çok, *betimleyici* đelere dayandırılmaktadır.¹⁹⁵ Derné'ye göre, kültür, değer sağlayıcılığıyla değil, eylemlerin nasıl anlaşılacağını göstermesiyle, işselleştirilmiş düşünceler yoluyla değil, sosyal pratiklerde zorlayıcıdır. Derné, kültürün değerler gibi yönlendirici bağlayıcı unsurları yerine, kültürel betimlemelere yönelmeyi önermektedir. Bunlar kişilerin eylemlerini neyin gdlediğine ilişkin, informal, sağduyusal toplumsal kavrayışlardır. Derné iki genel kavrayışı ayırır. Bunların ilkinde eylemler bireylerce seçilirken, ikincisinde bireyin dışındaki kuvvetlerce gdlr. Böylece insan motivasyonuna ilişkin bu sağduyusal anlayışlar, sosyal normlara karşı gelenleri ya da toplumu dönüştürmeye çalışanları da sınırlar. Bu yaklaşım, kültürel normların her zaman paylaşılmıyor olmasıyla kültürün zorlayıcılığını bağdaştırır.¹⁹⁶

Bu savların evrensel bir geçerliliğinin olup olmadığını burada tartışmaya gerek yok. Bana yle geliyor ki, Türk top-

195. Bkz. Derné, s. 267-268; Swidler, "Culture in Action", s. 275.

196. Derné, s. 267-270.

lumunda kültür, içselleştirilmiş değerlerden çok, getirdiği tanım ve betimlemelerle etkili oluyor. Bu düzeyde de toplum-birey ilişkilerinin yapısına dair ve benlikle ilgili tanımlar ön plana çıkıyor. Bu tanımların temel nitelikleri siyasal toplum-üye ilişkilerine de taşınıyor. *Türk kültüründe bireyleri yönlendiren güçlerin, bireyin içinde değil, içinde bulunduğu sosyal bağlamda aranması gerektiğine dair bir eğilim olduğu ileri sürülebilir.* Holistik toplum anlayışında toplum-birey ilişkilerini, bir töz-ilinek ilişkisi şeklinde inceleyebiliriz. Burada birey kendi dışındaki bir tözün (Doğa, Tanrı, devlet, cinsiyet, otorite, bürokrasi) karşısında bir ilinek olarak duracaktır.¹⁹⁷ Böylece bir ilinek-insanın, kendini “değer takdiri ve sorumluluk için esas olacak”¹⁹⁸ bir merkez olarak algılamayacağını söyleyebiliriz.

Bir sonraki bölümde, Türk toplumunda baskın holist kültürün, toplumsal değer ve normların, bireylerce ancak sosyal pratikler de bunu desteklediğinde hayata geçirilmesini destekleyen yönleri üzerinde duracağım.

3.1.1.2.2 Dışmerkezli Ahlak ve Utanç

Bu bölümde, Türk toplumu örneğinde, şu soruyu yanıtlamaya çalışacağım: Bir sosyal kontrol mekanizması olarak utançla heteronomik ahlak arasında, suçlulukla ahlaki özerklik arasında bir ilişki var mıdır? Türk toplumunda bireylerin ahlaki davranışları, öznelliklerini yansıtmakta mıdır? Tür-

¹⁹⁷ Bkz. Selahattin Hilav, “Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983, s. 36, 41.

¹⁹⁸ Aynen alıntı, Hilmi Ziya Ülken, “Hakiki Adam ve Sahte Adam”, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998 içinde, s. 164’ten yapılmıştır.

kiye'de bireylerin kendilerini ahlaki olarak denetlemelerinde hangi içsel veya dışsal mekanizmalar yönlendirici olmaktadır? Türk bireyi ahlaken özerk midir, yoksa benimsediği ahlaki normları hayata geçirmek için bile ayrıca bir sosyal destek mi beklemektedir?¹⁹⁹ Burada kastedilen, bir bireyin ahlaki bir özne olarak davranabilmesi için, sosyal koşulların uygun olmasının gerekmesi değildir. Burada kastedilen, bir bireyin benimsediği ahlaki normlara uygun olarak davranmak için, onu engelleyen olumsuz koşullar yokken bile böyle özel ve kuvvetli bir destek aramasıdır. Bu bölümde, Türk toplumunda bireylerin benimsedikleri ahlaki gerekleri, çoğu kez ancak kolektif bir davranışa katılarak veya yalnızca toplumsal kültür değil, toplumsal pratikler de bunu desteklediğinde hayata geçirmeye istekli olduklarını ileri sürerek, bunun nedenleri üzerinde durmaya çalışacağım.

Batı psikolojisinde, bireylerin kendini kontrol edebilme yeteneğini, sosyal kuralların içselleştirilmesine bağlı olarak kendi içsel rehberlik sistemlerinin oluşmasıyla kazandıkları düşünülür. İçselleştirilmiş standartlardan yoksun olanların (örneğin kadınların) ise daha *konformist* oldukları ve kendi düşüncelerinden çok, başkalarının ne düşündüğüne dikkat ettikleri belirtilir. Eğer *özerklik* bu görüşte belirtildiği gibi, dışsal kontrolün yerine içsel kontrolün geçmesiye, bir sosyal kontrol mekanizması olarak görülebilir.²⁰⁰

199. Karş. LeVine, s. 471.

200. Sampson, s. 88 vd.

Bu paradigmaya ilişkin olarak E. E. Sampson şu soruyu ortaya atar: Bu süreçte içselleştirilenler toplumsal düzenlemelerse, sadece dışsal yönetime uyan “olgunlaşmamış” kişiyle, içsel standartlarına göre yaşayan olgun kişi arasındaki ayrımın anlamı kalacak mıdır?²⁰¹

Bu soruya olumlu yanıt verilebilir. Toplumsal normların bireylerce içselleştirilmesi, onların değiştirilmesinin en etkili yollarından birinin koşullarındandır. Kültürel nedenlerden dolayı toplumsal normların içselleştirilmediği toplumlarda, bireylerin onlara uymaları bazen dışsal bazı etmenlerce sağlanabilse de, normların değiştirilmesinde bireysel girişimlerin önemli bir rolü olmamaktadır.

İçselleştirilen normlar kişisel bir anlam kazanmakta, dolayısıyla bireylerce daha çok “ciddiye alınmakta”dır. Toplumsal normların bireylerce değiştirilmelerinin içsel koşullarından birini, onlar tarafından “ciddiye alınma”ları oluşturmaktadır. Normların içselleştirilmesinin, “piyon bireyler” oluşturacağı varsayımı her zaman doğru değildir. E. H. Erikson temel değerlerin içselleştirilmesiyle vicdanın gelişiminin bireyi bir *girişimci* kılacağını belirtiyor. Hatta Erikson söz konusu psiko-sosyal gelişim dönemini *girişim* evresi olarak adlandıracak kadar bu sonucu önemsiyor.²⁰² Genel normların içselleştirilmemesi, çoğu kez dış etkilere uyan, hatta kendisi dışsal, kuvvetli bir yönlendirici figür veya kuruluş arayan bireyler yaratmaktadır. Buna karşılık,

201. Sampson, s. 88 vd.

202. Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, W. W. Norton & Company, New York, 1994, s. 84.

bir birey toplumsal normlarını içselleştirdiğinde, kendisi de bir anlamda bir otorite olmakta ve (eğer bunun için gereken diğer –başta düşünömsellik olmak üzere– içsel ve dışsal koşullar da mevcutsa) sosyal pratikleri ve hatta otoriteleri (ve bu arada kendini de) eleştirme olanağına kavuşmaktadır.

Költürün içselleştirme süreçlerini desteklememesinin bir diğör sonucu, toplumsal normların, bir yandan, bir anlamda rafa kaldırılması, diğör yandan, genellikle bir tür *normativist* yaklaşımla idealleştirilmesi, hatta kutsanmasıdır. Nitekim güç mesafesinin yüksek olduğı toplumlarda, içsel kurallar için duyulan ihtiyacın yerini, üstlerin *takdire* dayalı iktidarı almaktadır. Böyle bir toplumda yasalara ve kurallara duyulan ihtiyaç daha çok psikolojik bir mantığa dayanıyor. Öte yandan, belirsizlikten kaçınma eğiliminin düşük olduğı toplumlarda, kurallar daha az kutsal görölmesine rağmen, genel olarak onlara daha çok saygı duyulur.²⁰³

Dışsal kontrol sorunlardan muaf değildir. En başta, kişinin otoritenin istediğı şekilde davranması, otoriteye bağımlı olmasını, onu teşvik ve dayatma araçlarına yalnızca otoritenin sahip olmasını gerektirir. Bunun yanında, bu tür kontrolün etkili olabilmesi için, *sürekli* bir dışsal gözetimin de bulunması gerekir.²⁰⁴

Türk toplumunda normlar (genel kurallar), bireylerce, bir norm olarak bağlayıcı göröldükleri için değil, daha

203. Güç mesafesi ve belirsizlikten kaçınma ile kuralların algılanışı arasındaki ilişki için bkz. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 120-121.

204. Frederick H. Kanfer, "Personal Control, Social Control, and Altruism: Can Society Survive the Age of Individualism?", *American Psychologist*, Mart 1979, s. 231.

çok dışsal, kuvvetli bir otoritenin veya kuruluşun etkisi veya dolayımıyla önemseniyor. Türk toplumunda otoritenin *genel* kuraldan önce gelmesi, çoğu kez kuralların bireylerce hayata geçirilmesinde otoritenin gözetiminin veya hazır bulunmasının gerekli olmasına yol açıyor. Burada, normlar bireyler için taşıdıkları *özel* anlamdan ötürü değil, güçlü bir dışsal gücün mevcudiyetinden dolayı yönlendirici olmaktadır. Burada önemli olan, içselleştirilmiş bir otorite kavramı değil, dışsal, somut ve etkili otoritedir. Böylece otorite güçsüzleştiği zaman, normların bireylerin davranışları üzerindeki etkileri azalmaktadır. Zira bu etki içsel değil, daha çok dışsal mekanizmalarla gerçekleşmektedir. Öte yandan, kuralların içselleştirilmemesi bazen dışsal otoritenin desteklenmesi amacıyla kuralların çiğnenmesine tolerans gösterilmesine neden olabilmektedir. Şöyle ki, burada önemli olan, kurala *genel bağlayıcılığı* nedeniyle uymak değil, dışsal *üstün gücü* izlemektir. Dolayısıyla bu üstün güç (topluluk, otorite) uğruna, kurallar çiğnenebilmektedir. Bir toplumda hukukilik kaygısının yüksek olabilmesi için, hukuk kurallarının herkese hitap eden bazı ahlak normlarınca da desteklenmesi gerekiyor.

Türk toplumunda ilişkisel, dolayısıyla bağlamsal bir ahlakın vurgulanması ve içselleştirme süreçleri karşısındaki kültürel kayıtsızlık nedeniyle, ahlaki normların, belirli bir dışsal otorite tarafından ayrıca desteklenmesi gerekmektedir. Türkçedeki “balık baştan kokar” sözü buna işaret ediyor. Böylece ilişkisel yönelim ahlakın kişiselleşmesine, ahlaki yetkinliğin sembolü olarak görülen otoritelere gereksinim duyulmasına yol açmaktadır. Hiyerarşik bir ahlaki

ilişkinin, güçlü bir ahlaki otoritenin bulunmadığı bağlamlarda, ahlaki normlar desteksiz kalmaktadır.²⁰⁵ Türk toplumunda otoriter ilişkiler sadece, yukarıdan aşağıya doğru empoze edilmemekte, *toplum* da güçlü, hatta tümgüçlü bir yönlendirici figür veya kuruluş aramaktadır. Öte yandan, otoritenin genel kuraldan önce gelmesi, normların, bireylerce hayata geçirilmesi için, otorite tarafından özel olarak desteklenmesini gerekli kılıyor.

Normların içselleştirilip içselleştirilmediği, bireylerin normlarla kurdukları ilişkinin niteliğini etkilemektedir. Normların içselleştirilmediği kültürlerde, bireyler normlarla, daha çok bir gelenek veya bir “sosyal olgu” olarak ilgilenmektedir. Ş. Mardin’in İslam toplumlarında bireylerin normlarla kurdukları ilişkinin niteliğine dair saptamaları bu duruma işaret etmektedir. Mardin, İslami toplumlarda, Batı toplumlarında çok daha önemli bir işlevi olan “değer”lerin yerini “normlar”ın aldığını belirtir. İnsanlar yapmaları gerekeni, bir vicdan muhasebesi yoluyla değil, toplum normlarında arar. Bu toplumlarda kişisel tercihlere daha az rastlanır.²⁰⁶ Öte yandan, normların içselleştirilmemesi, kültürün, bireyler için bir anlam kaynağı olmak yerine, bireylerce “kullanılmasına” olanak sağlıyor.

Bireysel özerklik, toplumsal iktidarın ve toplumsal anlam sistemlerinin bireyler aracılığıyla üretildiği meka-

205. Karş. Sudhir Kakar, *The Inner World: A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*, 2. baskı, Oxford University Press, Delhi, 1982, s. 135.

206. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji: Bütün Eserleri* 2, 5. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 80.

nizmaların bir ürünüdür. Durkheim'in belirttiği üzere, birey özerkleşirken, topluma daha da sıkıca bağımlı olur.²⁰⁷ Özerklik basit bir hükmetme veya başkalarını yönetme erki değildir. Tersine, özerkliğin, toplumsal anlam sistemlerinin, iktidar ilişkileri içinde, bireylerin içsel yönlendirme sistemlerine dönüşerek yeniden üretilecek denli etkili oldukları yerlerde ortaya çıkan, tekil ve tarihsel bir fenomen olarak ele alınması yerinde olacaktır. Nitekim E. Laclau ve C. Mouffe, özerkliğin hegemonik bir konstrüksiyon biçimi olduğunu belirtiyor.²⁰⁸

Batılı bireyselleşmiş toplumlarda bireysel özerklik, toplumsal ve kültürel süreçler içinde kazanılan bir özellik olarak gözüküyor. Buna karşılık, Türk kültüründe *sorumluluğun kolektifleşmesi*, bireylere, özellikle yabancılar karşısında veya anonim (kişisel olmayan) ilişkilerde, genel normları hesaba katmama serbestliği ve geniş bir *stratejik* manevra alanı kazandırıyor gibi görünüyor.

Ahlaki özerkliğin kazanılması yalnızca *belirli nitelikteki* toplumsal değerlerin ve normların içselleştirilmesini gerektirmez, bazı kültürel tanım ve betimlemelerin de bunu desteklemesi gerekir.

207. Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, çev. ve der. Kenneth Thompson, *Readings from Émile Durkheim*, Routledge, Londra, 1985 içinde, s. 33'ten aktaran: Kenneth Thompson, s. 136. Ayrıca bkz. Steven Lukes, "Introduction", Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls, der. ve giriş Steven Lukes, The Free Press, New York, 1982, s. 22.

208. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2. baskı, Verso, Londra, New York, 2001, s. 140.

Daha önce üzerinde durulduğu gibi, holistik anlayışlarda içselleştirme sürecine kuşkuyla bakılmaktadır.²⁰⁹ *Bunun nedeni, holist bir kültürün yönlendirici unsurlarının bireylerce benimsenmesinin, onları dış merkezli olmaktan uzaklaştırmaması olabilir.*²¹⁰ Bana öyle geliyor ki, burada nedensel etmen olarak, kültürün tanımsal ve betimsel boyutuna da eğilmemiz gerekiyor.²¹¹ Bazı tartışılmaz (apaçık) görülen kültürel tanımlar, bireylerin ahlaki özerklik kazanmalarını ve kendilerini kendi standartlarına göre yargılamalarını zorlaştırmaktadır. Bireyin ayrı bir varlık (entity), bir anlam odağı, ahlaki bir kategori, özerk bir fail olarak kabul edilmediği bir kültürde, kültürün yönlendirici (değersel) öğelerinin bireylerce benimsenmesi, onları özerk kılmayacaktır. Özerkliğin toplumsal normların içselleştirilmesinden kaynaklandığı yolundaki görüş, holist kültürler için fazla aydınlatıcı değil.

Türk kültürünce desteklenen değer ve normlar, onları benimseyen bir bireyi bile sosyal değerlendirmelere veya otoritelere bağımlı olmaktan uzaklaştıracak (izleyici konumundan çıkaracak) bir nitelikte değildir. Bağlamsal bir ahlaki üreten, kolektivist, “ilişkisel”²¹² bir kültürde, toplumsal değerlerin benimsenmesi, bireylerin davranış-

209. Wallis/Poulton, s. 96.

210. Karş. Miller/Bersoff, “Cultural Influences”, s. 601.

211. Kültürün tanımsal boyutunun önemi konusunda bkz. Derné, s. 267-268; Swidler, “Culture in Action”, s. 275.

212. Türk toplumunda kolektivistik bir “ilişkililik kültürü” (culture of relatedness) bulunduğu hakkında bkz. Kağıtçıbaşı, “Cross-cultural Perspectives on Family Change”, s. 30.

larını yönlendirmesinde, sosyal etkilerin önemini azaltmıyor. İlişkisel bir ahlakın benimsenmesi bireyleri özerkleştirmiyor.²¹³ Şüphesiz, holist bir kültürde de toplumsal kültürün çeşitli boyutları, bireylerce çeşitli düzeylerde öğrenilir ve benimsenir. Ancak bu süreçlerin bireysel bir psişik yapının kurulmasına belirleyici bir katkısı bulunmadığından, burada içselleştirme terimini kullanmayacağız.

Türkiye’de toplumsal değer ve normların bireylerce benimsenmesi, bireysel davranışların toplumsal normlara uydurulmasında sosyal etmenlerin taşıdığı önemi azaltmıyor.²¹⁴ Normların benimsenmesine rağmen, sosyal etmenlerin bireysel davranışın sosyal normlara uydurulmasındaki işlevinin önemsizleşmemesi, farklı türdeki normların özerkleşme sürecindeki işlevlerinin veya etkilerinin ayrı ayrı ele alınmasını zorunlu kılıyor. Ahlaki davranışın ayırt edici niteliği olarak evrenselleştirilebilmesini gören bir ahlaki yönelimin, bireysel ahlaki özerkliğe dayanak olmak bakımından daha elverişli olduğu düşünülebilir. Davranışların ahlakiği bakımından evrenselleştirilebilirlik ölçütünü merkeze alan bir ahlak, sosyalizasyon sürecinde bireylerce içselleştirilmişse, o zaman ahlaki özerklikle karşılaşırız. Nitekim L. Kohlberg’in sosyo-moral gelişim kuramında öngörülen son aşama, bireylerin kendi seçimlerini yansıtan evrensel etik ilkeleri izlemeleriyle ayırt edilmekte, böylece ahlaki

213. Bkz. Miller/Bersoff, "Cultural Influences", s. 601.

214. Karş. Miller/Bersoff, "Cultural Influences", s. 601.

özerklikle evrenselcilik arasındaki sıkı bağlantıya dikkat çekilmektedir.²¹⁵ Buna karşılık, ahlaki sayılan davranışın sosyal bağlama göre değiştiği ve biçim kazandırılması zor kuralları içeren tekilci bir ahlak bireyin özerkleşmesini daha az destekleyecektir. Zaten tekilci bir kültürde kültürlenme süreci hiçbir zaman tamamlanmıyor. Zira birey içinde bulunduğu her farklı durumda, geçerli değişik tekil kuralları veya beklentileri öğrenmek zorunda kalıyor.²¹⁶ Bu nedenle deneyim vurgulanıyor ve yaşlılık bir otorite kaynağı oluyor. Oysa evrenselci bir kültürde normatif sosyal beklentiler bağlama göre özsel olarak değişmediğinden, bireyler hem daha genç yaşta sosyal ve ahlaki bir fail olarak kabul ediliyor hem de emsallik bilinci daha kuvvetli olabiliyor.

Bireyci toplumlar suçluluk kültürleri olarak nitelenir. Bu ülkelerde kişiler, bireysel bir üst-ben tarafından yönlendirilirken, toplumsal kuralları ihlal ettiklerinde, çoğu kez suçluluk hissedeceklerdir. Oysa *kolektivist toplumlar utanç kültürleridir.* Bu toplumlarda, gruplarının bir üyesi kuralları ihlal ettiğinde, üyeler, kolektif bir yükümlülük hissine dayalı olarak utanç hissedecektir. Burada önemli olan nokta, ihlalin kendisinden çok, başkalarınca bilinmesidir. İhlalin bilinmesi, kendisinden daha fazla utanç doğurur. Oysa diğerlerinin bilip bilmemesi suçluluğu etkilemez.²¹⁷

215. Kohlberg'in bu kuramı hakkında özlü bilgi için bkz. John R. Snarey, "Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research", *Psychological Bulletin*, Cilt 97, Sayı 2, 1985, s. 203.

216. Önderman, "Türkiye'de Siyasi Retorik", s. 119.

217. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 60-61.

*Bireycilikle suçluluk, kolektivizmle utanç arasındaki bu koşutluk, en başta evrenselcilik/tekilcilik yönelimleri dolayısıyla kurulmaktadır. Diğer bir deyişle, suçlulukla (bireyciliğin yanında) evrenselcilik, sosyal utançla da (kolektivizmin yanında) tekilcilik arasında bir ilişki bulunmaktadır.*²¹⁸

Nitekim yine G. Hofstede'nin kapsamlı araştırmasına göre, bireycilik evrenselcilikle, kolektivizm ise tekilcilikle koşutluk gösteriyor.²¹⁹

Anonim ilişkilere zemin oluşturan kişisel olmayan bir ahlakın bireyler dolayısıyla hayata geçirilmesinde, içselleştirilmiş suçluluk, sosyal utançtan daha etkili bir mekanizma olarak görünmektedir. Buna karşılık, sosyal utanç, kişisel ilişkilerde veya tekil yükümlülüklerin icrasını desteklemek için başvuru bir yaptırım mekanizması olarak öne çıkmaktadır.

Sosyal utanç ile ilişkisel, "özel" tekil bir ahlak arasında yakın bir bağlantı vardır. Sosyal utanç, daha çok tekil ahlaki yükümlülüklerin ihlalinde başvuru bir mekanizmayı oluşturmaktadır. Tekil bir ahlaki "içselleştiren" kişiler bakımından, belirli rol beklentilerini yerine getirememekten kaynaklanan utanç, bazen ahlaka aykırı, bazen uygun görülen eylemlerde bulunmaktan kaynaklanan suçluluk duygusunun önüne geçecektir.²²⁰

218. Creighton tekil ahlakla utanç arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor (Creighton, s. 297-298).

219. Bkz. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries", s. 399; Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1994, s. 66-67.

220. Creighton, s. 297-298.

Bireyci kültürlerde bireyler herkese aynı değer standartlarını uygulama eğilimine sahipken, kolektivist kültürlerde kişiler kendi gruplarından olanlarla olmayanlara farklı değer standartlarını uygulama eğilimi taşımaktadır. Kısacası, ilk gruptakiler evrenselciliğe, ikinci gruptakiler ise tekilciliğe eğilimli bulunmaktadır.²²¹

Evrenselcilik en azından üç biçimde veya üç düzeyde tanımlanabilir. Evrenselcilik, her şeyden önce, toplumsal kültürün *yönlendirici* bir ögesi ve bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir eğilimdir. Evrenselciliğin bu düzeydeki bir tanımını G. Hofstede vermiştir. Buna göre evrenselcilik, "bir kişiye nasıl davranılması gerektiğine ilişkin standartların herkes için aynı olduğu, bireyci toplumlarda hüküm süren bir düşünme biçimidir."²²² Bunun yanında, evrenselcilik tüm insanlarda ortak olana odaklanan *betimleyici* bir yaklaşımdır. Bu biçimiyle evrenselcilik, daha çok globalizm-yerelcilik tartışmalarında karşımıza çıkıyor. Evrenselciliğin bu biçiminin yanında, özne merkezli bir tanımı daha yapılabilir. Buna göre, evrenselcilik, bir öznenin değişik sosyal bağlamlarda aynı değer standartlarını hayata geçirme eğilimini göstermesiyle ilgilidir. Bu son biçimiyle evrenselcilik, öznenin değer standartlarını ilişkilerindeki muhataplarının niteliklerine göre değiştirmemesi anlamına gelir.²²³

Tekilciliği de üç düzeyde tanımlayabiliriz. Toplumsal kültürün *yönlendirici* bir ögesi olarak tekilciliği, G. Hofstede

221. Gudykunst/Matsumoto, s. 23.

222. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 263.

223. Karş. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries", s. 399.

şöyle tanımlamaktadır: Tekilcilik, “bir kişiye nasıl davranılması gerektiğine ilişkin standartların bu kişinin ait olduğu gruba bağlı olduğu, kolektivist toplumlarda hüküm süren bir düşünme biçimidir.”²²⁴ Öte yandan, tekilci yönelimin merkezinde, tüm insanlar açısından ortak olanı değil, yerel olanı vurgulamak vardır. Özne merkezli bir tekilcilik tanıımı vermek zordur. Zira tekilcilik bireyin farklı ilişkilerinde hangi davranış kurallarını gözeteceğinin, hatta davranışının ahlaki olup olmayacağını (dolaysızca) çevreyle aktüel ilişkisine göre belirlenmesini içermektedir. Böylece üçüncü bir tanım verecek olursak, tekilcilik, bireyin ahlakının belirli bir toplulukla sınırlı olması ve davranışlarının normatifliğini genel bir normun veya ilkenin değil, belirli durumların veya ilişkilerinin tekil özelliklerinin belirlemesidir.²²⁵

Tekilcilik kolektif davranışların değerlendirilmesi için, o topluluğun normlarının dışında bir ölçütün bulunmadığı görüşünü içerir. Bunun yanında, bu anlayışta, belirli bir toplulukta, bireylerin her düzeydeki hakları yalnızca o topluluğun bir üyesi olmalarından kaynaklanır. Bugün tekilciliğin daha çok uluslararası ilişkilerdeki sonuçları veya yeri tartışılmaktadır; oysa tekilcilik belirli bir toplumdaki dayanışmayı ve tutunumu derinlemesine etkileyen bir kültürel yönelimdir. Evrenselci bir yönelim, ahlaki kaygıları belirli bir toplulukla veya belirli kişilerle sınırlamasa da, özellikle heterojen bir toplumdaki dayanışma ve tutunumu,

224. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262.

225. Son tanıımı karş. Mautner, tekilcilik (particularism) maddesi.

kolektivizmden daha çok desteklemektedir. Zira kolektivizmin bir işlevi olan tekilcilik,²²⁶ belirli bir toplumdaki farklı gruplar veya yabancılar arasındaki ilişkilerde belirsizlik ve güvensizlik yarattığı gibi, dizginlenmemiş bir çatışma beklentisini ve riskini de artırmaktadır.²²⁷

Kolektivizm Türk toplumunda toplumsal tutunumu hem kuvvetlendiren hem zayıflatan bir kültürel eğilimdir. Kolektivizmle tekilcilik arasındaki koşutluk,²²⁸ alt-gruplar arasındaki anlaşmazlıkların toplumsal bölünme kaygısını artırmasına yol açmaktadır. Zira özellikle böyle durumlarda, ahlak soyut bireyler arasında geçerli görülmeyip, onun sınırını alt-grubun sınırı oluşturduğundan ve farklı gruplar arasındaki ilişkilerin zeminini oluşturacak aşkın bir ahlaki ilke öngörülmediğinden, toplumun “dikişlerinin atması” riski bulunmaktadır. Aynı nedenle, farklı gruplar veya yabancılar (“el”) olarak yurttaşlar arasındaki ilişkilerden bir belirsizlik ve/veya sosyal güvensizlik ortamı doğmaktadır. Durkheim, iş bölümü hakkındaki eserinde, toplumda insanlar arasındaki karşılıklı etkileşimin ve ahlaki “yoğunluğun” beraberce arttığını, hatta iş hayatının gelişmesinin ahlaki yoğunluğun bir ölçüsü olarak bile kullanılabileceğini belirtiyordu.²²⁹ Ancak sosyal yapısal karmaşıklıkla ah-

226. Bkz. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262.

227. Bkz. Önderman, “Türkiye’de Siyasi Retorik.”

228. Bkz. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 262.

229. Emile Durkheim, *Emile Durkheim: Selected Writings*, çev., der. ve giriş Anthony Giddens, Cambridge University Press, Londra, 1972, s. 151; farklı bir görüş için bkz. Peter Marris, *The Politics of Uncertainty: Attachment in Private and Public Life*, Routledge, Londra, New York, 1996, s. 144.

laki dayanışmanın artması arasında evrensel bir ilişki yok gibi görünüyor. Türk toplumunda iş bölümü ve iş hayatı (Durkheim'ın deyişiyle dinamik yoğunluk) modern standartlara yakın bir dereceye ulaşsa da, kişiselleşmemiş iş ilişkilerinde ortaya çıkan ahlaki "yoğunluk" aynı derecede yüksek değil. Türk toplumunda toplumsal yapı karmaşıklaşsa, yani kişisel olmayan ilişkiler artsa da, bu ilişkilerin bir boyutunu oluşturacak olan kişisel olmayan bir ahlak aynı derecede güçlenmiyor. Bunun nedeni kültürelidir. Türk toplumunda kişisel olmayan ilişkiler artsa da, kişisel olmayan bir ahlakın gelişmemesi, yüksek güvensizlik oranının başat nedenidir. Güvensizlik, bireyin kendini olası bir haksızlığın ya da sömürünün hedefi olarak hissetmesidir.²³⁰ Güvensizlik, aileler başta olmak üzere, her türlü grubun ve bireylerin kendine dayanma eğilimlerini güçlendirmekte ve anomiyi desteklemektedir. İngilizcedeki "tanıdığın şeytan, tanımadığın şeytandan daha iyidir" deyişi²³¹ bu ethosu yansıtmaktadır. Bu ethos, bireylerin belirli ortamlardaki sosyal davranışlarından dolayı suçluluk duymaları olasılığını azaltmaktadır. Bu gibi durumların koşulları, kişilerin, özellikle anonim ilişkilerindeki "kötü" davranışlarından dolayı suçluluk duymalarını zorlaştırmaktadır. Zira "ben yapmazsam, o yapacak" şeklindeki düşüncenin tarafları yönlendirmesi, bireysel sorumluluğun gereklerinin yerine getirilmesini güçleştirmektedir.

230. John Mirowsky, Catherine E. Ross, "Paranoia and the Structure of Powerlessness", *American Sociological Review*, Cilt 48, Nisan 1983, s. 237.

231. Bu söz şöyledir: "The devil whom you know is better than the unknown."

İş bölümü yaygınlaşıp toplumun genel bir özelliği haline geldikçe, kişilerin kendi ihtiyaçlarını karşılamak için kendilerine dayanma yeteneklerinin azalacağını, bununla birlikte, güvenin yaygın bir dağılımına ihtiyaç duyulacağını düşünebiliriz.²³² Sosyal güven, bir kişinin, emsallerine sosyal ya da ekonomik bir bağlamda itimat etmesi anlamına gelir. Güven düzeyi düşük olanlar *kinik* olarak nitelenir.²³³

Türk toplumunda neden sosyal güvenin, toplumsal karmaşılaşmaya paralel olarak, sosyal düzenin dayanağını oluşturacak ölçüde ortaya çıkmadığını, E. D. Boldt'un, rol ilişkilerinin nicelik ve nitelik boyutlarını ayırarak, yapısal sıklık kavramını rol ilişkilerinin sayısından bağımsız olarak rollerin ilişkililiğine göndermede bulunacak şekilde tanımlamasından yararlanarak açıklamaya çalışacağım.

Rol çeşitliliği niceliksel bir yapısal özelliktir ve rollerin ve rol ilişkilerinin sayısı ile ilgilidir. Toplumlar bu boyutlarında göreceli olarak basit ya da karmaşık olarak ayrılır. Oysa rol ilişkililiği niteliksel bir yapısal özelliktir ve roller arasındaki bağların doğası ile ilgilidir. Bu bağlar bireylerin karşılıklı rol beklentileri ile tanımlanır.²³⁴ İlksel/ikincil, formal/informel şeklinde ifade edilen ilişkilerdeki rol beklenti-

232. Brent M. Rutherford, "Psychopathology, Decision-Making, and Political Involvement", *A Source Book for the Study of Personality and Politics*, Fred I. Greenstein, Michael Lerner (der.), Markham Publishing Co., Chicago, 1971 içinde, s. 260.

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

234. Edward D. Boldt, Lance W. Roberts, "Structural Tightness and Social Conformity: A Methodological Note with Theoretical Implications", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 10, Sayı 2, Haziran 1979, s. 225-226.

leri, yani rol ilişkiliiliğinin doğası, bir ölçüde, rol çeşitliliğinden –onunla bağlantısız olmasa da– bağımsızdır.²³⁵

Sosyal güvenin Türk toplumunda neden toplumsal karmaşıklaşmaya koşut bir değişim göstermediği sorusunu, rol ilişkilerinin ve rollerin sayısını ve rollerin birbirlerine nasıl bağlandıklarını birbirinden ayırarak yanıtlayabiliriz. Türk toplumunda modernleşme süreci içinde hem roller hem de rol ilişkileri niceliksel olarak hızlı bir şekilde artmış, ancak bu süreç rol ilişkilerinin veya rol beklentilerinin niteliğini her zaman, hatta çoğu kez değiştirmemiştir. Bu noktada, sayısal olarak artan rol ilişkilerindeki bağlantıların niteliğinin veya karşılıklı rol beklentilerinin üzerinde durmak gerekiyor.

Bana öyle geliyor ki, Türk toplumunda rol beklentileri, kolektivist kültürün bir işlevi olarak oldukça tekilsel bir nitelik taşıyor ve toplumsal karmaşıklaşmadan fazla etkilenmeden etkilerini gösteriyor. *Toplumsal yapı ile kültürel eğilimler arasındaki bu uyumsuzluk, sosyal güvenin azlığının başlıca nedenini oluşturuyor.*

Kolektivizmle tekilcilik arasındaki bu koşutluk nedeniyle, kolektivist değerlerin daha çok vurgulanmasıyla tekilciliğin ve “olumsuz” sonuçlarının engellenmesi olanağı bulunmamaktadır.

Bir sosyal kontrol mekanizması olarak utanç daha çok kolektivist kültürlerde vurgulanmaktaysa da, tekilci yönelim *global* toplum düzeyinde bu mekanizmanın etkililiğini azaltan bir işlev görmektedir. Zira tekilci bir kül-

235. Boldt, s. 155-156.

türde, bireylerin normatif kaygıları kendi alt-gruplarıyla sınırlı olacaktır. Bunun sonucunda, bir toplumdaki farklı gruplara mensup bireyler arasındaki ilişkilerde, tarafların birbirleri karşısında duyarsız, ayrımcı veya çifte standartlı davranışlarından dolayı utanç duymaları söz konusu olmayacaktır. Hatta bireyin kendi grubu içinde sergilendiğinde utanç yaratan bir davranış, başka grupların üyeleri karşısında sergilendiğinde yaratmayacak, belki de “şeref”li bir davranış olarak görülecektir.

Utancın intrapsişik düzeyde yaşanmadığının işaretlerinden biri, “yabancı”lar karşısındaki davranışlarda hissedilmemesidir.

Türkçede sık sık kullanılan “sen yabancı değilsin” deyişi, çoğu kez muhataba bir yabancı gibi muamele edilmeyeceğini belirtiyor ve sosyal kuralların, yakınlarla yabancılar arasında farklılaşmasından kaynaklanıyor. Keza, yine sık kullanılan bir deyiş olan “Tanrı misafiri” de, sanıldığı gibi, yabancılara yönelik bir sosyal ilgiyi yansıtmıyor ve sosyal kaygıların büyük ölçüde yakınlarla sınırlı olması nedeniyle, bir yabancının, deyim yerindeyse, her iki tarafın da güvendiği bir ortak figürün bulunmasına dayanılarak statüsünün değiştirilmesini belirtiyor.

Türk toplumunda hem yüksek düzeyde bir “aileciliğin” bulunması²³⁶ hem de yabancılara karşı güvensizliğin yüksekliği, E. C. Banfield’in “ahlakdışı ailecilik” (amoral familism) olarak adlandırdığı²³⁷ bir sendromu akla getir-

236. Phalet/Claeys, s. 322.

237. Edward C. Banfield (Laura Fasano Banfield’in katkılarıyla), *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe, Illinois/Research Center in Economic

mektedir. “Ahlakdışı ailecilik”, Banfield’in Güney Avrupa, Müslüman Ortadoğu’nun çoğunluğuyla Akdeniz bölgesinde yaygın olduğu gözlenen bir topluluk tipine verdiği adıdır. Bu bir tür “sosyal atomizm”dir.²³⁸ Türkiye’de de hem akrabalık bağları oldukça güçlü hem de akraba olmayanlara karşı ihtiyatla, hatta çoğu kez fiili bir güvensizlikle yaklaşılıyor.²³⁹

Banfield, Güney İtalya’daki bir topluluğun üyelerini kolektif bir faaliyette bulunmaktan alıkoyan ve kalıcı siyasal veya ekonomik organizasyonlar oluşturmalarını engelleyen kültürel etmenleri incelemiştir.²⁴⁰ Banfield, bu topluluktaki kişilerin, çekirdek ailelerinin güncel maddi çıkarlarını aşan bir hedefe yönelik eylemde bulunamamalarının, “ahlakdışı ailecilik” dediği bir kültürel yapıdan (ethos) kaynaklandığını ileri sürer. “Ahlakdışı ailecilik” deyişi, kişilerin ahlaki kaygılarının çekirdek aileleriyle sınırlı olmasını ifade eder.²⁴¹ Banfield, incelediği kültürel yapının ele alınmasında, bireyin ailesine olan bağlılığının başlangıç noktası olması gerektiğini belirtir. Zira bu toplulukta hiç kimsenin ailesinden ayrı bir varlığı yoktur.²⁴²

Development and Cultural Change, The University of Chicago, 1958.

238. Bkz. David D. Gilmore, *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*, Yale University Press, New Haven, Londra, 1987, s. 41-42.

239. Sharon Baştuğ, “The Household and Family in Turkey: An Historical Perspective”, *Autonomy and Dependence in the Family*, Rita Liljeström, Elisabeth Özdalga (der.), Swedish Research Institute in Istanbul, 2002 içinde, s. 108.

240. Banfield, s. 7-10.

241. Banfield, s. 85.

242. Banfield, s. 107.

Banfield'in bu görüşlerine karşı, hem ahlakdışı aileciliğin içerdikleri bakımından²⁴³ hem de bahsettiği değerlerin, incelediği yörenin geri kalmışlığını açıklamaktan çok, bu geri kalmışlıkla açıklanabileceği²⁴⁴ yolunda eleştirilerde bulunulmuştur.

Banfield'in kitabı, açıklamalarından ve çıkarsamalarından çok, bu ahlaki yapıya dikkat çektiği, bu toplulukta saptadığı nitelikler, benzer toplulukların incelenmesinde bir karşılaştırma veya çıkış noktası olarak kullanılabileceği ve bu bağlamda, Türk toplumunun da özellikleri arasında olan şu nokta üzerinde durulduğu için önemlidir. Burada kişiler yalnızca kendi çekirdek ailelerinin üyelerine güvenebilirler, diğerlerine karşı kuşkuyla yaklaşılmalıdır.²⁴⁵ Banfield'in bu topluluk yapısında saptadığı ahlak, tekil bir ahlaktır.

Kolektivizm utancın bir sosyal kontrol mekanizması olarak etkinliğini, hem olumlu hem de olumsuz yönde etkilemektedir. Türkiye'deki sosyal sistem kolektiftir ve karşılıklı bağımlılıkla tanımlanır.²⁴⁶ Ne var ki, aynı ölçüde kuvvetli, dışla-

243. Bkz. Gilmore, s. 41.

244. Peter Loizos, *The Greek Gift: Politics in a Cypriot Village*, Basil Blackwell, Oxford, 1975, s. 83 dip. 1; keza bkz. Gilmore.

245. Gilmore, s. 41; bkz. Banfield, s. 116.

246. Çiğdem Kâğıtçıbaşı, "Socialization in Traditional Society: A Challenge to Psychology", *International Journal of Psychology*, 19, 1984, s. 149, 154. Ç. Kağıtçıbaşı'na göre, Türkiye gibi ülkelerde, yakın kişilerarası bağlar ve karşılıklı bağımlılık, aile içi ilişkileri olduğu kadar, sosyal etkileşimleri de nitelendirmektedir (Çiğdem Kağıtçıbaşı, "A Model of Family Change Through Development: The Turkish Family In Comparative Perspective", *From A Different Perspective: Studies of Behavior Across Cultures: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association*

yıcı (dolayısıyla utanç doğurucu) ve topluluğu daraltıcı eğilimler hemen her tür grupta göze çarpmaktadır. Kolektivizm, sosyal değerlendirmelerin utanç üretici etkisini alt-gruplar düzeyinde artırmakta, ancak ahlaki kaygıların iç-grupla sınırlandırılmasına (tekilciliğe) yol açması nedeniyle, gruplar arasındaki veya yabancılarla ilişkilerde azaltmaktadır.

Kolektivist kültürlerde kişiler kendilerini iç-gruplarına, bireyci kültürlerdekilere göre, daha yakın ve dış-gruplardan daha uzak algırlar. Diğer bir deyişle, kolektivistler kendilerini iç-gruplarına “çok yakın”, dış-gruplara ise “oldukça uzak” algırlar.²⁴⁷ Muhtemelen buradaki psikolojik mesafe farkı, utanç deneyimlerinde de rol oynuyor. Diğer bir deyişle, sapkın bir davranış grup içinde ne kadar yoğun bir sosyal utanç üretiyorsa, aynı davranış grup dışında yapıldığında o kadar az üretiyor. Daha doğru bir deyişle, sap-

*for Cross-Cultural Psychology held at Acapulco, Mexico, August 29 - September 1, 1984, Isabel Reyes Lagunes, Ype H. Poortinga [der.], Swets & Zeitlenger B. V./Lisse; Swets North America/Berwyn, 1985 içinde, s. 131). E. Olcay İmamoğlu, bazı Türk denekler üzerinde yaptığı incelemede, özellikle alt SES gruplarında karşılıklı bağımlılık eğilimleri bulmuştur (E. Olcay İmamoğlu, “An Interdependence Model of Human Development”, *Growth and Progress in Cross-Cultural Psychology*, Çigdem Kağıtçıbaşı [der.], Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 içinde, s. 144). D. Sunar da geleneksel Türk kültüründe, aile üyeleri arasında yüksek düzeyde bir maddi ve duygusal karşılıklı bağımlılığın göze çarptığını belirtiyor (Diane Sunar, s. 219). Ç. Kağıtçıbaşı ise Türkiye’de kırsal yaşam biçiminin yerini kentsel yaşam stiline almasıyla, giderek, aile ilişkilerinde, maddi değil de duygusal bağımlılığın göze çarpmaya başladığına dikkat çekiyor ve bunu “duygusal karşılıklı bağımlılık aile modeli” çerçevesinde ele alıyor (Kağıtçıbaşı, “Cross-cultural Perspectives on Family Change”).*

247. Bkz. Harry C. Triandis, Christopher McCusker, C. Harry Hui, “Multimethod Probes of Individualism and Collectivism”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 59, Sayı 5, 1990, s. 1018.

kın bir davranışta bulunan kişiler, başka grupların ve üyelerinin olumsuz değerlendirmelerinden, aradaki psikolojik mesafe ölçüsünde az etkileniyorlar.

Kolektivist ve bireyci kültürlerde bireylerin kendi gruplarındaki ve öteki kişilere karşı sosyal davranışları arasındaki farklılıkların farklı şekilde değerlendirildiği gözlenmektedir. Şöyle ki, bireyci kültürlerden çok kolektivist kültürlerde kişilerin kendi gruplarındakilere karşı daha yakın ve yardımcı (subordinate), dış-gruptakilere karşı ise daha mesafeli ve kontrolcü davranmaları uygun görülmektedir.²⁴⁸

Türk toplumunda kolektivizmle, grup içi dışlayıcılık ve grup dışına karşı ilgisizlik eğilimleri arasındaki dinamik ilişkiler araştırılmayı beklemektedir. Gruplaşma ve dışlayıcılık/sosyal ilgisizlik arasında bir koşutluk olduğu görülmektedir.

Gruptan dışlanma utanç yarattığına ve nihayetinde sosyal utanca dayalı sosyal kontrol, gücünü dışlanma korkusundan aldığına göre, Türkiye’de utanca dayalı sosyal kontrolün, gruplaşma eğilimi ölçüsünde güçlü olduğunu varsayabiliriz.

3.1.1.2.3 Durumsal Ahlak ve Utanç

Kültürel kolektivizm ve bireycilik, bireylerin davranışlarını bazı dolaylı yollarla da etkilemektedir. Örneğin sosyalizasyon süreçlerinde öğrenilen kültürel benlik tasavvurları bireylerin davranışları üzerinde etkili olmaktadır.²⁴⁹

248. Triandis/McCusker/Hui, s. 1006, 1018.

249. Gudykunst/Matsumoto, s. 21.

Kolektivist kültürlerde karşılıklı bağımlılık vurgulanmaktadır.²⁵⁰ Sonuç olarak, kolektivist bireyler, tipik olarak, karşılıklı bağımlı görülmektedir.²⁵¹

Karşılıklı bağımlı benlik, başkalarıyla özel bağlamlarda yaşanan ilişkilerce tanımlanmaktadır.²⁵² Bu tür benliğin yapısı, bireyin içinde bulunduğu özel sosyal bağlama göre değişmektedir. Dolayısıyla karşılıklı bağımlı benlik, sınırları olan bir bütün sayılamaz. Bu tür bir benlik her farklı sosyal durumda farklı bir kalıba bürünebilir. Böyle bir benliğe ayırt edici özelliklerini kazandıran, kişinin ilişkilerinin özel konfigürasyonu olacaktır.²⁵³

Karşılıklı bağımlı benlik, ahlaki boyutu bakımından da bu niteliği korumaktadır. Diğer bir deyişle, bu benlik açısından, ahlaki normlar da, karşılıklı bağımlı veya öznelarası davranışlarla hayata geçirilebilmektedir.

Örneğin karşılıklı bağımlı benliğin baskın olduğu bir kültürde, bir ideal ve pratik olarak “samimiyet”, özerk benliğin baskın olduğu bir kültürdekinden farklı bir anlam taşıyacaktır. Bunların ilkinde samimiyet, daha çok, ilişkiye dönüşlük veya açıklık olarak, ikincisinde ise, Türkçedeki bir deyişle, “içi dışı bir olmak” şeklinde anlaşılabilecektir. İkinci samimiyet anlayışı, benliğin diğerlerinden ayrışmasını ve için dışı özel

250. Harry C. Triandis ve diğerleri, s. 368; Gudykunst/Matsumoto, s. 21.

251. Bkz. Harry C. Triandis, “Major Cultural Syndromes and Emotion”, *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*, Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus (der.), American Psychological Association, Washington, DC, 1997 içinde, s. 295.

252. Markus/Kitayama, “Culture and the Self”, s. 230.

253. Markus/Kitayama, “Culture and the Self”, s. 227.

sosyal bağlamın etkisiyle çarpıtılmadan yansıtılabilmesini gerektirir. Amorf veya sosyal bağlama göre yapısını değiştiren benlik bakımından ise, samimiyet, daha çok sosyal ortama veya o andaki “önemli” diğerlerine uyma olarak anlaşılabacaktır.

Godwin C. Chu, benliği, bireyin kendini nasıl gördüğünden değil, başkalarıyla etkileşim içindeyken nasıl davranacağını düşündüğünden yola çıkarak tanımlıyor. Bu tanımda bireyin ilişkilerindeki davranış eğilimleri vurgulanıyor.²⁵⁴ Türk toplumu bağlamında ifade edebiliriz ki, *toplumsal pratikler*, çoğu kez, bireysel davranışların yönlendirilmesinde, içsel denetleyici mekanizmalardan daha belirleyici olmaktadır. Karşılıklı-bağımlı benliğin kendini kontrolü, çevresiyle aktüel ilişkilerinin bir işlevi olmaktadır. Karşılıklı bağımlı benlikli bir kişi, davranışlarının genel normlardan saptığını bildiğinde bile, toplumsal pratikler de bu doğrultudaysa, bir iç çatışma yaşamıyor. Hatta bu tür normlardan topluluğun büyük kesimince uzaklaşıldığının farkında olanlar çoğunlukta olsa bile, bireylerin davranışlarını yönlendirmelerinde belirleyici olan, çoğu kez yine toplumsal pratikler oluyor. Böylece yaşam dünyasıyla genel normlar ve soyut kurallar arasında algılanan bir kopukluk ortaya çıkıyor. Türk toplumunda genel normlar ve soyut kurallar yaşam dünyasına fazla dahil değildir. Türkçede sık kullanılan bir deyişe göre, “hayat kitaplardaki gibi değildir.” Bu sözün bir sosyal algılamayı yansıttığını varsayarak, şu şekilde yorumlayabilir ve açıklayabiliriz: Sosyal

254. Chu, s. 252.

hayat hiçbir öngörüyü kabul etmeyecek şekilde değişkendir. Hatta genel normlar da sosyal davranışları biçimlendirmekte yetersizdir. Bu tabloyu, Durkheimci anlamıyla bir anomi olarak nitelendirmek zor. Zira burada, toplumsal normatif düzenlemeleri benimseyenler, bir çoğunluğu bile oluşturabiliyor. Dolayısıyla *sorun, normların bireylerce kabul edilip edilmediğinde değil, icra mekanizmalarında ortaya çıkıyor*. Bu ethos toplumsal kültürün öznelik dolayımıyla hayata geçirilmediğini gösteriyor. Türk toplumunda kültürün bireysel özneliği şekillendirme gücü son derece zayıf. Bu, bireylerin büyük ölçüde toplumca oluşturulmadığı anlamına gelmiyor. Tam tersine, birey toplum tarafından, deyim yerindeyse, paradoksal bir ifadeyle, “amorf biçimde” oluşturuluyor. Böylece öznelleşmemiş bir benlikle karşılaşırız. Bu benliği bağlamsal bir benlik olarak niteleyebiliriz.

Türk benliğinin bağlamsallığı, karşılıklı bağımlılığın kültürel olarak vurgulanmasından kaynaklanmaktadır.

Türk benliğinin bağlamsallığı, onun değişkenliğini, akıcılığını da açıklar. Metaforik bir dille ifade edecek olursak, *bağlamsal benlik su gibidir; bulunduğu yerin biçimini alır*.

Türk toplumunda öne çıkan holist kültürü, ilişkisel bir ahlakı sergileyen bağlamsal bir öznenin üretimini ve anonim ilişkilerin çoğalmasına rağmen, informel toplumsal kontrole atfedilen önemin azalmamasını birbirinden ayrı düşünmek zor. Türkiye’deki baskın holist kültür, bireyselleşmemiş, “dış”a *senkronize*, bağlamsal vicdanları olan bireyler üretiyor. Holist kültürün merkezinde yer alan, toplum, ilişki ve birey

tasarımları, bireylerin *birbirlerine ahlaken de bağımlı* insanlar olarak davranmalarını destekliyor. Türk toplumunda karşılıklı bağımlılık ahlaki davranışlar düzeyinde de ortaya çıkıyor. Oysa grubun iyiliği için çalışmak da, aslında üst derecede bir öznelleşmeyi gerektirir. Bu da bir istektir ve her istek gibi öznelleşebilir. Holist toplum tasarımının ve yine holist kültürce desteklenen kolektivist ahlakın bireyselleşmiş bir vicdanın oluşumunu desteklememesi, kolektivist ahlakın bireyler dolayımıyla hayata geçirilmesini zorlaştırıyor. Böylece kolektivist ahlakın, ancak formel-evrenselci bir yönelimle hayata geçirilebilecek olan boyutlarının, bireysel davranışlar düzeyinde sergilenmesi olasılığı azalıyor.

Türkçedeki “*balık baştan kokar*” sözü güç mesafesinin yüksekliğinin, “*elle gelen düğün bayram*” deyişi ise kolektivist ahlakın, Türkiye’de normatif düzenlemelerin bireysel öznellik dolayımıyla hayata geçirilmesini engelleyen yönlerine işaret ediyor. Birey, nesnel olanı, kendi içselleştirilmiş değer standartlarına göre değil, sosyal ortama veya bağlama göre değerlendirmektedir. Böylece bireyin nesnel kültürle ilişkisi daha çok sosyal pratiklere bağlı olmaktadır. Bu kültürel yapının bireyler üzerindeki belki de en önemli etkisi, içsel bir ahlaki çatışma yaşama olanaklarını azaltmasıdır.

Genel normları içselleştiren bir birey bu tür normları başkalarının *da* hayata geçirmesini bekleyecek, bu beklentisinin boşa çıkması onda rahatsızlık, hayal kırıklığı ve öfke yaratacaktır.²⁵⁵ Oysa bağlamsal birey bu tür normları kendi ba-

255. S. Freud’a göre sosyal adalet, biz kendimizi bir şeyden mahrum ettiğimizde,

şına hayata geçirme eğiliminde olmadığından, bu normların başkalarınca çiğnenmesinden, bu eğilimdeki bireyler kadar, belki de hiç rahatsızlık duymayacaktır. Türkçedeki “bana dokunmayan yılan bin yaşasın” deyişi buna işaret ediyor.

Pye ve Pye’in bildirdiklerine göre, Batılı kültürlerde ahlaki sınırlamaların benliğin doğal yapısına aykırı olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı Batılı birey bir kez kendisini sınırlayan ahlaki kuralları kabul etmek zorunda kalınca, bu tür kuralları genelleştirmek isteyecek ve dolayısıyla herkesin bu kurallara uymaya zorlanmasından yana olacaktır. Buradaki motto, “eğer ben kuralları kabul etmek zorundayım, o zaman diğerleri de aynısını yapmak zorunda olmalıdır, yoksa bu adil olmayacaktır” şeklinde olacaktır.²⁵⁶

Böylece Türk toplumunda bireylerin bireysel davranışlarını toplumsal genel kurallara göre kontrol etmeleri, çoğu kez ancak etkili bir dış gücün desteğiyle mümkün olabiliyor. Ampirik failin davranışları ancak özel bir sosyal destekle veya hiyerarşik ilişkiler içinde normatif bir boyut kazanıyor. Böyle bir durumda topluluksal evrensel değerlerin,²⁵⁷ genel normların hayata geçirilmesi, bağlamsal etmenlere bağlı olmaktadır. Birey, toplumsal değerlerin bir taşıyıcısı ve özerk icracısı olmaktan çıkmakta, onların *hayata geçirilmesiyle ilgili bireysel* bir sorumluluk hissetmemektedir.

diğerlerinin de onsuz yapmak zorunda kalabilmelerini veya onu talep etmeye haklarının olmayabilmesini gerektirir: “Bu eşitlik talebi, sosyal vicdanın ve görev duygusunun temelidir.” (Sigmund Freud, “Group Psychology”, s. 152).

256. Pye/Pye, s. 327.

257. Topluluksal evrensel değerler kavramı için bkz. Schwartz, s. 141.

Bireylerin ahlaki davranışları da, “anca beraber, kanca beraber” düsturuna uymaktadır.

Dış etmenlerin davranışlar üzerindeki normatif etkisi, davranışların yönlendirilmesinin yanında, sapkın davranışların bireysel sonuçları açısından da karşımıza çıkıyor. Zira kişilerin yalnızca kendi davranışlarını kontrol etmeleri değil, norma aykırı davranışlarından kendilerini sorumlu hissetmeleri de ancak sosyal bir destekle mümkün oluyor.²⁵⁸ Bireylerin “kötü” bir davranışta bulunduklarından dolayı değil de, bu davranışlarının başkalarınca görülmesinden dolayı utanç hissetmelerini de bu bağlamda değerlendirebiliriz.

Bağlamsal ahlak, toplumsal kurumların kendilerini bireysel öznellik dolayımıyla üretememesinde çeşitli yollar-
dan etkili olmaktadır.

Böyle bir ethosta, kültürlenme süreci de göreceli olarak uzamakta ve soyut, genel kurallardan çok, pratik deneyim ve görgü önem kazanmaktadır. Bağlamsal öznenin ahlaki hak ve yükümlülükleri özel sosyal bağlama göre değişiklik gösterdiğinden, bireylerce, daha çok belirli pratiklerin *tekrarı* ve kimi otorite figürlerinin *izlenmesi* yoluyla “içe alınırlar.” Bu nedenle ahlaken mükemmel görülen kişilere²⁵⁹ veya *kişiselleşmiş ahlaka*, yaşa ve deneyime özel bir önem ve-

258. Karş. LeVine, s. 471.

259. Türkiye’de, bir sanatçının topluma örnek bir kişi olması gerektiği düşüncesi-
nin halen yaygın bir biçimde savunuluyor olması, hem sanatın varoluş nedeni kendi
içinde olan özerk bir toplumsal *sfer* olarak algılanmadığına hem de toplumsal ilişki-
lerin, *kişisel mükemmelliğe* dayanan bir normatifliğin çerçevesinde sürmesi gerektiği
düşüncesinin etkisini sürdürdüğüne ilişkin bir kanıttır. Burada sanata adeta ahlakın
bir görünümü olarak bakılmaktadır.

rilmektedir. Türkiye'deki sosyal erdem ahlakında, bu kültürlenme süreci, "adam olma" deyişiyle dile getirilmektedir. "Adam" gibi davranmak, genel normlardan çok, belirli bir "racon"u veya bağlamsal bir ahlaki hayata geçirmek, duruma uygun hareket etmek anlamına gelmektedir. Racon, evrenselci bir ahlakın gereklerini değil, belirli ortamlarda, belirli kişilere karşı *uygun* şekilde davranmayı belirtir.

Türk kişiliğinde bireysel rehberlik sistemlerinin büyük ölçüde bağlamsal bir ahlakın benimsenmesiyle oluşması sebebiyle, üst-benle ego arasında (içsel) bir çatışma ortaya çıkmamaktadır. Zira bu ahlakın özünü, "gelen aham, giden paşam" türünde, kurallaştırılması zor olan ilkeler oluşturmaktadır.

Türkçede sık sık kullanılan "anca beraber, kanca beraber" deyişi, her zaman, gönüllü veya spontan davranışlarla desteklenen bir sosyal dayanışmayı göstermiyor; çoğu kez bu deyiş, bireylerin toplumsal normları, ancak sosyal pratikler de bu yönde olduğunda hayata geçirebildiğine işaret ediyor.²⁶⁰

Böylece Türkiye'de bireyler değil de grup bir ahlaki özne olarak karşımıza çıkıyor. Grubun ahlaki bir özne olarak davranması, bireylerin ahlaki sorumluluk anlayışlarının hiç olmadığı değil, bu sorumluluğun gereklerinin daha çok kolektif davranışlarla hayata geçirildiği anlamına geliyor.²⁶¹ Burada toplumsal normların, onları benimseyen bireyleri özerkleştirmedini görüyoruz.

260. Karş. LeVine, s. 469 vd.

261. Karş. LeVine, s. 471.

Bir kolektivist için öncelikli olan, sosyal çevresine uymasdır. Genel ahlaki normları kendi başına hayata geçirmeye çalışmak bir kolektivist için normatif bir motif değildir. Kolektivist birey bir anlam *odağı* değildir; diğer bir deyişle, özneliliği sınırlıdır. Dolayısıyla toplumsal değerlerin değiştirilmesinde kolektivist bireylerin kendi başlarına bir katkıları olmamaktadır.

Böylece Türk toplumunda vicdanın, ne S. Kakar'ın Hindistan'da tespit ettiğı gibi, psişenin içinde olmadığını (veya komünal olduğunu)²⁶² ne de Batılı bir vicdan gibi bireyselleştini belirtebiliriz. Türkiye'de baskın olan kültür bir özne-nesne ayrışmasını desteklemiyor. *Türkiye'de birey toplumdandır, toplum devletten ayrılmış değildir.* Türk toplumunda vicdan ne tümüyle dışsal ne de tümüyle içsel, daha çok ilişkisel (öznelerarası). Bununla birlikte, benlik sınırlarının geçirgen olduğu durumlarda veya yapılarda dışsal olanın daha etkili olmasını bekleyebiliriz.

Özetleyecek olursak, bağlamsal ahlak Türk toplumunda başlıca iki görünümde karşımıza çıkıyor:

- a) ilişkisel ahlak,
- b) durumsal ahlak.

İlişkisel ahlak Türk toplumunda özellikle şu görünümde etkili oluyor:

- a) hiyerarşik ilişkilerde ahlaki ilkelerin üstlerle altlar arasında farklılaşması;
- b) karşılıklılık ilkesine dayanan hatır ilişkileri;

262. Kakar, *Inner World*, s. 135.

c) ilişkinin diğer tarafının sosyal kimliğine bağlı olarak farklı standartların uygulandığı tekilci ahlak. Diğer bir deyişle, ahlaki ilginin daha çok grup içi ilişkilerle sınırlanması.

Benliğin toplumsal rollerin bir izdüşümü olarak görüldüğü bir kültürde, bireyler, rolleri değiştikçe, aynı davranışı farklı ahlaki değer standartlarına göre değerlendirebilirler. Keza, hiyerarşik ilişkilerde tarafların birbirlerinden ahlaki beklentileri farklılaşabilir.

Tekilci bir kültür *bağlam-belirli* bir kültürdür. Bağlam-belirli bir kültür farklı bağlamlarda farklı değerlerin, tutumların ve davranışların sergilenmesini destekler. Bir kişi bir bağlamdaki davranışının, başka bir bağlamda tam tersini sergileyebilir.²⁶³

Böylece Türk toplumunda bir “sosyal görececilik”²⁶⁴ ethosu egemen oluyor. Çoğu kez bireylerin farklı sosyal ortamlarda değişik tutumları yansıtan, hatta birbiriyle çelişen davranışları sergilemesine “tolerans” gösteriliyor. Örneğin bir kadın, kocası için, “bana karşı evinde iyi koca olsun da başka yerde ne yaparsa yapsın” diyebilmektedir. Bu “tutum” Türk toplumunda, fazla değinilmese de, oldukça yaygın gibi görünüyor. Türkiye’deki baskın kültür-

263. David Matsumoto, Tsutomu Kudoh, Sachiko Takeuchi, “Changing Patterns of Individualism and Collectivism in the United States and Japan”, *Culture and Psychology*, Cilt 2, 1996, s. 87.

264. T. S. Lebra, Japon toplumunda, sosyal kaygıların taşıdığı öncelikle, “karşılıklı-eylemsel görececiliğin” birbirini gerektirdiklerini belirterek, ikisini bir arada “sosyal görececilik” olarak adlandırıyor. Bunların ilki, bireylerin en çok, sosyal nesnelerle, yani diğer insanlarla ilişki kurmaya yönelimli olması, ikincisi ise bireylerin birbirlerinin tepkilerini göz önüne alarak davranışlarını anlamına gelir (Lebra, s. 7, 9).

ce şekillendirilen bağlamsal benlik için, tutarlılık, gözetilen bir nitelik değildir.

Böylece durumsal bir ahlakla karşılaşyoruz. *Durumsal ahlak, davranışın ahlakiliğinin duruma bağımlı görülmesidir.*²⁶⁵ Durumsal ahlakın egemen olduğu bir dünya görüşünde, *genel kuralların ihlalinin kaynaklanan bir suçluluğu tanımlamak zordur. Oysa utanç, bir sosyal kontrol mekanizması olarak, durumsal (situational) ahlakla uyumludur.* Zaten durumsal ahlakın baskın olduğu bir dünya görüşünde, suçun işlemsel olarak tanımlanması zordur. Şöyle ki, bu bakış açısına göre, bir eylemi iyi veya kötü yapan, durumun özellikleri olduğundan, kötü bir eylemi, “kötü, kötü olduğunda kötüdür” gibi bir tanımın dışında ifade etmek imkânsızdır.²⁶⁶

Bu bölümde, karşılıklı bağımlılığı, daha çok toplumsal norm ve değerlerin icrasına yönelik mekanizmalar bakımından ele almaya çalıştım. Gelecek bölümde ise kültürel benlik tasarımları bakımından ele almaya çalışacağım.

3.1.1.3 KARŞILIKLI BAĞIMLI BENLİK VE SOSYAL UTANÇ
İçselleştirme süreçlerinin holist kültürce desteklenmemesi,²⁶⁷ karşılıklı bağımlı bir benliğin oluşmasına yol açmaktadır. Bu, karşılıklı bağımlı benliğin ve sosyal utancın ortak

265. Durumsallık hakkında bkz. Jennifer D. Campbell, “Self-Esteem and Clarity of the Self-Concept”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 59, Sayı 3, 1990, s. 545.

266. Creighton, s. 297.

267. Karş. Wallis/Poulton, s. 96.

nedeni olduğu gibi, karşılıklı bağımlı benliğin sosyal utanca yatkınlığının²⁶⁸ da nedenidir.

Benlik modelleriyle, duyguların anlam ve doğaları arasında bir karşılıklı bağımlılık vardır.²⁶⁹ Bu bakımdan, farklı kültürlerde hangi benlik modellerinin veya benlik yapılarının öne çıktığını incelemek, utanç duygusunun sosyo-kültürel üretiminin araştırması bakımından başat bir önem taşımaktadır.

Benlik yapısı, “benliğin, kapsadığı öğeler ve onların organizasyonu bakımından tanımı”dır.²⁷⁰ A. J. Marsella’nın ilgili literatürü gözden geçirerek belirttiğine göre, bireyselleşmiş ve bireyselleşmemiş şeklindeki ikili karşıt modeller, benlik yapılarındaki prototip *kültürel* varyasyonlar olarak görülmektedir.²⁷¹ Ne var ki, bu modellerde, bireyselleşmiş benlik, bir standart ve bir çıkış noktası olarak ele alınmaktadır ki, bu, kültür merkezli bir yaklaşımdır.

Özellikle, benlik sınırlarının geçirgenliğine veya katılığına ilişkin kültürel farklılıkların, benlikle ilişkili bir duygu olan utançla ilgili sonuçları olacağını düşünebiliriz.²⁷² Bu nedenle, bir kültürel eğilim olarak kolektivizmin ve bireyci-

268. Karşılıklı bağımlı benlikle utanç duygusu arasındaki ilişki için bkz. Markus/Kitayama, “Cultural Construction of Self”, s. 102.

269. Markus/Kitayama, “Cultural Construction of Self”, s. 112.

270. Anthony J. Marsella, “Culture, Self, and Mental Disorder”, *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde, s. 290.

271. Marsella, s. 290.

272. Deborah Stipek, “Differences Between Americans and Chinese in the Circumstances Evoking Pride, Shame, and Guilt”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 29, Sayı 5, Eylül 1998, s. 617.

liğin, utanç üzerindeki, kültürel benlik tasarımları dolayısıyla gerçekleşen etkisine değinmek gerekiyor.

Kolektivizm ve bireycilik kavramlarının içsel yapıları tamamen aydınlanmış değildir. Başlangıçta G. Hofstede bireyciliği ve kolektivizmi tek boyutlu bir skalanın karşıt kutupları olarak ele almış olmasına rağmen, sonraki araştırmalar bunların tek boyutta kavramsallaştırılmasının zorunlu olmadığını göstermektedir. Kolektivizmin farklı biçim ve tipleriyle ilgili tartışmalar da sürmektedir.²⁷³

Bireycilik ile kolektivizm (sosyosentrizm) arasında, bir arada olamazlarmış gibi, büyük bir ayrılık varsayılmıştır.²⁷⁴ Oysa bireycilik ve kolektivizm her kültürde mevcuttur.²⁷⁵ Ayrıca bu eğilimlerin ifade edilme biçimleri her kültürde değişiktir.²⁷⁶ Bireyciliği ve kolektivizmi, bireysel düzlemdeki faktör-analizlerinin gösterdiği gibi, birlikte var olabilen ve farklı kültürlerde, duruma göre farklı düzeylerde vurgulanan eğilimler olarak görebiliriz.²⁷⁷ Değişik yaşam alanlarında bunlardan biri diğerinin önüne geçmektedir.²⁷⁸

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

274. Kusserow, s. 542. Bu yazarlar ve konu hakkında geniş bilgi için bkz. Kusserow, s. 543 vd.

275. Gudykunst/Matsumoto, s. 49.

276. Gudykunst/Matsumoto, s. 20.

277. Harry C. Triandis, "Theoretical and Methodological Approaches to the Study of Collectivism and Individualism", *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications*, Uichol Kim ve diğerleri (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1994 içinde, s. 42.

278. Gudykunst/Matsumoto, s. 49.

Keza, araştırmacılar bir kişinin ya da grubun her durumda aynı derecede kolektivist olmayabileceği üzerinde anlaşmış görünmektedir.²⁷⁹

Öte yandan, karşılaştırmalı psikolojinin (cross-cultural psychology) tarihi, bireycilik ve kolektivizm gibi yüksek bir genellik düzeyindeki kavramların, davranışlardaki kültürel farklılıkların geçerli bir belirtici olarak hemen kabul edilmemesi gerektiğini göstermiştir.²⁸⁰

Keza, konuyla ilgili literatürü gözden geçiren A. S. Kusserow'un bildirdiğine göre, karşılıklı bağımlı, kolektivist ya da "sosyosentrik" (Doğulu) ve bireyci/egosentrik (Batılı) benlik şeklindeki iki kutuplu karşıtlıklar, bugün

279. Realo/Allik, s. 134.

280. Fijneman/Willemsen/Poortinga, s. 384.

Örneğin Y. A. Fijneman, M. E. Willemsen ve Y. H. Poortinga, Türkiye'nin de içinde bulunduğu, bireyci veya kolektivist eğilimlere sahip olan farklı ülkelerde, kişilerin değişik sosyal kategorilere (anne-baba, kardeş, kuzen, amca-hala, bilinmeyen kişiler vs gibi) ait kişilere destek vermeye ne kadar gönüllü olduklarını ve onlardan ne kadar destek görmeyi beklediklerini araştırmışlardır. Sonuçta, desteklemeye hazır olma\beklenen destek oranları ve farklı sosyal kategoriler açısından destekleme\destek görme örnekleri göz önüne alındığında, tüm kişiler arasında bir benzerlik bulunmuştur (Fijneman/Willemsen/Poortinga, s. 381 vd).

A. Furnham, B. D. Kirkcaldy ve R. Lynn, beş kıtadan, içlerinde Türkiye'nin de bulunduğu 41 ülkeden, 12 bin kişiyi kapsayan araştırmalarında, Uzakdoğu ve Ortadoğu ülkelerinden katılan kişilerin en yüksek rekabetçilik ve paragözlük bildirdiklerini bulmuşlardır (Adrian Furnham, Bruce D. Kirkcaldy, Richard Lynn, "National Attitudes to Competitiveness, Money and Work Among Young People: First, Second, and Third World Differences", *Human Relations*, Vol 47, Sayı 1, 1994, s. 119 vd).

D. Jaquette ve S. Erkut, bir Türk köyünde yaptıkları araştırmada, kriz dönemlerinde akrabalar arasındaki dayanışmanın beklendiği kadar yüksek bulunmamasını bir "sürpriz" olarak niteliyorlar (Dan Jaquette, Sumru Erkut, "Operative and Representational Social Thought: Some Categories of Social Experience in the Turkish Village", *Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities*, Cilt 7, Sayı 1-2, Haziran-Aralık 1975, s. 89).

birçok yazar tarafından abartılı ya da üzerine fazla yüklenilmiş bulunmakta ve gerçekçi görülmemektedir.²⁸¹ Bağımsız ve karşılıklı bağımlı benlik görüşleri bireylerde birlikte mevcut olabilir ve mevcuttur.²⁸² Diğer bir deyişle, hem Batıda hem Doğuda kişiler bağımsız ve karşılıklı bağımlı olmak üzere iki ayrı benlik anlayışına sahiptir.²⁸³ Ne var ki, bunlardan biri diğerinden daha fazla vurgulanmaktadır.

Karşılıklı bağımlı benliğin üretiminin utanç deneyimini nasıl etkilediği üzerinde durmadan önce bu kavrama eğilmekte yarar var.

Karşılıklı bağımlı ve bağımsız benliği kavramlaştıran H. R. Markus ve S. Kitayama, farklı kültürlerdeki bireylerin farklı benlik ve ilişki anlayışlarına sahip olduklarını ileri sürmüş ve bunların bireysel deneyimleri nasıl etkilediği üzerinde durmuşlardır. Kişiler arasında benliği tanımlayan temel bir ilişkililik olduğu görüşü, karşılıklı bağımlı benlik kavrayışı, bireyin kendini diğerlerinden ayrı bir varlık olarak kavrayışı ise bağımsız benlik anlayışı olarak adlandırılmıştır. Bu benlik tasarımlarının bireyleri

281. Kusserow, s. 542. Bu yazarlar ve konu hakkında geniş bilgi için bkz. Kusserow, s. 543 vd.

282. Theodore M. Singelis, "The Measurement of Independent and Interdependent Self-Construals", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Cilt 20, Sayı 5, Ekim 1994, s. 580-581. A. Gülerce ise kendi çalışmalarına dayanarak, Türkiye'de hem bireyleşmeye hem de bağlantılılığa doğru bir dönüşümün olduğunu bildirmektedir (Aydan Gülerce, "Bridge Over Troubled Waters: A Turkish Vision", Kenneth J. Gergen ve diğerleri, "Psychological Science in Cultural Context", *American Psychologist*, Mayıs 1996 içinde, s. 501).

283. Theodore M. Singelis ve diğerleri, "Unpacking Culture's Influence on Self-esteem and Embarrassability: The Role of Self-Construals", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 30, Sayı 3, Mayıs 1999, s. 334-335.

bilişim, güdülenme ve duygu boyutlarında etkilediği ileri sürülmüştür.²⁸⁴

Ne var ki, yazarların karşılıklı bağımlı benlik kavramı bazı temel belirsizlik ve çatışkılar da içermektedir. M. E. Spiro'nun, yazarların bu (Batılı olmayan) benlik kavramını bu şekilde tanımlamalarını eleştirirken belirttiği gibi, başkalarının "benliğin sınırları içinde"²⁸⁵ olması ne anlama gelmektedir?²⁸⁶ Bu ifadedeki belirsizliğin yanında, yazarlarca hem başkalarının karşılıklı bağımlı "benliğin sınırları içinde"²⁸⁷ bulunduğundan söz edilmekte hem de bu benliğin önemli özelliklerinin "dışsal, kamusal (konumlar, roller, ilişkiler)" olduğu belirtilmektedir.²⁸⁸ Bu benlik türü için, eğer Foucault'un terimlerini kullanacak olursak, diyebiliriz ki, dışsal olanla dışın içe katlanmasıyla biçimlenen bir için²⁸⁹ dolayısıyla değil, daha dolaysız bir ilişki kurulmaktadır. *Eğer diğerleri iddia edildiği gibi, benliğin sınırlarının içinde ol- saydı, benliğin dışsal bağlamdan daha az etkilenmesi gerekirdi.* Oysa tam tersinin olduğu iddia edilmektedir. Bu benliğin tanımlanması, amorfluğu nedeniyle çok zor. Nitekim sözü

284. Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 224 vd.; ayrıca bkz. Susumu Yamaguchi, "Collectivism Among the Japanese: A Perspective From the Self", *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications*, Uichol Kim ve diğerleri (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1994 içinde, s. 176.

285. Alıntılanan bölüm için: Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 245.

286. Spiro, s. 108-109.

287. Alıntılanan bölüm için: Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 245.

288. Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 230.

289. Deleuze'e göre, Foucault, tüm üretiminde, dışın bir işlemi ya da katlanması olarak iç temasına bağlı kalmıştır (Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. ve der. Seán Hand, sunuş Paul Bové, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, s. 97).

edilen yazarlarda bu benlik türünü, daha çok dışsal bazı özelliklere nazaran tanımlamaya çalışıyorlar.

Bağımsız benlik bir “tözsel birlik” olarak tasarlanmıştır. Öte yandan, karşılıklı bağımlı benliği bir “ilintisel birlik” olarak düşünebiliriz.²⁹⁰ Bağımsız benliğin değişiklikleri, temeldeki bir tözün veya varlığın farklı görünüşleri olarak kavranmıştır. Oysa karşılıklı bağımlı benliğin birliği, değişikliklerin belli bir *ilinti* içinde olmasına dayanır. Karşılıklı bağımlı benliğin değişik yaşam dilimleri, birbirleriyle daha çok sosyal bir ilinti içindedir.

Batılıların, bağımsız benlik anlayışının gerektirdiği veya bireyci kültürlerin öngördüğü kadar bağımsız davrandıklarını varsaymak için güçlü bir neden var mı? Ya da bağımsız ve karşılıklı bağımlı benlik anlayışları, bireyleşmiş Batılı toplumlarla kolektivist toplumlar arasında, sanıldığı kadar net ve eşitsizce dağılmış mı? Bağımsızlığı içeren bireyleşme de kişilerarası bir süreç değil mi? Bağımsız benliği bir töz olarak değil, yalnızca kültürel bir ideal ve dolayısıyla toplumsal bir biçimlenme olarak göremez miyiz?

Bağımsız benlik de toplumsal/kültürel olarak şekillendirilir. Bu iki ayrı benliğin eğilimli olduğu ilişki biçimleri farklıdır. Şöyle ki, bağımsız benlikli bireyleri ilişkilerinde meşgul eden sorunlar daha çok *ilişkisel özerklikle* ilgiliyken, karşılıklı bağımlı benlikli bireylerin sorunları kişisel bağılıktan kaynaklanmaktadır.²⁹¹

290. Tözsel birlik ve ilintisel birlik terimleri için bkz. Fay, s. 60 vd.

291. Stella Ting-Toomey, Leeva Chung, “Cross-Cultural Interpersonal Communication: Theoretical Trends and Research Directions”, *Communication in Personal Relati-*

Özerkliğin ölçütlerinden birisi, başkalarından göreceli olarak daha az beklentili olmaktır. Buna karşılık olarak, karşılıklı bağımlılığın ölçütlerinden birini ise diğerlerinden beklentilerin göreceli olarak yüksek olması oluşturur.

Özerklik kavramı, bağımlılık ile sosyal-bağlantılılık (angajman) arasında bir ayrım yapmamızı gerektirir. Bir insan sosyal-bağlantılı ama yine de bağımsız olabilir. Özerklik de, bağımlılık da bir bağlantılılık biçimidir. *Özerk bireyin muhtemelen daha evrenselci bir yönelim sergiliyor olması, onun ne kadar sosyal-bağlantılı olduğunu ortaya koyar.*

Bireyin çevresi tarafından yutulmadığı veya çevrenin bireye indirgenmediği ve kişilerarasındaki ilişkinin, özerkliklerini giderek daha da geliştirmekten başka bir rolü olmayan “karşılıklı etkiler” ilişkisi olduğu durumlar da, kişiyle çevre arasında bağımlılık değil, “karşılıklı bağıllık” vardır. Birey, karşılıklı bağıllık durumunda çeşitli bağlantılar içinde olmasına rağmen, yine bağımsız ve özerk olarak görünür.²⁹²

Psikolojik ayırışma bizi narsisizmden, özerklik ise bağımlılıktan uzaklaştırır. Özerkliğin sosyal beraberlik biçimleriyle, karşılıklı bağımlılığın ise bir birlik olarak algılanan sosyal yaşam biçimleriyle koşutluk göstereceğini düşünebiliriz.

Öte yandan, karşılıklı bağımlı benliğin ilişkisel benlik olarak gösterilmesinde bazı sorunlar var. Şöyle ki, karşılıklı

onships Across Cultures, William B. Gudykunst, Stella Ting-Toomey, Tsukasa Nishida (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1996 içinde, s. 241.

292. Ülken, s. 160-161.

bağımlı benliğin ilişkisel benlik olarak tanımlanması için, bu ilişkinin içsel bir ilişki²⁹³ olması gerekiyor.

Bu noktada bir felsefecinin, I. Johansson'un yardımına başvurabiliriz. Johansson, ilişkinin ilişkilendirdiği tarafların "birbirlerinden bağımsız olarak mevcut olmalarının" "mantıken *imkânsız*" olduğu ilişkileri içsel ilişkiler,²⁹⁴ bunun mantıken olanaklı olduğu ilişkileri ise dışsal ilişkiler olarak tanımlıyor. Dışsal ilişkiler R 'nin ilişkiyi, x ve y 'nin de ilişkinin ilişkilendirdiği tarafları ("relata"yı) simgeleştirdiği ifadelerle gösterilir. Bu tür ilişkilerde, tarafların her biri gibi, ilişki de "kendi başına" bir şey olmalıdır ve özel bir kavramla gösterilmelidir. Oysa içsel ilişkilerde taraflar birbirlerinden bağımsız olarak mevcut olamazlar ve ilişki de kendi başına tözsel bir şey olmak zorunda değildir. İçsel ilişkileri Rxy ifadesinin yardımıyla şekillendirmek yanıltıcıdır. Örneğin x 'in "öğretmen", y 'nin ise "öğrenci" olduğunu düşünelim. Burada R 'ye karşılık gelecek bir kavram yoktur.²⁹⁵

O halde Türkiye'de psikoloji literatüründe sık sık tekrarlanan, Türk aile yapısında karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin egemen olduğu saptamasında, bir kategori hatasının bulunup bulunmadığını sormak gerekiyor. Eğer bağımlılıktan kastedilen, tarafların diğerlerinden (ailedeki en azından önemli kişiler) bağımsız olarak mevcut olamayacaklarının

293. İçsel ilişkilerin tanımlanması konusundaki tartışmalar hakkında bkz. Ingvar Johansson, *Ontological Investigations: An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, Routledge, Londra, 1989, s. 110-123.

294. Johansson, s. 121, ayrıca bkz. s. 117.

295. Johansson, s. 117-121.

algısal, duygusal ya da maddi düzeyde bir gerçek olması ise, burada taraflar arasındaki ilişki nasıl ifade edilecektir?

Buna karşın, tarafların kendilerini ancak psiko-sosyo-kültürel bir gelişim süreci içinde ayrı algılayabilmeleri, insan faileri söz konusu olduğunda, dışsal ilişki kategorizasyonunun da, mutlak anlamıyla geçerli olamayacağını göstermektedir. Bilgin Saydam'ın ifadesiyle "insan 'sosyal' bir 'bireysel' varlıktır. *Birliktelik içinde bireysellik ve bireyselliğinde birliktelik* kaygısı ve donanımındadır."²⁹⁶

Dolayısıyla "ilişkisel benlik"²⁹⁷ ya da "ilişkisellik kültürü"²⁹⁸ deyişleri, daha fazla analize ve tartışmaya ihtiyaç gösteren ifadeler gibi görünmektedir.²⁹⁹

Karşılıklı bağımlı ve bağımsız benlik modelleriyle, evrenselci ve tekilisel bir nitelik taşıyan sosyal yönelimler arasında yakın bir ilişki var. Karşılıklı bağımlı benliğin sos-

296. M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci: "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 176.

297. Ç. Kağıtçıbaşı, "ilişkisel" benliğin gelişmesini aile sistemine bağlamaktadır. Kağıtçıbaşı'na göre, "ilişkisel" benliğin gelişmesine hizmet eden aile sistemlerinde, "çocuk yetiştirmede özerklikten çok denetim içeren itaat ve bağımlılık yaklaşımı ... önemlidir. (...) Aileye sadakati, bağımlılığı ve itaati vurgulayan bir sosyalleşme biçimi, çocuğun aileyle bütünleşmesini sağlar. Bu şekilde büyütülen çocuklar ileride ailelerine sadık olurlar." (Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*, çev. Çiğdem Kağıtçıbaşı, Ayşe Üskül, Esin Uzun, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 115-116).

298. Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji*, s. 112-113; ilişkiselliğin karşılıklı bağımlılık yerine kullanıldığı bir örnek için bkz. İmamoğlu, s. 138 vd.

299. Örneğin O. İmamoğlu, "dinamik karşılıklı bağımlılık"ı şöyle tanımlamaktadır: "Bağımsızlıktan çok, bir organizma ya da elemanın varlığı ve işlevini yerine getirmesinin diğeri için de sonuçlar doğurduğu –ya da tersi– dinamik bir karşılıklı bağımlılık, doğanın ve böylelikle insan yaşamının gerçekliği gibi görünmektedir." (İmamoğlu, s. 138 vd.).

yal utanca yatkınlığı, muhtemelen tekilcilikle olan ilişkisinden kaynaklanıyor.

S. E. Cross ve L. Madson, Markus ve Kitayama'nın bağımsız ve karşılıklı bağımlı benlik kavramlarını ödünç alarak, erkeklerin bağımsız, kadınların ise karşılıklı bağımlı benlik tasavvurlarına yatkın olduklarını ileri sürmüşlerdir.³⁰⁰ Buna yanıt olarak, R. F. Baumeister ve K. L. Sommer erkeklerin davranışlarının başkalarıyla daha geniş bir sosyal alanda bağlantılar kurmaya yöneldiğini belirtmişlerdir. Buna göre, kadınların sosyal davranışları yakın ikili ilişkilere yönelikken, erkeklerinki daha geniş bir grupta ilgilidir.³⁰¹ Buna karşılık olarak, Cross ve Madson erkeklerin yakın ilişkilere kadınlardan daha az yönelmelerinin ve daha geniş bir sosyal sferle bağlantı kurmalarının bağımsız bir benlik anlayışını sürdürmelerine olanak sağladığını belirtmişlerdir. Buna göre, bağımsızlık, başkalarıyla nasıl ilişki kurulacağı sorununun çözüm yollarından biridir; diğer bir deyişle, sosyal olmanın bir yoludur.³⁰²

Bu tartışmalardan yola çıkarak ve bağımsız benlik tasarımlarının oluşturulması (bireycilik) ile evrenselcilik arasındaki kültürel koşutluğu³⁰³ göz önüne alarak, bireyciliği,

300. Susan E. Cross, Laura Madson, "Models of the Self: Self-Construals and Gender", *Psychological Bulletin*, Cilt 122, Sayı 1, 1997, s. 5 vd.

301. Roy F. Baumeister, Kristin L. Sommer, "What Do Men Want? Gender Differences and Two Spheres of Belongingness: Comments on Cross and Madson (1997)", *Psychological Bulletin*, Cilt 122, Sayı 1, 1997, s. 38 vd.

302. Susan E. Cross, Laura Madson, "Elaboration of Models of the Self: Reply to Baumeister and Sommer (1997) and Martin and Ruble (1997)", *Psychological Bulletin*, Cilt 122, Sayı 1, 1997, s. 51.

303. Bu konuda bkz. Hofstede, "Value Systems in Forty Countries", s. 399.

tekilcilikle koşut olan karşılıklı bağımlılık karşısında, *daha geniş bir sosyal alana yönelimin bir ifadesi olarak değerkendirilebiliriz*. Evrenselci/bireycilik, bu bağlamda, kişinin kendisini tek tek bireylerden çok, bir sosyal üniteye bağlanmış görmesiyle ilişkilidir.³⁰⁴

Öte yandan, ontolojik düzeydeki önkabulleri bir yana, bağımsız benlik yorumuna yakın olan liberal düşünceler ve sosyal pratikler, fiilen, atomistik ilişki biçimlerinden çok, bazı *kişilerarası ilişki biçimlerini destekliyorlar*. Liberalizmin uygulamaları, kendi normatif dayanaklarından daha çok, komüniteryan bir siyasal yaşam görüşünden beklenebilecek olan pratiklere yakındır.³⁰⁵ B. Fay'ın belirttiğı üzere, “‘birisini bilmek için o olmalısınız’ tezinin kaynaklarından biri, sizin ‘birisi’ olduğunuz inancıdır.”³⁰⁶ Liberalizmin de savunduğu atomizme göre, “her birimiz, başkalarından temelde hem farklı hem de ayrı olarak bulunuyoruz; yani her birimiz, kendi kimliğı ve bütünlüğü olan kapalıdevre (self-contained) bir hücreyiz. Bu nosyondan bu hücrenin içindeki yaşamı anlamak için hücrenin içinde olmak gerektiğı düşüncesine geçmek çok kolaydır.”³⁰⁷ Fay, burada günümüzde çoğu kişi tarafından, “sağlıklı” sosyal ilişkilerin bir gereğı olarak görülen empatinin bazı bilişsel koşullarına değiniyor. Benzer şekilde, psikanalist D. W.

304. Karş. Baumeister/Sommer, s. 41.

305. William James Booth, “Foreigners: Insiders, Outsiders and the Ethics of Membership”, *The Review of Politics*, Cilt 59, Sayı 2, Bahar 1997, s. 267.

306. Fay, s. 50.

307. Fay, s. 50.

Winnicott da, nesnenin öznededen ayrılmasıyla, öznenin kendini onun yerine koyabilme olanağına kavuştuğunu belirtir.³⁰⁸ Oysa empati ayrı bir varlık olma bilincinin kazanılması açısından da vazgeçilmezdir. *Liberalizmin ontolojik iddiaları ile sonuçlarını birbirinden ayırmalıyız*. Liberalizmin ontolojik iddiaları, savunulması en güç boyutunu oluşturuyor.

Karşılıklı bağımlı benlik, bireyci toplumlardan çok, kolektivist toplumlarda desteklenir ve sosyal utanca göreceli olarak yatkındır.³⁰⁹ Öte yandan, utanç öz-bilinçli bir duygu olarak nitelenmektedir.³¹⁰ Oysa öz-bilinçlilik, tanımı gereği, bir insanın başkalarından *ayrı* olduğunun farkına varmasını gerektirdiğine göre, sosyal ilişkileri içinde öz-bilinçliliği sürekli olarak beslenen “karşılıklı bağımlı benliğe” atfedilen nitelikler üzerinde tekrar düşünmek gerekmiyor mu? Suçluluk da öz-bilinçli bir duygudur.³¹¹ Ancak bağımsız benliğin suçluluğa göreceli yatkınlığı bir çelişki oluşturmuyor.

Benliği kültürel veya sosyal bir nesne olarak ele alırsak, bir bireyin benlik sınırlarının, sosyo-kültürel bazı etmenlere bağlı olarak, kayda değer değişiklikler gösterebileceğini düşünebiliriz. Böylece bir bireyin benlik sınırlarının

308. D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge, Londra, New York, 1996, s. 136-137, ayrıca bkz. s. 90.

309. Karşılıklı bağımlı benlikle utanç duygusu arasındaki ilişki için bkz. Markus/Kitayama, “Cultural Construction of Self”, s. 102.

310. Lewis, s. 563.

311. Lewis, s. 563.

her zaman aynı biçimi korumayacağını, bazı toplumsal bağlamlarda veya belirli ilişkilerde daha katı veya gevşek olabileceğini varsayabiliriz. Benlik sınırları sabit olmayıp, bazı kültürel ve toplumsal etmenlere göre değişkenlik gösterebilmektedir.

Özellikle kolektivist kültürlerde bireylerin benlik sınırlarının grup üyeleriyle veya yabancılarla kurulan ilişkilerde farklı biçimler alması olasıdır. *Bireyin benlik sınırları, ilişkide bulunduğu kişi ona sosyal olarak ne kadar yakınsa o derece geçirgen, ne kadar uzaksa o kadar katı olabilir.* Böylece benlik sınırlarının sosyal bağlama göre değişmesi anlamında bağlamsal bir benlikten söz edebiliriz. Öte yandan, bireyci kültürlerde benlik sınırlarının daha az değişken olabileceğini, sosyal bağlamlardan göreceli olarak az etkileneceğini varsayabiliriz. Bireyleşmiş toplumlarda bireysel veya öznelleşmiş bir utanç yaşantısının sosyal utanca nazaran öne çıkması, benlik sınırlarının katılığıyla yakından ilişkilidir. Öte yandan, benlik sınırlarının geçirgenliği, kişinin aktüel sosyal bağlamdan daha fazla etkilenmesine yol açabilir. Bunun utançla ilgili sonuçları da vardır.

Psikolojik farklılaşmanın başlıca özelliklerinden biri, benin benolmayandan ayrılması, diğer bir deyişle, içsel olanla dışsal olan arasında bir sınırın oluşması ve bu arada, bireyin kendi farklı özelliklerinin ayırdına varmasıdır. Benle ben olmayanın ayırt edilmesindeki farklılıklar, davranışların açıklanmasında benliğin ya da dışsal alanın

vurgulanmasını öncelikle etkiler.³¹² Farklı kültürlerce farklı benliklerin biçimlendirilmesi, bu kültürlerde bireysel davranışların açıklanmasında sorumluluğun faile veya dış etmenlere atfolunmasını etkileyebilir. Örneğin "... sosyosentrik kültürlerdeki eğilim, benliğin davranıştan sorumlu görülmemesidir."³¹³ Zira bu tür kültürlerde benlik bir "bilişim, duygu veya eylem merkezi" olarak tanımlanmaz.³¹⁴

Bu farklı sosyal algılar, toplumların bir informal sosyal kontrol mekanizması olarak suçluluğu veya utançı vurgulamalarında önde gelen bir rol oynar. Benliğin bir fail olarak algılanması, suçluluk duygusunun hissedilmesinin şartlarından birini oluşturur.³¹⁵ Buna karşılık utanç, çoğu kez fail olarak bireyin kendisinden daha büyük bir sosyal birimin görüldüğü kültürlerde vurgulanıyor.

Kolektivist kültürlerde benlik sınırları göreceli olarak zayıf bulunmaktadır.³¹⁶ Bu tür kültürlerce şekillendirilen "ilişkisel benliğin" sınırları "belirgin" değildir.³¹⁷

Nitekim B. Mesquita, bazı Türk özneleri de kapsayan araştırmasında, kolektivist topluluklarda sosyal gerçeklikle öznellik arasındaki sınırların, bireyci topluluklara göre daha geçirgen olduğunu belirtmektedir.³¹⁸

312. Herman A Witkin, Donald R. Goodenough, "Field Dependence and Interpersonal Behavior", *Psychological Bulletin*, Cilt 84, Sayı 4, 1977, s. 661.

313. Landrine, s. 411.

314. Landrine, s. 411.

315. Izard, s. 193.

316. Stipek, s. 617.

317. Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji*, s. 100.

318. Batja Mesquita, "Emotions in Collectivist and Individualist Contexts", *Journal of*

Utancı sosyal değerlendirmelerin bir işlevi olarak gören ilk antropologlar Batılı olmayan kültürler üzerinde çalıştıkları halde, utanç konusunda daha sonra yapılan psikanalitik veya psikolojik incelemelerde daha çok Batılı bir psişik soyut öznenen yola çıkılmaktadır. Örneğin D. Stipek, Amerikan duygu kuramcılarının, utanç ve suçluluğun hem bir öz-değerlendirmeyi içerdiğini hem de genellikle kişisel bir sorumluluğun algılanmasını gerektirdiğini düşündüklerini bildirmektedir.³¹⁹ Üstelik bu perspektifler daha çok soyut bir bireysel psişeyi nesneleri olarak kabul ettiklerinden, ister istemez evrenselci bir tutum takınmaktadır. Oysa kolektivist ve bireyci kültürlerdeki utanç yaşantıları birbirinden farklıdır.³²⁰

Duygular, kolektivist kültürlerden çok, bireyci kültürlerde öznel bir fenomen olarak görülmektedir.³²¹

H. G. Wallbott ve K. R. Scherer, kolektivist ve bireyci kültürlerdeki duygusal deneyimleri karşılaştırdıkları araştırmalarında, bireyci toplumlarda baskın olan suçluluğun daha “içsel” bir duygusal deneyim olduğu, ancak kolektivist toplumlarda öne çıkan utancın çoğu kez “dışsal” etmenlerden kaynaklandığı sonucuna ulaşmıştır.³²²

B. Mesquita, Hollanda’daki bazı Türkleri de kapsayan araştırmasında, kolektivist ülkelerden gelenler bakı-

Personality and Social Psychology, Cilt 80, Sayı1, 2001, s. 72-73.

319. Stipek, s. 617.

320. Wallbott/Scherer, s. 476.

321. Mesquita, s. 70.

322. Wallbott/Scherer, s. 483.

mindan, duyguların bireylerin sosyal değerlerinin takdirinden kaynaklandığını, büyük ölçüde, bireyin iç dünyasından çok, dış gerçekliği yansıttığını ve bireyin öznelliğine ait olmaktan çok, ilişkisel olduğunu bulmuştur.³²³

Kolektivist kültürlerde benlikle öteki arasındaki sınırlar göreceli olarak zayıf olduğundan, bireyler, yakınlarının fiillerinden dolayı, bireyci kültürlerdekilere nazaran daha çok utanç hissedebilirler.³²⁴

Türk toplumunda bir üyenin sapkın bir davranışta bulunmasının bütün grubu lekeleyeceğine olan inancın yaygınlığı ve bundan dolayı, üyelerin davranışlarına yönelik grup dışından kaynaklanan olumsuz sosyal değerlendirmelerin tüm alt-grubun savunmacı tepkisine neden olması, bireyin değil, grubun bir fail olarak algılandığını göstermektedir.

S. Kitayama, H. R. Markus ve H. Matsumoto, utanç yaşantısında, benliğin, diğerleriyle karşılıklı bağımlılığının bilincine vardığını ileri sürerek, bu duyguya sosyal-bağlantılı (socially engaged) olumsuz duygular arasında yer vermişlerdir.³²⁵

Karşılıklı bağımlılık eğilimi ilişkisel, sosyal duyguları gerektirir ve besler. İşte utanç da bu bağlamda, karşılıklı bağımlılığa sekte vurulmasıyla ilişkilidir. Utanç hissedildi-

323. Mesquita, s. 68.

324. Stipek, s. 617-618.

325. Kitayama/Markus/Matsumoto, s. 451. Yazarlara göre, utancın sosyal-bağlantılı bir duygu olması, onun benliğin diğerleriyle karşılıklı bağımlılığını desteklemesi anlamına gelir (Kitayama/Markus/Matsumoto, s. 459).

ğinde karşılıklı bağımlılığın bazı özellikleri vurgulanır ve benliğin ilişkisi içindeki özümsemişliği fark edilir.³²⁶

Nitekim H. G. Wallbott ve K. R. Scherer kolektivist toplumlardaki utanç yaşantılarının ilişkiler üzerindeki olumsuz etkilerinin bireyci toplumlara nazaran daha az olduğunu bulmuştur.³²⁷

³²⁶. Markus/Kitayama, "Cultural Construction of Self", s. 102.

³²⁷. Wallbott/Scherer, s. 481.

Erdem ahlakında amaç insani bir mükemmelliğe kavuşmaktır.³²⁸ Örneğin J. Rawls (bireysel) utancı erdemlerin hayata geçirilmesine yönelik bir duygu olarak tanımlamıştır: “Herhangi bir erdem in ihlali utanca yol açabilir; bunun için kişinin [erdemli] eylemin biçimini *kendi üstünlükleri* arasında görmesi yeterlidir.”³²⁹ Bu ahlakın özelliklerinden biri, faillerin kişiliklerinden soyutlanarak yorumlanan farklı eylemlerden (örneğin yalan söylemek, kürtaj, sadaka verme gibi) ve bu eylemlere ilişkin kurallardan çok, *failerin* ahlakiliğine ve yaşamlarına önem vermesidir.³³⁰ Bu bakımdan, ilkesel ahlaktan çok,³³¹ *belirli kişilik özelliklerinin ahlakiliği üzerinde duran erdem ahlakının, bir sosyal kontrol mekanizması olarak utancı destekleyeceği ileri sürülebilir. Zira erdem ahlakı bir*

328. Bkz. Bradley C. S. Watson, “The Western Ethical Tradition and the Morality of the Warrior”, *Armed Forces & Society*, Cilt 26, Sayı 1, Sonbahar 1999, s. 60.

329. Rawls, s. 484, *italikler bana aittir.*

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

331. Göreve-dayalı (deontolojik) ve sonuca-dayalı (teleolojik) etik anlayışları, bazen, birlikte “ilke etiği” olarak gruplandırılır. Bu iki anlayış, bazen de “yükümlülük” etiği olarak ifade edilir (Patrick E. Murphy, “Character and Virtue Ethics in International Marketing: An Agenda for Managers, Researchers and Educators”, *Journal of Business Ethics*, 18, 1999, s. 111).

bireyin kişiliği, tüm benliği ve yaşam tarzıyla yargılanabilmesine zemin hazırlamaktadır.

Erdem ahlakında *kurallardan çok standartların* (ideallerin) üzerinde durulur. Buna karşılık, ilkesel ahlakın bir temsilcisi olan Kant için, ahlak hedeflerle ya da amaçlarla ilgili değildir.³³² Türk toplumunda da özel sosyal bağlamlarından soyutlanmış belirli eylemlerin ahlakiliğinden çok, bazı ahlaki kişilik özelliklerinin vurgulanmasının sonucu olarak, bir ahlaki standart (ideal) olarak görülen kişilik özelliklerine (söz dinleme gibi) aykırılıkların yaptırımında suçluluktan çok utanç öne çıkmaktadır.

Bu bölümde, Türk toplumunda vurgulanan³³³ *sosyal erdem ahlakının* suçluluktan çok utanca önayak olduğu üzerinde durulmaktadır.

Türkiye'deki baskın kolektivist ahlakça vurgulanan *sosyal erdemler*, bir amaç-araç ilişkisi içinde sosyal rollere bağlanmaktadır. Daha açık bir deyişle, sosyal erdemler toplumsal rollerin yerine getirilmesine hizmet etmektedir.

Bana öyle geliyor ki, Türk toplumundaki güçlü sosyal erdem ahlakı, tekil bir ahlak ve rol özerkliğini de destekliyor. R. Mayntz, bazı rollerin ayrıntılı bağlayıcı kurallarla değil, bazı değerlerle veya amaçlarla tanımlandığını ve bu tür rollerin taşıyıcılarından *esnek bazı davranışlar* beklen-

332. Seidler, s. 65.

333. Mübahat Türker-Küyel, "Millî Ahlâk Unsurları" başlıklı makalesinde, "tarihi araştırma" yoluyla, Türklerin sahip oldukları erdemleri ayırt eder (*Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 46, Ankara, 1990 içinde, s. 289-293).

diğini belirtiyor. Burada rol taşıyıcısından beklenen, hangi belirli davranışlarının bu tür değerleri en iyi hayata geçireceğine karar vermesidir.³³⁴ Bunu rol özerkliği olarak adlandırabiliriz. Burada rol sahibi, rolüyle ilişkili tekilsel değerleri, bağlama göre farklılaşan davranışlarla hayata geçirecektir. Sosyal erdem ahlakı bu tür kararları alabilecek bir ahlaki kişiliğin önemini vurguluyor.

Erdemler, sosyal erdem ahlakında nihai değil, enstrümental değerler olarak görülmektedir. Nihai değerler (örneğin “eşitlik”) isim olarak, enstrümental değerler ise sıfat olarak (örneğin “becerikli”) formüle edilebilir.³³⁵

Böylece erdemli davranış, kendisi için yapılmamakta (sosyal bağlamından soyutlanmamakta), belirli bir toplumsal rolün icrasına ya da belirli bir toplumsal konumda olanlardan beklenenlerin yerine getirilmesine hizmet etmektedir. Bu *Homerik* bir erdem anlayışıdır. Homerik şiirde erdem, kişiyi belirlenmiş toplumsal rolünün gereklerini yapmaya muktedir kılan bir nitelik olarak sunulmaktadır.³³⁶ Homerik toplum ise bir utanç toplumu olarak nitelenmektedir.³³⁷

Türkiye’deki baskın kültürce desteklenen bu ilişkisel erdemler arasında, koruyucu veya hami, sadık, uysal, samimi *olmayı* sayabiliriz. Bu erdemler tek başına ele alınan

334. Mayntz, s. 177.

335. Geert Hofstede, Michael H. Bond, “Hofstede’s Culture Dimensions: An Independent Validation Using Rokeach’s Value Survey”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 15, Sayı 4, Aralık 1984, s. 431.

336. Alasdair MacIntyre, “The Nature of the Virtues”, *Virtue Ethics*, Roger Crisp, Michael Slote (der.), Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde, s. 121.

337. Bkz. Williams, s. 78, 81.

(sosyal bağlamından soyutlanan) insan için değil, sosyal ilişkileri içindeki birey için geçerlidir.

Sosyal erdem ahlakı *göreve dayalı* bir erdem ahlakıdır. Burada görev kavramına verilen önem, bir bakıma Kantçılıkla paralellik gösterir. Ancak bir Kantçı, görevi görev aşkıyla (görev olduğu için) yerine getirirken, göreve dayalı erdem ahlakında, görev bazı erdemleri sergilemekle ilişkilendirilecektir.³³⁸ Aradaki fark, göreve dayalı erdem ahlakında erdemlerin araçsal değerler olarak görülmesi, buna karşın, deontolojik (Kantçı) görev ahlakında görev kavramına nihai bir değer atfolunmasındadır. Örneğin Türkiye'deki göreve dayalı sosyal erdem ahlakında, özverili olmak bir erdem olarak görülür. Ancak bu nihai veya kendi başına bir değer değildir; sosyal bir amacın gerçekleştirilmesine (grubun bir bütün olarak iyiliğine) hizmet etmektedir.

Türkiye'deki baskın çocuk yetiştirme tarzında, sosyal bir erdem olarak görülen bazı kişilik özellikleri (örneğin uysal olma veya söz dinleme³³⁹) vurgulanmakta, dolayısıyla genel davranış kurallarından çok, belirli tutumların ahlakiliği üzerinde durulmaktadır. Bu tür bir ahlak, çocuğun belirli sapkın davranışlarından çok, tüm kişiliğinin veya

338. Crisp/Slote, s. 18.

339. "Türkiye'de Çocuğun Değeri" araştırmasından çıkan ve konumuz açısından önemli gördüğüm bir bulgu, çocuklarda en çok istenen nitelik olarak çocuğun ana-babasının sözünü dinlemesinin saptanmış olmasıdır. Burada kadınların % 59'u, erkeklerin % 61'i, en çok veya ikinci istenen nitelik olarak bunu vurgulamıştır. Buna karşılık, çocuğun bağımsız ve kendine güvenli olması erkeklerce % 18, kadınlarca % 19 oranında tercih edilmiştir (Kağıtçıbaşı, *Çocuğun Değeri*, s. 107-108). Bu konuda ayrıca bkz. Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji*, s. 113-116.

benliğinin yargılanmasına, daha doğrusu failin belirli fiillerinden soyutlanmamasına yol açmaktadır.³⁴⁰

Türk kültüründe erdem ahlakının vurgulanması, sosyalizasyon süreçlerinde, *sosyal bağlamlarından soyutlanmış* belirli davranışların ahlakiliğinin vurgulanmasını ve belirli fiillere yönelik kategorik buyrukların veya yasakların hayata geçirilmesini zorlaştırmaktadır.³⁴¹ Ş. Mardin'in yazdıkları bunun sonucunda ortaya çıkan duruma işaret ediyor gibi gözüküyor: "Değerler ve kesin talimatlara uyulmaya matuf sert buyruklar ne Türk idare tarzının bir parçasıdır ve ne de Türk hayat şeklinin bir özelliğidir. yetersiz bir memurun görevden alınmasının oldukça güç olduğu ülkelerden birinin Türkiye olması, tesadüfi değildir."³⁴² Zira bir memur, yetersiz olsa da, erdemli görülen bir kişilik özelliğine sahipse, örneğin sadıksa, belirli bir "koruma"ya mazhar olabilmektedir.

Böylece sosyal erdem ahlakını kolektivist bir ahlak türü olarak niteleyebiliriz. Zira ahlakın toplumsal rollerin

340. Ali Yaşar Sarıbay Türkiye'deki demokrasi sorunu bağlamında şunları yazıyor: "...biz hâlâ faille fiili karıştırıyoruz. Biz, bir hak olarak savunabileceğimiz bir şeyi, bu hakkı kullanana bakarak savunmaktan vazgeçeriz. Oysa demokrat olmak, faille bakmadan hak ve özgürlükleri savunmaktır. Ama [Türkiye'de] dinci kesim de laik kesim de demokrat değil." (*Radikal*, 17 Kasım 2003, "Türban ikinci sınıflığın kabulüdür" başlıklı konuşma yazısı).

341. D. Sunar, Türkiye'de şehirliğin çocuk yetiştirme biçiminde, sıkı buyruklara uyumun pek fazla vurgulanan bir husus olmadığına dikkat çekiyor. Şöyle ki, ana-babaların çocukları üzerindeki iktidarı, daha çok, *kişisel ve sezgisel bir zemine* dayanmaktadır (Diane Sunar, s. 227).

342. Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", çev. Mehmet Özden, *Türk Modernleşmesi: Makaleler* 4, 6. baskı, derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder; İletişim Yayınları, İstanbul, 1999 içinde, s. 188.

icrasındaki kişilik yeterliliği bakımından ele alınması, hem bireyin rollerinden soyutlanmadığını veya ahlaki bir fail olarak sosyal konumundan ayrı düşünülmediğini³⁴³ hem de ahlakın aşkın bir kategori olarak tasarlanmadığını, diğer bir deyişle, ahlaki hakların topluma karşı ileri sürülemeyeceğini gösterir. Tüm bu bakımlardan, sosyal erdem ahlaki holistik bir nitelik taşır.

İlk bakışta, erdem ahlakının belirli bir kişilik kavramına dayanmakla, genel ve soyut kurallara, dolaylı da olsa, önemli bir yer tanımış olabileceği düşünülebilir. Zira kişiliğin oluşumunda bunların içselleştirilmesinin bir payının olduğu varsayılmış olabilir. Ne var ki, erdem ahlakında yasalar, kurallar ve düzenlemeler, hiçbir zaman ahlaki erdemlere dayanan “iyi” bir kişinin eylemlerini yönlendirmekte yeterli görülmemeyecektir. Erdemli kişi eylemlerini yönlendirecek olan *ahlaki amaçları* ve bu amaçlara ulaşmakta sağduyulu davranmayı kurallardan daha çok gözetecektir.³⁴⁴ Öngörülen *erdemli insanın bir tür pagan lidere*³⁴⁵ benzediği söylenebilir. Bu insan, aralarında bir çatışma olduğunda,

343. R. A. Shweder holistik dünya görüşünde, bireyi statüsünden ayırt etmek için bir çaba olmadığındikkat çeker (Shweder/Bourne, s. 113, 151); holistik eğilimli toplumlarda bireyin ahlaki bir fail olarak toplumsal konumundan ayrılmadığı hakkında bkz. Shweder/Bourne, s. 113-122.

344. Karş. Watson, s. 58. I. Kant, erdem ödevlerinin hedeflerle ilişkili olduğunu, bundan dolayı, onlar için dışsal bir yasa koymanın söz konusu olamayacağını belirtiyor. Buna karşılık haklarla ilişkili ödevler için bu mümkündür (Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 31).

345. Robert D. Kaplan liderliğin pagan bir ethosu gerektirdiğini ileri sürüyor (Robert D. Kaplan, *Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, Vintage Books, New York, 2003).

kendi ahlaki amaçlarını –sosyal motiflerle– mevcut yasalardan veya genel kurallardan üstün görecektir. Burada insanın aklına, çocukların “onların iyiliği için” dövülmesi geliyor. Çocuklara karşı, onları terbiye etmek amacıyla fiziksel şiddet kullanımında, ebeveynin amaçları yasalardan üstün tutuluyor. Burada sağduyu –sağduyulu olmak da bir erdem olarak görülebilir!– çocuğa atılacak dayanın ölçüsünün saptanmasında ortaya çıkıyor! Türkçedeki “az döversen hırsız olur, çok döversen arsız olur” sözü, sağduyunun bu bağlamda nereden geçtiğine işaret ediyor! Türk toplumunda başka kişileri, özellikle de yakınları yapacakları hatalardan korumak veya yönlendirmek için, onlara saldırgan ve hatta şiddet içeren davranışlarla müdahalede bulunmak çoğu kez meşru görülmektedir (“kızını dövmeyen dizini döver” deyişinde olduğu gibi).

Bir yan konu olarak belirtmek gerekirse, Türkiye’de resmi otoritelerce desteklenen toplumsal “iyi hayat” projelerinin ayırt edici bir özelliği, siyasal toplum düzleminde, kararların alınmasında süreçsellğe ikincil bir yer ve önem atfedilmesidir. Bu beklenmeyen bir sonuç değildir; zira ancak *bireysel haklara* ayrıcalık tanıyan bir siyasal toplum tasarımı, süreçsellik ve düzen düşüncesi, bazı ideallere dayanan iyi hayat projelerinden önde gelebilir.³⁴⁶ Diğer bir deyişle, buradaki çatışma, bir bütün olarak grubun (millet, kavim, ırk, ümmet, cemaat, sınıf vs) iyiliği düşüncesinden ayrılamayacak olan iyi yaşam projeleriyle iyi yaşamın veri-

346. Bkz. Önderman, “Toplumsal Simya ve Demokrasi”, s. 85.

li olmadığını ve demokratik siyasal süreçlerin sonucunda daima tartışmaya açık olarak cisimlenen geçici biçimlerin dışında ele alınamayacağını belirten görüşler arasındadır. *Bu iyi hayat tasarımlarında erdem düşüncesinin merkezi bir yeri vardır. Zira erdemlilik, bireysel haklara ve bireysel hak düşüncesince desteklenen kurallılık bilincine ikincil bir önem verilmesi nedeniyle, toplumsal düzeni sağlayabilecek başlıca meşru unsur olarak görülmektedir. Erdem düşüncesinde davranışın biçiminden çok, amacına önem verilmektedir.* Böylece örneğin bir üyenin grubunu desteklemek için yaptığı cesurca veya kahramanca davranışlardaki amaç veya saik, davranışın biçiminden önemli olmaktadır. Bunun sonuçlarından biri, amaçların ahlakiliğini, araçların ahlakiliğinden ayıran ve ilkinin üstün tutan (veya ikincisinin ahlakiliğini gözetmeyen) bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Verdiğimiz örnekten yola çıkacak olursak, bir karakter özelliği olarak cesaretin (cesur olmanın) sergileneceği cesurane ve *ahlaki* eylemlerin biçimi üzerinde artık ayrıca durulmamaktadır.

3.3.

ŞEREF KÜLTÜRÜ, UTANÇ VE İKTİDAR

Türk toplumu gibi, köklü bir şeref kültürünü koruyan bir toplumda, bir sosyal kontrol mekanizması olarak utancın oluşumunun, bireyci bir kültürdekiyle aynı olmayacağını düşünebiliriz. Bu bağlamda ilk değinilmesi gereken, Türk toplumunda utancın, çoğu kez şerefın korunması kaygısıyla iç içe olduğudur. Türkiye’de bir sosyal kontrol mekanizması olarak utancın vurgulanması, şeref düşüncesi-ne verilen önemle ilişkilidir.³⁴⁷ Bu bağlamda, şeref itibara ilişkindir.³⁴⁸

Nitekim D. Jaquette ve S. Erkut, bir Türk köyündeki incelemelerinde, bireylerin sosyal davranışlarının, topluluğun diğer üyelerinin sıkı takibi altında olduğunu, utanç ve şerefın, bireylerin sosyal durumlarıyla ilgili çatışmaların çözümlenmesinde önem taşıyan kavramlar olarak konumlarını koruduklarını bulmuşlardır.³⁴⁹

347. Bkz. Jaquette/ Erkut, s. 89-90.

348. Bkz. Dov Cohen, Richard E. Nisbett, "Self-Protection and the Culture of Honor: Explaining Southern Violence", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Cilt 20, Sayı 5, Ekim 1994, s. 552.

349. Jaquette/Erkut, s. 89-90.

Antropolojide şeref, sosyal kontrol sistemleri içinde, utançla birlikte ele alınır.³⁵⁰ Türk toplumunda şeref/utanç mekanizmaları sosyal erdemlerin hayata geçirilmesine hizmet eder. Şerefin üstünlüğü sosyal hiyerarşinin ya da tabakalaşmanın sürdürülmesindeki rolünde de ortaya çıkar. Utanç/şeref sistemi kişilerin sosyal rollerinden soyutlanmadıkları kolektivist kültürlerde daha işlevsel olacaktır.

Şeref/utanç sistemi anonim ilişkilerden çok, yüz yüze ilişkilerin mantığına uygun olmakla birlikte, her büyüklükteki topluluklarca desteklenebilir.

Bir monarşide tek bir kişi grubu temsil ederken, grubun ortak şerefi de ona bağlanır.³⁵¹ Şeref, aile reisinin üyelerin şerefinden sorumlu olduğu çekirdek aileden ulusa kadar, her büyüklükteki grupla uyumludur.³⁵² Nitekim D. Sunar Türk toplumunda şeref geleneğinin geleneksel aile yapısını da etkilediğini ve yalnızca erkek egemenliğinde değil, geleneksel Türk ailesindeki yakın ve sıkı ilişkilerde de payı olduğunu belirtiyor. Burada şeref bireysel düzeyde bir kavram olmayıp, bireyin aile içindeki konumuyla ilişkilidir. Daha açık bir deyişle, bireyin topluluğunun bir üyesi olarak sahip olduğu şerefte, diğerlerinin davranışlarının da bir payı vardır ve o, bu

350. Nancy Lindisfarne, "Variant Masculinities, Variant Virginities: Rethinking 'Honour and Shame'", *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Andrea Cornwall, Nancy Lindisfarne (der.), Routledge, Londra, New York, 1996 içinde, s. 82.

351. Julian Pitt-Rivers, "Honour and Social Status", *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, J. G. Peristiany (der.), The University of Chicago Press, Chicago, 1966 içinde, s. 35-36.

352. Pitt-Rivers, s. 35-36.

konumunu koruyabilmek için diğer tüm üyelere bağımlıdır.³⁵³

Türkiye’de şeref kültürünün kökleri en azından Osmanlılara kadar uzanır.³⁵⁴ S. S. Öğün’ün belirttiği üzere, Osmanlıların “hâkim millet” kültürünün özünde prestije (Cursus Honorum) atfedilen önem yatar.³⁵⁵ Namık Kemal’in “Osmanlılarız, can verimiz; şan alırsız biz” sözü³⁵⁶ şerefe verilen önemi yansıtır. Şu sözde de vurgulanan şeref düşüncesidir: “*mal* der Hindistan; *akıl* der Frengistan; *şan* der Âli Osman.”³⁵⁷

Akdeniz ve Güney Amerika’daki bazı kolektivist kültürler “şeref kültürleri” olarak adlandırılır. Şeref, bireyci kültürlerden çok, şeref kültürlerinde sosyal bir temele dayanır.³⁵⁸ Dolayısıyla şeref kültürleri, kolektivist kültürler

353. Diane Sunar, s. 220. Sharon Baştuğ, Türk akrabalık sisteminin, “şeref-utanç kompleksi”ni içinde barındırdığını belirtiyor (Baştuğ, s. 109).

354. Osmanlı İmparatorluğunun güçlü zamanlarında, Avrupalı elçilere, onlara karşı ilgisizmiş gibi davranılarak güç gösterisinde bulunulmuş. O kadar ki, bazı elçiler altı ay İstanbul’da beklemeden Padişahla görüşemezlermiş. Ya da padişahın huzuruna çıkan elçinin konuşması on dakika sürmüşse, bu konuşma tercüman tarafından üç cümleyle sadrazama özetlenirmiş, o da tek cümleyle elçinin bu beyanını padişaha “özetlermiş” (Dökmen, s. 26).

355. Süleyman Seyfi Öğün, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, yay. haz. Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997 içinde, s. 215.

356. Aktaran: Taner Timur, “Türkiye’de Kimlik, Politika ve Gerçekçilik: Tarihi Bir Panorama”, *Sürüden Ayrılanlar: Siyasal İktidar Aydın Tarih ve Özgürlük*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000 içinde, s. 217.

357. Aktaran: Timur, s. 216.

358. Agneta H. Fischer, Antony S. R. Manstead, Patricia M. Rodriguez Mosquera, “The Role of Honour-related vs Individualistic Values in Conceptualising Pride, Shame, and Anger: Spanish and Dutch Cultural Prototypes”, *Cognition and Emotion*, 13 (2), 1999, s. 151.

olarak nitelendirilebilir. Bu kültürlerde itibara ve bir sosyal gruba bağlı olmaya, bireyci kültürlerden daha fazla önem atfedilir.³⁵⁹

Şeref ve utancın, karşılıklı bağımlılık veya kişilerarası ilişki eğilimlerinin yüksek bulunduğu kolektivist kültürlerde daha yaygın bir ikili mekanizma olması beklenir.

Nitekim sosyolog N. Vergin Türk ailesinde toplumsal ve ekonomik başarının paylaşımını öngören karşılıklı bağımlılığın, aile şerefi ilkesinin temelinde yattığını belirtiyor.³⁶⁰

Toplumsal grupların sahip olduğu şerefte üyeler de paydaş olduğundan, birinin “şerefsiz” davranışı, herkesin şerefine gölge düşürecektir.³⁶¹

Karşılıklı bağımlı bireylerde, bağımsız bireylere nazaran, öz-değerin daha önemsiz bir yerinin olabileceğini düşünebiliriz. Öz-değer bağımsız bir benliğin kimliğinin olumlanmasında merkezi bir yere sahipken, *itibar* ya da kişinin sosyal ilişkilerinde tatmin olması, karşılıklı bağımlı bir benliğin kimliğinin olumlanmasının başlıca dayanağı olabilir.³⁶²

Şeref ve bireycilik gibi benlikle ilişkili değerlerin etkisi, muhtemelen utanç, onur, suçluluk ya da sıkıntı gibi “öz-bilinçli” duygularda daha fazla olacaktır. Şeref, şeref kültürlerinde, bireyci kültürlerden daha çok ilgilenilen bir

359. Fischer/Manstead/Mosquera, s. 150-151.

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

361. Pitt-Rivers, s. 35.

362. Kitayama/Markus/Matsumoto, s. 454.

değer olduğundan, utanç ve onurun daha öne çıkan duygular olması beklenir.³⁶³

J. Pitt-Rivers, utancın doğasına ilişkin olarak literatürde saptadığımız ikiliği şerefe de yansıtmaktadır. Pitt-Rivers şerefle onur arasındaki bağlantıyı şu şekilde kurar: “Şeref bir kişinin kendi gözündeki, ama aynı zamanda toplumunun gözündeki değeridir. O, onun kendi değerini takdiri; onur *talebidir*; ama bu talebin kabul edilmesi, toplumca onaylanmış mükemmelliği, onur *hakkıdır* da.”³⁶⁴

Kolektivist toplulukların üyeleri arasındaki bağı vurgulamaları, bireylerin, başkalarınca ilişkiye layık görülüp görülmedikleri konusunda hassas olmalarına yol açmaktadır.³⁶⁵ B. Mesquita, araştırmasında, Türk denekler bakımından şerefın öneminin bu tür kaygıları yansıttığını belirtmektedir.³⁶⁶

Şerefın bir toplumsal kontrol mekanizması olarak önem kazanmasında sosyal kabul ile olan ilişkisi öne çıkmaktadır. Öte yandan, sosyal dışlamayla olan ilişkisi, utanç, kişileri şereflerini korumaya zorlayan bir mekanizma olarak öne çıkarmaktadır. Holist kültürlerde bireyler için itibarın (sosyal değerin) önemi, yalnızca karşılıklı bağımlı benlik için başkalarının düşüncelerinin, onun benlik tanımına dair belirleyici bir öneme sahip olmasından³⁶⁷ kay-

363. Fischer/Manstead/Mosquera, s. 152; yazarlar şerefle ilgili değerlerin daha merkezi olduğu bir şeref kültüründe (İspanya) onur-utanç duygularının öne çıktığını bulmuşlardır (s. 174).

364. Pitt-Rivers, s. 21.

365. Mesquita, s. 67.

366. Mesquita, s. 69-70.

367. Karş. Markus/Kitayama, “Culture and the Self”, s. 230.

naklanmaz; şerefın kaybının topluluktan dışlanmayla olan bağlantısı yüzünden en derin güvenlik kaygıları da ilgili-
dir. Topluluktan dışlanma korkusu bu büyük ölçüde bilinç-
dışı kaygıları da canlandırdığından, utanç/şeref ikilisi en
etkili sosyal kontrol ve çatışma çözme mekanizmalarından
birini oluşturur.

Burada utanç/şeref ikilisinin tekilci ahlakla ve top-
lumsal yapıyla ilişkisi üzerinde ayrı ayrı kısaca durmakta
yarar var.

P. Bourdieu'nün belirttiğı üzere,

*“şeref ethosu bütün insanların haysiyetinde eşitliğı ve bu
nedenle haklarının ve görevlerinin eşitliğini olumlayan
evrensel ve formel bir ahlaka temelden karşıttır. Sadece er-
keklerle yüklenen kurallar kadınlara yüklenenlerden farklı,
sadece erkeklerle karşı görevler kadınlara karşı olanlardan
farklı değildir; fakat, şerefın, bireysel olaya doğrudan uy-
gulanan ve duruma göre değişen ilkeleri de evrenselleştiril-
meye hiçbir biçimde uygun değildir. Sosyal sfere göre karşıt
davranış biçimlerini şart koşan aynı kuraldır.”*³⁶⁸

Diğer bir örnek, şeref kültürlerinde evrenselleştirilebilirli-
ğin ahlaki bir davranışın ölçütü olarak görülmediğini gös-
termektedir. Çocuklara, onlara karşı aynı şekilde davranma
yükümlölükleri bulunmayan büyüklere hakikati anlatma-
larının öğretilmesi, çocuklara neyin söylenmesi gerektiğine

368. Pierre Bourdieu, “The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, J. G. Peristiany (der.), The University of Chicago Press, Chicago, 1966 içinde, s. 228, italikler bana aittir.

büyüklerin karar vermesinden kaynaklanır. Hakikati söyleme ödevi, aksi takdirde, sosyal üstünlüğünden yararlanarak, kendini gerçekliği hiçbir gerekçe göstermeksizin, keyfince istediği şekle sokmakta haklı görececek yetişkinin kişisel özerkliğini kısıtlayacaktır. O halde hakikati söyleme ahlaki yükümlülüğü sosyal bir yükümlülükten kaynaklanmaktadır; zira bu yükümlülük ancak uygun kişilere karşıdır.³⁶⁹ Pitt-Rivers hakikatle ilgili bu hakların tartışma konusu yapılmasının, büyüklerin şerefini riske atmak sayılacağını belirtir.³⁷⁰

Şeref kültürlerinde otoritelerin görüşlerinin tartışılmasının, onların şerefleriyle ilişkili görülmesi ve bundan dolayı olumlu karşılanmaması, güç mesafesinin yüksekliğini göstermektedir.

Toplumsal iktidar ve onanma şerefle ilişkili değerlerdir.³⁷¹

Hiyerarşik ilişkilerde altların üstlerin konumlarını ve itibarlarını teyit etmeleri *hürmeti* oluşturuyor. Bunun yanında, Türkiye’de kişilere çoğu kez olduklarından bir üst konumdalarmış gibi hitap edilmesi de (örneğin bir garsona “şefim” diye) itibara verilen önemi gösteriyor.

Türkiye’de hürmet, saygıdan daha çok vurgulanan bir kategori oluşturuyor. Hürmet göstermek sadakatin de önemli bir göstergesi oluyor.

A. Y. Sarıbay “Şeref Kültürü ve Devlet” başlığını taşıyan makalesinde Türkiye’deki şeref kültürüne dayanan devlet

369. Pitt-Rivers, s. 33.

370. Pitt-Rivers, s. 33.

371. Fischer/Manstead/Mosquera, s. 156.

kavramlaştırmasını incelemektedir. Sarıbay'a göre, patrimonyalizmde, yönetilenler, varolan kurumlarla, paternalistik otoriteye yakınlaşmak, özellikle de onun sağlayabileceği nimetlerden yararlanmak açısından ilgilenirler. Otoritenin kendine yakın gördüklerini kayırması, bu kişilerin hem şereflerini kurumsallaştırır hem de iktidarlarını meşrulaştırır.³⁷²

Paternalistik otorite ile kayırılanlar arasındaki ilişkilerde, şerefi koruma ya da zedelememe eğilimi de bulunmaktadır. Ne var ki, paternalist kültürlerde şerefle toplumsal konumlar arasındaki ilişki, ikincisinin önceliğini ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, *şeref, eşit dağıtılmış bir değer olarak görülmemektedir*.

Bir astın, üstünün onu hor görmesinden alınmak için yeterli şerefine olduğu düşünülemezken, bir üst de şerefine leke getirmeyeceğinden, altının küstahlığına –onu cezalandırabilse de– aldırmayabilir. Kişi ancak sosyal açıdan eşitleri karşısında kendi şerefinden sorumludur.³⁷³

Utanç/şeref sistemi asimetrik karşılıklı bağımlılıkları koruyarak ve pekiştirerek sosyal-yapısal bir işlev de görmektedir. Türkiye'de yerleşik patronaj ilişkilerinde de, üstün şerefine gözetilmesi karşılığında astın kayırılması vurgulanmaktadır.³⁷⁴

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

373. Pitt-Rivers, s. 31.

374. A. Roland Asya'daki ve Batıdaki farklı benlik ve ilişki biçimlerini, psikanalitik bir perspektifle ve her iki kültürel coğrafyadaki mesleki deneyimlerinden de yararlanarak incelemiştir. Roland öz-değerle itibarı birbirinden ayırmakta ve Asyalılarca ikincisinin vurgulanmasını, kültürel ve sosyal bir fenomen olarak ele almaktadır.

Bu noktada, şeref ve utanç yalnızca kültürel değil, aynı zamanda, toplumsal ve siyasal yapıyla bağlantılı bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷⁵ Şerefle toplumsal

A. Roland'a göre, uzun süren sembiyotik annelik süreci ve ailelerdeki duygusal iç içelik, Asyalılarda bir "biz-benliği"nin oluşmasına neden olmaktadır. Roland, Asya toplumlarında, "biz-benliği değeri"nin (we-self esteem) vurgulanmasını, dört benliknesnesi ilişkisi bakımından inceler.

Bunların ilki, kişilerarası duyarlılığa veya empatiye dayalı, uyumlu ilişkilerdir. Asyalıların hiyerarşik ilişkilerinde vurgulanan karşılıklık, astların, üstlerin itibarını yükseltmek için, onlara sadakat, saygı ve hürmet göstermeleri karşılığında, üstlerin, astların itibarlarını korumalarına olanak tanıyacak şekilde yanıt vermelerinin beklenmesinde ortaya çıkar. Roland, ikinci itibar artırıcı benliknesnesi ilişkisi olarak, bağımlılığı görür. Bağımlılık, hiyerarşik yakın ilişkilerde üstlerin itibarını artırmanın bir yoludur. Bir üste bağımlı olmak ve ondan bir şey istemek, onun konumunu kanıtlarken, üstte, ego idealindeki, astın bağımlılık ihtiyaçlarını karşılayabilen, koruyup kollayıcı bir kişi olma tepkisini uyandırır. Bu tür ilişkilerde astlar üstlerin benliknesneleri olarak onların itibarlarını artırırken, altların da bağımlılık ihtiyaçları karşılanmış olur. Asyalıların hiyerarşik ilişkilerinde yüksek itibar düzeylerini korumalarının ve güçlendirmelerinin diğer bir etmeni iletişimdir. Buradaki dolaylı ve tarafların "hayır" demekten mümkün oldukça kaçındıkları iletişimin amacı, her iki tarafın itibarını korumaktır. Asyavi ilişkilerde, Roland'ın ifadesiyle, "birbirinin itibarını koruma konusu, bir sorunun hakikatini bütün yönleriyle tartışmaktan daha önemlidir. İtibarı korumak, ailede, akademide veya işte olsun, ... daima nesnel gerçeklik karşısında önceliklidir." (s. 104). Roland'a göre, Asya toplumlarında itibarı artıran üçüncü benliknesnesi ilişkisi, idealleştirmeye yapılan kültürel vurguyla ilgilidir. Yaşlıların ve/veya grup ya da topluluğun idealleştirilmesi bunun bir örneğidir. Dördüncü itibar artırıcı benliknesnesi, ailenin ve/veya topluluğun namıdır. Kişinin ailesi hakkında düşündükleri, aile üyelerinin onun hakkındaki düşünceleri, ailenin namı, biz-benlik değerinin özünde yer alır. Bu süreçte utançın önemli bir yeri vardır.

Roland'a göre, Asyavi ilişkilerde itibarın merkeziliği, Asyalıların içsel değer duygularında sorunlar olmayacağı anlamına gelmez. Ne var ki, Asyalıların itibarlarına yönelik kaygıları, daha çok, yüksek bir itibar düzeyini koruma gereksinmelerinden kaynaklanır (Roland'ın bu dipnotunda belirtilen görüşleri için bkz. Alan Roland, *Cultural Pluralism and Psychoanalysis: The Asian and North American Experience*, Routledge, New York, Londra, 1996, s. 101-116).

375. Bu noktada, bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla, Konfüçyüsçülükte betimlendiği şekliyle alt-üst ilişkilerine veya Çin değer sisteminin merkezinde yer almış olan, atalara hürmet ödevine (Hsiao) kısaca değinmekte yarar var. Bu düşünceye göre, evlerinde itaate alışanlar, devlet otoritesine de boyun eğeceklerdir. Bu değer

konumlar arasındaki ilişkide, ikincisinin önceliği, özellikle şerefın üste sadakate bağlanmasında ortaya çıkmaktadır. Himmeler SS için şu mottoyu uygun bulmuştu: “Şerefim sadakatle ifade edilir” (“Meine Ehre heisst Treue”).³⁷⁶ Burada kime sadakatin vurgulandığının hatırlatılmasına herhalde gerek yok. Şerefle sadakat arasında bu tür bir ilişki kurulmasının kültürel nedenlerinden biri güç mesafesinin yüksekliğidir.

Şeref-utanç sistemi, Türkiye’de hem yaşam dünyasındaki hem de sistem düzeyindeki ilişkilerde bir çatışma etmeni olarak önemini korumaktadır.

Türkiye’de anlaşmazlıkların normal “çözüm” yolu, birbirini anlama ve anlaşma değil, dışlama ve çatışmadır ve bir anlaşmazlıkta saldırıda bulunamamak kişiliği incitici sayılmaktadır.³⁷⁷ Burada bu yaygın tutumun baskın toplumsal anlam sistemince nasıl desteklendiğine, misillemede bulunarak kendini korumanın, yani tepkiselliğin

kapsamı önce atalarla sınırlıyken, zamanla üst-alt ve yaşlı-genç ilişkilerini de içerecek şekilde genişlediği gibi, üstlerden veya yaşlı kişilerden bir karşılığı gerektiren bir içeriğe de kavuşmuştur. Şöyle ki, yaşlılara ve üstlere ait olan şeref ve hürmet, karşılığında genç ve alttaki kişilerin korunması ve sevilmesi yükümlülüğünü de doğurur. Böylece atalara hürmet ödevi, tanımı gereği *iki taraflı bir erdemdir* (James C. H. Hsü, “Unwanted Children and Parents: Archaeology, Epigraphy and the Myths of Filial Piety”, *Sages and Filial Sons: Mythology and Archaeology in Ancient China*, Julia Ching, R. W. L. Guisso (der.), The Chinese University Press, Hong Kong, 1991 içinde, s. 23-24, 32.)

376. Himmeler’in bu sözü için: Louis Dumont, “The Totalitarian Disease”, *Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Thought*, James D. Faubion (der.), Westview Press, Boulder, 1995 içinde, s. 118-119.

377. Bkz. Murat Önderman, “Kimlik, Trafik ve Modernlik”, *Varlık*, Sayı 1027, Nisan 1993, s. 28.

şeref değeriyle ve utanç kaygısıyla olan ilişkisine değineceğim.

Şeref/utanç sistemi toplumsal uzlaşmazlıkların “çözüm” yolu olarak misillemenin önem kazanmasına yol açıyor.

Türkiye’deki baskın kültürce vurgulanan *karşılıklılık* (*mütekabiliyet*) ilkesinin başlıca görünümlerinden birini oluşturan *misilleme* (*mukabele*) normu, *kendini koruma* (*savunma*) ve *şeref* kategorileriyle birlikte bir üçlemeyi oluşturur.

Karşılıklı bağımlılık misillemeciliğin nedenlerinden biridir. Zira misillemecilik, çoğu kez itibarın başkalarının aktüel veya yakın tehditleri nedeniyle kaybedilmesi riskine karşı bir *tepkiyi* ifade ediyor. Bu bağlamda, misillemecilik, saldırganın sosyal değerinin (itibarın korunması kaygısıyla), ona karşı aynı türde davranışlarda bulunmak suretiyle üstünlük sağlanması yoluyla azaltılması anlamına geliyor.

Misillemecilik *ahlaki bir ilke olarak asimetriyi* dışlar ve şarta bağlı bir norm niteliği taşır. Misillemeciliğin dayandığı karşılıklılık ilkesi hem ahlaki eylemlerde hem de ahlaki olmayan eylemlerde karşımıza çıkabilir. Karşılıklılığa dayalı bir ahlaki ilişki, şarta bağlı olduğundan, asimetrik bir ahlaki ilişkinin karşıtıdır. Asimetrik bir ilişkide tarafların eylemleri birbirine bağlı değildir. Asimetrik bir ahlaki ilişkiyi “sen ne yaparsan yap, ben sana yardım edeceğim” deyişinden³⁷⁸ yola çıkarak gözümüzde canlandırabiliriz. Asimetrik ahlak görüşü bireyin ahlaki açıdan kendine yeterli olmasını gerektirir.

378. Bu örnek için: Gibbs, s. 51.

Şeref kültürü ve itibara atfedilen değer, toplumsal uzlaşımı zorlaştıran etmenler olabilir. Bunun nedeni rakipler karşısında taviz vermenin itibarı zedeleyici (utanç doğuran) bir davranış olarak görülebilmesidir.

Şeref kültürlerinde küçük tartışmalar bile nam ve sosyal statü için bir *çekişmeye* dönüşür.³⁷⁹ Bu tür kültürlerde aynı mekanizmanın, kolektif itibarın korunması bakımından da işleyeceğini ve gruplar, hatta kuruluşlar arasındaki bir anlaşmazlığın, bir itibar mücadelesine ya da çekişmeye dönüşeceğini düşünebiliriz.

Şeref kültürü kendini korumanın önemli olduğu sistemlerde ortaya çıkmaktadır.³⁸⁰

Anlaşmazlıkların karşılıklı suçlamaya dönüşme eğiliminin yüksek olduğu, suçlanmanın itibar kaybına, suçlanmanın ise itibar artışına yol açtığı bir kültürde, tarafların birbirlerinden saldırgan davranışlar beklemesi ve bu ortak beklentiye göre hazırlıklı (tetikte ve uyanık) olarak kendilerini koruma güdülerinin yüksek olması doğaldır.

Bu bağlamda, savunmacılık, aktüel veya algılanan saldırgan karşısında, misillemeye bulunmak suretiyle itibarın korunması kaygısının hakikat ve nesnellik tasasının önüne geçmesini ifade eder. Bu tutum kişileri yalan söylemeye sevk edebilir.

379. Dov Cohen ve diğerleri, "Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An Experimental Ethnography", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 70, Sayı 5, 1996, s. 945.

380. Cohen/Nisbett, s. 552.

Savunmacılık öznelerarasılığı dışlar. Ötekinin *üstün* bir kişi olarak görüldüğü duygular kaçınılmaz olarak savunmacı bir nitelik taşır.³⁸¹

J. Pitt-Rivers, bir şeref kültüründe, yalan söyleyerek başkalarını kandırmanın tamamen şerefli ve meşru görüldüğü bir durumu betimler. Ne var ki, burada şu paradoks vardır: Aldatmak için yalan söylemek meşru olmasına rağmen, kişilere alenen yalancı denmesi ağır bir hakaret sayılır.³⁸² Böylece bir bireyin yalan söylemesinden çok, ona yalancı denmesi utanç yaratacaktır.

Şeref kültürlerinde saldırılara aynı şekilde karşılık verememek utandırıcıdır. Misillemeye bulunamamak utandırıcı olduğu için, bazı kesimlerdeki insanlara –örneğin kadınlara, çocuklara, sakatlara, yaşlılara– belirli sosyal ortamlarda saldırılması ayıplanır. Zira onların kendilerini erkekler, yetişkinler, sağlıklılar ve yaşlı olmayanlar kadar koruyamayacakları düşünülmektedir.

Bir kültürde şeref yaygın ve taviz kabul etmeyen bir değerse, iki bireyin etkileşiminden, ikisinin de geri adım atmayacakları bir çatışma doğması olasılığı belirgin bir şekilde artar. Kişiler kendilerinden ve daha önemlisi, –kendi kültürlerinin kurallarını bildiklerinden– karşıtlarından ne beklendiğini bilirler. Utanç duymadan geri adım atamayacaklarını her iki taraf da bilir.³⁸³ Utanç mekanizmaları çoğu zaman şerefın korunmasına hizmet eder.

381. Solomon, s. 215-216.

382. Pitt-Rivers, s. 33.

383. Cohen/Nisbett, s. 553.

Bir şeref kültüründe, bir çatışmada kendini koru(ya) mama, şeref yitimine ve utanca yol açmaktadır. Dolayısıyla saldırılar karşısında gösterilen tepki, büyük ölçüde şeref düşüncesiyle ve utanç korkusuyla bağlantılıdır. Diğer bir deyişle, bireyler, sosyal anlaşmazlıklarda, çatışmanın konusunun, yalnızca üzerinde uzlaşılabilenler değil, itibarları olduğunu bilmekte ve bundan dolayı, çatışmanın boyutları, çoğu kez somut anlaşmazlık konusunun önemiyle orantılı olmamaktadır.

Misillemede bulunmanın şerefın korunmasına hizmet etmesi ve şerefın korunmasının, anlaşmazlıkla ilişkili diğer kaygıların önüne geçmesi –çoğu kez somut anlaşmazlık konusu taraflar için daha önemsiz olabilir–, şeref kültürlerinde, bireylerin davranışlarını yönlendirmelerinde sosyal değerlendirmelerin ne derecede önemli olduğunu göstermektedir.

Şeref/utanç sistemi hem sosyal dayanışmayla ilgili bir işlev görmekte hem de şiddeti araçsallaştırmaktadır. Zira şiddetin şerefi koruyan *sembolik* bir anlamı vardır. Şeref kültürlerinde şiddete, çok kez zedelenen şerefın telafisi amacıyla başvurulmaktadır. Misilleme, çoğu kez şiddet içeren davranışlarla yapılmaktadır. Bazen bir misilleme anlamı taşımayan saldırgan davranışlar da, *bir üstünlük sembolü* olarak, şerefi destekleyici görülmektedir. Şiddet içeren başarılı bir saldırı sembolik değerini diğer kişi üzerinde sağlanan üstünlükten almaktadır. Zira böylece mağdur karşısında sağlanan üstünlük oranında saldırganın

itibarı kanıtlanmış olmaktadır.³⁸⁴ Eğer saldırının nedeni diğer tarafa fiziksel bir zarar vermek olsaydı, “pes” etmek veya saldırganın üstünlüğünü tanımak şiddet eylemini durdurmazdı. “Pes etmenin” çoğu kez saldırıyı durdurması, saldırının nedeninin, diğerini yok etmeye veya ona zarar vermeye yönelik düşünceler değil, itibarla ilişkili kaygılar olduğuna işaret etmektedir.

Burada, belirli bir davranışın ve sonucunun, tüm benliğin sembolü olarak algılandığını görüyoruz. Aynı nedenle, belirli bir konuda taviz vermek topyekûn yenilgi gibi algılanabilmektedir.

Çatışmanın konusuyla orantısızlığında, fiillerden çok faillerin önemli görülmesinin ve saldırganın hedef kişinin tüm benliğini hedeflemesinin de payı var.

Şeref kültürlerinin mottosu, “*bu bana yapılamaz*” değil, “*sen bana bunu nasıl yaparsın*” şeklinde ifade edilebilir.

Şerefin zedelenmesinden kaynaklanan sosyal utançın, suçluluğun aksine, bütün benliği kapsama eğilimindeki bir duygu olması, çatışmaların, aktüel konularıyla orantılı bir büyüklükte kalmamasında önemli bir rol oynamaktadır.

Şeref kültürlerinde namın korunması ve bireyin hafife alınabilecek birisi olmadığının kanıtlanması konularında gösterilen duyarlılık, hukukun etkin olmamasından kaynaklanmaz.³⁸⁵ Burada etki ters yöndedir. Şeref değerinin

384. Bkz. ve karş. 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*, Cilt 103, Sayı 1, 1996, s. 11.

385. Karşıt görüş için bkz. Cohen/Nisbett, s. 552.

nitelikleri, formel sosyal kontrol mekanizmalarının etkinliğini azaltmaktadır.

Şerefle hukukilik arasındaki çatışkı, hukuki yollara başvurmakla, başkalarının size “yanlış” yaptığını alenen kabullenmiş olacağınızdan ve yaralanabilirliğinizin gösteriminin, şerefınızı –yasal çözümlerin telafi edemeyeceği ölçüde– riske sokmasından kaynaklanır. Sokak çetelerinin ve aristokrasinin âdetlerinin, hukukiliğin küçümsenmesi bakımından gösterdikleri benzerlik, her ikisinin de, ilki hukukun dışında, öteki hukukun ötesinde olmak üzere, “kendi başlarına buyruk olma”yı istemelerinden kaynaklanmaktadır.³⁸⁶

Türkiye’de periyodikleşen, hatta neredeyse gelenekleşen genel af uygulamalarında, itibarın korunmasında şiddetin bir işlevi olabileceğinin kabul edilmesinde, silah düşkünlüğünün azalmamasında ve silah bulundurmanın veya kullanmanın yasadışı olduğu zamanlarda bile çok sayıda kişi tarafından toleransla karşılanmasında, köklü şeref/utanç sistemi hep önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

386. Pitt-Rivers, s. 30-31.

3.4.

SOSYO-KÜLTÜREL

BENLİK NESNELERİ VE UTANÇ

3.4.1.

PSİKANALİZİN SOSYAL BİR MEKANİZMA OLARAK

UTANCIN İNCELENMESİNE KATKISI

OLABİLİR Mİ?

Psikanalitik perspektifin bir sosyal kontrol mekanizması olarak utancın incelenmesine, özellikle iki bakımdan elverişli olmadığı ileri sürülebilir.

İlk bakışta, psikanaliz gibi, nesnesi daha çok bireysel psişik yapılar, süreçler ve dinamikler (çatışmalar) olan bir “disiplinin”, kolektif yaşama ilişkin olarak söyleyebileceği çok fazla söz olmayacağı düşünülebilir. Hatta nesne ilişkileri kuramı gibi, ruhsal öznenin, diğer insanlarla, Freudyen psikanalizde kabul edildiği üzere, öncelikle dürtülerinin tatminine hizmet eden nesneler olarak ilişki kurmadığını vurgulayan bir yaklaşım için de aynı sonuca varılabilir. Zira bu perspektifte bile, özne-nesne ilişkisi, daha çok psişik öznenin gelişim evreleri, savunmaları, dinamikleri ve ilişki gereksinmesi (dürtülere atfedilen sosyal amaçlar vs) bakımından ele alınmaktadır. Kısacası, nesne ilişkileri kuramında bile merkezde olan öznedir.³⁸⁷

387. Yalnızca nesne ilişkileri kuramı değil, genelde psikanaliz, psişik öznenin bütünlüğü düşüncesinin yıkılmasına önemli bir katkı yapsa da, öznenin tahtını yalnızca biraz daha “aşağıya”, bilinçdışına yerleştirmiştir.

Ne var ki, psikanaliz, diğ er bir boyutuyla, daha çok bireylerin sosyal olguları nasıl algıladıklarıyla veya sosyal bağlamlarda nasıl davrandıklarıyla uğraşan sosyal psikolojiye nazaran, bireysel psişenin kültür ve toplum tarafından nasıl şekillendirildiğini göstermeye daha muktedir görünmektedir. Psikanaliz, psişeyle sosyal yapının veya toplumsal kültürün bir arada incelenmesine olanak sağlayacak bazı kuramsal analiz araçlarını da içermektedir.

Psikanaliz özünde hem zihnin işleyişine hem de kültür ve topluma eğiliyor. Diğ er bir deyişle, ikili bir niteliğı var.³⁸⁸

Freud *Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*'nde, sık atıf yapılan bir cümlesinde, bireysel psikolojinin aynı zamanda sosyal psikoloji olduğunu, zira bireylerin zihinsel yaşımlarına bir başkasının daima dahil bulunduğunu belirtir.³⁸⁹

Daha  nemlisi, Freud  st-benin, karakterin "en önemli ve belirleyici kısmı" olduğunu vurgular.³⁹⁰ Freud'un bir diğ er önemli iddiası, çocuğun üst-beninin anababasının oluşturduğu modele göre değil, onların üst-benlerinin modellerine göre kurulduğu ve böylece geleneğin ve kalımlı kültürel değer yargılarının taşıyıcısı olduğudur.³⁹¹ Freud bunun yanında ego ideali kavramını ortaya atarken, ego idealinin hem bireysel hem sosyal boyutlarının bulunduğunu ileri sürüyordu. Şöyle

388. David Bell, "Introduction: Psychoanalysis, a Body of Knowledge of Mind and Human Culture", *Psychoanalysis and Culture: A Kleinian Perspective*, David Bell (der.), Tavistock Clinic Series, Duckworth, Londra, 1999 içinde, s. 2.

389. Sigmund Freud, "Group Psychology", s. 95.

390. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*,  ev. ve der. James Strachey, biyografik giriş Peter Gay, W. W. Norton & Company, New York, 1989, s. 113.

391. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, s. 84.

ki, ego ideali aynı zamanda ailenin, sınıfların, hatta bir ulusun ortak idealidir.³⁹²

Bu temel varsayımlardan yola çıkarsak, Freud'un, analiz nesnesi olan psişenin şekillenmesinde, sosyo-kültürel etmenlere başat bir yer verdiğini belirtebiliriz.

Bu nedenle psikanaliz, yerel veya farklı kültürlerin, üyelerinin psişeleri üzerinde farklı şekillendirici etkilerde bulunduğunu kabul etmek zorundadır.

Psikanaliz, nesnesi olan bireysel psişenin, *özünde*, kurucu bir toplumsal boyutunun da olduğunu kabul etmesiyle, metodolojik bir sorunsala sahiptir. Psikanalizin nesnesine ilişkin bu ikircikliliği,³⁹³ aynı zamanda onu sosyal incelemelerde kullanılabilir kılmaktadır.

İkinci olarak, psikanaliz, psişenin bireysel boyutuna odaklandığı oranda, bulgularının evrensel olduğunu iddia etme eğilimi göstermektedir. Oysa kolektivist toplumlardaki utanç deneyimleri, bireyci kültürlerdekinden farklıdır.³⁹⁴ Ne var ki, yerel etmenlerin göz ardı edilmesinde, nesnesinin sosyo-kültürel boyutunun onu şekillendirici önceliğini kabul eden psikanalizden çok, bazı psikanalistlerin ihmali var gibi görünüyor.

392. Sigmund Freud, "On Narcissism", s. 96.

393. Zira Freud *Totem ve Tabu*'da bir yandan da "dinin, ahlakın, toplumun ve sanatın başlangıçlarının Oedipus kompleksinde birleştiğini" gösterdiğini düşünüyordu (Sigmund Freud, "Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics", The Penguin Freud Library, Cilt 13: *The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, der. Albert Dickson, Penguin Books, Londra, 1990, içinde, s. 219).

394. Wallbott/Scherer, s. 476.

SOSYO-KÜLTÜREL BENLİK NESNELERİ VE UTANÇ

Bazı kültürel veya toplumsal oluşumlar, bireysel düzeyde utanç duygusunun hissedilmemesine hizmet edebilir. Bu bölümde, Türk toplumunda ortak sadakat nesnelerinin *kültürel olarak idealleştirilmesinin*, bu nesnelerle özdeşleşen bireylerde, bireysel bir utanç duygusunun hissedilmesini olumsuz yönde etkilediği tezi ileri sürülmektedir.

S. Pattison'ın belirttiği üzere, idealleştirilmiş bir grup veya bireyle özdeşleşme, bireysel utançtan kaçınmanın yollarından biri olabilir. Bu tür bir grubun üyesi olmak, yetersiz bireysel benliğin yerine *grup benliğinin* geçmesine olanak sağlıyor. Pattison'a göre, bireylerin ve grupların utançtan kaçınmalarına yardımcı olabilen mekanizmaların ortak noktaları, negatif öz-bilinçliliğin önüne geçmeleri ve/veya bireylerin daha büyük bir grup veya toplulukla bütünleşmelerini sağlamalarıdır. Milliyetçiliğe ve kitle faşizmine kayabilen otoriter kişiliğin şekillenmesine yol açan psikolojik etmenlerin çoğu, utanca yol açanlarla aynıdır.³⁹⁵ Oysa Batılı olmayan birçok toplumda, kültürel olarak idealleştirilen bir veya birkaç grup ve/veya temsilcileriyle özdeşleşme zaten sosyo-kültürel bir yönelim olarak karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla Pattison'ın kullandığı terim-

³⁹⁵ S. Pattison, s. 159.

le grup benliğinin bireysel benliğin önüne geçtiği kültürlerde, üstün nitelikler atfedilen bir grupla bütünleşmenin, bireysel bir utanç yaşanmasını olumsuz yönde etkileyebileceğini düşünebiliriz.

Türk toplumunda kültürel olarak idealleştirilen ortak sadakat nesneleri, bireyler için bir *benliknesnesi* işlevi görüyor. Bu sadakat nesneleri, bireylerin kendi kusursuz imgelerinin bazı niteliklerinin *yansıtıldıkları* nesneler olmamalarına rağmen, bir benliknesnesi işlevi görüyor. Böylece bireyler bir ölçüde de olsa, bu kusursuzluğa ortak oluyorlar.

Benliknesnesi kavramı psikanalitik bir kavramdır ve H. Kohut'un ifadesiyle, "bizzat kendiliğin [benliğin] bir parçası olarak yaşantılanan"³⁹⁶ nesneler anlamına gelir. Benliknesneleri, *narsisistik* libidoyla yüklenen ve arkaik benlikten ayrı görülmeyen içsel nesnelerdir.³⁹⁷ Diğer bir tanıma göre ise benliknesneleri, "duygusal destek ve öz-değer kaynakları olarak işlev gören nesne sembolleridir."³⁹⁸

Bu tanımları birleştirebilir ve benliğin bir parçası olarak yaşantılanan ve öz-değeri destekleyen nesnelere benliknesneleri diyebiliriz.

Psikanalitik jargonda kişiler, kuruluşlar veya şeyler nesne olabilir. Hatta bazen bir düşünce bile bir nesne gibi ele alınabilir. Bunların ortak özelliği, kişinin onlar hakkın-

396. Heinz Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi: Narsisistik Kişilik Bozukluklarının Psikanalitik Tedavisine Sistemli Bir Yaklaşım*, çev. Cem Atbaşoğlu, Banu Büyükkal, Cüneyt İşcan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 18.

397. Bkz. Wallis/Poulton, s. 45.

398. Spiro, s. 140.

da güçlü duygulara sahip olmasıdır.³⁹⁹ Dolayısıyla benliknesneleri de farklı türlerde olabilir.

Ego ideale ulaşamamaktan kaynaklanan utançta, bireysel bir ruhsal yaşantının sosyal veya kültürel kökenini bulabiliyoruz. Buna karşılık, ortak sadakat nesnelerinin kültürel olarak idealleştirilmesinin, bireysel bir utanç duygusunun hissedilmesini zorlaştırabileceğini de ileri sürebiliriz.

Türkiye’de bazı ortak sadakat nesnelerinin bireyler için (örneğin “koruyuculuk” gibi) bir benliknesnesi işlevi gördüğünü, ne var ki, bu nesnelere bir kurum olarak her zaman olmasa bile, bir sembol olarak genellikle atfedilen bazı yetkin niteliklerin, bireysel bazı algılamaların veya özelliklerin dışarıya, bu nesnelere yansıtılmasından değil, kültürel idealleştirmelerden kaynaklandığını ileri süreceğim. Eğer (ebeveynlerden başlayarak) otoritelerin ve toplumun böyle algılanmasının nedeni bireysel (ama yaygın) yansıtımlar olsaydı, bireyin kendisi de bu idealleştirilmiş figürlerin bazı işlevsel niteliklerini içselleştirerek bir otorite olabilirdi. Oysa böyle değildir.

Bu bölümde şu tez açıklanacaktır: Kültürel olarak idealleştirilen bazı toplumsal figürlerin ve ortak sadakat nesnelerinin benliğin bir parçası gibi (bir “benliknesnesi” olarak) algılanması, bireysel düzeyde utanç duyulmasını engellemektedir.

399. Priscilla Roth, *The Superego*, Icon Books, Cambridge, UK; Totem Books, Cambridge, USA, 2001, s. 79.

A. Gülerce Türk ailesinde "ait olma isteği"nin psikolojik veya ideolojik olarak yüceltildiğini bildiriyor. Yazara göre, bu yüceltmeler güçlü bir aile imgesinin oluşturulmasında rol oynamaktadır.⁴⁰⁰ Ne var ki, bu tür yüceltmeler yalnızca güçlü bir aile imgesinin değil, güçlü bir benlik imgesinin sürdürülmesine de hizmet eder. Ebeveynler bir ego ideali figürünü oluşturmalarına rağmen, onların benliğin bir parçası olarak hissedilmesi mükemmel benlik algısının sürmesine olanak sağlar. Böylece "kaptırılmamış" bir idealle karşılaşırız.⁴⁰¹ Bana öyle geliyor ki, *idealleştirilmiş* sadakat nesneleriyle özdeşleşmeler Türk siyasetinde de benzer bir rol oynuyor. Bu sadakat nesnelerinin algılanan nitelikleri arasında çoğu kez tümgüçlülük de bulunduğundan, ilk bakışta, idealleştirilmiş bir ebeveyn imagosunun etkinleştirildiğini veya yansıtıldığını düşünebiliriz.⁴⁰² H. Kohut bu süreci şöyle betimler: "Ruhun, birincil narsisizmin dengesinde bir bozukluğa maruz kaldıktan sonra, kaybetmiş olduğu narsisistik mükemmellik deneyiminin bir parçasını koruyabilmek için, o mükemmelliği arkaik, ... bir kendilik nesnesine, idealleştirilmiş ebeveyn imagosuna devrettiği bir durum söz konusudur."⁴⁰³ Türkiye'de devletin Baba, ülkenin Ana(-vatan), vatandaşların ise evlat olarak sembolleştirilmesi,⁴⁰⁴

400. Gülerce, *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 134.

401. "Kaptırılmış ideal" ifadesi O. Koçak'a aittir (Orhan Koçak, "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim* 70, Güz 1996, s. 96).

402. Karş. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 49.

403. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 49.

404. 1982 Anayasasının başlangıcında, "bu Anayasa" "TÜRK MİLLETİ TARA-FINDAN, Türk evlatlarının vatan ve millet sevgisine emanet ve tevdi olunur"

idealleştirilmiş ortak sadakat nesnelerinin tümgüçlü niteliklerini, bu arkaik nesnelerin benzer niteliklerinin yansıtılmasından aldıklarını düşündürebilir. Ben buradaki sürecin tersinden işlediğini ve sadakat nesneleri kültürel olarak idealleştirilmiş olmasaydı, onların bazı işlevlerinin bireylerce içselleştirilmiş olacağını ileri süreceğim.

Kohut, tümgüçlü nesnenin işlevlerinin içselleştirilmesini şöyle betimler:

“Koşullar elverişli olduğunda, çocuğun idealleştirmiş olduğu nesne onda yavaş yavaş bir düşkırıklığı uyandırmaya başlar. Başka biçimde söyleyelim: Çocuğun, idealleştirmiş olduğu nesneye ilişkin değerlendirmesi, gittikçe daha gerçekçi hale gelir. Bu da, çocuğun ya narsisistik yatırımlarını idealleştirilmiş kendilik nesnesinin imagosundan geri çekmesi, ya da bunları yavaş yavaş ... içselleştirmesi ile sonuçlanır; bunun anlamı, daha önce idealleştirilmiş kendilik nesnesinin yerine getirdiği işlevleri ruhun içinde sürdürecekle kalıcı ruhsal yapıların edinilmesidir. Ama eğer çocuk idealleştirmiş olduğu nesneyi örseleyici biçimde kaybederse ya da bu nesne onu örseleyecek ... bir düşkırıklığına uğrattırsa, o zaman, gelişimin sürmesine elverişli bir içselleştirme gerçekleşmez. Çocuk, gerekli iç yapıları edinemez, ruhu

ifadesine yer verilmiştir. Bu, hem kurucu iktidarın kendini hangi konumda algıladığını (diğer bir deyişle, bir ana-baba gibi gördüğünü), hem de anayasa kendisine “tevdî” olunan Türk “evlatlarının” bir sözleşmeci değil de “emanet”çi olarak görüldüğünü ve dolayısıyla rollerinin de bir temel toplumsal sözleşmeden kaynaklandığının düşünülmediğini ortaya koyar (Önderman, “Türkiye’de Tekilci Kültür”, s. 160). Bu konuda ayrıca bkz. Önderman, “Toplumsal Simya ve Demokrasi”, s. 103-104.

arkaik kendilik nesnesine saplanıp kalır. Kişiliği hayatı boyunca belli nesnelere bağımlı olur; bu da dışardan şiddetli bir nesne açlığı olarak görülür. (...) Bunlar nitelikleri için sevdiği ya da hayran olduğu kişiler olmadıklarından (terimin psikolojik anlamında) nesne değildirler; kişiliklerinin, edimlerinin gerçek özellikleri de pek teslim edilmez. Bu kişiler özlemle aranmaz; işlevleri zihinsel aygıtın çocuklukta kurulmamış bir parçasının işlevlerinin yerine geçtiğinden, onlara gereksinim duyulur.”⁴⁰⁵

Kohut, burada, yine bir ölçüde içe alınmış ama dışsallığını da koruyan (içselleştirilmemiş) figürlerden bahsederken, utançla ilgili literatürde karşımıza çıkan ikiliği başka bir bağlamda tekrarlamış oluyor.

Bana öyle geliyor ki, Türk toplumunda bazı nesnelerin (özellikle otorite figürlerinin) idealleştirilmesine karşılık, bireylerce onların bazı işlevlerinin içselleştirilmemesi *kültürel örselenmelerden* kaynaklanıyor. Bu nesneler, kültürel olarak idealleştirildikleri ölçüde, bireylerin *erişim alanlarının* dışında görüldüklerinden, psiko-sosyal gelişim süreci bakımından örseleyici olmaktadır ve bazı işlevlerinin bireylerce devralınması da söz konusu olmaktadır.⁴⁰⁶

405. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 55-56, italikler bana aittir.

406. H. Kohut, çocuk, zaman içinde ebeveynlerini idealleştirmekten vazgeçmedikçe, onda psişik bir yapının oluşmayacağını iddia ediyor. Böylece daha önce idealleştirilmiş ebeveynce görülen bazı psikolojik işlevler bu yapılar tarafından görülmeye başlanırken, onun kişisel özelliklerinden de arınıyor (Allen M. Siegel, *Heinz Kohut and the Psychology of the Self*, Routledge, Londra, New York, 1999, s. 71).

Bunun sonuçlarından biri, bireyin üstün,⁴⁰⁷ hatta tüm-güçlü algılanan bir otoriteye bir *izleyici* olarak bağlı olması, ama onu aynı zamanda kendisine ait (bir benliknesnesi) görmesidir. Böylece bireyin kimliğini kısmen de olsa bu nesnelerden aldığını (onlarla özdeşleştiğini),⁴⁰⁸ ne var ki onların bazı işlevlerini yüklenemediğini (içselleştiremediğini) görüyoruz.

Türk toplumunda, toplumsallaşma süreçlerinde ortak sadakat nesneleriyle özdeşleşmeler vurgulanıyor olsa da, bu özdeşleşmeler “hakiki”⁴⁰⁹ olmaktan uzak görünüyor. “Hakiki” bir özdeşleşmenin sonucunda, birey artık yönlendirici bir figür olarak dış otoriteye ihtiyaç duymamaktadır. Oysa, burada otoriteyle ilişki tümüyle içselleşmiş değildir; yönlendirici bir dış merkez olarak güçlü bir otorite aranmaktadır.

Psikanalizde, bir iktidar hissi ödünç alınabilecek nesnelerle özdeşleşme, kişileri suçluluk, kaygı ve depresyona karşı koruyan *manik* bir savunma olarak görülür. Manik savunmalar bu işlevlerini karakter yüzeyselliği ve başkalarının duygularını ve motiflerini anlayamama pahasına yerine getirir.⁴¹⁰ Bu tür özdeşleşimlerin kişileri bireysel utanca karşı da koruyabileceğini düşünebiliriz.

Grubun idealleştirilmesi, depresif kaygıların manik yollarla hafifletilmesine olanak sağlar. Şöyle ki, burada,

407. Otoritenin (üstün) üstünlüğü, onun tüm bakımlardan üstün, altınsa tüm bakımlardan aşağı olduğu anlamına gelir (Karş. Pye, s. 77) ve elitist bir nitelik taşır.

408. Bu biçimdeki bir özdeşleşme tanımı için bkz. Rycroft (özdeşleşme maddesi).

409. “Hakiki” özdeşleşme kavramı için bkz. Wallis/Poulton, s. 12.

410. Rycroft, s. 98 (manik savunma maddesi).

sosyal mekanizmalar, yıkıcı dürtülerin ve zedelenmiş iyi nesnelerin yadsınmasına, iyi itkilerin ve iyi nesnelerin desteklenmesine hizmet eder.⁴¹¹

Özellikle toplumdaki güçsüz kişi ve gruplar, güçlü kişi, rol ve kurumlarla özdeşleşme eğilimi içindedir. Alt SES gruplarının otoriterliğe eğilim göstermesinin başlıca nedenlerinden biri budur.

Böylece Türkiye’de iktidar ilişkilerinde bireysel kimlikten çok kolektif kimlik, içselleştirmelerden çok özdeşleşmeler öne çıkmakta, bireyden çok grup ve/veya otorite bir fail olarak görülmektedir.

Burada, sadakat nesnesi olan kişilerle “izleyiciler” arasında paradoksal bir ilişki bulunuyor. Otoritenin hem kişiliğiyle mükemmel olması bekleniyor hem de bireylerin erişim alanının dışında olması. Ne var ki, *sadakat nesnesinin hem bir örnek hem de taşıdığı üstünlük (mükemmeliyet) standartları yalnızca kendisince karşılanan bir kişi olması mümkün değildir* ve böyle bir figürle ilişkilerinde bireyler bir açmaz içinde kalacaklardır. Belki de aslında otoriter kültürlerde otoritenin bir model olması, temsil ettiği değer, norm ve düşüncelerin bireylerce içselleştirilmesi, böylece bireylerin kendilerinin de bir otorite olması istenmiyor. Burada itaat inancın, otorite *genel* ahlaki normun önüne geçiyor.

411. 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*, (Ernest Jones’un önsözüyle), Melanie Klein, Paula Heimann, R. E. Money-Kyrle (der.), Basic Books, New York, 1955 içinde, s. 486.

Otoritenin bir *ego ideali rolü*⁴¹² işlevi görmesi, onun kendisine hayranlık (ve haset) duyulan bir nesne olmasını gerektirir. Oysa otoritesini kendisinden aldığı düşüncesi, otoriteyi bir ego ideali figürü olmaktan çıkarır.

Burada R. Sandell'in bu duygulara ilişkin psikanalitik yaklaşımından yola çıkarak, yüksek güç mesafesinin, neden otoriteye hayranlık duyulmasını ve onun bazı niteliklerinin içselleştirilmesini engellediği hakkında bir açıklamada bulunmak istiyorum. Sandell'in belirttiğine göre, hayranlığın (ve hasedin) tetikleyicisi, sosyolog Veblen'in deyişiyle, "*göreceli mahrumiyettir.*" Kendi başına gereksinim, mahrumiyet ya da hayal kırıklığı değil, kişinin daha fazlasına sahip olmayı isteyeceği iyi bir şeye başka birisinin ondan daha fazla sahip olduğunu anlamasından ötürü uğradığı hayal kırıklığı, bu duyguların tetikleyicisidir. Göreceli mahrumiyet durumunda kişi, *özel* olarak kendini karşılaştıracığı birini seçer. Kimin böyle bir standart olarak seçileceğini belirleyen en önemli etmen, "*hem ötekinin hem de iyyinin kişinin özlemlerinin alanı içinde olmak zorunda bulunmasıdır.*"⁴¹³ Diğer bir deyişle, *kişinin ötekinin başarısına ulaşabileceğine inanması belirleyici bir etmendir.* Ötekinin iyiye sahip olması, onun elde edilebileceğini gösterir. Ne var ki, kişi bunu o anda tümüyle elde edemeyeceğini hissettiğinden, ötekinin *örnek* oluşturan iktidarına dayanmak zorundadır. Hayranlık ve idealleştir-

412. Ego ideali rolü kavramını E. D. Joseph'ten aldım (Edward D. Joseph, "The Ego Ideal of the Psychoanalyst", *Int. J. Psycho-Anal.* 59, 1978, s. 384).

413. Rolf Sandell, "Envy and Admiration", *Int. J. Psycho-Anal.* 74, 1993, s. 1214, italikler bana aittir.

me, idealleştirmede ötekinin gerçek meziyetlerinin ötesinde bir abartmanın bulunmasıyla birbirinden ayrılır. Hayranlıkta, bazı sıradışı kişisel özellik ya da özelliklerin tekil bir beğeniye konu olması söz konusudur. Bu özellikler, kişinin göreceli eksikliklerinin özdeşleşme fantezileri aracılığıyla tamamlanmasında kullanılır.⁴¹⁴

Ortak sadakat nesnelerinin bazı üstün görülen niteliklerinin bireylerce içselleştirilmesinin, otoriter toplumlar- da iktidar ekonomisi açısından getireceği zorluk, otoritenin, kendisine ne haset ne de hayranlık duyulan veya yoğun olarak duyulmayan bir ilişki nesnesi olarak idealleştirilip sembolleştirilmesine yol açar. Otoriteye karşı bu duygular hissedilmese veya öne çıkmasa da, *otorite konumlarında olmak* arzulanabilir ve otoritelere bu sebeple imrenilebilir. Diğer bir deyişle, *otorite gibi olmak değil, otorite konumunda olmak arzulanır*.

Bir iktidar veya otorite biçimi olarak karizma, taşıdığı üstün standartları yalnızca otoritenin karşıladığının düşü- nülmesidir. Güç mesafesinin yüksek olduğu toplumlarda⁴¹⁵ otoritelere karizma atfedilmesi eğilimi yüksektir. Dolayısıy-

414. Sandell, s. 1213-1215, 1217-1218, 1220. Aynı sonuca, J. W. M. Whiting'in "statü hasedi" hipotezinden yola çıkarak da varabiliriz. Whiting, Freud'un Oedipal senar- yosundan etkilenecek, bireylerin gıpta ettikleri bazı araçlara sahip olan başarılı bir rakiple özdeşleşmeleri (ve böylece onun ahlaki değerlerini benimsemeleri) üzerinde duruyor. Burada özdeşleşmeyi başlatan duygu, rakibin statüsüne yönelik hasettir (John W. M. Whiting, "Sorcery, Sin, and the Superego: A Cross-Cultural Study of Some Mechanisms of Social Control", *Nebraska Symposium on Motivation: 1959*, Mar- shall R. Jones (der.), University of Nebraska Press, Lincoln 1959 içinde, s. 188).

415. Birçok kolektivist kültür, yüksek bir güç mesafesine sahiptir (Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 62).

la bu tür toplumlarda iktidar ilişkilerinin incelenmesinde, karizmatik iktidar kavramı daha da önem kazanmaktadır. *Karizma yalnızca bireysel bir özellik değil, aynı zamanda kültürel bir fenomendir.*

Güç mesafesinin yüksek olduğu toplumlarda, otorite imgesi, iktidarla birey arasındaki mesafenin bireyin erişim alanını aşmasına hizmet ederek, iktidara bir tür ulaşılmazlık veya dokunulmazlık kazandırır. Üst otorite, bireyin hayranlık (ve haset) duyamayacağı bir uzaklıkta konumlanır. *Bir toplumda, tek bir otorite figürüyle bile bu tür bir kolektif ilişkinin kurulmuş olması, kültürel idealleştirmenin başarıya ulaşması için yeterlidir.*

Burada otorite imgesi, hayranlık veya hasette olduğu gibi, belirli bir özellik ya da özelliklerdeki *üstünlüğün*⁴¹⁶ ötesinde, kusursuzluk ve *mutlak kudretlilik* nitelikleri taşır. Dolayısıyla bu imge narsisistik özelliklerle yüklenmiştir. Güç mesafesinin yüksekliğini, üstlerin üstün kişiler olarak algılanması olarak da tanımlayabiliriz. Daha doğru bir deyişle, *üst olan tüm bakımlardan üstündür*, alt olan ise tamamen aşağıdadır.⁴¹⁷ Üstün tüm bakımlardan üstün bir insan olarak algılanması, onun çok çeşitli ve birbiriyle ilgisiz faaliyet alanlarında en üst konumda görülmesine (baş öğretmen vs gibi) neden olur.

Dolayısıyla otoritenin belirli kişilik özellikleri, onu başarıya götüren belirli eylemlere yüklediği öznel anlamlar öne

416. Sandell, s. 1213-1215, 1217-1218, 1220; ayrıca bkz. Whiting, s. 188.

417. Pye, s. 77. Oysa modernleşmeyle birlikte uzmanlaşma alanları birbirinden işlevsel olarak daha büyük oranda ayrılır. Böylece kendi uzmanlık alanında, bir alt, hiyerarşik üstünden daha yeterli ve etkili olabilir (Pye, s. 77).

çıkarılmaz. Zira otorite imgesinin karşılaştırılmazlığı, idealleştirmenin başarılı olması ve otoritenin hayranlık (ya da haset) duyulan bir nesneye dönüşmemesi için zorunludur.

Kurtarıcı imgesi ise hem liderin gerçek bir tehlikeyi ya da zararı bertaraf ettiğini hem bunu ancak onun yapabileceğini, dolayısıyla bireyin içselleştiremeyeceği özellikleri olan, onun için model oluşturmamaya bir kişi olduğunu gösterir. Bunların ilki aktüel bir başarı olduğundan, bireyin erişim alanına, dolayısıyla benlik imgesine girebilecek ve bir hayranlık veya haset konusu olabilecekken, ikincisi birincinin bir başarıdan çok, kişisel bir mutlak kudretliliğin ifadesi olduğunu göstererek onunla çelişir ve otoriteyi bireyin hayranlık menzilinin dışına taşır.

Eğer şükran, R. Sandell'in ileri sürdüğü gibi, başkasının örnek oluşturan iktidarına dayanarak onun gibi olmak ve ondaki iyiyi *kendimizin kılmak* isteğimizin tahayyülü olarak karşılanmasından doğuyorsa,⁴¹⁸ burada şükran duymamızı da engelleyecek bir ilişki biçimi var demektir. Bana öyle geliyor ki, buradaki duygu şükran ya da minnettarlık değil, *borçluluktur*. Ebedi, ödenemeyecek, silinemeyecek bir borç. Otoriter toplumlarda otorite-birey ilişkisinin duygusal boyutunun önemli unsurlarından biri olan bu borç(luluk) düşüncesinin üretimi, iktidar ekonomisinin temel mekanizmalarından birini oluşturur. Öte yandan, otoritenin bir benliknesnesi işlevi görmesi, bu kalımlı borçlu konumdan kaynaklanan utanç ve suçluluk duygularının hissedilmesini engeller.

418. Sandell, s. 1214-1215.

Kolektivist kültürlerde bireylerin kendilerinden göreceli olarak daha hoşnut (self-liking) olmalarını, sosyal geri-bildirim etkileri yerine,⁴¹⁹ kültürel olarak idealleştirilen ortak sadakat nesnelerinin ve bu nesnelerle kurulan ilişkilerin niteliklerine bağlayabiliriz. Kolektivist toplumlarda kendinden hoşnutluğun göreceli olarak daha yüksek olması, hiç değilse kısmen, bu tür kültürel olarak idealleştirilmiş nesnelerle özdeşleşimlerin desteklenmesinden ileri geliyor olamaz mı? Bu süreçte özellikle ikincil narsisizm öne çıkmaktadır. İkincil narsisizm, bir nesneyle özdeşleşmekten ve onu içe atmaktan kaynaklanan bir öz-sevgidir.⁴²⁰

G. Kateb'in aşağıdaki saptamaları buna işaret ediyor: *"Egoizmin en kötü derecesi, şüphesiz, kendini taparcasına sevmektir. Ancak kendini en aşırı şekilde yüceltme genellikle dolaylı olmalıdır. Kişiler kendilerini dolaysızca ve açıkça yüceltmekten az çok utanmaya eğilim gösterirler. En etkili dolaylılık bir grupla özdeşleşmek ve böyle yaparken kendini daha makbul bir şekilde sevebilmek için, onu özümsemiğini unutmayı başarmaktır. Birey kendini bu özdeşleşme yoluyla yabancılaştırma süreci yoluyla büyütür; zira grup sadece kendine dışsal bir şey değil, fakat daha çok zaten kendisinin gördüğü bir şeydir."*⁴²¹

419. Tafarodi/Lang/Smith; Tafarodi/Walters.

420. Rycroft, s. 107 (narsisizm maddesi).

421. George Kateb, "Is Patriotism a Mistake?", *Social Research*, Cilt 67, Sayı 4, Kış 2000, s. 918.

Keza, K. C. Wallis ve J. L. Poulton şu soruyu sorar: Eğer özdeşleşme özünde narsisistik bir fenomense, yani özdeşleşmede birey ötekine değil, kendine odaklanıyorsa, nasıl olup da sosyallik bir dizi özdeşleşmenin sonucu olabilir?⁴²²

Türk toplumunda “tutunum”un imgesel ya da sembolik araçlarla sağlanmasında, bazı ortak sadakat nesnelerinin bireyler için bir benliknesnesi işlevi görmesinden elde edilen mükemmellik ve güvenlik hissinin de bir payı olabilir mi? Türkiye’de toplumsal tutunumun sağlanmasında, kültürel olarak idealleştirilen sadakat nesneleriyle özdeşleşmelerin rolü, üretim yönelimine (çalışmaya) olduğu kadar, evrenselci ahlaki yönelime ve bu yönelimce desteklenebilecek olan hukukilik bilincine de ağır basıyor. Ne var ki, *aynı nesnelere sadık olmak, ortaklaşa davranmak veya işbirliği yapmak demek değildir.*

Türkiye’de bazı ortak sadakat nesnelerinin idealleştirilmesinin, içsel bazı benliknesnelerinin belirli niteliklerinin bu nesnelere yansıtılmasından kaynaklandığı ve böylece üstün niteliklerle donatılan bu nesnelerle özdeşleşmenin, bireyleri diğer bazı olumsuz duygu ve deneyimlerin yanında, utanç duygusunu hissetmekten de alıkoyacağı ileri sürülebilir. Bu çalışmada bu görüşten yola çıkılmamakla birlikte, üzerinde kısaca durmakta yarar görüyorum.

Ego ideali, bebekliğin kaybedilen tümgüçlülük yaşantısının zihinsel imgesi olarak başlar. Bebek bu imgenin niteliklerini diğer bir kişiye ya da nesneye atfeder ve daha sonra bu nesneyle özdeşleşirse, yine tümgüçlülük yaşantı-

422. Wallis/Poulton, s. 57.

sındaki gibi sevildiğini ve muktedir olduğunu hissedebilir. Çocuğun bu mükemmelliği attettiği ilk nesne ebeveynidir. Çocuk, ebeveyninin beklentilerini karşıladığını hayal eder ve onunla özdeşleşebilirse, yine sevildiğini ve mükemmel birisi olduğunu hissedebilir. Daha ileride, başkaları (örneğin öğretmenler veya işverenler, hatta organizasyonlar) da ego ideale dahil olabilir.⁴²³

R. Harré'ye göre, bir toplumun kendini kusursuz algıladığı için mevcut durumunu sürdürmek istemesi, daha çok, aşırı kolektivist düşünceyle ilişkilidir.⁴²⁴ Bireyci toplumlardan çok, kolektivist toplumların kendilerini "kusursuz" görmeleri,⁴²⁵ bireylerin idealleştirilmiş bazı içsel figürlerin niteliklerini, daha sonra özdeşleşilen ortak sadakat nesnelere yansıtılmalarından kaynaklanabilir. Bu tür toplumlarda sadakat nesneleri daha çok idealleştirilmektedir. Örneğin S. Kakar Hindistan toplumunu psikanalitik bir perspektifle incelerken, sözü edilen toplumda ebeveynlerin idealleştirilmeleri sürecinin, "siz kusursuzsunuz, ancak ben sizin bir parçanızım" şeklindeki inanca dayandığını belirtir. Burada tümgüçlülük ve mükemmellik atfedilen ebeveyn figürleri benliğin bir parçası, yani psikanalitik adlandırmayla bir benliknesnesi olarak yaşantılanır.⁴²⁶

Böylece Türkiye'de geniş grupların, hatta ulusal top-

423. Howell S. Baum, "Mentoring: Narcissistic Fantasies and Oedipal Realities", *Human Relations*, Cilt 45, Sayı 3, 1992, s. 229.

424. Harré, s. 36-37.

425. Harré, s. 36-37.

426. Kakar, *Inner World*, s. 129.

luluğun, P. M. Turquet'in adlandırmasıyla, bir *birlik temel karine grubu* (basic-assumption oneness group) olarak işlev gördüğü düşünülebilir.⁴²⁷ İlk kez W. R. Bion'un kavramlaştırdığı temel karine gruplarına, P. M. Turquet, bir diğeri- ni, birlik temel karine grubunu ekler. Birlik temel karine grubunun "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.⁴²⁸

Kişiler, sembolik ya da imgesel toplumsal nesnelerle de, (içsel nesneler olarak veya dış dünyadaki) gerçek kişilerle kurdukları türden ilişkiler kurabilirler. Tümgüçlülük niteliği atfedilen bir sadakat nesnesiyle (ulus, lider, devlet, aile, işveren, kuruluş vs) özdeşleşmeye dayalı bir ilişki, narsisistik bir kökene dayanmasıyla ve narsisistik gereksinimleri (mükemmel olma, sevilme) karşılamaya hizmet etmesiyle ayırt edilebilir.

H. Kohut "sağlıklı narsisizm" kavramını ele alırken, sevilme deneyimi yoluyla olumlanma gereksinimiyle, kişinin kendisinden daha kalıcı olan ideallerle özdeşleşmesini birbirinden ayırır. Bunlardan ikincisi olan "büyüklenmeci narsisizm", kendini, şehit olmanın teşvik edilmesi gibi aş-

427. W. R. Bion, temel karineyle bir grubu bir araya getiren amacı kasteder (W. R. Bion, *Experiences in Groups and Other Papers*, Routledge, Londra and New York, 1998, s. 150). Bion, bu amaçlara göre, bağımlılık grubu, kaç-dövüş grubu ve çalışma grubunu ayırt eder (Bion). Bu konuda ayrıca bkz. Susan D. McMillan, "An Application of Turquet's Basic-Assumption Oneness to the Analysis of a Group in Search of Utopia", *Human Relations*, Cilt 34, Sayı 6, 1981, s. 476.

428. P. M. Turquet, "Leadership: The Individual and the Group", G. S. Gibbard, J. J. Hartman, R. D. Mann (der.), *Analysis of Group's Contributions to Theory Research and Practice*, Jossey Buss, Londra, 1974 içinde, s. 357'den aktaran: Susan D. McMillan, s. 476.

rılıklarda gösterir. Bu örnekte kişi kendini yok etme yoluyla ölümsüzlüğe kavuşur.⁴²⁹

İdealleştirme ile idealleri olmayı ayrı tutmalıyız. İdealleştirmeye her zaman yarılma ve yansıtma eşlik eder: Kendini, düşüncelerini ya da grubu, diğerlerine karşı paranoid tutumlar alma pahasına idealleştirmekle, daha iyi bir gelecek için ümidi olmak arasındaki farktır söz konusu olan.⁴³⁰ Hedef bir *kurtuluş* olarak algılanıyorsa, bir idealin değil, idealleştirmenin olduğundan bahsedebiliriz. İdeolojileri ise kurtuluş vaat eden düşünce sistemleri olarak tanımlayabiliriz.

İdeolojik bir ilişki biçiminde, diğeri (bu devlet, şirket, patron vs olabilir) işlevini, idealleştirilmiş bir konumdan görür.⁴³¹

Türk toplumunda bireylerce kimi içsel nesnelere atfedilen üstün niteliklerin, otoritelere veya diğer ortak sadakat nesnelere yansıtıldığı ve böylece özdeşleşilen “güçlü” otorite veya grup dolayısıyla, ego ile idealinin birleştiği düşünülebilir. İkinci ve bu metinde tercih edilen alternatif tez, Türk toplumunda sadakat nesnelerinin kültürel olarak idealleştirilmesinin *bireysel* ego ideallerinin güçlenmesini engellediğidir. *Bu durumda otorite, model alınan değil izinden gidilen, bireysel özelliklerine hayran olunan değil konumunda ol-*

429. Heinz Kohut, *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytic Approach*, W. W. Norton and Co., New York, 1985, s. 16'dan aktaran: Marris, s. 161-162.

430. Segal, s. 204.

431. Sloan, s. 103.

mak istenen, bireylerin erişim alanlarının dışında algılanan bir figür olmaktadır. Böylece birey, kendine (ahlaken) emsal görmediği otorite karşısındaki konumunu “kim, ben mi?” diye belirlerken, aynı zamanda o kişiyi benliğinin bir parçası olarak (bir benliknesnesi olarak) algılayabilir. Türk toplumunda yüksek konumlardaki kişilere hitap edilirken, çoğu kez mülkiyet eklerinin kullanılması (“valim”, “müdürüm” gibi) bu nedenle olabilir. Aynı ilişki biçimi, çoğu kez hiyerarşinin diğer ucundakiler için de geçerlidir: burada, sık karşılaşılan ve Türkçedeki “sen benim kim olduğumu biliyor musun?” ifadesinin yansıttığı üstten bakma tutumuna rağmen, altlar bir benliknesnesi işlevi görmektedir.

Bu durumda, bireylerin erişim alanları içinde görülmedikleri için örnek de alınamayan otorite figürlerinin bazı nitelikleri sosyalizasyon ve siyasal sosyalizasyon süreçlerinde içselleştirilememekte, bunun sonucunda, dışsallıklarını koruyan figürlerin daha çok davranışsal düzeyde taklidine veya izlenmesine dayalı bir ilişki biçimi ortaya çıkmaktadır.

Otoritelerin bazı işlevlerinin içselleştirilmemesi, güç mesafesinin yüksekliğinin hem nedeni hem de sonucu olmaktadır. Türk toplumunda güç mesafesinin yüksekliğinde otoritelerin kültürel olarak idealleştirilmeleri de etmen olmaktadır. Böylece bireylerin erişim alanlarının dışında görülen liderler ve diğer otoriteler bir *ego ideali rolü*⁴³² görememektedir.

Nitekim gerek kolektivist bir kültürde yetişmelerin-

432. Ego ideali rolü kavramını E. D. Joseph'ten aldım (Joseph, s. 384).

den, gerekse toplumsal konumlarından ötürü, Türk bürokratlarının kendilerini toplum tarafından idealleştirilen kişiler olarak gösterme, diğer bir deyişle, sosyal beğenirlik eğilimleri yüksek bulunmuştur.⁴³³ Bu eğilim üst düzey bürokratlarda daha da artmaktadır.⁴³⁴

Türkiye’de, Asya ülkelerindeki gibi yüksek olan idealleştirme eğilimi,⁴³⁵ bazı meslek, kesim, kuruluş veya kurumların pürüzsüz algılanmasını desteklemektedir. İdealleştirilmiş sosyal konumların sağladığı itibar veya statü, atfedilmiş bir mükemmelliğe dayanmaktadır. Örneğin üst otoritelere atfedilen üstünlük, onların da yanılabilirliklerinin yadsınması (dolayısıyla idealleştirme) yoluyla sağlanmaktadır. Öte yandan gençlerin veya çocukların her zaman korunmaya muhtaç görülmesi, onların *da* geçerli yargılarda veya doğru davranışlarda bulunabileceklerinin yadsınmasına dayanmaktadır.

Kısacası, ne otorite figürlerinin temsil ettikleri değerler ve normlar içselleştirilmekte, ne de onlar bireylerin erişim alanlarının ötesindeki kişiler olarak değil, bir model olarak algılanmaktadır. Bu, bu figürlerin ideal niteliklerini bireysel ego ideallerinin bazı üstün niteliklerinin yansıtılmasından almadıklarını göstermektedir. Bireysel psikik düzeyde, idealleştirme kendi başına bir hedef değildir. Zira *ideal nihayetinde bireyce geri alınmalı ya da içselleştirilmelidir*.⁴³⁶ Oysa Türk top-

433. Özen, s. 161.

434. Özen, s. 241-242.

435. Asya ülkelerindeki idealleştirme eğilimi için bkz. Roland, s. 101-116.

436. Siegel, s. 60.

lumunda bireyler bu ideal nitelikleri içselleştirememektedir (onun yanında ben kimim ki tavrı). Böylece otoritenin temsil ettiği değer ve normlar, bireyler için, ancak onun dolayısıyla bağlayıcılık kazanmaktadır. Bunun anlamı, güçlü bir otorite tarafından desteklenmedikçe bu değerlerin izlenmeyecek (yani içselleştirilmemiş) olmasıdır. Ne var ki, bu toplumsal figürler, bir bireysel ideal veya model olmasalar da, bir benliknesnesi işlevi görmektedir: “Ben kim, onlar kim(ler), ama onlar hiç değilse, benim(kiler).”

Sosyal psikolojik düzeyde herhangi bir önemli kazanca yol açmayan bir sosyal düzenlemenin süreklilik kazanması zordur. Bazı sosyal kurumlar veya mekanizmalar belirli olumsuz duyguların hissedilmemesini veya bazı psikolojik süreçlerin işlememesini sağlayabilir. Örneğin E. Jaques’in gösterdiği gibi, sosyal kurumlar, diğer işlevlerinin yanında, paranoid veya depresif kaygılara karşı savunmaları destekleyebilir.⁴³⁷ Hatta Didier Anzieu grup içindeki eşitlikçi görüşlerin, kastrasyon kaygısına karşı savunma işlevi gördüğünü belirtir.⁴³⁸ Sosyal organizasyonlar ve kuruluşlar, bireysel narsisistik eğilimleri ortak ideallere yönlendirme işlevi de görür.⁴³⁹ Ne var ki, bu, sosyal organizasyonların belirli bireysel psişik ihtiyaçların karşılanması için, ruhsal bir özne tarafından oluşturulduğu anlamına gelmez.

Burada, Türk tarihinden, grubun ve bazı kuruluşların tümgüçlü varlıklar olarak algılanmasına ilişkin birkaç örnek

437. Jaques, s. 478 vd.; ayrıca bkz. Susan D. McMillan, s. 477.

438. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 82.

439. Joseph, s. 381.

vermek istiyorum. İlk olarak belirtmek gerekirse, Osmanlı Devletinde İslam milletine atfedilen nitelikler arasında tüm-güçlülüğün bazı özellikleri de vardı. H. İnalcık'ın *Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği*'ndeki ifadesiyle, "fıkıh, İslâm cemaatinin bir bütün olarak yanılmazlığı prensibi, yani *ic-mâ*'ın (concensus) uygulanması ile gelişip büyümüştür."⁴⁴⁰

Bildiğim kadarıyla, kolektif kibir veya üstünlük duygusunun Türk kimliğinin oluşumundaki yerini konu alan tek inceleme, Taner Timur'un, "Türkiye'de Kimlik, Politika ve Gerçekçilik: Tarihi Bir Panorama" başlıklı makalesidir. Timur bu yazısında Osmanlı halkının tutunumunu sağlayan unsurlar üzerinde durur. E. Renan'ın üzerinde durduğu ortak anıların ve emperyal geleneğin yanında, bu kesimdekilerin toplumdaki yerlerinden dolayı bir "hâkim millet bilinci"ne sahip olmaları ve kendilerini tüm imparatorluktan sorumlu görmelerini sağlayan bir "üstünlük duygusu" hissetmeleri, bu halkı bir araya getiren unsurlar olarak belirtilir. Ne var ki, "Osmanlı-Türk halkının ulusal karakterinin hâkim unsuru"nu,⁴⁴¹ bu üstünlük duygusu ve gurur oluşturmaktadır. Timur'a göre, bu baskın unsur, toplumdaki yerleri ne olursa olsun, Osmanlı Türklerinin her şeyi "siyasi" görüp, kendilerini "Hikmet-i Devletten" sorumlu algılamalarında ortaya çıkıyordu. Bu yaklaşım, belirli bir Osmanlı megalomanisini de yansıtıyordu: "en yoksul Türk bile, fantazm dünyasında, yönetici zümre ile

440. Halil İnalcık, "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı*, Sayı 13, Kışım, Aralık, Ocak 2000-01 (Hukuk ve Adalet Üstüne), s. 163.

441. Timur, s.205.

özdeşleşiyor ve kendini onun bir parçası olarak görüyordu.”⁴⁴² Timur bu üstünlük duygusunu yalnızca tarihi bir fenomen olarak görmez; ona göre, “Türk insanı”nın “emperyal gelenekten miras aldığı üstünlük duygusu kendisini çoğu kez gerçeklerden uzaklaştıracak boyutlardadır. Fakat [o] bunu rasyonel bir şekilde temellendiremediği için rahatsız ve alıngandır.”⁴⁴³

Ne var ki, bu baskın unsurun dışında, Timur, yakın dönem Türk tarihinde dört gerçekçilik dönemini de ayırt eder. Bunlar sırasıyla, Kurtuluş Savaşı yılları, çok partili hayata geçiş dönemi, 27 Mayıs ihtilali ve 1983 seçimleridir. Türkiye’de siyaset geleneğinin, bu gerçekçilik dönemleri dışında, “ululuk”, “yücelik”, “haşmet” kaygılarına ve “Kutsal Devlet” postulasına dayandığını ileri süren Timur, bunun, Osmanlı Devletinin hiçbir zaman tam bir sömürge haline gelmemesinden ve ulusal bir burjuvazinin gelişmemesinden kaynaklandığı görüşündedir. Orta sınıf şovenizminin bu kadar etkili olmasına yol açan, Türk siyasetinin sınıf bilincine dayanmamasıdır.⁴⁴⁴

Bu üstünlük duygusu, bana, orta sınıftakilerden çok, elitlerin ve alt SES gruplarının paylaştıkları bir özellikmiş gibi görünüyor. Nitekim Timur, “en yoksul” Osmanlı Türklerinin kendini yöneticiler arasında tahayyül ettiğini belirtiyordu.⁴⁴⁵ Aslında tam da bu en yoksul kesimdekiler, güçlü-

442. Timur, s.205.

443. Timur, s. 222.

444. Timur, s. 207-218.

445. Timur, s. 205.

lerle özdeşleşmeyi en çok gereksinenlerdir.

Milliyetçilikle (ve kolektivizmle) bireycilik arasında paradoksal bir ilişki var.⁴⁴⁶ Zira bireycilik, bir yandan evrenselci bir yönelimi desteklemesiyle,⁴⁴⁷ cemaat bağlarının, alt-grupların bireyler üzerindeki etkisinin, ulusal topluluk ve ulus devlet lehine zayıflamasına veya mutlaklığını kaybetmesine yol açarken, diğer yandan ne milliyetçiliğin ne de ulusal sadakat nesnelerinin ve sembollerinin, bireyin arzularının, özdeşleşimlerinin veya aidiyet/sahiplenme güdülerinin *dolayımı* ile üretilme yolları göz ardı edilerek ele alınması mümkündür. Bu akım ve nesneler aynı zamanda bireysel bazı psikolojik kazanımların sosyal zeminini oluşturuyor. Bireyin kendisini aşan bazı nesnelerle özdeşleşmesi aşağılık duygusuna olduğu kadar, yüklenme duygusuna da yol açabilir.⁴⁴⁸ Milliyetçilik, bir yandan “bütünsel” toplum-birey ilişkilerinde, toplum lehine, Arendtçi anlamda bir eylemi vurgularken, diğer bir deyişle, ulusal sadakat nesneleriyle enstrümental olmayan bir ilişkiyi öngörürken, diğer yandan bireyin bireysel suçluluk ve utanç duygularından uzaklaşmasına destek olmuş oluyor. Bunu sağlayan, milliyetçiliğin bireyler için bir benliknesnesi işlevi gören bazı idealleştirilmiş sadakat nesnelerine atfettiği anlamdır.

446. Aydınlanmacı bireyci düşüncelerin, ulusçuluğun güçlenmesindeki payı hakkında bazı düşünceler için bkz. Ernest Gellner, *Nationalism*, Phoenix, Londra, 1998, s. 64.

447. Hofstede, *Cultures and Organizations*, 1991, s. 263; Hofstede, “Value Systems in Forty Countries”, s. 399.

448. Jacoby, *Individuation & Narcissism*, s. 87.

Türkiye’de toplumsal entegrasyonun sağlanmasında, *sembolik* boyutu vurgulanan (bir kurum olarak fazla güvenilme de, bir sembol olarak daima yüceltilen) merkezi bir kurumun (devletin) ön plana çıkması, paternalist sistemin romans yönünü gözden saklayabilir. Oysa Türkiye’de paternalizm, aile sembolizmine olduğu kadar, millet, devlet gibi ortak sadakat nesnelerinin kültürel olarak idealleştirilmiş (kusursuz görülen) biçimleriyle yapılan özdeşleşmelere dayanmaktadır. Bu biçimdeki bir idealleştirmenin geniş alt SES gruplarında daha etkili olması, bu kesimlerdeki narsistik yaralanmanın büyüklüğüyle açıklanabilir. Bu kesimlerde ego ve ideali arasındaki açıklığın büyüklüğü, ideali (tümgüçlülüğü) geri getirme ümidi doğuran kültürel olarak idealleştirilmiş nesnelerle özdeşleşme ihtiyacını artırmaktadır.

Türk siyasal kültürünün merkezinde yer alan paternalist *devlet ve topluluk* tasarımınca desteklenen tümgüçlü otorite imgesi, egonun koruyucu ana-baba figürleriyle birleşmiş ego idealine ulaşma beklentisini canlandırmaktadır. Koruyucu figürlere veya imgelere atfedilen nitelikler arasında tümgüçlülük de bulunmaktadır. Bir Latin atasözü, “*madem ki koruyorum, o halde emrediyorum*”, paternalizmin kendini nasıl meşrulaştırdığına ilişkin bir ipucu verir. Bu koruyucu nesnelerin bir benliknesnesi işlevi görmesi sayesinde, bireyler kendi öz-değerlerini de yükseltmiş olmaktadırlar. Burada koruyucunun tümgüçlülüğü ilişkiseldir ve rollerle ilgilidir. Bireysel tümgüçlülük fantezisi kendine yeterlilik imgesine dayanırken, paternalistik tümgüçlülük belirli otorite konumlarıyla ilişkilidir.

Türk toplumunda ego idealinin bireysel değil, kişilerarası bir niteliği bulunmaktadır. Ego idealini oluşturan figürlerin veya “ego ideali rolleri”nin⁴⁴⁹ nitelikleri bireysel değil ilişkisel; içsel olmaktan çok dışsaldır. Böylece *bu figürler gibi olmak değil, bu figürlerin yerinde olmak* arzulanmaktadır. Ego ideallerinde, bireysel modellerin üstün özelliklerinden çok, bazı ilişkisel niteliklerin (koruyuculuk gibi) öne çıktığını görüyoruz. Ego ideali öznelarası bir yapıya sahiptir ve buradaki figürler birbirini tamamlayan bazı özellikler taşır. Türk toplumunda ego idealinin kültürel içeriğine baktığımızda, birbirini tamamlayan iki konumun öne çıktığını görüyoruz: *koruyucu* ve/veya *korunan* olmak. Koruyucu imgesi bazen kurtarıcı biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Koruyucu ve korunan konumları birbirleriyle bağdaşmadığından, bunları hayata geçirebilmek ancak tekil veya bağlamsalcı bir yönelimle olanaklıdır (yeri geldiğinde koruyucu, yeri geldiğinde korunan konumunda olmak gibi).⁴⁵⁰

449. Ego ideali rolü kavramını E. D. Joseph’ten aldım (Joseph, s. 384).

450. Ü. Dökmen, Türk toplumunu, Çocuk ve Anababa rollerinin baskın olduğu, yetişkin rolünün ise azınlıkta kaldığı bir Çocuk-Anababa Toplumu olarak niteler. Çocuk-Anababa rolündeki kişiler bu iki rolden başkasını sergilemezler. Ne var ki, bu iki rolden hangisini sergileyecekleri, karşılarındaki kişinin bu iki rolden hangisini sergileyeceğine bağlıdır. Örneğin bir şef, dairesindeki memurların karşısında Anababa, müdürün yanında ise Çocuk rolünü oynarken, müdür şefin karşısında Anababa, Genel Müdürün yanında ise Çocuk rolünü yerine getirir. Bir toplumda Çocuk-Anababa iletişiminin yaygın olması, kişilerle kurumlar arasında da benzeri bir iletişim kurulmasına neden olur. Böylece devlet ve onu temsil eden kişiler Anababa, yurttaşlar ise Çocuk rolünde görülür. Anababa ve Çocuk rolünü oynayanların arasındaki ilişki *hiyerarşiktir*. Bir Çocuk-Anababalar toplumunda hiyerarşi, resmi ilişkilerde önemli olduğu kadar, resmi olmayan ilişkilerde de önemlidir (Dökmen, 5. Bölüm). Hasan Bacanlı’nın yaptığı bir araştırmada, bu tezler ampirik olarak da kısmen doğrulanmıştır. Bacanlı, Türk toplumunda Türk ve Müslüman kavramlarına

Bu gibi durumlarda, ego ideali, iki ayrı amacı belirleyecek iki ideali aynı zamanda içerecek ve ego bunlar arasında gidip gelecektir. Buradaki sorun, ego idealinin birbirleriyle bağdaşmaz iki yüzünün bir arada var olmasıdır. Söz konusu olan, ego ile ego ideali arasındaki nevrotik bir çatışma değildir; burada, ego idealinin kendisinde bir karışıklık vardır: Ego idealinin yapısı çelişkili ve ikirciklidir.⁴⁵¹

Türk toplumunda bu ikirciklilik, koruyucu/eleştirel anababa ve uslu/asi çocuk⁴⁵² arasındaki salınımlarda ortaya çıkmaktadır. Osmanlı-Türk siyasal yaşamında karşımıza çıkan itaat/isyan ikiliği bu salınının bir görünümüdür. Hükmetme/isyan ikiliği, her iki yönüyle de, kişilerarası bir tümgüçlülük fantezisini içinde barındırmaktadır.

Sonuç olarak, Türk toplumunda ego ideallerinin ve benliknesnelerinin kültürel boyutlarıyla ilgili olarak şunlar belirtilebilir:

Türk toplumunda önde gelen sadakat nesneleri (örneğin ebeveynler, grup liderleri veya üst otoriteler) çoğu kez şu şekilde algılanıyor: o veya onlar ulaşılmaz, ama be-

yüklenen sosyal anlamları araştırmıştır. Sonuçlara göre hem Türk hem Müslüman kavramları bakımından baskın ego durumu *Koruyucu Anababa* çıkmıştır. İkinci sırada Yetişkin, üçüncü ve dördüncü sırada ise Eleştirici Anababa ve Serbest Çocuk ego durumları bulunmaktadır (Hasan Bacanlı, "Türk ve Müslüman Kavramları: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, yay. haz.: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 399 vd).

451. Ego idealinin içindeki çatışmalar için bkz. Jorge Luis Maldonado, "On Ambiguity, Confusion and the Ego Ideal", *Int. J. Psycho-Anal*, 74, 1993, s. 96.

452. Ü. Dökmen, Anababa benlik durumunu, "Koruyucu Anababa" ve "Eleştirici Anababa" olarak ikiye ayırır. Yazara göre, "Uyarlanmış Çocuk" benlik durumunun da "Uslu Çocuk" ve "Asi Çocuk" olmak üzere iki altbenlik durumu vardır (Dökmen, s. 49 vd., s. 111 vd, ayrıca 5. Bölüm.)

nim(kiler). Ulaşmazlıkları bu figürlerin üstün görülen niteliklerinin içselleştirilmesini engellemekte, ama koruyuculukları onların bir benliknesnesi işlevi görmesine olanak sağlamaktadır. Böylece otoriteler *kişisel* bir model olmaktan çok, kültürel bir benliknesnesi işlevi görmektedir. Ne var ki, tümgüçlü algılanan bir figürün bir benliknesnesi işlevi görmesi, bireysel utanç duyulmasını da engellemektedir; zira bu tür benliknesnelerinin işlevleri arasında öz-değer ve öz-güveni desteklemek de vardır.

Böylece Türk toplumunda ego idealinin sosyo-kültürel içeriğinin niteliklerini şu şekilde ayırt edebiliriz:

- a) Bağlamsallık
- b) Tamamlayıcılık
- c) Karşılıklılık
- d) Tekilcilik
- e) Sosyal görececilik.⁴⁵³

Türk toplumunda ego idealinin merkezinde yer alan koruyucu veya korunan konumunda olma ikili idealleri, bireysel değil, ilişkiseldir ve bağlamsallık, tamamlayıcılık, karşılıklılık ve tekilsellik gibi bazı nitelikleri taşır. Bu idealler bağlamsaldır; zira hangi yönelimin (koruyucu mu, korunan mı) ağır basacağı, sosyal bağlama, muhatabın sosyal niteliklerine bağlıdır. Bu ideallerden kaynaklanan amaçlar karşılıklıdır (korunma ve hizmet karşılığı izleyicilik ve hürmet gösterme gibi). Karşılıklılık ilkesi, Türk toplumunda, iktidarı sınırlayan etmenlerin arasında öne çıkmaktadır.

453. Sosyal görececilik kavramı için bkz. Lebra, s. 7, 9.

Zira bu ilkeye aykırı davranması, otoritenin meşruluğunu zedeleyebilmektedir. Bu idealler tekilseldir; zira herkese karşı değil, ancak belirli kişilere yöneliktir. Bu idealler birbirini tamamlayıcıdır, örneğin koruma ödevine korunma hakkı karşılık gelmektedir.

Böylece Türk toplumunda narsisistik eğilimler, bireysel bir üst-benden ve bireysel ego ideallerinden çok, kültürce idealleştirilen benliknesnelerinde (aile, iç-grup, millet, devlet, lider, koruyucu otorite vs) yoğunlaşmaktadır.

Narsisizm, bir patoloji veya kişilik bozukluğu⁴⁵⁴ görünümünde karşımıza çıkmadığında bile, bireylerin yaşamını her boyutunda önemli ölçüde etkileyen, belki de evrensel bir fenomendir. Muhtemelen narsisizmin damgasını vurmadığı hiçbir insan davranışı bulunmamaktadır. Bazı sembolik veya kurumsal sadakat nesnelerine yansıtılmış narsisistik nitelikler veya kültürel olarak idealleştirilmiş ortak sadakat nesnelerince (özdeşleşmeler veya benliknesnesi olarak işlev görmeleri yoluyla) desteklenen narsisizm, sosyal ve toplumlararası çatışmalarda, çoğu kez maddi anlaşmazlık veya çıkarlardan daha etkili olmaktadır. Kültürel olarak idealleştirilmiş bazı (tek tek bireylerin hayat sürelerini aşan bir kalıcılığı olan) toplumsal kuruluşlar, konumlar veya semboller, özdeşleşmeler veya benliknesnesi işlevi

454. Narsisistik bireyin özellikleri arasında, büyülenmecilik, başkalarına üstten bakmak ve kendini üstün görmek vardır (Otto F. Kernberg, "Paranoid Social Developments as a Consequence of Ideological and Bureaucratic Regression", *Even Paranooids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution*, Joseph H. Berke ve diğerleri [der.], Routledge, Londra, New York, 1998 içinde, s. 88.)

görmeleri yoluyla, bireylerin ölümsüzlük veya kusursuzluk arayışlarına hizmet edebilmektedir.

Çok kez, *çalışma* veya üretme yoluyla bireysel veya toplumsal başarı arayışı, narsisizmin gerçeklik testiyle dengelenmesine olanak sağlamaktadır. Bireysel başarı isteği bireysel narsisizmin, toplumsal başarı arayışı da kolektif narsisizmin gerçeklik testine tâbi tutulmasına olanak sağlıyor. Zira başarı nesnel veya toplumsal ya da uluslararası bazı ölçütleri karşılamayı gerektirmektedir. Buna karşılık çoğu zaman, *bireylerin ve toplulukların ideallerinin veya standartlarının, kendilerine biçtikleri değer ölçüsünde yüksek olmadığı görülmektedir.*

Bu metinde, narsisizm bireysel değil, kolektif düzeyde, kültürel idealleştirmelerle ilişkili bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Türkiye’de kolektif narsisizmin, bireysel bazı narsisistik niteliklerin ortak sadakat nesnelere yansıtılmasından çok,⁴⁵⁵ tam tersine, kültürel olarak idealleştirilmiş bazı sadakat nesnelerinin benliknesnesi işlevi görmesiyle bağlantılı olarak incelenmesi gerektiğini düşünüyorum.

Kolektif narsisizmi kolektif değerden ayırabiliriz. Kolektif öz-değer olumlu bir sosyal kimliği ifade eder.⁴⁵⁶

455. Ç. Kağıtçıbaşı’nın aşağıdaki ifadeleri bu şekilde yorumlanabilir: Kolektivist toplumlarda, “topluma yönelik başarı güdüsü, benliği aşarak, sadece bireyi değil benliği çevreleyen bir başka (sosyal) varlığı da yüceltecek şekilde bütünsel bir güdüdür. Ancak bu, benliği önemsiz kılmak ya da kişisel çıkarları grup için feda etmek anlamına gelmez; *benliği grupla bir kıl*arak başarının her ikisini de yüceltmesini sağlar.” (Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji*, s. 100, italikler bana aittir).

456. Jennifer Crocker, Riia Luhtanen, “Collective Self-Esteem and Ingroup Bias”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 58, Sayı 1, 1990, s. 60. Crocker ve Luhtanen, bu makalelerinde, kolektif öz-değerin dört ögesini ayırt ediyor: 1) özel kolektif öz-değer: kişinin kendi sosyal gruplarını ne kadar olumlu gördüğü; 2) üyelik değeri:

Bireysel öz-değerin değil de, kolektif öz-değerin vurgulandığı toplumlarda, toplumsal başarısızlık kolektif bir utanç duygusuna yol açabilir. Keza, aynı eğilimin baskın olduğu toplumlarda toplumsal başarı kolektif bir onur duygusunu destekleyebilir. Oysa toplumların kendilerine olumlu nitelikler atfetmemeleri, kendilerini başarısız bulmaları, kolektif narsisizme engel değildir. Örneğin Türk toplumunun kendini göreceli olarak başarısız bulması, buna rağmen kendini değerli görmesine (kolektif narsisizme) engel oluşturmuyor.⁴⁵⁷

Kültürel olarak idealleştirilmiş ortak sadakat nesnelerinin bir benliknesnesi işlevi gördüğü Türk toplumunda kolektif öz-değer ve kolektif narsisizm önem kazanmaktadır. Kolektif değer desteklenmesine yönelik davranışlar, siyasal ve sosyal çatışmaları artıran önemli bir etmen olmaktadır. Sosyal kimlik kuramı, kolektif kimliklerine yönelik bir tehdit olduğunda, bireylerin diğer grupları aşağılayarak ya da kendi gruplarıyla arada bir fark gözeterek, olumlu bir kimliği ya da yüksek bir öz-değeri koruyacaklarını belirtir.⁴⁵⁸ Dilin iletişim işlevinden çok, grup ya da benlik değerini artırmak ya da korumak veya iyilik hissi sağlamak için

kişinin kendini ne kadar bu grupların iyi bir üyesi olarak gördüğü; 3) kamusal kolektif öz-değer: diğerlerinin bu grupları nasıl değerlendirdikleri; 4) kimliksel önem: kişinin bu gruplara üyeliğinin onun benlik-kavramı bakımından önemi.

457. Karş. Brad J. Bushman, Roy F. Baumeister, "Threatened Egotism, Narcissism, Self-Esteem, and Direct and Displaced Aggression: Does Self-Love or Self-Hate Lead to Violence?", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 75, Sayı 1, 1998, s. 228.

458. Crocker/Luhtanen, s. 60.

kullanılması,⁴⁵⁹ sosyal çatışmaların eğer belirleyicisi değilse, başlıca nedenlerindendir. Grubun geleceği üyelerin öz-değerlerini de etkileyeceğinden, onların, hiçbir zaman karşılaşmadıkları ve başka bir grubun üyesi olduklarının dışında haklarında hiçbir şey bilmedikleri kişiler aleyhine ayrımcılık yapmaları mümkündür.⁴⁶⁰

T. M. Singelis ve arkadaşları, bağımsız benlik tipine uyan öz-değerin yanında, bir *karşılıklı bağımlı öz-değerin* bulunup bulunmadığının üzerinde durur. Bu öz-değer tipine uyan birim “ötekiyle-ilişki-içinde-benlik” olacaktır. Bu öz-değer tipinde tek bir benliğe ait görülen değerden çok, ailenin, ilişkilerin, birliklerin değeri öne çıkacaktır. Singelis ve arkadaşlarının savına göre, karşılıklı bağımlı öz-değer tipinde karşılıklı bağımlılıklar, bireyin öz-değeri için bir kaynak olmaktan çok, deyim yerindeyse, değer tahakkuk ettiği birimlerdir.⁴⁶¹

Buraya kadarki incelememizi özetleyecek olursak, Türk toplumunda toplumsal ve kültürel olarak şekillendirilen bireyin,

1) izleyicisi olduğu otorite gibi olmayı düşünmemesini (onu örnek almamasını ve onu tanımaya çalışmamasını), ama yine de kimliğini ondan alabilmesini (Ben kimim ki, ama o benimki),

459. Karş. Sheldon Bach, “On the Narcissistic State of Consciousness”, *Int. J. Psycho-Anal*, 58, 1977, s. 210.

460. Martin Tyrrell, “Nation States and States of Mind: Nationalism as Psychology”, *Critical Review*, 10, Sayı 2, Bahar 1996, s. 248.

461. Singelis ve diğerleri, s. 334-335.

2) otoritenin temsil ettiği değer ve normları, otoriteyi izleyerek, onun dolayımıyla hayata geçirebilmesini, dolayısıyla bu değer ve normları içselleştirmemiş olmasını, otoriteyi bu değer ve normlar çerçevesinde eleştirememesini,

3) kendisinin bir otorite olamamasını ve sürekli bir dış yönlendiriciye ihtiyaç duymasını, dış merkezli olmasını, başlıca özellikleri arasında sayabiliriz.

Böylece Türk toplumunda ortak sadakat nesnelerinin idealleştirilmesinin, bireysel ego ideallerinin bazı niteliklerinin bu nesnelere yansıtılmasından kaynaklanmadığı ve kültürel bir fenomen olduğu sonucuna varıyoruz. Son olarak belirtmek gerekirse, bireysel ego ideallerinin oluşumunun kültürel idealleştirmeler nedeniyle zorlaştığı düşünülebilir. Bu, yaygın bir tutum olan *kinizmin* nedeni olabilir.

Acaba Türk siyasal ve sosyal hayatının ayırt edici bir özelliği olan kinizm, özdeşleşilen ortak sadakat nesnelerinin kültürel olarak idealleştirilmesinin sonucunda, egoyla ideali arasındaki mesafenin kapanmasından ve böylece üst-benin işlevlerini yerine getirme olanaklarının azalmasından⁴⁶² mı kaynaklanıyor? Kültürel olarak idealleştirilen sadakat nesneleriyle özdeşleşme sonucunda ego ile ideali arasındaki mesafenin kapanması üst-benin işlevselliğini olumsuz etkileyecektir.

Türkiye’de köklü ve yaygın bir toplumsal pratik olan

462. Ego ile ideali arasında bir mesafe bulunmasının, üst-benin işlevlerini yerine getirmesi için zorunlu olduğu hakkında bkz. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 78.

kinizm, en başta bireylerin, rakip gördükleri grupların veya üyelerinin de ahlaki gerekçelerle hareket edebileceklerini düşünmemelerinde ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda siyaset, kötü niyetli rakiplere karşı verilen bir mücadele ve dolayısıyla faillerin kendilerini zaten en azından ahlaki olarak ayrıcalıklı bir konumda gördükleri bir davanın sürdürülme süreci olarak görülmektedir. Kinik algılama veya pratikler arasında, başkalarının bilinçli veya bilinçdışı düşüncelerinin adeta okunarak, bencilce ve sapkın motiflerin ilan edilmesi ve zaman zaman, düzenin otoritelerce bir tür kendini koruma “refleksiyle” korunmasının gerekli olduğunun belirtilmesi göze çarpmaktadır.⁴⁶³

Türk siyasetçilerinde “başkalarının düşüncelerini okuma” eğilimi o kadar yaygın ki, bunun *siyasal kinizme* rengini veren başlıca unsurlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Türk siyasetinde kinizm, çoğu kez rakiplerin veya hasımların davranışlarının veya beyanlarının arkasındaki “gerçek” saikin ilan edilmesinde,⁴⁶⁴ bu kişilerin bireysel veya kesimsel çıkarları uğruna, gerçek amaçlarını gizlemeyi de içeren taktiklerle hareket ettiklerinin belirtilmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış, rakiplerin sosyal ve siyasal değerlerini sarsmayı amaçlayan davranışları da desteklemektedir.

Pye ve Pye Asya kültürlerindeki ahlaki yapıya ilişkin şu saptamayı yaparken (bireysel), utanç duygusu hissetmeyen narsisistik benliğin de nefis bir tasvirini verirler: Pye

463. Bkz. Önderman, “Türkiye’de Siyasi Retorik”, s. 146-147.

464. Önderman, “Türkiye’de Siyasi Retorik”, s. 146.

ve Pye Asya toplumlarının çoğunda ahlakın, “doğası gereği hayranlığa ve övgüye layık bir benliğin –utançtan korunan ve saygıya değer, bundan dolayı eleştiriden tamamen bağışık bir benliğin– üstün erdemlerinin bir ifadesi” olduğunu belirtirler. Yazarlara göre, Asya kültürlerinde ahlak, narsizmin ruhuyla ilişkilidir. Zira bireyin kendisinin “doğal” iyiliğini ileri sürmekten aldığı zevkle, örnek bir insan olarak görülüp beğenilmesiyle ilişkilidir.⁴⁶⁵

465. Pye/Pye, s. 327.

3.5.

HOLİSTİK TOPLUMLARDA NARSİSİSTİK BENLİĞİN KÜLTÜREL BAĞLAMI VE UTANÇ

Karşılıklı bağımlılık hem normatif düzeyde hem de psikolojik eğilimler düzeyinde ele alınabilir.⁴⁶⁶ Bu bölümde, karşılıklı bağımlılığı, Türk toplumu bağlamında sosyo-psikolojik bir eğilim olarak ele alarak, utançla ilişkisi üzerinde duracağım. Narsisizmi ise psiko-genetik bir bireysel ruhsal fenomen olarak değil, holistik kültürel bağlamda, daha açık bir deyişle, karşılıklı bağımlılığın psişik yansıması olarak incelemeye çalışacağım. *Holistik kültürün biçimlendirdiği karşılıklı bağımlı benlik, narsisistik bir benlik olarak nitelenebilir.*

İlk bakışta, holistik kültürlerin, insan hayatının ilişkisel boyutunu vurgulamaları nedeniyle, nesne ilişkilerine Freudyen psikanalize göre daha merkezi bir önem atfeden psikanalitik nesne ilişkileri kuramıyla paralel bir bakış açısına sahip oldukları düşünülebilir. Örneğin Kleinci perspektifte bireysellik, bir çıkış noktası veya verili olarak değil, “uzun ve hassas” bir sürecin sonunda elde edilen bir ürün olarak görülür. Bu perspektifte bireysellik değil, bağımlılık ilkseldir.⁴⁶⁷

466. Bkz. Kitayama/Markus/Matsumoto, s. 442.

467. Michael Rustin, *The Good Society and the Inner World: Psychoanalysis, Politics and Culture*, Verso, Londra, New York, 1991, s. 20.

Ne var ki, holist kültürlerde vurgulanan ilişki modeli, nesne ilişkileri ekolünce betimlenen, öngörülen veya amaçlanan ilişki modelindekinden oldukça farklıdır. Zira bunların ikincisinde, özne-nesne ayrışmasına bireysel gelişim sürecinde önemli bir yer atfedilmektedir.

Holist kültürlerce desteklenen karşılıklı bağımlılık da, nesne ilişkileri ekolünce vurgulanan bağımlılıktan başka bir anlam taşır. Sözü edilen ekolün önde gelen bir temsilcisi olan W. R. D. Fairbairn'e göre, çocuksu bağımlılığın tersine, *olgun bağımlılık nesneden ayrışmayla nitelenmektedir*.⁴⁶⁸ Fairbairn'e göre, bu ayrım, Freud'un narsisistik ve anaklitik nesne seçimleri arasında öngördüğü ayrıma karşılık gelmektedir. Şöyle ki, çocuksu bağımlılığın terk edilmesi, *narsisistik nesne seçimlerinin bırakılmasını gerektirir*.⁴⁶⁹ *Olgun bağımlılığı niteleyen özerklik veya bağımsızlık, nesneyi terk etmek değil, kendine ve nesneye gidip gelme özgürlüğü tanımaktır*.⁴⁷⁰

Buradaki kategorizasyondan yola çıkacak olursak, *benlik sınırlarının daha geçirgen veya ben-öteki ayrımının daha belirsiz olduğu kolektivist toplumlarda, benliğin bir tür narsisistik nitelik kazandığını ileri sürebiliriz*.

468. W. R. D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Routledge, Londra, New York, 1996, s. 145.

469. Fairbairn, s. 42 vd.; bu konuda ayrıca bkz. Jean-Michel Quinodoz, *The Taming of Solitude: Separation Anxiety in Psychoanalysis*, çev. Philip Slotkin, Routledge (The Institute of Psycho-Analysis'in katkılarıyla), Londra, New York, 1993, s. 26-27; Rycroft, s. 34. Quinodoz'a göre, birey narsisistik özdeşleşmelerden, Oedipus Kompleksinin çözülmesine koşut olan içeatımsal özdeşleşmelere geçebilmek için, önce kendi egosunu nesneden ayırt etmelidir. İkinci tür özdeşleşmeler, özne ile nesnenin arasındaki farkın kabul edilmesine bağlıdır (Quinodoz, s. 29).

470. Quinodoz, s. 177.

A. Giddens, utancın, narsisizmin başlıca dinamiğini oluşturduğunu belirtiyor.⁴⁷¹ Utançla narsisizm arasında yakın bir ilişki olduğunu varsayarak, karşılıklı bağımlı benliğin narsisistik niteliğinin, onun utanca eğiliminin nedenlerinden biri olduğunu düşünebiliriz.

Türkiye’de ailelerin psikolojik örüntüleriyle ilgili olarak 1600 ailenin 4800 üyesi üzerinde yapılan bir araştırmada, bu konuyla ilişkili bazı önemli verilere ulaşılmıştır.⁴⁷² Buna göre,

a) ortalama Türk ailesinde (OTA) birlik, “ayrışmış” bireyler arasındaki psikolojik dayanışmaya dayanmamaktadır. Buna rağmen, OTA psikolojik anlamda yekvücut bir birim değildir. Sanıldığının tersine, OTA’da aile içi ilişkiler psişik yakınlasmaya karşı dirençlidir.

b) OTA’nın üyeleri bireyselleşmemiş olmalarına rağmen yalnızdır ve “psikolojik olarak ham ve korunmasız olarak ortada” kalmıştır.

c) Bireyselleşmemiş, yani psikolojik yönden ayrışmamış, ama yekvücut ilişkiler içinde olmayan bu bireyi, psikolog A. Gülerce “ayrık” olarak nitelemektedir. Ayrıklığın bilişsel karşılığı ise ne bencillik veya bireycilik ne de özerkliktir, fakat ben-merkezciliktir.

d) Gülerce’ye göre, OTA’da, “üyelerin kendi dünyalarında gömülü kalmaları, aileden psikolojik ayrışma ile değil, yakınlasma öncesi bırakılan mesafe ile oluşmaktadır.”⁴⁷³

471. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 178.

472. Gülerce, *Türkiye’de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 106-139.

473. Gülerce, *Türkiye’de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 135, italikler bana aittir.

Gülerce'nin OTA'nın üyeleriyle ilgili bu betimlemeleri bazı narsisistik özellikleri göstermektedir.

Sevgi ilişkileri, Freudyen psikanalitik perspektiften bakıldığında, anaklitik (anaclytic) ilişkiler veya bağlanma (attachment) ilişkileriyle, narsisistik ilişkiler olmak üzere iki türdür. İlk türdeki ilişkilerde, sevgi modeli ilk tatmin yaşantılarını sağlayan kişiye (genellikle anneye) dayanır. Narsisistik modeldeyse, kişinin sevgi nesnesinin anne örneğine uymayıp, kendi benliğinden kaynaklanması söz konusudur.⁴⁷⁴ Freud'un eserlerinde narsisistik sevgi tercihinin dört biçimine yer verilmektedir. Buna göre, kişi,

“(a) kendisi neyse onu (kendi benliğini),

(b) kendisi ne idiyse onu,

(c) ne olmaktan hoşlanıyorsa onu,

(d) *kendi benliğinin bir parçası olmuş bir kişiyi*” sever.”⁴⁷⁵

Bu iki ana model arasındaki temel fark, ilişkinin diğer tarafının, anaklitik olanda ayrı bir kişi olarak, narsisistik olanda ise kişinin bir uzantısı olarak ele alınmasıdır.

Freud narsisizmle egoizmi aynı fenomenin iki yüzü olarak görmüştür: “Narsisizm ve egoizm, hakikaten, çakışır; ‘narsisizm’ kelimesi, yalnızca, egoizmin aynı zamanda libidinal bir fenomen olduğu gerçeğini vurgulamak için tasarlanmıştır; veya diğer bir deyişle ifade edecek olursak,

474. Klaus Theweleit, *Object-choice (All you need is love ...): On Mating Strategies & A Fragment of a Freud Biography*, çev. Malcolm Green, Verso, Londra, New York, 1994, s. 7.

475. Theweleit, s. 19, italikler bana aittir.

narsisizm egoizmin libidinal tamamlayıcısı olarak tanımlanabilir.”⁴⁷⁶

OTA’da aile üyelerinin “kendi dünyalarında gömülü kalmaları”, ben-merkezciliklerinden dolayı “burunlarının veya ailenin ötesine geçip bilişsel (cognitive) ufuklarını” genişletememeleri, “toplumsal zeka, politik içgörü, örgütsel ilişkiler becerisi, soyut düşünme alışkanlığı, uzun menzilli vizyon, vb. geliştirme fırsatlarını” yakalayamamaları,⁴⁷⁷ narsisistik özelliklerdir.

Bu özelliklere bakıldığında, Türk toplumunda aile bireylerinin birbirlerine karşı empatik olmaları olasılığının fazla olmadığı görülmektedir.

Empati yokluğu narsisizmin bir özelliğidir, ama onun nedeni de olabilir. Psikanalist H. Kohut’a göre, narsisistik patoloji bireyin ana-baba empatisindeki bir yoksunluğu telafi etme girişimidir. Diğer bir deyişle, narsisistik semptomlar bir mahrumiyetin sonucudur.⁴⁷⁸

OTA araştırmasının sonuçlarından, Türk ailesinde, en azından psikolojik düzlemde, dayanışmaya zemin oluş-

476. Sigmund Freud, “A Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams”, The Penguin Freud Library, Cilt 11: *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis: Beyond the Pleasure Principle; The Ego and the Id and Other Works*, çev. ve der. James Strachey, der. Angela Richards, Penguin, Londra, 1991 içinde, s. 230.

477. Gülerce, *Türkiye’de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 135.

478. Ivan J. Miller, “Interpersonal Vulnerability and Narcissism: A Conceptual Continuum for Understanding and Treating Narcissistic Psychopathology”, *Psychotherapy*, Cilt 29, Sayı 2, Yaz 1992, s. 216; Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 56, 71, 115; Heinz Kohut, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28-29. A. Giddens’a göre ise narsisistik kişilik bozukluğu, bebeksi bağımlılığa karşı bir savunma olarak ortaya çıkar (Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 173).

turacak bir yapının oluşmadığı anlaşıyor. Zira özellikle aile içinde dayanışma, üyelerin birbirlerini hem duygusal hem de bilişsel düzeyde anlamalarını da içerir. Oysa yabancılaşma, üyelerin birbirlerini yanlış anlamalarını veya anlayış eksikliğini içerir. Dayanışma güven ve işbirliğine, yabancılaşma ise şüpheciliğe ve çatışmaya yol açar.⁴⁷⁹

Nitekim OTA'da birlik, A. Gülerce'nin ifadesiyle, 'ayrışmış' bireylerin psikolojik dayanışmasının değil, (belki dış gerçekliğe, topluma, *hatta birbirlerine karşı*) bir savunma paktının ürünü gibi durmaktadır.⁴⁸⁰

Narsisizmle karşılıklı bağımlılığın bir aradalığı nasıl açıklanabilir? Giddens'a göre, bir karakter bozukluğu olarak narsisizm, bireyin, onu benliği ile dış dünya arasında geçerli sınırlar oluşturmaktan alıkoyacak şekilde kendiyile meşgul olmasıdır.⁴⁸¹ Burada bireysel karakter bozukluğu olarak narsisizmin üzerinde durmaya gerek yok. Ancak Giddens'ın benlik sınırlarının geçirgenliği ile narsisizm arasında kurduğu ilişkinin, narsisizmin daha ılımlı formları için de geçerli olduğu varsayımından yola çıkabiliriz.

Kuramsal olarak utancın narsisistik süreçlere suçluluktan daha yakın görülmesinin nedeni, ikisinde de benliğin odak noktasında olmasıdır.⁴⁸² Bu noktada, farklı kültürlerce

479. Thomas J. Scheff, "Conflict in Family Systems: The Role of Shame", *Self-Consious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde, s. 409.

480. Gülerce, *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 124, italikler bana aittir.

481. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 170.

482. Gramzow/Tangney, s. 369. Buna karşılık, yazarlar bu makalelerinde yayınladık-

desteklenen farklı benlik yapılarının narsisizm fenomeniyle olan ilişkisi üzerinde kısaca durmak yararlı olabilir.

Narsisizm çok çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır. Narsisizmin bireyselleşmiş Batı toplumlarında günümüzde kazandığı biçimin etkisiyle, bugün onun kişilikle ilişkili veya duygusal/motivasyonel yönleri üzerinde daha fazla durulmaktadır. Ne var ki, narsisizm benlik sınırlarının geçirgenliği bakımından da tanımlanabilir ve tanımlanmıştır. Paradoks şuradadır ki, bireyin kendine odaklanmasının nedeni bazen benlik sınırlarının geçirgenliği de olabilir.

Karşılıklı bağımlılıkla “ayrık”lığın⁴⁸³ bu şekilde bir arada bulunması çeşitli şekillerde açıklanabilir.

a) Holist kültürlerin içselleştirme süreçlerini desteklememesi, dolayısıyla “genelleşmiş öteki”nin güçsüzlüğü, “ayrık”lığın en başta gelen ve fazla açıklamayı gerektirmeyen bir nedenidir.

b) Karşılıklı bağımlı benlik holist kültürlerce desteklenmektedir. Holist kültürlerde⁴⁸⁴ bireylere kendi başlarına ilgi gösterilmemekte ve sosyal ilişkilerdeki yerlerine, işlevlerine göre muamele edilmektedir. Böylece holist bir kültürde, teorik olarak, bir bireye, Kant’ın deyişiyle kendi

ları araştırmalarında, utanca yatkınlıkla narsisizm arasında olumsuz bir koşutluk bulmuşlardır.

483. Ayrıklık terimini Gülerce, *Türkiye’de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 124-137’den aldım.

484. Holist kültürlerdeki sosyal bilişim hakkında bkz. Richard E. Nisbett ve diğerleri, “Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition”, *Psychological Review*, Cilt 108, Sayı 2, 2001.

başına bir amaç olarak davranılmayacaktır.⁴⁸⁵ Diğer bir deyişle, bireyin kendi yapısına, bireysel niteliklerine veya gereksinimlerine odaklanılmayacak, onun benliğinin farklı ilişkiler veya sosyal bağlamlar içinde kazandığı özellikler önemsenecektir. Holist bir kültürde, bir insan tözsel bir birliğe sahip görülmediğinden, onun öznel beklentilerine, duygularına, düşüncelerine vs odaklanması zorlaşacaktır. Nitekim Batılı olmayan kültürlerde, genellikle faillerin yapısal özelliklerine daha az önem verilirken, *bağlamsal* etmenler daha fazla vurgulanır. Böylece davranışın duruma göre değişebilirliğine ve sosyal rollere, başlıca normatif birim olarak bireye nazaran daha fazla vurgu yapılır. Tüm bunlar eylemin bağlamsal belirleyicilerine karşı hassasiyeti artırır.⁴⁸⁶ Bana öyle geliyor ki, holist kültürce desteklenen karşılıklı bağımlı benliğin bağlam-bağımlı olması, bireyin psikolojik olarak yapılaşmasını zorlaştırmaktadır. Çocuklarla kişisel ilişkiden çok, rol ilişkilerinin kurulduğu bir psiko-sosyal gelişim süreci, bireylerin öznelliklerinin tamamlanmamasına⁴⁸⁷ yol açmaktadır. Böylece birey psi-

485. Kant, pratik emperatifi şöyle tanımlıyordu: "öyle bir biçimde davran ki, insanlığa her zaman, kendi kişiliğinde ya da herhangi bir diğer kişide, hiçbir zaman yalnızca bir araç değil, fakat daima aynı zamanda bir amaç olarak muamele et." (Immanuel Kant, "The Moral Law", çev. H. J. Paton, *The Vision of Kant*, Jacob Needleman [der. ve giriş], David Appelbaum, Element, Rockport, Massachusetts, 1995 içinde, s. 117).

486. Carol D. Ryff, "The Place of Personality and Social Structure Research in Social Psychology", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 53, Sayı 6, 1987, s. 1197.

487. Fethi Açıkel, "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi" başlıklı makalesinde (*Toplum ve Bilim*, 70, 1996 Güz, Özel Sayı: Psikanalizle Bakmak) Türk Sağının geliştirdiği en önemli ideoloji olarak gördüğü "kutsal mazlumluk"u üreten öznenin kuruluşunun henüz tamamlanmadığını belirtir: "Özne olarak 'kuruluşu henüz tamamlanmadığından' mazlumun sorumluluk düzeyi düşüktür." (s. 185).

kolojik olarak, A. Gülerce'nin ifadesiyle, "ham" kalmaktadır.⁴⁸⁸ Ne var ki, bazen pejoratif olarak nitelenebilecek olan ve teleolojik ve evrensel bir gelişim sürecinin varsayıldığı izlenimini uyandıran bu terim yerine, burada "amorft" terimini kullanacağım.

Bu birey benlik düzeyinde amorftur, zira kendi "içinde" sırtını dayayabileceği bir değer bulmakta zorlanmaktadır. Benimsediği toplumsal norm ve değerler de onu özerkliğe değil, aksine bağımlılığa ve bağlamsallığa sevk etmektedir.

Oysa E. E. Erikson'un belirttiği üzere, bir insanı "güvenilir yapan kendine dayanmasıdır; ve o yalnızca birtakım temel değerlerde (hakikat, adalet vs) tamamen güvenilir olduğunda bağımsız olabilir..."⁴⁸⁹

Böylece ben-merkezcilik veya ayrıklık, *kişilik boyutunda*, karşılıklı bağımlılığın bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Pye ve Pye'in ifadesiyle, "eşit muameleyi sağlayan formel kurallar, [bağımlı kişilik için] –daha bireysel kişilikler için olabileceği kadar– yeterli değildir; zira bağımlı kişiliğe, narsistik ihtiyaçlarını karşılamak için, özel ve tekil bir biçimde davranılmalıdır."⁴⁹⁰ Özellikle bireyler üzerindeki kültürel veya sosyal baskıların oldukça azaldığı anonim veya diğer gruplardaki kişilerle kurulan ilişkilerde, bireyler bu "ayrık" yüzlerini göstermektedir. Oysa aynı bi-

488. Ortalama Türk ailesinde bireyin psikolojik olarak ham ve korunaksız kalmasıyla ilgili olarak bkz. Gülerce, *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 124-125.

489. Erikson, *Childhood and Society*, s. 364-365.

490. Pye/Pye, s. 335.

rey, kendi grubu içinde farklı veya karşıt doğrutudaki bazı davranışları sergileyebilmektedir.

c) Ben-merkezcilikten uzaklaşma, bireyin kendine dışarıdan bakabilmesini gerektirir. Oysa bağlamsal bir benliğin üretildiği holistik kültürlerde bireyin kendini somut sosyal durumundan soyutlayabilmesi kolay olmayacaktır. Hatırlanacak olursa, W. J. Ong, sözlü düşünce gelenekleri arasında, soyutlama yerine duruma bağlılığın bulunduğuna dikkat çekiyordu.⁴⁹¹ Öte yandan, ben-merkezcilikten uzaklaşma, kişinin kendini belirli niteliklerinden de soyutlayabilmesini gerektirir ki, failin fiilinden, bireyin özel sosyal konumundan veya özelliklerinden, fiilin benlikten soyutlanmadığı bir kültürde bunun yapılabilmesi zordur.

d) Bana öyle geliyor ki, kültürel düzeyde bir kavram olarak düşünülen benliğin kişilik yapısıyla olan ilişkisini, en başta üst-ben düzleminde aramalıyız. Deneyimsel veya emik bir kavram olarak benlik, daha çok kişilik yapısıyla ilişkili ve etik bir kavram olan egodan ayrılmalıdır.⁴⁹² Burada, öncelikle, toplumsal norm, kural ve değerlerin ve kültürel tanımların belirli nitelikleri taşıyıp taşımadıkları (örneğin içselleştirmeye uygun olup olmadıkları veya bu süreci destekleyip desteklemedikleri, bireyin özerk ahlaki bir fail olarak görülüp görülmediği, vs), bireyi bir anlam odağı kılacak ölçüde üst-bene dahil olup, onun için içsel bir rehber işlevi görüp görmedikleri araştırılmalıdır. Bana öyle geliyor ki, karşılıklı

491. Ong, s. 66.

492. De Vos, "Self in Society", s. 20.

bağımlı benlikli bireyin bağlamsallığını ve dış-merkezliliğini, üst-benin yapısına ve içeriğine bakarak açıklayabiliriz. Ne var ki, bu üst-ben yine kültürce biçimlendirilmektedir. Karşılıklı bağımlı benliğin amorf yapısı, bağlamsallığı, içe alınan⁴⁹³ normların tekilsel nitelikleriyle ilişkilidir.

Türk toplumunda kişisel bağımlılık değil, karşılıklı bağımlılık;⁴⁹⁴ kişisel ilişkiler değil, rol ilişkileri; bireysel özerklik değil, rol özerkliği; evrensel (sosyal bağlamından soyutlanmış soyut bireyler arasında geçerli görülen) bir ahlak değil, tekilsel bir ahlak; bireyselleşme değil, “ayrık”lık⁴⁹⁵ karşımıza çıkıyor. Kişisel bir ilişki kurabilmek için, diğerini kendimizden ayrı, bize indirgenemeyecek özellikleri bulunan bir kişi olarak görmemiz gerekiyor. Oysa karşılıklı bağımlı bir ilişki için aynı şey söylenemez. Öte yandan, “ayrık”lık bir tür sadakatin de koşulunu oluşturur. Böylece çoğu kez, ben-merkezcilikle kolektivizmin aynı kişide birleşebiliyor olması açıklanabilir.

A. Oldenquist’e göre, *kişi ancak kendinin gördüğü bir şeye sadakat duyar*. Böylece bireysel egoizmin “önce ben”inden “önce benimki”ye –ve bu yolla “önce bizimkiye”– geçiş söz konusudur. Oldenquist sadakat bağının “benimkinin önceliği” düşüncesine dayandığını belirtiyor.⁴⁹⁶ Bana öyle

493. Bu kavramı Boldt’tan aldım (Boldt, s. 157).

494. Bkz. Wolfgang Wagner ve diğerleri, “Male Dominance, Role Segregation, And Spouses’ Interdependence in Conflict: A Cross-Cultural Study”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Cilt 21, Sayı 1, Mart 1990, s. 48.

495. Bu terimi Gülerce, *Türkiye’de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, s. 124-137’ten aldım.

496. Andrew Oldenquist, “Loyalties”, *The Journal of Philosophy*, Cilt LXXIX, Sayı 4, Nisan 1982, s. 176 vd.

geliyor ki, “önce benimki”den “önce bizimki”ye geçiş, onun düşündüğü kadar sorunsuz ve kendiliğinden değil. Aslında bunlar farklı türde ilişkiler. “Bizimkinin” önceliğine dayalı bir sadakat, ben-merkezcilikten paylaşılan bir gerçekliğe geçmeyi gerektirir.

Ş. Özen’in bir araştırmasının sonuçları, bu iki sadakat ve ilişki türü arasındaki farkın ve sonuçlarının ne kadar önemli olduğuna işaret ediyor. Özen, Türk bürokratlarının yönetsel değerlerini araştırdığı araştırmasında, ülkenin Doğusundan ve Batısından gelen bürokratların *ben-merkezcilik* ve *adanmacılık* boyutlarında karşıt eğilimlere sahip olduğunu saptamıştır. Ben-merkezcilik ve adanmacılık birinci grupta yüksekken, ikincisinde göreceli olarak düşüktür. Özen’e göre, Batıdan gelenlerin içinde bulundukları görece olarak ayrılmış ve bireyselliğin ön plana çıktığı yapı onları kolektivite karşısında özerk (düşük adanmacı) ancak bireylerarası ortak davranışa eğilimli (düşük ben-merkezci) kılarken, Doğu bölgesinden gelenlerin sosyalleştikleri görece sıkı toplumsal bağların ve kolektivitenin ön plana çıktığı sosyal yapı onları kolektiviteye bağımlı (yüksek adanmacı) ancak bireylerarası ortak davranıştan uzak (yüksek ben-merkezci) kılmaktadır.⁴⁹⁷ Özen, Doğudan gelen bürokratların kolektiviteye bağımlı (yüksek adanmacı), ancak bireylerarası ortak davranıştan uzak (yüksek ben-merkezci) ve sonuç olarak “dikey iletişime dönük” olmasını iç-grupla dış-grup arasındaki ayrıma bağlamaktadır. Oysa Batıdan gelenler, özerk,

497. Özen, s. 220.

ama bireylerarası ortak davranışa eğilimli ve sonuç olarak da “yatay iletişime dönük”tür.⁴⁹⁸

Türkiye’de ne devletçilik ne de kolektivizm “benimki”nin önceliğine dayanan bir sadakat eğiliminden uzaklaştı ve dışsal, paylaşılan bir gerçekliği vurguladı. N. Mert şu cümlelerinde aynı noktaya işaret eder: “Bu ülkenin en büyük sorunlarından biri, herkesin kendi kafasındaki devletin vatandaşı olması. Aslında, Türkler sıkça iddia edildiği gibi devletçi değil, Türkiye’de yaşayanlar mevcut devletin ve onu belirleyen hukuki çerçevenin de değil, kendi kafalarındaki muhayyel devletlerinin sadık birer bekçisi.”⁴⁹⁹ Ne devletçiliğin ne de kolektivizmin bu biçimiyle güçlenmesi, Türkiye’de işbirliğini ve dolayısıyla istikrarlı bir dayanışmayı artıracaktır.

Bir toplumun üyeleri, yurtseverlik atmosferini paylaşılabilecekleri halde, dayanışma ikliminin ayırt edici nitelikleri olan karşılıklı ihtimamdan ve paylaşılan ideallerden yararlanmıyor –ya da yararlanıyor– olabilir ve her bir durumda duygusal kültür, duygusal bağımsızlığı veya bağımlılığı destekliyor olabilir.⁵⁰⁰ Örneğin bir topluluğun üyeleri, ortak bir düşman karşısında beraberce davranabilecekleri halde, o topluluğun iç tutunumu aslında yüksek olmayabilir. Bana öyle geliyor ki, Türk toplumunda bireylerin kendilerinin bir uzantısı olarak algıladıkları sadakat nesneleriyle “ilişki”leri ne kadar kuvvetliyse, paylaşılan veya dışsal bir

498. Özen, s. 252.

499. Nuray Mert, “Herkesin Devleti Kendine”, *Radikal*, 15.2.2001, Perşembe.

500. De Rivera, s. 198.

gerçekliğin bir parçası olarak diğerleriyle ilişkilerinde gösterdikleri ihtimam da o derecede az. Psikiyatrist Y. Alper'in yazdıkları buna kanıt olarak gösterilebilir:

*"Biz ... sanki konuşmayı öğrenememiş kişilerden oluşmuş bir toplumuz. Onun için en basit tartışmalarda silahlar çekilir, yumruklar konuşur. Sakin bir biçimde dinlemek, söyleneni düşünmek ve ona karşı düşünce üretip onu sözel olarak ifade etmek bize çok zor gelmekte, o kadar sabırlı olamamakta ve hızla eyleme geçmekteyiz. Sanki egomuzun en önemli özelliği olan erteleme gücü dumura uğramıştır. (...) Sanki idden oluşmuş bir topluluğuz. Şimdi, anında doyum olsun, erteleme, reddedilme olmasın, diyen hedonist varlıklar yığınıyız. Oysa insanı insan yapan, erişkin, olgun, bilge yapan bütün bunlara engel olan ego gücü ve süperego desteğidir. (...) Bizim süperego'muz sanki hiç oluşmamış ya da son derece katı, cezalandırıcı oluşmuştur. Hedonist, kontrolsüz, her şeyi isteyen yanımız olan idimizle binlerce yılın katı, bireyi önemsemeyen, yoksayan, cezalandırıcı süperego'su arasında bir tampon görevi gören egomuz bastırıla bastırıla ince bir zar haline gelmiş ya da yok edilmiş gibidir."*⁵⁰¹

Bu tablodan çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri, karşılıklı-bağımlılığın narsisistik kayıtsızlıkla iç içe olabileceğidir. Narsisistik kayıtsızlığı, diğer insanların içsel durumlarının

501. Yusuf Alper, *Psikanaliz ve Aşk: Psikanaliz, Aşk ve Yaratıcılık Üzerine*, Çizgi, İstanbul, 2003, s. 69-70.

bağımsızlığının ve ihtiyaçlarının farklılığının ayırdına varmamak olarak, negatif bir biçimde tanımlayabiliriz. Bu anlamıyla kayıtsızlık, ilgisizliğin sinonimi değildir. Karşılıklı bağımlılık hem kayıtsızlıkla bağımsızlığın⁵⁰² hem de nesne kaybıyla nesneden ayrılmanın karıştırılmasına yol açabilir. Kayıp daimi bir ayrılıktır.⁵⁰³ Ayrılığın kaybetme olarak duyumsanması, Türkiye’de kuşaklar arasındaki karşılıklı bağımlılığın sürmesinde ve ayrılık suçluluğunun güçlenmesinde önemli bir etken olabilir.

Karşılıklı bağımlı benliğin utanca yatkınlığında, narsistik niteliklerinin etkisi olabileceğini belirtmiştim. Bir örnek bu etkinin ne kadar güçlü olabileceğini göstermeye yeterlidir. *Namus cinayetinde* benlik sınırlarının geçirgenliği önemli bir rol oynuyor. Burada mağdur benliğin bir parçası olarak algılanıyor. Önemli ötekinin, kişinin benliğinin tanımlanması düzeyinde önemli bir işlevinin olması, onun davranışlarının failin şerefini de etkileyebileceği anlamına gelir. Bu etkinin olumsuz olması ise utanç yaratıcı olacaktır. Böylece bir üyenin sapkın bir fiili, grup benliğini paylaşanların şerefini olumsuz etkileyecektir. *Namus cinayeti* bu olumsuz etkinin sona erdirilmesi amacıyla işlenmektedir. Türkiye’de sıkça rastlanan hainlik suçlamasında da, benliğin topluluktan ayrışmamışlığı önemli bir rol oynuyor.

502. Kayıtsızlıkla bağımsızlığın farkı için bkz. Quinodoz, s. 174.

503. Quinodoz, s. 26.

4.
UTANCIN
GRUPSAL BOYUTU

O. F. Kernberg grup oluşumunun ilk psikanalitik açıklamasının Freud'a ait olduğunu belirtiyor.¹ Ne var ki, *Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi* daha çok bir sosyoloji çalışmasıdır.² Freud'un bu eseri psikanalitik bilginin grup fenomenine uygulanması değildir. Tam tersine, grup fenomenini incelemesi ve açıklamaya çalışması, Freud'u bireysel zihnin işlevlerine ilişkin bazı temel görüşler ileri sürmeye götürmüştür.³

Freud bu metninde, bir grupta liderde cisimlenen ortak bir idealin bireysel *ego idealinin*⁴ yerini aldığını ve üyelerin lider dolayımıyla birbirleriyle özdeşleştiklerini ileri sürer.⁵

Ne var ki, Freud, grup oluşumunun özünü, asıl hedeflerinden sapan libidinal bağlarda görmektedir. Freud'u

1. Kernberg, s. 90. Freud'un grup fenomenine ilişkin görüşlerinin gelişimi, ayrıntılı bir özeti ve yorumu için bkz. Edwin R. Wallace, IV, "The Development of Freud's Ideas on Social Cohesion", *Psychiatry*, Cilt 40, Ağustos 1977, s. 232-241.

2. Segal, s. 192.

3. Bell, s. 4. N. Nicolaidis bu esere ilişkin olarak şunları yazıyor: "Freud'un bu metni 'modernliğini' muhafaza etmekte, zira 'o dönemin anlamlı toplulukları' olan orduyla kilisenin yerine, bu metnin yazılmasından birkaç yıl sonra ortaya çıkarak, biçimde ve özde, kilise ile ordunun talep ettiği mutlak iman ve mutlak itaati içeren 'ideolojik topluluklar' konulabilmektedir." (Nicos Nicolaidis, "Anti-Depresan 'Uyuşturucu' (Yeni İhtiyaç) Olarak Tarikat", çev. Yaman Aksu, *bensizbiz: Topluluk Zihniyetinin Psikanalizi*, yay. haz.: Bella Habip, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002 içinde, s. 300).

4. Freud, ego idealini ve üst-beni zaman zaman eşdeğer terimler olarak kullanmış (bu konuda özellikle bkz. Sigmund Freud, "Ego and the Id", s. 367 vd.), zaman zaman da, bunları ayrı işlevler olarak ele almıştır. Freud, bu bağlamda, ego ideali terimiyle, kendini gözlemleme, ahlaki vicdan, rüyaların sansürü ve bastırmayı yürütme işlevlerini gören organı, yani üst-beni kastediyor (s. 139).

5. Sigmund Freud, "Group Psychology", s. 147, 161; bu konuda ayrıca bkz. Robert L. Dipboye, "Alternative Approaches to Deindividuation", *Psychological Bulletin*, Cilt 84, Sayı 6, Kasım 1977, s. 1058; Kernberg, s. 90.

bu sonuca götüren, narsisistik öz-sevginin grup içinde sınırlandırıldığını kabul etmesidir.⁶

Burada önce narsisizmin grup içinde sınırlanmak bir yana, tersine, nasıl desteklendiği üzerinde durmak, daha sonra da grup içinde bireysel ego ideallerine ne olduğunu ele almak istiyorum.

Narsisizmin grup içinde sınırlandırıldığından çok, biçim değiştirdiğini belirtebiliriz.

Freud, grup içinde bireysel vicdanın yerine, otoriteyle eş tözlü bir komünal vicdanın veya düşüncenin geçtiğini belirtiyor.⁷ Grup içinde otoritenin mevcudiyeti, bireysel vicdanın bir kenara konmasına olanak sağladığı gibi, kültürel olarak idealleştirilip kusursuz görülen ortak sadakat nesneleriyle özdeşleşmek de, *bireysel* ego ideallerinin geriye atılmasına neden olacaktır. Zaten üst-benin etkisizleşmesinin nedenlerinden biri, J. Chasseguet-Smirgel'in belirttiği üzere, ego idealinin işlevini yitirmesidir.⁸

Psikanalist J. Chasseguet-Smirgel, grup içinde ego sınırlarının kaybedilmesi eğiliminin bireyi *bir bütün olarak grupta özdeşleşmeye* yönlendirdiğini belirtir. Bireyin megalomanisi, kendini, burada, egosunun tüm gruba yayılmasında gösterir. Bireyselliğin bu kaybı, üyenin kendini bütünün

6. Sigmund Freud, "Group Psychology", s. 125, 132-133; bu konuda ayrıca bkz. Segal, s. 192-193.

7. Sigmund Freud, "Group Psychology", s. 124, 129, 161, 177. Freud burada ego ideali terimini üst-benin eşdeğeri olarak kullanmaktadır (s. 139); ayrıca bkz. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 79.

8. Ego ve ideali arasındaki mesafenin kapanmasının üst-benin çözülmesine yol açacağı hakkında bkz. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 78.

önemsiz bir parçacığ1 olarak değil, aksine, muazzam bir varlık olarak hissetmesine izin verir. *Bireysel ego, toplulukla, narsisistik bir kayıp olmaksızın kaynaşır.*⁹ Chasseguet-Smirgel burada ego sınırlarının kaybedilmesi eğiliminden bahsediyor; ne var ki, kolektivist kültürler ego sınırlarının geçirgenliği konusunda, toleranslı olmanın da ötesinde, destekçidir. Böylece Chasseguet-Smirgel'in, Batılı bireysel benlik tasarımlarından yola çıktığı için, bir gerileme süreci içinde ortaya çıktığını belirttiği bu gibi özellikler, kolektivist kültürlerde normu oluşturuyor olabilir.

Freud, grubun tümünce bulunulan faaliyetlerde, suçluluğun yadsınabileceği görüşündedir.¹⁰ Hatta psikanalist H. Segal'e göre, "gruplar suçluluk bilincinden de muaftır. Özel yaşamlarında cinayet işlemenin suçluluğuna dayanamayacak olan askerler, grup ya da otoritelerce onaylandığında, suçluluk hissetmeksizin en ağır soykırımı yaparlar."¹¹

Freudyen perspektife göre, kolektif davranışlara katılmak, bireysel üst-benin işlevini yitirmesine yol açar. Freud *Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*'nde şöyle yazar:

"Bizim için, bireyin, bir grubun içinde, ona bilinçdışı içgüdüsel itkilerinin bastırmalarından kurtulma iznini veren koşullar altına girdiğini söylemek yeterli olacaktır. Ondan

9. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 85-86; keza bkz. Janine Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, Otto Kernberg'in önsözüyle, Free Association Books, Londra, 1998, s. 63.

10. Segal, s. 192, 194.

11. Segal, s. 194.

sonra sergilediği görünüşte yeni nitelikler, gerçekte, insan ruhunda şeytani olan ne varsa hepsini bir eğilim olarak içinde barındıran bu bilinçdışının ifadeleridir. Bu şartlarda vicdanın ya da sorumluluk hissinin ortadan kayboluşunu anlamakta zorluk çekmiyoruz. Vicdan denenin özünün 'sosyal kaygı' olduğunu uzun süredir iddia ediyoruz.”¹²

Peki ya utanç? Eğer grup, üyelerinin aynı nesneyi ego-ideallerinin yerine koymalarına dayanıyorsa, böylece bireysel utanç duygusunun hissedilmesinin de önüne geçilmiş olmayacak mıdır? Eğer grup, otoritenin veya ortak bir düşüncenin bireysel üst-benin yerine konmasının yanında, ortak bir nesnenin bireysel ego idealinin yerine geçmesiyle oluşuyorsa, üyeler kolektif davranışlardan dolayı sadece suçluluk değil, utanç duygusunu da hissetmeyecektir.

Suçluluk ve utanç, psikoloji literatüründe “öz-bilinçli” duygular olarak nitelenir.¹³ Oysa grup içinde bireyler yalnızca bireysel niteliklerini kaybetmemekte, onların öz-bilinçlilikleri de azalmaktadır. Bireylik yitimi (deindividuation) kuramına göre, bu tür bir içsel durum, öz-bilinçliliğin ve öz-değerlendirmenin azalmasının yanında, başkalarının değerlendirmelerine daha az aldırış etmekle nitelenmektedir. Bu tür içsel durumlar, davranışlar üzerindeki kısıtların kalkmasına olanak sağlamaktadır.¹⁴ Bunun

12. Sigmund Freud, “Group Psychology”, s. 101.

13. Bkz. Tangney/Fischer içindeki metinler.

14. Edward Diener, “Effects of Prior Destructive Behavior, Anonymity, and Group

sık rastlanan örneklerinden biri, çay bahçesi, lokanta, bar gibi kamuya açık mekânlarda, başkalarına yönelik sosyal ve ahlaki bir kaygı hissetmeyen küçük grupların sergiledikleri, coşkulu ve teşhirci, dürtüsel davranışlardır. Böylece topluluk içinde bireysel bir fenomen olarak utancın yaşanması olasılığı da azalmaktadır. Öz-bilinçliliğin azalması, P. Zimbardo'nun ifadesiyle, "...utanca ... dayalı denetimlerin zayıflamasına" yol açmaktadır.¹⁵

Öz-bilinçlilik rahatsızlık ve kaygı yaratır. Dolayısıyla bireyler genellikle bu durumdan kurtulmaya çalışırlar. Bunu başarmanın başlıca yollarından biri, bir grubun üyesi olmak ve kolektif bir davranışa katılmaktır. Kolektif bir davranışa katılmak yalnızca öz-bilinçliliği ve ondan kaynaklanan rahatsızlık hissini azaltmaz; aynı zamanda bireylerin öz-bilinçliken kendilerini yapmaktan alıkoydukları bazı şeyleri yapmalarına da olanak sağlar. Bu sınırlamaların sürdürülmesi için harcanan enerjinin serbest kalmasından dolayı bir coşku da hissedilir.

Nitekim utancın bireysel davranışlar üzerindeki kitleyici etkileri bilinmektedir.¹⁶ Ne var ki, kolektif davranışlara sık sık coşkunun eşlik etmesi bununla çelişmektedir.

Presence on Deindividuation and Aggression", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt 33, Sayı 5, 1976, s. 497.

15. P. Zimbardo, "The Human Choice: Individuation, Reason, and Order vs Deindividuation, Impulse, and Chaos", W. J. Arnold, D. Levine (der.), *Nebraska Symposium on Motivation*, Cilt 17, University of Nebraska Press, Lincoln, 1969 içinde, s. 259'dan aktaran: Dipboye, s. 1059, alıntıda ki çıkarımlar bana aittir.

16. Bu konuda bkz. Keltner/Buswell, s. 169; keza bkz. Steinberg, s. 66.

Batı psikolojisinde bireysellik insanın doğasına ait görüldüğü için, daha çok, geçici veya ikincil bir durum olarak incelenen topluluk içinde bireyliğin yitimi (deindividuation), insanların günlük yaşamlarının büyük bir bölümünün onların benliklerini tanımlayan sosyal ilişkilere¹⁷ ayrıldığı kolektivist toplumlarda, daha önemli ve kalıcı bir fenomen olabilir. Bireylerin kendinden hoşnutluk düzeyinin, kolektivist kültürlerde bireyci toplumlardakine göre daha yüksek olmasında,¹⁸ topluluk içinde öz-bilinçliliğin azalmasının da bir etken olduğu düşünülebilir.

H. Segal'e göre, grupların etkinliği psikotik süreçlerce sık sık temelden etkilenir ya da bozulur. Segal'e göre, genellikle gruba bireysel olarak başedemeyeceğimiz, 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 kullanır. Normal koşullarda, gruplarda yapıcı ve gerçekçi yönler ağır basar ve psikotik özellikler kontrol edilebilir. Ancak bu durumda bile, *gruplar bireylerde görüldüğünde çılgınca sayılacak davranışlar gösterir*. Şöyle ki, hemen her grup büyükenmeci, paranoid özellikler taşır ve kendini idealleştirir. Hiçbir aklı başında birey, *utanmadan*, bunları grupların yaptığı gibi ilan etmez.¹⁹

17. Bkz. Markus/Kitayama, "Culture and the Self", s. 230.

18. Tafariodi/Swann; Tafariodi/Lang/Smith; Tafariodi/Walters.

19. Segal, s. 194.

Bana öyle geliyor ki, bireysel düzlemde utanca yol açan bazı niteliklerin, kolektif düzeyde açmaması, bireyleri grupları içinde sınırlayan birey üstü bir ahlakın olduğuna, ancak grupları bağlayan grup üstü bir ahlakın bulunmadığına işaret ediyor. Böylece bireyi ahlaklı kılan grubun kendisinin başka gruplar karşısında amoral olduğunu belirtiriz. Öte yandan, eğer, bu kitapta ileri sürülen, evrenselci bir kültürün içselleştirici süreçleri tekilselci bir kültüre nazaran daha çok desteklediği tezi doğruysa, evrenselci bir kültürde bireyler, muhtemelen, bazı kolektif davranışlardan dolayı da utanç duyabilecektir.

İkinci olarak, bana öyle geliyor ki, bireysel düzeydeki yansımalarından kaynaklanmayan bazı kolektif fenomenler de, bireylerin utanç duygusu hissetmemesini sağlayabilir. Gruba psikotik yönlerimizi yansıttığımız tezini savunmak pek kolay değil. Grupların utanmazlıklarını, bireysel psikotik özelliklerle temellendirmek yerine, grupsal ahlakın sınırlılıklarına bağlamak, bana daha tercih edilebilir bir alternatif olarak görünüyor.

Segal, grupların kolektif suçlulukla yüz yüze gelmeyi neredeyse imkânsız bulmalarını, bireyleri suçluluk duygularına karşı korumak işlevini yüklenmiş olmalarına bağlıyor. Grupların böyle bir işlev gördüklerinin, hem gruplarla yapılan klinik deneyimlerde, hem de gözlem yoluyla fazlasıyla kanıtlandığını bildiriyor.²⁰ Ne var ki, bana öyle geliyor ki, bu kolektif kalımlı masumiyet hissini, gruplara bireylerin

20. Segal, s. 200.

bazı özel psikik ihtiyaçlarını karşılamak işlevini yükleyerek açıklamaktansa, gruplara aşkın bir bağlayıcı ahlakın bulunmamasına bağlayabiliriz. Grubun, kendisi karşısında, kendisinin birey karşısında güçlü olduğu kadar güçlü olan bir normatif dışsal güç olmadıkça, ahlaki bir nitelik kazanması zordur. Aynı şeyi devletler bakımından da söyleyebiliriz.

F. Frey, Türk siyasal elit kültürünün özellikleri arasında, iç-grup dış-grup ayrımını, grubun bireye üstünlüğünü, güçlülük ve kahramanlığın vurgulanmasını, ekstremizm ve hedefleri araçların üzerinde tutma eğilimlerini, kapsayıcı bir ideolojiye ihtiyaç duyulmasını belirtiyor.²¹ J. Chasseguet-Smirgel'in psikanalitik bir perspektiften yazdıkları, Türkiye'de kapsayıcı ideolojilere yönelimin ve bu yönelimden ayrılması mümkün olmayan ekstremist ve Makyavelist zihniyetin sosyo-psikolojik boyutlarını ortaya koymamıza yardımcı olabilir.

Chasseguet-Smirgel, önemli kitabı *Ego İdeali*'nde²² grupları, büyüklüklerinden ve organizasyon düzeylerinden çok, ideolojiyle ilişkilerine göre sınıflandırır. Birincil narsisizm eğilim gösteren ideolojik gruplarla, Oedipal boyutu kaybetmeyen diğer gruplar arasında özsel bir fark olduğunu ileri sürer. Bu ayırmda anahtar kavramlardan biri yanılısamadır. Bu bağlamda yanılısama, *ego ile idealin* birleşeceği düşüncesi-
dir. Yanılısamanın amacı egonun idealleştirilmesidir. Chasseguet-Smirgel, ideolojileri yanılısamanın hayata geçirileceğini

21. Frey, s. 67 vd. Bu özelliklerin çoğunun siyasal elitin içinde sayılamayacak birçok kişi tarafından da paylaşıldığını düşünebiliriz.

22. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 82-93; bir özet için bkz. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, s. 61.

vadeden düşünce sistemleri olarak ele alır. Makyavelizmin “amaç aracı meşru kılar” ilkesine, yanılmanın canlandırılmak istendiği her zaman başvurulmaktadır. Aracın üst-beni ortadan kaldırmasına rağmen meşru görülmesini sağlayan (amaç), ego ile idealinin birleşeceği düşüncesidir. Lider egoyla idealin kavuşması arzusunu harekete geçirir. Ne var ki, aslında grup yanılzamaya liderden daha çok ihtiyaç duyar. Onun aradığı, egoyla ego idealinin birleşmesini vadeden biridir. Chasseguet-Smirgel’e göre, grupta üst-ben kadar, baba figürü de dışlanmıştı. *Grup lideri, babadan çok, tümgüçlü anneden pay alır.* Sanki grup, kardeşlerin anneye sahip olma arzusunun, ilksel kaynaşma biçiminde de olsa, sanrısız bir gerçekleşmesini sunmaktadır. İdeolojik gruplarda lider, üyeler karşısında, çocuğunu büyümeye, babasıyla özdeşleşmeye ihtiyacı olmadığına inandırmak için ona karşı verici davranan bir annenin rolünü oynar. Chasseguet-Smirgel, *Yaratıcılık ve Sapkınlık*’ta ise grup liderinin, babanın yerini almak bir yana, tam tersine, babanın işlevinin olmadığı bir dünyayı vadettiğini belirtir. Şöyle ki, onun sayesinde, her şeye gücü yeten anneye, doğum öncesindeki gibi birlik olunabilecektir.²³

Chasseguet-Smirgel, ego idealinin bebeğin ilksel narsisizminin yerine geçtiği konusunda Freud’u izler. Ne var ki, o, ego ile ideali arasındaki açıklığın, tümgüçlü algılanan anneye birleşme yoluyla kapatılabileceğini de ileri sürmektedir.²⁴

23. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, s. 61.

24. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, s. 27; Janine Chasseguet-Smirgel, “Perversion, Idealization and Sublimation”, *Int. J. Psycho-Anal.*, 55, 1974, s. 349; ayrıca bkz. Joseph, s. 378.

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.²⁵ Türk toplumunun tutunumunun sağlanmasında başat bir önemi olan ve yönetici elitlerin önyak olduğu ortak imgelere bakıldığında, bunların biliçdışında anneyle birleştirilen dünyanın niteliklerini taşıdığını görürüz. Babayla birleştirilen bir dünyada, toplumsal tutunumun ayrışma öncesi bir yaşantının niteliklerine değil, öncelikle *üretim* yöneline 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 kursosuz olmayacaktır.²⁶ Bunun konumuz açısından önemi şuradadır ki, eğer utanç ego ile ideali arasındaki açıklıktan kaynaklanıyorsa, Oedipus öncesi (ideolojik) topluluklarda bireysel bir utanç yaşantısı desteklenmeyecektir. Zira grupla üye arasındaki kaynaşma, ego idealinin kökeninde yatan tümgüçlölük kaybını telafi ederek, utancın hissedilmesini engeller.²⁷

25. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, s. 27. Bu konuda ayrıca bkz. Baum, s. 230.

26. G. Hofstede, Türk toplumunu dişil değerlere eğilimli bulmuştur (Hofstede, *Cultures and Organizations*, 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", s. 402).

27. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 76-77, 92-93.

Bu çalışmada utancın daha çok sosyo-kültürel boyutu üzerinde duruldu. Türk toplumunda utancın daha çok, rol performanslarının sosyal değerlendirmesiyle ilgili bir fenomen olduğu, ancak bunun nedeninin toplumsal yapısal özelliklerden çok, bireysel benliği sosyal rollerin bir izdüşümü olarak gören kültürel anlayış olduğu vurgulandı. Dolayısıyla kültürel benlik anlayışlarının utanç yaşantıları üzerindeki etkisi üzerinde duruldu.

Bu metinde Türk toplumunda anlam sistemlerinin modern bir toplumdaki kadar öznelleşmediği ileri sürüldü. Türk toplumunda sosyal kısıtlamalar bireyi özerk bir aktör olarak niteleyebileceğimiz ölçüde kendini sınırlamaya dönüşmüş değil. Dolayısıyla sosyal değerlendirmeler bireyin davranışlarını yönlendirmesinde hâlâ oldukça etkili oluyor. Utanç da içsel mekanizmalardan çok, sosyal değerlendirmelere bağlı olarak ortaya çıkıyor.

Sosyal değerlendirmelerden kaynaklanan utancın evrenselci kültürlerden çok, kolektivist ve tekilselci kültürlerce desteklendiği belirtildi.

Holistik kültürlerde ya da holistik düşüncenin baskınlaştığı dönemlerde, grup, bireysel düzlemde hem suç-

luluğun hem de utancın hissedilmesini engelleyici bir işlev görür. Bu kültürlerde, kültürel olarak idealleştirilen grupla¹ üye arasındaki kaynaşma, ego idealinin kaynaklandığı tümgüçlülük kaybını telafi ederek utancın hissedilmesini engeller.²

Böylece sonuç olarak, holistik (kolektivist) kültürlerde veya kolektivizmin vurgulandığı tarihsel dönemlerde intrapsişik veya bireysel bir utanç yaşantısının;

a) grupla (veya kültürce idealleştirilen diğer ortak sadakat nesneleriyle) özdeşleşmenin, ego ideali ile ego arasındaki mesafeden kaynaklanan utancın hissedilmemesini sağlaması,

b) bireysel davranışın genel normlara aykırılığı durumunda, bireyin, kendi içsel denetim ve yaptırım mekanizmalarının etkinliği nedeniyle değil, ancak aktüel veya imgesel bir dışsal otoritenin veya sosyal bir temasın bulunmasına bağlı olarak utanç hissetmesi nedenleriyle, bir *bireysel kontrol* mekanizması olarak işlev göremeyeceği belirtilebilir.

1. Karş. Harré, s. 36-37.

2. Bkz. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 76-77, 92-93.

EXCURSUS: UTANCIN PSİŞİK BOYUTU VE BİREYSEL UTANÇ

Bireysel utanç daha çok modern bireyselleşmiş toplumlarda ve refleksif kültürlerde ortaya çıkan bir fenomendir. Bireysel utanç bir öz-yargılamadan kaynaklanıyor ve refleksif bir benliği gerektiriyor.

Bireysel utanç, bazen, J. Rawls'ın ileri sürdüğü gibi, bir kişinin kendi hedefi olarak kazanmayı öngördüğü *ahlaki* (moral) değere ulaşmayı başaramamasından kaynaklanıyor.¹ Ne var ki, çoğu kez utancın arkasında, ahlaki olmayan –çoğu kez estetik– ideallere ulaşamamak vardır.

Küçük düşürücü bir duygu gibi görünse de, bireysel utancın, öz-değerin güçlenmesine yardımcı olan bir niteliği vardır.² R. C. Solomon'un belirttiği üzere, insanın, hiçbir değere sahip değilken, eylemleri için hiçbir sorumluluk almıyorken ya da yanlış hiçbir şey yapmıyorken, kendini “iyi hissetmesi” kolaydır! Bireysel utancın bireyi kendini olumlu yönde değiştirmeye yönlendirebildiği, öğretmenlerce ve ebeveynlerce iyi bilinir. Bu tür utanç, bireyin kendini tümüyle yargılayıp mahkûm etmesini gerektirmez. Hatta

1. Rawls, s. 482.

2. Solomon, s. 302-303.

burada bireyin özerklik ve sorumluluğunun onanması vardır. Bu tür utanç, bireyin *kendi standartlarına göre davranmak* iradesini ve sorumluluğunu kabul etmesini gerektirir. Böylece utanç öz-değerin gelişmesini destekleyebilir.³

Nitekim Nietzsche çok daha önce şöyle yazıyordu: “Kendini aşağılayan kişi, yine de aşağılayan biri olarak kendine saygı duyuyordur.”⁴

C. Rycroft *Psikanaliz Sözlüğü*’nde, utancın üzerinde kaygı ve suçluluk kadar durulmadığını bildiriyor.⁵ Hatta C. Lasch, utanç hakkında yazan yazarların, konuya, bu duygunun önceki yazarlarca utandırıcı şekilde yadsınmasına hayıflanarak başlamaktan hoşlandıklarını belirtiyor.⁶ Daha önce de değindiğimiz gibi, bunun nedeni, modern bireyselleşmiş toplumlarda suçluluğun utançtan daha fazla vurgulanması olabilir.

B. S. Steinberg, psikanalitik literatürü gözden geçirerek, utanca ilişkin başlıca üç yaklaşım ayırt ediyor. Kökü Freud’a kadar giden ilk görüşte, utanç, kabul edilmeyen dürtülere karşı bir savunma, içsel ruhsal çatışmalarca üretilen bir duygu olarak görülür. Nesne ilişkileri ekolüne ait ikinci yaklaşımda, utanç yaşantısının kişilerarası bir kökeninin olduğu kabul edilir. Burada, özerkleşme, bireyselleşme

3. Solomon, s. 302-303. Utancın öğrenme üzerindeki etkileri hakkında bazı düşünceler için bkz. Shane.

4. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 75.

5. Rycroft, s. 169.

6. Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and The Betrayal of Democracy*, W. W. Norton & Company, New York, Londra, 1995, s. 197.

ve psikolojik ayrışma süreçleri kişilerarası ilişkiler bağlamında incelenirken, bu süreçlerdeki aksamalarla utanç yaşıması arasında bağlantı⁷ kurulur. Üçüncü bakış açısında ise utanç, narsisizm ve öz-değerle ilişkilendirilir. Bu perspektife göre, utanç, narsisistik arzuların beklenmedik bir biçimde engellenmesinden ve bireyin öz-değerine hücum edilmesinden kaynaklanır.⁸

Bugün utançla ilgili tartışmalar daha çok onun narsisizmle ilişkisi üzerinde yoğunlaşıyor.⁹ Örneğin H. Kohut'a göre, utanç, narsisistik bozukluklarda baskın olan bir deneyimdir.¹⁰ Kohut aradaki bağlantıyı şu şekilde dile getirir: "Narsisistik kişilikler genel olarak suçluluk duygularından etkilenmezler. Bu kişilerde genellikle utanç duygusu ortaya çıkar; yani büyüklenmeci kendiliğin özellikle yansızlaşmamış teşhirciliğinin sızmasına tepki gösterirler."¹¹ N. J. Chodorow da, psikanalistlerin utanca günümüzde daha çok önem vermelerinin nedenlerinden birinin, narsisizme yönelik ilgi olduğunu belirtiyor.¹²

A. Giddens da utancın narsisizmle yakın ilişkisinin bulunduğu görüşündedir.¹³ Yazara göre, narsisistik bireyin

7. Örneğin E. H. Erikson dışsal engellenmelerden kaynaklanan özerklik noksanlığının utanç eğilimi yaratacağını belirtir (Erikson, *Childhood and Society*, s. 228-229).

8. Steinberg, s. 66 vd.

9. Klinik literatürde utançla narsisizmin ilişkisi konusundaki tartışmalar hakkında bkz. Gramzow/Tangney, s. 369.

10. Kohut, s. 36.

11. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 201.

12. Chodorow, *Power of Feelings*, s. 223.

13. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 8.

birbirini izleyen büyüklük (grandiosity) ve değersizlik duyguları, onun aslında kırılğan ve utanç duygusu tarafından alt edilmeye eğilimli olan öz-kimliğine yönelik tepkilerdir.¹⁴ Giddens'a göre, utancın kökü çocuğun ebeveynlerinden ayrı bir öz-kimlik geliştirdiği dönemdedir. Utanç narsisizmle direkt olarak bağlantılı olmasına rağmen, bu bağlantı, bireyin onu ezen ihtirasları destekleyen bir ideal benliğe sahip olmasından çok, ebeveynleriyle "birlik" durumundan ayrılarak kendi öz-kimliğini oluşturtmasındaki zorluklardan ve tümgüçlülüğün sınırlanmasındaki zayıflıklardan kaynaklanır. Bireyin birbiriyle tutarsız ideallere sahip olması ya da izlemeye değer idealler bulmakta zorlanması da, ulaşılması çok zor hedeflere sahip olması kadar utançla ilişkilidir. Çoğu kez, ilk tümgüçlülük duygusu, güvenilir bir öz-değer hissine dönüşür. Ne var ki, bunun için benliğin kusurlarının ve kısıtlılığının kabulü gerekir. İşte bu süreçte utanç başat bir rol oynar.¹⁵

Bu bağlamda, narsisizm fenomeninin üzerinde biraz durmak, özellikle öz-değerden farkına değinmek yerinde olacaktır.

Yüksek öz-değer kişinin kendisi hakkında olumlu düşünmesi anlamına gelirken, narsisizm kişinin kendisi hakkında iyi düşünmeyi *tutkuyla* istemesini de içermektedir.¹⁶

Öz-değer "kendini kapsamlı bir biçimde lehte değerlendirmedir."¹⁷ Oysa narsisizm kişinin kendi üstünlüğünü

14. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 178.

15. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 68-69.

16. Bushman/Baumeister, s. 228.

17. Baumeister/Boden/Smart, s. 5.

tesis etmek için *duygusal* bir yatırım yapmasıdır. Narsisizm bilişsel olmaktan çok, motivasyon ve duyguyla ilişkilidir. Narsisistler bunu *çalışarak hak ettiklerine inanmasalar da, üstünlük sağlamaya tutkulu bir ilgi gösterirler*.¹⁸

Bugün psikanalitik çevrelerde utancın narsisistik bir yaşantı olduğu görüşü kuvvetlenirken, anlaşmazlık daha çok, bu duygunun ego idealinden uzaklaşmaktan mı,¹⁹ yoksa büyüklenmeci teşhirciliğin baskısından mı kaynaklandığı konusunda yoğunlaşıyor.

İkinci görüşü ortaya atan H. Kohut'a göre, "utanç duygusuna yatkın birçok kişinin güçlü idealleri yoktur, bunların çoğu, ihtiraslarıyla yönetilen teşhirci kişilerdir..."²⁰ Kohut'a göre, bu tür hırslı insanlar teşhirci hedeflerine ulaşamadıklarında utanç hissederler.²¹ Yani utancın "nedeni, yansızlaşmamış teşhirciliğin bene dolmasıdır, aşırı güçlü bir idealler sistemi karşısında benin görece zayıf kalması değil."²² Kohut, utancın narsisizmin idealler (idealleştirilmiş ebeveyn imago-su) boyutundan çok, büyüklenmecilik ve dolayısıyla hırslılık –özellikle de teşhircilik– boyutuyla²³ bağlantılı olduğunu

18. Bushman/Baumeister, s. 220.

19. Giddens ise utancı ego idealini merkeze alarak tanımlamak yerine, ideal benlik kavramından yola çıkıyor (Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 68).

20. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 162 dip. 10.

21. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 162 dip. 10.

22. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 162 dip. 10.

23. Kohut, narsisizmin bu iki şekilde dönüşümünü şöyle betimler: "Annenin bakımındaki kaçınılmaz yetersizlikler, birincil narsisizmin dengesini bozar; ancak çocuk bu mükemmelliğe yeniden ulaşmak için a) büyüklenmeci ve teşhirci bir kendilik imgesi oluşturur (*büyüklenmeci kendilik*), b) eski mükemmelliği, hayran olacağı, tümgüçlü, geçiş nesnesi niteliği taşıyan bir kendilik nesnesine (*idealleştiril-*

düşünür.²⁴ Utanç daha çok, büyüklenmeci benliğin çözülmesi ve/veya bastırılmasıyla ilgili bir işlev bozukluğudur.²⁵

Kohut'un bu perspektifine göre, utanç, egonun ego idealini hayata geçirmesindeki başarısızlıktan çok, ilk çocukluğun büyüklenmeciliğinin ve tümgüçlülüğünün, daha sonra da, sevilen gerçek nesnelerin yerini alan idealleştirilmiş nesnelerin sunduğu narsisistik ikamelerin kaybına karşı bir tepkidir.²⁶ Kohut, narsisistik bozukluklarda utancın tanısal bir önemi olduğunu belirtmesine rağmen,²⁷ direkt olarak utançla ilgili değerlendirmelerini daha çok dipnotlarında yapar.²⁸

Ne var ki, ego idealinin de kökeninde narsisizmle ilişkili olduğu düşünüldüğünde, utancın ego ideali ya da narsisistik büyüklenmecilik çerçevesinde ele alınması, alternatif değil, birbirini tamamlayıcı yönelimleri oluşturur.

Örneğin G. Piers ve M. B. Singer'in ifade ettiği ve bu iki yönelimi de içinde barındıran bir perspektife göre, utanç ego idealini hayata geçirmekteki başarısızlığın, öz-değeri olumsuz etkilemesinin sonucudur. Ne var ki ego ideali, narsisistik bir tümgüçlülüğü (büyüklenmeci ve mükemmeliyetçi idealleri) olduğu kadar, ebeveyn imgeleriyle olumlu

miş ebeveyn imagosuna) devreder." (Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 39).

24. Bkz. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 71, 162 dip. 10, 134-35.

25. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 133-34.

26. H. Kohut, "The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders", *Psychoanal. Study Child*, 23, 1968, s. 86-113; H. Kohut, *The Analysis of the Self*, Int. Univ. Press, New York, 1971, tümünü aktaran: Steinberg, s. 67-68.

27. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 36.

28. Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 70 dip. 1, özellikle s. 162 dip. 10.

özdeşleşmeleri ve egonun kendi potansiyel ve amaçlarını da içerir.²⁹

J. Chasseguet-Smirgel'e göre, ilkel narsisizmin mirasçısı olan ego idealiyle, Oedipus Kompleksinin mirasçısı olan üst-ben arasında temel bir farklılık vardır. Ego ideali –hiç değilse başlangıçta– kaybedilmiş bir tümgüçlülüğü geri getirme girişimini ifade ederken, ikincisi, Chasseguet-Smirgel'in de izlediği Freudcu kuramda, kastrasyon kompleksinin bir ürünüdür. Bunların ilki, Chasseguet-Smirgel'in ego ile idealin birleşmesi beklentisi olarak gördüğü yanılsamayı yeniden canlandırmak, ikincisi ise gerçekliği desteklemek eğilimindedir. Ego ideali çocuğu annesiyle kaynaşmaya iterken, üst-ben onunla annesinin arasına girer.³⁰

Psikanalizde ego ideali çoğu kez, kişinin benzemeye çalıştığı bir modele indirgenir.³¹ Ancak Chasseguet-Smirgel bu modellerin tercih edilmesinin arkasında, egonun şimdiki özelliklerinin yetersizliğinin giderilmesi arzusunun yattığını belirtir. Chasseguet-Smirgel burada bebeğin biyolojik olarak olgunlaşmadan doğmasından ve Freud'un saptadığı ilk çaresizliğinden yola çıkar. Bebeğin çevresiyle ilk kaynaşma durumuna son veren bu yetersizliği, onu, “ben olmayan”ı tanımaya zorlar. Bu, bebeğin terk etmeye mecbur kaldığı narsistik tümgüçlülüğü bir nesneye yansıttığı ve böylece ondan, ömrünü kapatmaya çalışmakla geçireceği

29. G. Piers, M. B. Singer, *Shame and Guilt*, W. W. Norton, New York, 1953, s. 23-29'dan aktaran: Steinberg, s. 67.

30. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 76-77, 92-93.

31. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 7.

bir mesafeyle ayrıldığı andır. İdealin bir modele yansıtılması kısmen başarılı bir girişimdir. Aslında bu modeller, gerçekleştirilemez bir tasarının yerini ancak kısmen ve geçici olarak alabilir.³²

Ego ideali kavramını ilk kez *Narsisizm Üzerine* isimli çalışmasında ortaya koyan³³ Freud'a göre, de ego idealinin narsisistik bir tatmin sağlama işlevi vardır. Hatta Freud ego idealini narsisizmin mirasçısı olarak görür. O aynı zamanda üst-bene, egonun ego idealine ne derece ulaştığını gözleme görevini de atfeder.³⁴ Bu görüşleri bir arada düşündüğümüzde, onun ego idealini ve dolayısıyla narsisizmi ruhsal aygıtın merkezine yerleştirdiğini görürüz.

Ne var ki, belirtilmesi gerekir ki, ego ideali kavramında, kökeni Freud'a kadar inen bir bulanıklık mevcuttur.³⁵

Freud'un yazılarında, ego ideali, üst-benden ayrı bir organ olarak ele alındığı zamanlarda iki görünüm kazanmıştır.

Freud *Narsisizm Üzerine*'de işlevi egoyu ölçmek olan bir ideal egodan bahseder. Freud, bebeğin narsisizminin ideal egoya taşındığını belirtir. İdeal ego böylece hem bebeğin egosu gibi kusursuz görülmektedir hem de "şimdi,

32. Chasseguet-Smirgel, *Ego Ideal*, s. 6-7.

33. Joseph, s. 377; Freud'un ego ideali kavramının gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Joseph, s. 378.

34. Sigmund Freud, "On Narcissism", s. 88-90.

35. E. D. Joseph psikanalitik literatürde bu kavramın açık olmadığını belirtiyor (Joseph, s. 377). Freud'un yazılarında ego ideali kavramının gelişimi ile ilgili olarak bkz. Raşit Tükel, "Freud'un Metinlerinde Ego İdeali", Sigmund Freud, *Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, Metis Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.

çocuklukta ego tarafından tadı çıkarılan öz-sevginin hedefidir.”³⁶ Freud bu sürekliliği tatminkâr bir yaşantıdan uzaklaşmanın zorluğuna bağlar. Kusursuzluğunu sürdürmeyecek olan özne, çocukluğunun narsisistik mükemmelliğinden de vazgeçemediği için, onu ego ideali biçiminde geri kazanmaya çalışır. İdeali, *kendi kendisinin ideali olduğu* çocukluğunun narsisizmini korumasını sağlar.³⁷

Freud ego idealiyle üst-beni en net ve nihai şekilde *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*’nde birbirinden ayırır. Burada, üst-bene ego idealinin bir aracı olma işlevi atfedilir.³⁸

Freud’un ego idealinin kökenine ilişkin *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*’ndeki ifadesi, *Narsisizm Üzerine*’dekinden oldukça farklıdır. Burada ego ideali ebeveynlerin çocukta uyandırdığı eski izlenimle ilişkili görülür: “Hiç kuşku yok ki, ... ego ideali ebeveynlerin eski görüntüsünün bir kalıntısı, çocuğun o zaman onlara atfettiği mükemmelliğe olan hayranlığın ifadesidir.”³⁹

Ne var ki, bu iki görüş arasındaki mesafe de kapatılamaz değildir. Zira ebeveynleri çocuğun gözünde mükemmel kılan, daha çok, kaybettiği tüm kudretliliğini onlara atfetmesidir. Çocuk böylece kendi tüm kudretlilik imajının niteliklerini yansıttığı ebeveynlerle özdeşleşerek, güçlülük ve sevilme hissini geri kazanabilir.⁴⁰

36. Sigmund Freud, “On Narcissism”, s. 88.

37. Sigmund Freud, “On Narcissism”, s. 88.

38. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, s. 81.

39. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, s. 81.

40. Baum, s. 229.

Bu sürecin sonucunda, ebeveynler farklı türde insanlar olarak algılanır ve bu algı çarpıklığı, az çok, eğer herkesin değilse, birçok insanın hayatında süreklilik kazanır.

Ego idealinin işlevi, öz-değeri kontrol eden amaçları ve değerleri belirlemektir.⁴¹ Ego ideali hem bir kusursuzluk durumuna dönmeye çabalar hem de kişinin kendisini ölçtüğü standartları sağlar.⁴²

Buraya kadar belirtilenlerden şu sonucu çıkarabiliriz: Ego idealiyle aktüel ego arasındaki mesafe utanç yaratmasına rağmen, utancın asıl kökeni burada değildir. Daha doğru bir ifadeyle, ego idealinden uzaklaşmanın utanç doğurması, ego idealinin, narsisistik tüm kudretliliğe hizmet etmesindendir.

*Utancı doğuran idealler değildir, idealleri doğuran utançtır. İdeal, utanca karşı bir tepkidir.*⁴³

Tümgüçlülüğün kaybı utanç doğurucu olduğu için idealler yoluyla telafi edilmeye çalışılır. İdealler tümgüçlülük kaybını telafi etme ümidi verir. Böylece idealler utanç hissedilmemesini sağlar. Dolayısıyla ideallerin utancı perdeleyemediği veya askıya alamadığı bazı durumları ayırt edebiliriz.

Ego idealinin “ya hep ya hiç” eğilimi var mıdır?⁴⁴ Diğer bir deyişle, “hep”in elde edilemediği her zaman aynı yo-

41. Maldonado, s. 93.

42. Joseph, s. 380, 382.

43. O zaman şöyle bir iddiada bulunabiliriz: Uygarlık, bireylerin ideallerinin, kendilerinden ayrılmasıyla başladı.

44. Bu soruyu ortaya atan O. Koçak, olumlu bir yanıt vermektedir (Koçak, s. 134, dip. 30).

ğunlukta bir utanç duygusu hissedildiğini, diğer bir deyişle, ego idealinin mutlakçı bir niteliğinin bulunduğunu düşünebilir miyiz? Freud ego idealinin çifte doğrultulu olduğunu belirtir: “bunun gibi (baban gibi) *olmalısın*” ve “bunun gibi (baban gibi) *olamazsın*, –yani onun yaptığı her şeyi yapamazsın; bazı şeyler onun ayrıcalığıdır.”⁴⁵ Böylece ego idealinde bir ikilik, *aynı kökenden gelen* –olumlu ve olumsuz– bir çifte doğrultu bulunduğunu düşünebiliriz: Kendimi nasıl görmek istiyorum/nasıl görmek istemiyorum? Kişinin “olmak istediği şey” olmadığını anlaması bir başarısızlık duygusuna yol açar.⁴⁶ Ne var ki, bu başarısızlığın tüm benliğe mal olunması veya ego idealinde karşımıza çıkan mutlakçı eğilim, ego idealinin kaybedilen tümgüçlülükle ilgili olduğunu gösterir. Ego idealinde olmak istenen kişi olamama algısının, olmamak istenen kişi olmak algısından farklı bir sonuç doğurmaması, ego idealinde bir mükemmellik ve mutlaklık arayışının söz konusu olduğunu gösteriyor.

45. Sigmund Freud, “Ego and the Id”, s. 374.

46. Koçak.

KAYNAKÇA

Açkel, Fethi; "Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi" <i>Toplum ve Bilim</i> , 70 (Özel Sayı: Psikanalizle Bakmak), Güz 1996.	Edition, Electronic version, Houghton Mifflin Company, 1992 (CD-Rom). Andrews, Bernice; "Bodily Shame as a Mediator Between Abusive Experiences and Depression", <i>Journal of Abnormal Psychology</i> , Vol. 104, No. 2, 1995.	Press, Chicago, 1959. Argyle, Michael; "A Critique of Cognitive Approaches to Social Judgments and Social Behavior", <i>Emotion and Social Judgments</i> , Joseph P. Forgas (ed.), Pergamon Press, Oxford, New York, 1991 içinde.
Adanır, Oğuz; "Eski Dünya'ya Yeni Bir Bakış" - "Kuramsal Bir Deneme", Kitap I-II, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1997.	Andrews, Bernice; Elaine Hunter, "Shame, Early Abuse, and Course of Depression in a Clinical Sample: A Preliminary Study", <i>Cognition and Emotion</i> , 11 (4), 1997.	Averill, James R.; "Anger", <i>Nebraska Symposium on Motivation 1978: Human Emotion</i> , University of Nebraska Press, Lincoln, Londra, 1979 içinde.
Adorno, T. W.; Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, <i>The Authoritarian Personality</i> , Harper & Row Publishers, New York, Evanston; Londra, 1950.	Aral, Vecdi; <i>Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine</i> , 4. Baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul, [t.y.].	Averill, James R.; "Studies on Anger and Aggression: Implications for Theories of Emotion", <i>American Psychologist</i> , Vol. 38, No. 11, Kasım 1983.
Alper, Yusuf; <i>Psikanaliz ve Aşk: Psikanaliz, Aşk ve Yaratıcılık Üzerine</i> , Çizgi, İstanbul, 2003.	Arendt, Hannah; <i>The Human Condition</i> , The University of Chicago	Babcock, Mary K.;
<i>American Heritage Dictionary of the English Language</i> , Third		

John Sabini, "On Differentiating Embarrassment from Shame", <i>European Journal of Social Psychology</i> , Vol. 20, 1990.	Illinois/Research Center in Economic Development and Cultural Change, The University of Chicago, 1958.	Research Institute in Istanbul, 2002 içinde.
Bacanlı, Hasan; "Türk ve Müslüman Kavramları: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma", <i>Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik</i> , yayına hazırlayan: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997 içinde.	Barrett, Karen Caplovitz; "A Functionalist Approach to Shame and Guilt", <i>Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride</i> , June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde.	Baum, Howell S.; "Mentoring: Narcissistic Fantasies and Oedipal Realities", <i>Human Relations</i> , Vol. 45, No. 3, 1992.
Bach, Sheldon; "On the Narcissistic State of Consciousness", <i>Int. J. Psycho-Anal.</i> , 58, 1977.	Baştuğ, Sharon; "The Household and Family in Turkey: An Historical Perspective", <i>Autonomy and Dependence in the Family</i> , Rita Liljeström, Elisabeth Özdalga (der.), Swedish	Baumeister, Roy F.; "How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research", <i>Journal of Personality and Social Psychology</i> , Vol. 52, No. 1, 1987.
Banfield, Edward C. (with the assistance of Laura Fasano Banfield); <i>The Moral Basis of a Backward Society</i> , The Free Press, Glencoe,		Baumeister, Roy F.; Arlene M. Stillwell, Todd F. Heatherton, "Guilt: An Interpersonal Approach", <i>Psychological Bulletin</i> , Vol. 115, No. 2, 1994.
		Baumeister, Roy F.; Joseph M. Boden, Laura Smart,

"Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self- Esteem", <i>Psychological Review</i> , Vol. 103, No. 1, 1996.	of Mind and Human Culture", <i>Psychoanalysis and Culture: A Kleinian Perspective</i> , David Bell (ed.), Tavistock Clinic Series, Duckworth, Londra, 1999 içinde.	on Paranoia and Persecution, Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (der.), Routledge, Londra, New York, 1998 içinde.
Baumeister, Roy F.; Kristin L. Sommer, "What Do Men Want? Gender Differences and Two Spheres of Belongingness: Comments on Cross and Madson (1997)", <i>Psychological Bulletin</i> , Vol. 122, No. 1, 1997.	Benedict, Ruth; <i>Krizantem ve Kılıç</i> , 2. Baskı, çev. Türkân Turgut, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.	Berne, Eric; <i>Games People Play: The Psychology of Human Relationships</i> , Ballantine Books, New York, 1996.
Baumrind, Diana; "New Directions in Socialization Research", <i>American Psychologist</i> , Temmuz 1980.	Benhabib, Seyla; <i>Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics</i> , Polity Press, Cambridge, 1994.	Bierbrauer, Günter; "Reactions to Violation of Normative Standarts: A Cross- Cultural Analysis of Shame and Guilt", <i>International Journal of Psychology</i> , 27 (2), 1992.
Bell, David; "Introduction: Psychoanalysis, a Body of Knowledge	Berke, Joseph H.; Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider, "General Introduction", <i>Even Paranoids Have Enemies: New Perspectives</i>	Bion, W. R.; <i>Experiences in Groups and Other Papers</i> , Routledge, Londra, New York, 1998. Bodur, Muzaffer; Hayat Kabasakal,

- "Leadership Patterns in Turkey", *Suna Kili'ye Armağan: Cumhuriyet Adanan Bir Yaşam*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.
- Boldt, Edward D.; "Structural Tightness and Cross-Cultural Research", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 9, No. 2, Haziran 1978.
- Boldt, Edward D.; Lance W. Roberts, "Structural Tightness and Social Conformity: A Methodological Note with Theoretical Implications", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 10, No. 2, Haziran 1979.
- Bond, Michael H.; Tak-Sing Cheung, "College Students' Spontaneous Self-Concept: The Effects of Culture Among Respondents in Hong Kong, Japan, and the United States", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 14, No. 2, Haziran 1983.
- Booth, William James; "Foreigners: Insiders, Outsiders and the Ethics of Membership", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 2, Spring 1997.
- Bourdieu, Pierre; "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, J. G. Peristiany (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1966 içinde.
- Brennan, Teresa; *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*, Routledge, Londra, New York, 1992.
- Burkitt, Ian; "Social Selves: Theories of the Social Formation of Personality", *Current Sociology*, Vol. 39, No. 3, Winter 1991.
- Burton, Roger V.; Janet Reis, "Internalization", *Handbook of Cross-Cultural Human Development*, Ruth H. Munroe, Robert L. Munroe, Beatrice B. Whiting (der.), Garland STPM Press, New York, 1981 içinde.
- Bushman, Brad J.; Roy F. Baumeister, "Threatened Egotism, Narcissism, Self-Esteem, and Direct and Displaced Aggression: Does Self-Love or Self-Hate Lead to Violence?", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 75, No.

- 1, 1998.
- Buss, A.; *Self-consciousness and Social Anxiety*, W. H. Freeman, San Francisco, 1980, aktaranlar: Warren H. Jones, Karen Kugler, Patricia Adams, "You Always Hurt the One You Love: Guilt and Transgressions against Relationship Partners", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde.
- Butler, Judith; *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997.
- Calhoun, Craig; "Plurality, Promises, and Public Spaces", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Craig Calhoun, John McGowan (der.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997 içinde.
- Campbell, Jennifer D.; "Self-Esteem and Clarity of the Self-Concept", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 59, No. 3, 1990.
- Carse, Alisa L.; "The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment?", *Notes*, 28: 2, (1994).
- Chasseguet-Smirgel, Janine; "Perversion, Idealization and Sublimation", *Int. J. Psycho-Anal.*, 55, 1974.
- Chasseguet-Smirgel, Janine; *Creativity and Perversion*, foreword by Otto Kernberg, Free Association Books, Londra, 1998.
- Chasseguet-Smirgel, Janine; *The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, trans. Paul Barrows, introduction by Christopher Lasch, Free Association Books, Londra, 1985.
- Chodorow, Nancy J.; *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven, Londra, 1989.
- Chodorow, Nancy J.; *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture*, Yale University Press, New Haven, Londra, 1999.
- Chodorow, Nancy;

- The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1979.
- Chu, Godwin C.; "The Changing Concept of Self in Contemporary China", *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde.
- Clark, Candace; "Emotions and Micropolitics in Everyday Life: Some Patterns and Paradoxes of 'Place'", *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (ed.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde.
- Cohen, Dov; Brian F. Bowdle, Richard E. Nisbett, Norbert Schwarz, "Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An Experimental Ethnography", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 70, No. 5, 1996.
- Cohen, Dov; Richard E. Nisbett, "Self-Protection and the Culture of Honor: Explaining Southern Violence", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 20, No. 5, Ekim 1994.
- Cooley, Charles H.; "Self as Sentiment and Reflection", *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Second Edition, Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (der.), John Wiley & Sons, New York, 1981 içinde.
- Creighton, Millie R.; "Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage", *Ethos*, Vol. 18, No. 3, Eylül 1990.
- Crisp, Roger; Michael Slote, "Introduction", *Virtue Ethics*, Roger Crisp, Michael Slote (der.), Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde.
- Crocker, Jennifer; Riia Luhtanen, "Collective Self-Esteem and Ingroup Bias", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 58, No. 1, 1990.

- Cross, Susan E.; Laura Madson, "Elaboration of Models of the Self: Reply to Baumeister and Sommer (1997) and Martin and Ruble (1997)"; *Psychological Bulletin*, Vol. 122, No. 1, 1997.
- Cross, Susan E.; Laura Madson, "Models of the Self: Self- Construals and Gender", *Psychological Bulletin*, Vol. 122, No. 1, 1997.
- Crossley, Nick; *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, Sage, Londra, Thousand Oaks, 1996.
- D'andrade, Roy G.; "Cultural Meaning Systems", *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard A. Shweder, Robert A. Levine (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1986 içinde.
- Dahrendorf, Ralf; "Homo Sociologicus: On the History, Significance, and Limits of the Category of Social Role", trans. Ralf Dahrendorf, *German Sociology*, Uta Gerhardt (ed.), Continuum, New York, 1998 içinde.
- Darwin, Charles; "Self-Attention-Shame-Shyness-Modesty: Blushing", *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, Rom Harré, W. Gerrod Parrott (der.), Sage, Londra, Thousand Oaks, 1996 içinde.
- Darwin, Charles; *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Revised and abridged by C. M. Beadnell, Watts & Co., Londra, 1934.
- 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, Chichester, New York, 1992 içinde.
- De Vos, George A.; "Preface", George A. De Vos, Marcelo Suárez-Orozco, *Status Inequality: The Self in Culture*, Sage Publications, Newbury Park, Londra, 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, Londra, 1990
içinde.
- Deigh, John; "Shame
and Self-Esteem: A
Critique", *Ethics*, Vol.
93, No. 2, Ocak 1983.
- Deleuze, Gilles; *Foucault*,
trans. and ed. Seán
Hand, foreword by
Paul Bové, University
of Minnesota Press,
Minneapolis, 1988.
- Demos, John; "Shame
and Guilt in Early
New England", *The
Emotions: Social,
Cultural and Biological
Dimensions*, Rom
Harré, W. Gerrod
Parrott (dér.), Sage
Publications, Londra,
- Thousand Oaks, 1996
içinde.
- Dereboy, Ferhan İ.;
*Kimlik Bocalaması:
Anlamak-Tanımak-Ele
Almak*, Malatya, 1993.
- Derné, Steve; "Cultural
Conceptions of
Human Motivation
and Their Significance
for Culture Theory",
*The Sociology of Culture:
Emerging Theoretical
Perspectives*, Diane
Crane (ed.), Blackwell,
Oxford UK &
Cambridge USA, 1995
içinde.
- DeSwaan, Abram;
*Human Societies: an
Introduction*, trans.
Beverly Jackson,
Polity, Cambridge,
2001.
- Diener, Ed; Marissa
Diener, Carol Diener,
"Factors Predicting the
Subjective Well-Being
- of Nations", *Journal of
Personality and Social
Psychology*, Vol. 69, No.
5, 1995.
- Diener, Edward; "Effects
of Prior Destructive
Behavior, Anonymity,
and Group Presence on
Deindividuation and
Aggression", *Journal of
Personality and Social
Psychology*, Vol. 33, No.
5. 1976.
- Dipboye, Robert
L.; "Alternative
Approaches to
Deindividuation",
Psychological Bulletin,
Vol. 84, No. 6, Kasım
1977.
- Dökmen, Üstün; *Sanatta
ve Günlük Yaşamda
İletişim Çatışmaları
ve Empati*, Sistem
Yayıncılık, İstanbul
1994.
- Duerr, Hans Peter;
Çıplaklık ve Utanç:

Uygarlaşma Sürecinin Miti, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.	Routledge, Londra, 1985 içinde, aktaran: Kenneth Thompson, <i>Key Quotations in Sociology</i> , Routledge, Londra, New York, 1996.	Elias, Norbert; <i>The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations</i> , Revised Edition, trans. Edmund Jephcott (with some notes and corrections by the author); Eric Dunning, Johan Goudsblom, Stephen Mennell (der.), Blackwell Publishing, Malden, MA, USA, 2003.
Dumont, Louis; "The Totalitarian Disease", <i>Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Thought</i> , James D. Faubion (ed.), Westview Press, Boulder, 1995 içinde.	Durkheim, Émile; <i>The Rules of Sociological Method</i> , trans. W. D. Halls, ed. with an introduction by Steven Lukes, The Free Press, New York, 1982.	Elias, Norbert; <i>Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler</i> , Cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
Durkheim, Émile; Émile Durkheim: <i>Selected Writings</i> , ed., trans. and with an introduction by Anthony Giddens, Cambridge University Press, Londra, 1972.	Elias, Norbert; "The Social Constraint towards Self- Constraint", <i>On Civilization, Power, and Knowledge: Selected Writings</i> , ed. and with an introduction by Stephen Mennell and Johan Goudsblom, The University of Chicago Press, Chicago, Londra, 1998 içinde.	Elias, Norbert; <i>Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal</i>
Durkheim, Émile; <i>The Division of Labour in Society</i> (first published in 1893), Kenneth Thompson (ed. and trans.), <i>Readings from Émile Durkheim</i> ,		

- ve Psiko-Oluşumsal Macmillan St. Martin's Peter A. Venable,
İncelemeler; Cilt Press, Londra, 1970. "Paranoia and Self-
2: Toplumun Erikson, Erik H.; Consciousness",
Değişimleri: Bir *Childhood and Society*, *Journal of Personality*
Uygarlaşma Teorisi Vintage, Londra, 1995. and *Social Psychology*,
İçin Taslak, çev. Erikson, Erik H.; *Identity* Vol. 62, No. 1, 1992.
Erol Özbek, İletişim and the *Life Cycle*, W. W. Fijneman, Yvonne A.;
Yayınları, İstanbul, Norton & Company, Madde E. Willemsen,
2002. New York, 1994. Ype H. Poortinga (in
Emde, Robert N.; David Fairbairn, W. R. D.; cooperation with Fatos
Oppenheim, "Shame, *Psychoanalytic Studies* G. Erelcin, James
Guilt, and the Oedipal of the *Personality*, Georgas, C. Harry
Drama: Developmental Routledge, Londra, Hui, Kwok Leung,
Considerations New York, 1996. Roy S. Malpass),
Concerning Morality Fay, Brian; *Çağdaş Sosyal* "Individualism-
and the Referencing of *Bilimler Felsefesi:* Collectivism: An
Critical Others", *Self- Çokkültürlü Bir Empirical Study of*
Conscious Emotions: The Yaklaşım, çev. İsmail a Conceptual Issue",
Psychology of Shame, Tü rkmen, Ayrı ntı, Journal of Cross-Cultural
Guilt, Embarrassment, İstanbul, 2001. Psychology, Vol. 27, No.
and *Pride*, June Price Fenigstein, Allan; "Self- 4, Temmuz 1996.
Tangney, Kurt W. Consciousness and the Fischer, Agneta H.;
Fischer (der.), The Overperception of Self Antony S. R. Manstead,
Guilford Press, New As A Target", *Journal Patricia M. Rodriguez*
York, Londra, 1995 of *Personality and Social Mosquera, "The Role*
içinde. *Psychology*, Vol. 47, No. of Honour-related vs
Emmet, Dorothy; *Rules, 4, 1984. Individualistic Values*
Roles and Relations, Fenigstein, Allan; in Conceptualising

Pride, Shame, and	<i>Social, Economic and</i>	Respect", <i>Social</i>
Anger: Spanish	<i>Administrative Studies</i>),	<i>Research</i> , Vol. 64, No. 1,
and Dutch Cultural	Vol. 8, No. 1-2, 1994.	Spring 1997.
Prototypes", <i>Cognition</i>	Fişek, Güler Okman;	Freud, Anna;
<i>and Emotion</i> , 13 (2).	"Psychopathology and	"Identification with
1999.	the Turkish Family:	the Aggressor", <i>Anna</i>
Fischer, Kurt W.; June	A Family Systems	<i>Freud: Selected Writings</i>
Price Tangney,	Theory Analysis",	by <i>Anna Freud</i> , Richard
"Self-Conscious	<i>Sex Roles, Family &</i>	Ekins, Ruth Freeman
Emotions and the	<i>Community in Turkey</i> ,	(der.), Penguin Books,
Affect Revolution:	ed. Çiğdem Kağıtçıbaşı	Londra, 1998 içinde.
Framework and	(with the assistance of	Freud, Sigmund; "A
Overview", <i>Self-</i>	Diane Sunar), Indiana	Metapsychological
<i>Conscious Emotions: The</i>	University Turkish	Supplement to the
<i>Psychology of Shame</i> ,	Studies, 1982 içinde.	Theory of Dreams",
<i>Guilt, Embarrassment</i> ,	Foucault Michel, <i>Power/</i>	The Penguin Freud
<i>and Pride</i> , June Price	<i>Knowledge: Selected</i>	Library, Vol. 11:
Tangney, Kurt W.	<i>Interviews and Other</i>	<i>On Metapsychology:</i>
Fischer (der.), The	<i>Writings 1972-1977</i> ,	<i>The Theory of</i>
Guilford Press, New	trans. Colin Gordon,	<i>Psychoanalysis: Beyond</i>
York, Londra, 1995	Leo Marshall, John	<i>the Pleasure Principle;</i>
çinde.	Mepharm, Kate Soper;	<i>The Ego and the Id and</i>
Fişek, Güler Okman;	Colin Gordon (ed.),	<i>Other Works</i> , trans.
"Paradoxes of	Harvester Wheatsheaf,	and general ed. James
Intimacy: An Analysis	New York, Londra,	Strachey, ed. Angela
in Terms of Gender	1980.	Richards, Penguin
and Culture", <i>Boğaziçi</i>	Frankfurt, Harry;	Books, Londra, 1991
<i>Journal (Review of</i>	"Equality and	çinde.

Freud, Sigmund;	Books, Londra, 1991	Dickson, Penguin
“Civilization and Its	içinde.	Books, Londra, 1991
Discontents”, The	Freud, Sigmund; “The	içinde.
Penguin Freud Library,	Ego and the Id”,	Freud, Sigmund; “Totem
Vol. 12: <i>Civilization,</i>	The Penguin Freud	and Taboo: Some Points
<i>Society and Religion:</i>	Library, Vol. 11: <i>On</i>	of Agreement between
<i>Group Psychology,</i>	<i>Metapsychology: The</i>	the Mental Lives of
<i>Civilization and Its</i>	<i>Theory of Psychoanalysis:</i>	Savages and Neurotics”,
<i>Discontents and Other</i>	<i>Beyond the Pleasure</i>	The Penguin Freud
<i>Works</i> , trans. and	<i>Principle; The Ego and</i>	Library, Vol. 13: <i>The</i>
general ed. James	<i>the Id and Other Works</i> ,	<i>Origins of Religion:</i>
Strachey, ed. Albert	trans. and general	<i>Totem and Taboo, Moses</i>
Dickson, Penguin	ed. James Strachey,	<i>and Monotheism and</i>
Books, Londra, 1991	ed. Angela Richards,	<i>Other Works</i> , trans.
içinde.	Penguin Books, Londra,	and general ed. James
Freud, Sigmund; “Group	1991 içinde.	Strachey, ed. Albert
Psychology and the	Freud, Sigmund;	Dickson, Penguin
Analysis of the Ego”,	“Thoughts for the	Books, Londra, 1990,
The Penguin Freud	Times on War and	içinde.
Library, Vol. 12:	Death”, The Penguin	Freud, Sigmund; <i>New</i>
<i>Civilization, Society</i>	Freud Library, Vol.	<i>Introductory Lectures</i>
<i>and Religion: Group</i>	12: <i>Civilization, Society</i>	<i>on Psycho-Analysis</i> ,
<i>Psychology, Civilization</i>	<i>and Religion: Group</i>	trans. and ed. James
<i>and Its Discontents and</i>	<i>Psychology, Civilization</i>	Strachey, biographical
<i>Other Works</i> , trans.	<i>and Its Discontents and</i>	introduction by Peter
and general ed. James	<i>Other Works</i> , trans.	Gay, W. W. Norton &
Strachey, ed. Albert	and general ed. James	Company, New York,
Dickson, Penguin	Strachey, ed. Albert	1989.

Freud, Sigmund;	<i>and Psychoanalysis:</i>	a Moral Child: The
“On Narcissism:	<i>An Inquiry into the</i>	Socialization of Shame
An Introduction”,	<i>Possibilities and Limits</i>	among Young Chinese
The Penguin Freud	<i>of Psychohistory</i> , trans.	Children”, <i>Ethos</i> , 27
Library, Vol. 11:	Susan Suleiman,	(2), 1999.
<i>On Metapsychology:</i>	Holmes & Meier	Furnham, Adrian;
<i>The Theory of</i>	Publishers, New York,	Bruce D. Kirkcaldy,
<i>Psychoanalysis: Beyond</i>	Londra, 1980.	Richard Lynn,
<i>the Pleasure Principle,</i>	Frijda, Nico H.; Batja	“National Attitudes
<i>The Ego and the Id and</i>	Mesquita, “The Social	to Competitiveness,
<i>Other Works</i> , trans.	Roles and Functions	Money and Work
and general ed. James	of Emotions”,	Among Young
Strachey, ed. Angela	<i>Emotion and Culture:</i>	People: First, Second,
Richards, Penguin	<i>Empirical Studies of</i>	and Third World
Books, Londra, 1991	<i>Mutual Influence,</i>	Differences”, <i>Human</i>
içinde.	Shinobu Kitayama,	<i>Relations</i> , Vol 47, No.
Frey, Frederick W.;	Hazel Rose Markus	1, 1994.
“Patterns of Elite	(der.), American	Gambetta, Diego;
Politics in Turkey”,	Psychological	“Concatenations of
<i>Political Elites in the</i>	Association,	Mechanisms”, <i>Social</i>
<i>Middle East</i> , George	Washington, DC., 1997	<i>Mechanisms: An</i>
Lenczowski (ed.),	içinde.	<i>Analytical Approach to</i>
American Enterprise	Fukuyama, Francis;	<i>Social Theory</i> , Peter
Institute for Public	“Confucianism and	Hedström, Richard
Policy Research,	Democracy”, <i>Journal of</i>	Swedberg (der.),
Washington, D. C.,	<i>Democracy</i> , Vol. 6, No.	Cambridge University
1975 içinde.	2, Nisan 1995.	Press, Cambridge, 1998
Friedländer, Saul; <i>History</i>	Fung, Heidi; “Becoming	içinde.

Gao, Ge; "Self and Other: A Chinese Perspective on Interpersonal Relationships", <i>Communication in Personal Relationships Across Cultures</i> , William B. Gudykunst, Stella Ting-Toomey, Tsukasa Nishida (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1996 içinde.	<i>Philosophy & Social Criticism</i> , Vol. 23, No. 6, 1997.	"Social Structural Effects on Emotions", <i>Research Agendas in the Sociology of Emotions</i> , Theodore D. Kemper (ed.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde.
Geertz, Clifford; "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", <i>Cultural Sociology</i> , Lyn Spillman (ed.), Blackwell, Malden, Massachusetts, USA, 2002 içinde.	Giddens, Anthony; <i>Modernity and Self- Identity: Self and Society in the Late Modern Age</i> , Polity Press, Cambridge, 1996.	Gorsuch, Scott E.; "Shame and Acting Out in Psychotherapy", <i>Psychotherapy</i> , Vol. 27, No. 4, Winter 1990.
Gellner, Ernest; <i>Nationalism</i> , Phoenix, Londra, 1998.	Giddens, Anthony; <i>Sosyoloji</i> , çev. Hüseyin Özel ve diğerleri, yayına hazırlayanlar: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç, Ankara, 2000.	Göregenli, Melek; Kültürümüz Açısından Bireycilik- Toplulukçuluk Eğilimleri: Bir Başlangıç Çalışması", <i>Türk Psikoloji Dergisi</i> , 10 (35), 1995.
Gibbs, Robert; "Asymmetry and Mutuality: Habermas and Levinas",	Gilmore, David D.; <i>Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture</i> , Yale University Press, New Haven, Londra, 1987.	Gramzow, Richard; June Price Tangney, "Proneness to Shame and the Narcissistic Personality", <i>Personality and Social Psychology Bulletin</i> , Vol.
	Goldberg, Carl; "The Role of Existential Shame in the Healing Endeavor", <i>Psychotherapy</i> , Vol. 27, No. 4, Winter 1990.	
	Gordon, Steven L.;	

- 18, No. 3, Haziran 1992.
- Greenwood, John D.; *Realism, Identity and Emotion: Reclaiming Social Psychology*, Sage, Londra, Thousand Oaks, 1994.
- Griswold, Wendy; *Cultures and Societies in a Changing World*, Pine Forge Press, California, 1994.
- Guattari, Félix; *Soft Subversions*; trans. David L. Sweet, Chet Wiener; Sylvere Lotringer (ed.), Semiotext(e), New York, 1996.
- Gudykunst, William B.; Yuko Matsumoto, "Cross-Cultural Variability of Communication in Personal Relationships", *Across Cultures*, William B. Gudykunst, Stella Ting-Toomey, Tsukasa Nishida (der.), Sage Publications, Thousand Oaks, Londra, 1996 içinde.
- Gulerce, Aydan; "Bridge Over Troubled Waters: A Turkish Vision", Kenneth J. Gergen, Aydan Gulerce, Andrew Lock, Girishwar Misra, "Psychological Science in Cultural Context", *American Psychologist*, Mayıs 1996 içinde.
- Gülerce, Aydan; *Türkiye'de Ailelerin Psikolojik Örüntüleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Hacking, Ian; *The Social Construction of What*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- Harré, Rom; Grant Gillett, *The Discursive Mind*, Sage Publications, Thousand Oaks, Londra, 1994.
- Harré, Rom; *Social Being*, Second Edition, Blackwell, Oxford, 1993.
- Heatherton, Todd F.; Kathleen D. Vohs, "Interpersonal Evaluations Following Threats to Self: Role of Self-Esteem", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 78, No. 4, 2000.
- Hedström, Peter; Richard Swedberg, "Social Mechanisms: An Introductory Essay", *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Peter Hedström, Richard Swedberg (der.), Cambridge University

- Press, Cambridge, 1998 içinde.
- Heper, Metin; *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Hermans, Hubert J. M.; "Dialogical Thinking and Self-innovation", *Culture & Psychology*, Vol. 5 (I), 1999.
- Hermans, Hubert J. M.; "The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning", *Culture & Psychology*, Vol. 7 (3), 2001.
- Higgins, E. Tory; "Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect", *Psychological Review*, Vol. 94, No. 3, 1987.
- Hilav, Selahattin; "Felsefinin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983.
- Hitler, A.; *Mein Kampf*, J. Chamberlain ve diğerleri (ed. sponsors), Sentry Edition, New York, 1962, aktaranlar: Robert S. Robins, Jerrold M. Post, *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- Hochschild, Arlie Russell; "Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure", *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 3, 1979.
- Hochschild, Arlie Russell; "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research", *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (ed.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde.
- 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 (der.), 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, Londra, 1994.
- Hofstede, Geert; *Cultures and Organizations: Software of the Mind*,

- McGraw-Hill Book Company, Londra, New York, 1991.
- Hofstede, Geert; Michael H. Bond, "Hofstede's Culture Dimensions: An Independent Validation Using Rokeach's Value Survey", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 15, No. 4, Aralık 1984.
- Hogg, Michael A.; Dominic Abrams, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Routledge, Londra, New York, 1992.
- Hollan, Douglas; "Constructivist Models of Mind, Contemporary Psychoanalysis, and the Development of Culture Theory", *American Anthropologist*, 102 (3), 2000.
- Honneth, Axel; "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.
- Hsü, James C. H.; "Unwanted Children and Parents: Archaeology, Epigraphy and the Myths of Filial Piety", *Sages and Filial Sons: Mythology and Archaeology in Ancient China*, Julia Ching, R. W. L. Guisso (der.), The Chinese University Press, Hong Kong, 1991 içinde.
- Imamoğlu, E. Olcay; "An Interdependence Model of Human Development", *Growth and Progress in Cross-Cultural Psychology*, Çigdem Kagitçibasi (ed.), Swets North America Inc./Berkwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 içinde.
- Ingham, John M.; *Psychological Anthropology Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Inglehart, Ronald; "Trust, Well-Being and Democracy", Mark E. Warren (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999 içinde.
- Izard, C. E.; "Emotions as Motivations: An Evolutionary-Developmental Perspective", *Nebraska Symposium on Motivation*, 1978: Human Emotion,

- University of Nebraska Press, Lincoln, Londra, 1979 içinde.
- İnalçık, Halil; "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı*, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-2001 (Hukuk ve Adalet Üstüne).
- Jacoby, Mario; *Individuation & Narcissism: The Psychology of the Self in Jung and Kohut*, trans. Myron Gubitz, (in collaboration with the author) Françoise O'kane, Routledge, Londra, New York, 1995.
- Jacoby, Mario; *Shame and the Origins of Self-esteem: A Jungian Approach*, trans. Douglas Whitcher, Routledge, Londra, New York, 1997.
- James, William; "The Social Self", *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Second Edition, Gregory P. Stone; Harvey A. Farberman (der.), John Wiley & Sons, New York, 1981 içinde.
- Jagues, 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*, preface by Ernest Jones; Melanie Klein, Paula Heimann, R. E. Money-Kyrle (der.), Basic Books, New York, 1955 içinde.
- Jaquette, Dan; Sumru Erkut, "Operative and Representational Social Thought: Some Categories of Social Experience in the Turkish Village", *Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities*, Vol. 7, Nos. 1-2, Haziran-Aralık 1975.
- Johansson, Ingvar; *Ontological Investigations: An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, Routledge, Londra, 1989.
- Johnson, Frank; "The Western Concept of Self", *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Anthony J. Marsella, George

De Vos, Francis L. K.	Londra, New York,	<i>of Children in Turkey,</i>
Hsu (der.), Tavistock	1987.	<i>Papers of the East-West</i>
Publications, New	Kağıtçıbaşı, Çiğdem;	<i>Population Institute,</i>
York, Londra, 1985	"A Model of Family	<i>Honolulu, Hawaii,</i>
içinde.	Change Through	1982.
Jones, Warren H.; Karen	Development: The	Kağıtçıbaşı, Ç.; D.
Kugler, Patricia	Turkish Family	Sunar; "Family
Adams, "You Always	In Comparative	and Socialization
Hurt the One You	Perspective", <i>From A</i>	<i>in Turkey", J. L.</i>
Love: Guilt and	<i>Different Perspective:</i>	<i>Ruopnarine, D. B.</i>
Transgressions against	<i>Studies of Behavior</i>	<i>Carter (der.), Parent-</i>
Relationship Partners",	<i>Across Cultures: Selected</i>	<i>Child Relations in</i>
<i>Self-Conscious Emotions:</i>	<i>Papers from the Seventh</i>	<i>Diverse Cultures,</i>
<i>The Psychology of Shame,</i>	<i>International Conference</i>	<i>Ablex Publ. Co., New</i>
<i>Guilt, Embarrassment,</i>	<i>of the International</i>	<i>Jersey, 1992 içinde,</i>
<i>and Pride,</i> June Price	<i>Association for Cross-</i>	<i>aktaran: Güler Okman</i>
Tangney, Kurt W.	<i>Cultural Psychology held</i>	<i>Fişek; "Paradoxes of</i>
Fischer (der.), The	<i>at Acapulco, Mexico,</i>	<i>Intimacy: An Analysis</i>
Guilford Press, New	<i>August 29 - September</i>	<i>in Terms of Gender</i>
York, Londra, 1995	1, 1984, Isabel Reyes	<i>and Culture", Boğaziçi</i>
içinde.	Lagunes, Ype H.	<i>Journal (Review of</i>
Joseph, Edward D.;	Poortinga (der.), Swets	<i>Social, Economic and</i>
"The Ego Ideal of the	& Zeitzlenger B. V./	<i>Administrative Studies),</i>
Psychoanalyst", <i>Int. J.</i>	Lisse; Swets North	<i>Vol. 8, No. 1-2, 1994.</i>
<i>Psycho-Anal.</i> , 59, 1978.	America/Berwyn, 1985	Kağıtçıbaşı, Çiğdem;
Jung, C. G.; <i>Dictionary of</i>	içinde.	"Cross-cultural
<i>Analytical Psychology,</i>	Kağıtçıbaşı, Çiğdem;	<i>Perspectives on Family</i>
Ark Paperbacks,	<i>The Changing Value</i>	<i>Change", Autonomy</i>

<i>and Dependence in the Family: Turkey and Sweden in Critical Perspective</i> , Rita Liljeström, Elisabeth Özdalga (der.), Swedish Research Institute in Istanbul, 2002 içinde.	Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.	Social Control, and Altruism: Can Society Survive the Age of Individualism?”, <i>American Psychologist</i> , Mart 1979.
Kâğıtçıbaşı, Çiğdem; “Socialization in Traditional Society: A Challenge to Psychology”, <i>International Journal of Psychology</i> , 19, 1984.	Kahraman, Hasan Bülent; “‘Sen!..’”, <i>Radikal</i> , 23 Temmuz 2001 Pazartesi.	Kant, Immanuel; “The Moral Law”, trans. H. J. Paton, <i>The Vision of Kant</i> , Jacob Needleman (general ed.), ed. and introduced by David Appelbaum, Element, Rockport, Massachusetts, 1995 içinde.
Kâğıtçıbaşı, Çiğdem; <i>Çocuğun Değeri: Türkiye’de Değerler ve Doğurganlık</i> , Boğaziçi Üniversitesi Yayını, 1981.	Kakar, Sudhir; “Stories from Indian Psychoanalysis: Context and Text”, <i>Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development</i> , James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde.	Kant, Immanuel; <i>Critique of Practical Reason</i> , trans. and ed. Mary Gregor, introduction by Andrews Reath, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
Kâğıtçıbaşı, Çiğdem; <i>Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile</i> , çev. Çiğdem Kâğıtçıbaşı, Ayşe Üskül, Esin Uzun,	Kakar, Sudhir; <i>The Inner World: A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India</i> , Second Edition, Oxford University Press, Delhi, 1982.	Kant, Immanuel; <i>Lectures on Ethics</i> , trans. Peter Heath; Peter Heath, J. B. Schneewind (der.), Cambridge University
	Kanfer, Frederick H.; “Personal Control,	

- Press, Cambridge, 2001.
- Kant, Immanuel; *The Metaphysics of Morals*, ed. and trans. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Kaplan, Robert D.; *Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, Vintage Books, New York, 2003.
- Kateb, George; "Is Patriotism a Mistake?", *Social Research*, Vol. 67, No. 4, Winter 2000.
- Kelman, H. C.; "Compliance, Identification and Internalization, Three Process of Attitude Change" *Journal of Conflict Resolution*, 2, 1958,
- aktaranlar: Richard M. Ryan, James P. Connell, "Perceived Locus of Causality and Internalization: Examining Reasons for Acting in Two Domains", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 57, No. 5, 1989.
- Keltner, Dacher; Brenda N. Buswell, "Evidence for the Distinctness of Embarrassment, Shame and Guilt: A Study of Recalled Antecedents and Facial Expressions of Emotion", *Cognition and Emotion*, 10 (2), 1996.
- Keltner, Dacher; Jonathan Haidt, "Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis", *Cognition and Emotion*, 13 (5), 1999.
- Kemper, Theodore D.; "An Introduction to the Sociology of Emotions", *International Review of Studies on Emotion*, Vol. 1, K. T. Strongman (ed.), John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1991 içinde.
- Kemper, Theodore D.; "Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions", *American Journal of Sociology*, Vol. 87, No. 2, 1981.
- Kemper, Theodore D.; "Themes and Variations in the Sociology of Emotions", *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, Theodore D. Kemper (ed.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde.
- Kernberg, Otto F;

"Paranoid Social Developments as a Consequence of Ideological and Bureaucratic Regression", <i>Even Paranoids Have Enemies: New Perspectives on Paranoia and Persecution</i> , Joseph H. Berke, Stella Pierides, Andrea Sabbadini, Stanley Schneider (der.), Routledge, Londra, New York, 1998 içinde.	<i>The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride</i> , June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde. Klein, Melanie; "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States", <i>The Selected Melanie Klein</i> , Juliet Mitchell (ed.), Penguin Books, Londra, 1991 içinde.	<i>Selected Melanie Klein</i> , Juliet Mitchell (ed.), Penguin Books, Londra, 1991 içinde. Klein, Melanie; "On Observing the Behaviour of Young Infants", <i>Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963</i> , Vintage, Londra, 1997 içinde. Klein, Melanie; "On the Theory of Anxiety and Guilt", <i>Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963</i> , Vintage, Londra, 1997 içinde.
Kılıçbay, Mehmet Ali; <i>Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak</i> , İmge Kitabevi, Ankara, 1994.	Klein, Melanie; "Mourning and Its Relation to Manic- Depressive States", <i>The Selected Melanie Klein</i> , Juliet Mitchell (ed.), Penguin Books, Londra, 1991 içinde.	Klein, Melanie; "Our Adult World and Its Roots in Infancy", <i>Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963</i> , Vintage, Londra, 1997 içinde.
Kitayama, Shinobu; Hazel Rose Markus, Hisaya Matsumoto, "Culture, Self, and Emotion: A Cultural Perspective on 'Self- Conscious' Emotions", <i>Self-Conscious Emotions:</i>	Klein, Melanie; "Notes on Some Schizoid Mechanisms", <i>The</i>	Klein, Melanie; "Some Theoretical

- Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant"; *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, Vintage, Londra, 1997 içinde.
- Klein, Melanie; *The Selected Melanie Klein*, Juliet Mitchell (ed.), Penguin Books, Londra, 1991.
- Koçak, Orhan; "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, 70, Güz 1996.
- Kohut, H.; "The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders", *Psychoanal. Study Child*, 23, 1968, s. 86-113, aktaran: Blema S. Steinberg; "Psychoanalytic Concepts in International Politics: The Role of Shame and Humiliation", *Int. Rev. Psycho-Anal*, 18, 1991.
- Kohut, H.; *The Analysis of the Self*, Int. Univ. Press, New York, 1971, aktaran: Blema S. Steinberg, "Psychoanalytic Concepts in International Politics: The Role of Shame and Humiliation", *Int. Rev. Psycho-Anal*, 18, 1991.
- Kohut, H.; *The Search for the Self*, International Universities Press, New York, 1978, aktaranlar: Barry W. Shreve, Mark A. Kunkel, "Self-Psychology, Shame, and Adolescent Suicide: Theoretical and Practical Considerations", *Journal of Counseling and Development*, Vol. 69, Mart/Nisan 1991.
- Kohut, Heinz; *Kendiliğin Çözümlemesi: Narsisistik Kişilik Bozukluklarının Psikanalitik Tedavisine Sistemli Bir Yaklaşım*, çev. Cem Atbaşoğlu, Banu Büyükkal, Cüneyt İşcan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kohut, Heinz; *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kohut, Heinz; *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytic Approach*, W. W. Norton and Co., New York, 1985, aktaran: Peter Marris, *The Politics of Uncertainty*:

Attachment in Private and Public Life, Routledge, Londra, New York, 1996.	Quarterly, Vol. 65, No. 1, Ocak1992.	Biological Dimensions, Rom Harré, W. Gerrod Parrott (der.), Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, 1996 içinde.
Kozan, Kamil; "Davranış Bilimleri Araştırmalarında Sosyal Beğenirlik Boyutu ve Türkiye İçin Bir Sosyal Beğenirlik Ölçeği", <i>ODTÜ Gelişme Dergisi</i> , 10 (3), 1983.	Kroeber, A. L.; Clyde Kluckhohn, <i>Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions</i> , Vintage Books, New York, 1952.	Landrine, Hope; "Clinical Implications of Cultural Differences: The Referential Versus the Indexical Self", <i>Clinical Psychology Review</i> , Vol. 12, 1992.
Kramer, Roderick M.; "Paranoia, Distrust, and Suspicion Within Social Groups: A Social Categorization Perspective", <i>Advances in Group Processes</i> , Vol. 13, Barry Markovsky, Michael J. Lovaglia, Robin Simon (der.), Jai Press, Greenwich, Connecticut; Londra, 1996 içinde.	Kusserow, Adrie Suzanne; "Crossing the Great Divide: Anthropological Theories of the Western Self", <i>Journal of Anthropological Research</i> , Vol. 55, 1999.	Lansky, Melvin R.; "Shame and Fragmentation in the Marital Dyad", <i>Contemporary Family Therapy</i> , 13 (1), Şubat 1991.
Kressel, Gideon M.; "Shame and Gender", <i>Anthropological</i>	Laclau, Ernesto; Chantal Mouffe, <i>Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics</i> , Second Edition, Verso, Londra, New York, 2001.	Lasch, Christopher; <i>The Revolt of the Elites and The Betrayal of Democracy</i> , W. W. Norton & Company, New York, Londra, 1995.
	Landman, Janet; "Social Control of 'Negative' Emotions: The Case of Regret", <i>The Emotions: Social, Cultural and</i>	Lau, Sing; Ping Chung

- Cheung, "Relations
Between Chinese
Adolescent's
Perception of
Parental Control and
Organization and
Their Perception of
Parental Warmth",
*Developmental
Psychology*, Vol. 23, No.
5, 1987.
- Lau, Sing; William J.
F. Lew, Kit-Tai Hau,
Ping Chung Cheung,
Thomas J. Berndt,
"Relations Among
Perceived Parental
Control, Warmth,
Indulgence, and
Family Harmony of
Chinese in Mainland
China", *Developmental
Psychology*, Vol. 26, No.
4, 1990.
- Laupa, Marta; "'Who's
in Charge?', Preschool
Children's Concepts
of Authority", *Early
Childhood Research
Quarterly*, 9, 1994.
- Lebra, Takie Sugiyama;
*Japanese Patterns of
Behavior*, University
of Hawaii Press,
Honolulu, 1976.
- Lester, David; "The
Association of
Shame and Guilt
With Suicidality",
*The Journal of Social
Psychology*, 138 (4), 1998.
- Levin, Harry; Alfred L.
Baldwin, "Pride and
Shame in Children",
*Nebraska Symposium
on Motivation: 1959*,
(Vol. VII), Marshall R.
Jones (ed.), University
of Nebraska Press,
Lincoln, 1959 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 (der.),
Cambridge University
Press, Cambridge, 1992
içinde.
- Lewis, H. B.; *Shame
and Guilt in Neurosis*,
International
Universities Press,
New York, 1971,
- aktaranlar: June Price
Tangney, Rowland S.
Miller, Laura Flicker,
Deborah Hill Barlow,
"Are Shame, Guilt,
and Embarrassment
Distinct Emotions?",
*Journal of Personality
and Social Psychology*,
Vol. 70, No. 6, 1996.
- Lewis, Michael; "Self-
Conscious Emotions:
Embarrassment, Pride,
Shame, and Guilt",
Handbook of Emotions,
Michael Lewis,

- Jeannette M. Haviland
(der.), The Guilford
Press, New York,
Londra, 1993 içinde.
- Lifton, Robert Jay;
"The 'end-of-the-
world' vision and the
psychotic experience",
Even Paranoïds
Have Enemies: New
Perspectives on Paranoia
and Persecution, Joseph
H. Berke, Stella
Pierides, Andrea
Sabbadini, Stanley
Schneider (der.),
Routledge, Londra,
New York, 1998 içinde.
- Lindisfarne, Nancy;
"Variant Masculinities,
Variant Virginites:
Rethinking 'Honour
and Shame'",
Dislocating Masculinity:
Comparative
Ethnographies, Andrea
Cornwall, Nancy
Lindisfarne (der.),
Routledge, Londra,
New York, 1996 içinde.
- Lindsay-Hartz, Janice;
"Contrasting
Experiences of Shame
and Guilt", *American*
Behavioral Scientist, Vol.
27, No. 6, Temmuz/
Ağustos 1984.
- Lindsay-Hartz, Janice;
Joseph De Rivera,
Michael F. Mascolo,
"Differentiating
Guilt and Shame
and Their Effects on
Motivation", *Self-*
Conscious Emotions: The
Psychology of Shame,
Guilt, Embarrassment,
and Pride, June Price
Tangney, Kurt W.
Fischer (der.), The
Guilford Press, New
York, Londra, 1995
içinde.
- Loewald, Hans W.; "On
Internalization", *Int. J.*
Psycho-Anal., 54, 1973.
- Logan, Regina;
John Snarey,
Dawn Schrader,
"Autonomous Versus
Heteronomous Moral
Judgment Types: A
Longitudinal Cross-
Cultural Study",
Journal of Cross-Cultural
Psychology, Vol. 21,
No.1, Mart 1990.
- Loizos, Peter; *The Greek*
Gift: Politics in a Cypriot
Village, Basil Blackwell,
Oxford, 1975.
- Lukes, Steven;
"Humiliation and the
Politics of Identity",
Social Research, Vol. 64,
No. 1, Spring 1997.
- Lukes, Steven;
"Introduction", Émile
Durkheim, *The Rules*
of Sociological Method,
trans. W. D. Halls, ed.
with an introduction by
Steven Lukes, The Free
Press, New York, 1982.

Lupton, Deborah; <i>Duygusal Yaşantı: Sosyo- kültürel Bir İnceleme</i> , çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.	Mardin, Şerif; "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", çev. Mehmet Özden, <i>Türk Modernleşmesi:</i> <i>Makaleler</i> 4, 6. Baskı, derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder; İletişim Yayınları, İstanbul, 1999 içinde.	Shinobu Kitayama, "The Cultural Construction of Self and Emotion: Implications for Social Behavior", <i>Emotion and Culture:</i> <i>Empirical Studies of</i> <i>Mutual Influence</i> , Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus (der.), American Psychological Association, Washington, DC., 1997 içinde.
Macintyre, Alasdair; "The Nature of the Virtues", <i>Virtue Ethics</i> , Roger Crisp, Michael Slote (der.), Oxford University Press, Oxford, 1997 içinde.	Mardin, Şerif; <i>Din ve</i> <i>İdeoloji: Bütün Eserleri</i> 2, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.	Markus, Hazel Rose; Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", <i>Psychological Review</i> , Vol. 98, No.2, 1991.
Maldonado, Jorge Luis; "On Ambiguity, Confusion and the Ego Ideal", <i>Int. J. Psycho- Anal.</i> , 74, 1993.	Margalit, Avishai; "Decent Equality and Freedom: A Postcript", <i>Social Research</i> , Vol. 64, No. 1, Spring 1997.	Marris, Peter; <i>The</i> <i>Politics of Uncertainty:</i> <i>Attachment in Private</i> <i>and Public Life</i> ,
Mannheim, Karl; "The Pattern of Democratic Personality", <i>German</i> <i>Sociology</i> , Uta Gerhardt (ed.), Continuum, New York, 1998 içinde.	Margalit, Avishai; <i>The</i> <i>Decent Society</i> , trans. Naomi Goldblum, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998.	
Manstead, Antony S. R.;	Markus, Hazel Rose;	
"Emotion in Social Life", <i>Cognition and</i> <i>Emotion</i> , 5 (5/6), 1991.		

- Routledge, Londra, York, 1992. *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, Londra, 1997.
- New York, 1996. Martindale, Don; "The Theory of Social Control", *Social Control for the 1980s: A Handbook for Order in a Democratic Society*, Joseph S. Roucek (ed.), Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1978 içinde.
- Marsella, Anthony J.; "Culture, Self, and Mental Disorder", *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde.
- Marsella, Anthony J.; Michael D. Murray, Charles Golden, "Ethnic Variations in the Phenomenology of Emotions: I. Shame", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 5, No. 3, Eylül 1974.
- Martin, Curtis H.; Bruce Stronach, *Politics East and West: A Comparison of Japanese and British Political Culture*, M. E. Sharpe, Armonk, New York, 1992.
- Matheson, Craig; "Weber and the classification of forms of legitimacy", *The British Journal of Sociology*, Vol. XXXVIII, No. 2.
- Matsumoto, David; Tsutomu Kudoh, Sachiko Takeuchi, "Changing Patterns of Individualism and Collectivism in the United States and Japan", *Culture and Psychology*, Vol. 2, 1996.
- Mautner, Thomas (ed.); Mayntz, Renate; "Role Distance, Role Identification, and Amoral Role Behavior", *German Sociology*, Uta Gerhardt (ed.), Continuum, New York, 1998 içinde.
- 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 H.; "The Social Self", *Psychiatry*, Vol. 41, Mayıs 1978.
- Mead, George Herbert, *Selected Writings*, ed. with an introduction by Andrew J. Reck, The University of Chicago

- Press, Chicago, Londra, 1981.
- Mead, George Herbert; "Self as Social Object", *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Second Edition, Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (der.), John Wiley & Sons, New York, Chichester, 1981 içinde.
- Mead, George Herbert; *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1967, aktaran: Kenneth Thompson, *Key Quotations in Sociology*, Routledge, Londra, New York, 1996.
- Menon, Tanya; Michael W. Morris, Chi-yue Chiu, Ying-yi Hong, "Culture and the Construal of Agency: Attribution to Individual Versus Group Dispositions", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 76, No. 5, 1999.
- Mert, Nuray; "Herkesin Devleti Kendine", *Radikal*, 15.2.2001, Perşembe.
- Merton, R. K.; *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, 1968, aktaranlar: Peter Hedström, Richard Swedberg, "Social Mechanisms: An Introductory Essay", *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Peter Hedström, Richard Swedberg (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Mesquita, Batja; "Emotions in Collectivist and Individualist Contexts", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 80, No.1, 2001.
- Middleton, Dewight R.; "Emotional Style: The Cultural Ordering of Emotions", *Ethos*, Vol. 17, No. 2, Haziran 1989.
- 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.
- Mikulincer, Mario; Aron Weller, Victor Florian, "Sense of Closeness to Parents and Family Rules: A Study of Arab and Jewish Youth in Israel", *International Journal of Psychology*, 28 (3), 1993.

- Miller, Alice; Yetenekli
Çocuğun Dramı ve
Gerçek Benlik Arayışı,
çev. Gönül Sezer,
Arion Yayınevi,
İstanbul, 1994.
- Miller, Ivan J.;
"Interpersonal
Vulnerability
and Narcissism:
A Conceptual
Continuum for
Understanding and
Treating Narcissistic
Psychopathology",
Psychotherapy, Vol. 29,
No. 2, Summer 1992.
- Miller, Joan G.; David
M. Bersoff, "Cultural
Influences on the
Moral Status of
Reciprocity and
the Discounting
of Endogenous
Motivation",
*Personality and Social
Psychology Bulletin*, Vol.
20, No. 5, Ekim 1994.
- Miller, Joan G.; David
M. Bersoff, "Culture
and Moral Judgment:
How Are Conflicts
Between Justice
and Interpersonal
Responsibilities
Resolved?", *Journal of
Personality and Social
Psychology*, Vol. 62, No.
4, 1992.
- Mirowsky, John;
Catherine E. Ross,
"Paranoia and
the Structure of
Powerlessness",
*American Sociological
Review*, Vol. 48, Nisan
1983.
- Mitchell, Stephen
A.; *Relationality:
From Attachment
to Intersubjectivity*,
The Analytic Press,
Hillsdale, NJ, Londra,
2000.
- Moghaddam, Fathali
M.; Donald M.
- Taylor, Stephen
C. Wright, *Social
Psychology in Cross-
Cultural Perspective*,
W. H. Freeman and
Company, New York,
1993.
- Murphy, Patrick E.;
"Character and Virtue
Ethics in International
Marketing: An
Agenda for Managers,
Researchers and
Educators", *Journal of
Business Ethics*, 18, 1999.
- Nathanson, Donald L.;
*Shame and Pride: Affect,
Sex, and the Birth of the
Self*, W. W. Norton &
Company, New York,
Londra, 1994.
- Nicolaidis, Nicos; "Anti-
Depresan 'Uyuşturucu'
(Yeni İhtiyaç) Olarak
Tarikat", çev. Yaman
Aksu, *bensizbiz:*
*Topluluk Zihniyetinin
Psikanalizi*; yayına

hazırlayan: Bella	LXXIX, No. 4, Nisan	Fakültesi Mecmuası, Cilt
Habip, İthaki	1982.	LX, Sayı 1-2, 2002.
Yayınları, İstanbul,	Ong, Walter J.; Sözlü ve	Önderman, Murat;
2002 içinde.	Yazılı Kültür: Sözlün	"Türkiye'de Siyasi
Nietzsche, Friedrich;	Teknolojikleşmesi, çev.	Retorik ve Yaşam
İyinin ve Kötünün	Sema Postacıoğlu	Dünyası", İstanbul
Ötesinde: Bir Gelecek	Banon, Metis,	Üniversitesi Hukuk
Felsefesini Açış,	İstanbul, 1999.	Fakültesi Mecmuası, Cilt
Türkçesi: Ahmet	Öğün, Süleyman Seyfi;	LVII, Sayı 1-2, 1999.
İnam, Ara Yayıncılık,	"Türk Milliyetçiliğinde	Önderman, Murat;
İstanbul, 1989.	Hakim Millet	"Türkiye'de Tekilci
Nisbett, Richard E.;	Kodunun Dönüşümü",	Kültür, Hukukilik ve
Kaiping Peng, Incheol	Cumhuriyet, Demokrasi	Armağan Ekonomisi",
Choi, Ara Norenzayan,	ve Kimlik, yayına	İstanbul Üniversitesi
"Culture and	hazırlayan Nuri Bilgin,	Siyasal Bilgiler Fakültesi
Systems of Thought:	Bağlam Yayınları,	Dergisi, Sayı 25, Ekim
Holistic Versus	İstanbul, 1997 içinde.	2001.
Analytic Cognition",	Önderman, Murat;	Özdalga, Elisabeth;
Psychological Review,	"Kimlik, Trafik ve	"Contrasting
Vol. 108, No. 2, 2001.	Modernlik", Varlık,	Modernities" Autonomy
Oatley, Keith; Jennifer M.	Sayı 1027, Nisan 1993.	and Dependence in the
Jenkins, Understanding	Önderman, Murat;	Family: Turkey and
Emotions, Blackwell,	"Toplumsal Simya	Sweden in Critical
Cambridge,	ve Demokrasi:	Perspective, Rita
Massachusetts, 1996.	Türk Toplumunda	Liljeström, Elisabeth
Oldenquist, Andrew;	Toplum ve Emsallık	Özdalga (der.),
"Loyalties", The Journal	Tasarımları", İstanbul	Swedish Research
of Philosophy, Vol.	Üniversitesi Hukuk	Institute in Istanbul

Transactions Vol. 11, 2002 içinde.	Nasıl Yok Ediliyor?, Türkiye Bilimler Akademisi, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu, No. 11, Ankara, 2002.	Perelman, Chaim; "Yeniden Soruşturulan Adalet", çev. Murat Önderman, HFSA (Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi) 1, Nüans, İstanbul, 1993.
Özdalga, Elisabeth; "Tek Taraflı Dünyanın Öznesi ya da Öteki ile Birlikte Var Olmak", Karizma, Sayı 3, Temmuz-Ağustos- Eylül 2000.	Parman, Talat; "Ayıp Sözler: Cinsellik ve Dil İlişkisi Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", <i>Psikanalizi Yazmak</i> , Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002 içinde.	Phalet, Karen; Willem Claeys, "A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth", <i>Journal of Cross- Cultural Psychology</i> , Vol. 24, No. 3, Eylül 1993.
Özen, Şükrü; <i>Bürokratik Kültür 1: Yönetmelik Değerlerin Toplumsal Temelleri</i> , TODAİE Yayınları, Ankara, 1996.	Parsons, Talcott; Edward A. Shils, "Introduction" (to part 2), <i>Toward a General Theory of Action</i> , Talcott Parsons, Edward A. Shils (der.), Harper & Row, New York, 1962.	Phillips, D. C.; <i>Holistic Thought in Social Science</i> , Stanford University Press, Stanford, California, 1976.
Öztürk, M. O.; "Anadolu Toplumunda Özerklik ve Girişme Duygularının Kısıtlanışı", V. Milli Nöro Psikiyatri Kongresi, Tutanak ve Serbest Bildirileri (24-27 Eylül 1969), İzmir, 1970 içinde.	Pattison, Stephen; <i>Shame: Theory, Therapy, Theology</i> , Cambridge University Press, Cambridge, 2000.	Piers, G.; M. B. Singer, <i>Shame and Guilt</i> , Norton, New York, 1971, aktaranlar: 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 (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde.
- Piers, G.; M. B. Singer, *Shame and Guilt*, W. W. Norton, New York, 1953, aktaran: Blema S. Steinberg, "Psychoanalytic Concepts in International Politics: The Role of Shame and Humiliation", *Int. Rev. Psycho-Anal.*, 18, 1991.
- Piers, Gerhart; Milton Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, American Lectures in Psychiatry, Thomas, Springfield, IL, 1967, aktaran: Millie R. Creighton; "Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage", *Ethos*, Vol. 18, No. 3, Eylül 1990.
- Pitt-Rivers, Julian; "Honour and Social Status", *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, J. G. Peristiany (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 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, Londra, 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.
- Quinodoz, Jean-Michel; *The Taming of Solitude: Separation Anxiety in Psychoanalysis*, trans. Philip Slotkin, Routledge (in association with the Institute of Psychoanalysis), Londra, New York, 1993.
- Quinton, Anthony; "Humiliation" *Social Research*, Vol. 64, No.1, Spring 1997.
- Ratner, Carl; "A Cultural-Psychological Analysis of Emotions", *Culture & Psychology*, Vol. 6, No. 1, Mart 2000.
- Rawls, John; *A Theory of Justice*, The Belknap Press of

- Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Realo, Anu; Jüri Allik, "A Cross-Cultural Study of Collectivism: A Comparison of American, Estonian, and Russian Students", *The Journal of Social Psychology*, 139 (2), 1999.
- Robins, Robert S.; Jerrold M. Post, *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- Rohner, Ronald P.; Sandra M. Pettengill, "Perceived Parental Acceptance-Rejection and Parental Control among Korean Adolescents", *Child Development*, 56, 1985.
- Roland, Alan; *Cultural Pluralism and Psychoanalysis: The Asian and North American Experience*, Routledge, New York, Londra, 1996.
- Rosaldo, Michelle Z.; "Toward an Anthropology of Self and Feeling", *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard A. Shweder, Robert A. Levine (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1986 içinde.
- Rosaldo, Renato; "Putting Culture into Motion", *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston, 1993 içinde.
- Roth, Priscilla; *The Superego*, Icon Books, Cambridge, UK; Totem Books, Cambridge, USA, 2001.
- Rothbaum, Fred; Samuel S. Snyder, John R. Weisz, "Changing the World and Changing the Self: A Two-Process Model of Perceived Control", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 42, No. 1, 1982.
- Rustin, Michael; *The Good Society and the Inner World: Psychoanalysis, Politics and Culture*, Verso, Londra, New York, 1991.
- Rutherford, Brent M.; "Psychopathology, Decision-Making, and Political Involvement", *A Source Book for the Study of Personality and Politics*, Fred I. Greenstein, Michael Lerner (ed.), Markham Publishing Company,

- Chicago, 1971 içinde.
- Ryan, Richard M.; James P. Connell, "Perceived Locus of Causality and Internalization: Examining Reasons for Acting in Two Domains", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 57, No. 5, 1989.
- Rycroft, Charles; A *Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Second Edition, Penguin Books, Londra, 1995.
- Ryff, Carol D.; "The Place of Personality and Social Structure Research in Social Psychology", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 53, No. 6, 1987.
- Sampson, Edward E.; "Individualization and Domination: Undermining The Social Bond", *Growth and Progress in Cross-Cultural Psychology*, Çigdem Kagitçibasi (ed.), Swets North America Inc./Berwyn Swets & Zeitlinger B. V./Lisse, 1987 içinde.
- Samuels, Andrew; *The Plural Psyche: Personality, Morality & The Father*, Routledge, Londra, New York, 1991.
- Sandell, Rolf; "Envy and Admiration", *Int. J. Psycho-Anal.*, 74, 1993.
- Sarıbay, Ali Yaşar; "Şeref Kültürü ve Devlet", *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, Alfa, İstanbul, 2000 içinde.
- Sarıbay, Ali Yaşar; "Türban ikinci sınıflığın kabulüdür" başlıklı konuşma yazısı, *Radikal*, 17 Kasım 2003.
- Savaşır, İskender; "Kişilik Yapıları Üzerine Bir Sınıflandırma Denemesi", *Defter*, Sayı 24, Yaz 1995.
- Saydam, M. Bilgin; *Deli Dumrul'un Bilinci: "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- Scheff, Thomas J.; "Conflict in Family Systems: The Role of Shame", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press; New York, Londra, 1995 içinde.
- Scheff, Thomas J.; "Shame and

Conformity: The Deference-Emotion System"; <i>American Sociological Review</i> , Vol. 53, Haziran 1988.	Segal, Hanna; "From Hiroshima to the Gulf War and After: A Psychoanalytic Perspective", <i>Psychoanalysis in Contexts: Paths between Theory and Modern Culture</i> , Anthony Elliott, Stephen Frosh (der.), Routledge, Londra, New York, 1995 içinde.	and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis", <i>American Journal of Sociology</i> , Vol. 84, No. 6, 1979.
Scheff, Thomas J.; "Socialization of Emotions: Pride and Shame as Causal Agents", <i>Research Agendas in the Sociology of Emotions</i> , Theodore D. Kemper (ed.), State University of New York Press, Albany, 1990 içinde.	Seidler, Victor J.; <i>Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory</i> , Routledge & Kegan Paul, Londra, 1986.	Shreve, Barry W.; Mark A. Kunkel, "Self- Psychology, Shame, and Adolescent Suicide: Theoretical and Practical Considerations", <i>Journal of Counseling & Development</i> , Vol. 69, Mart/Nisan, 1991.
Schick, Frederick; "On Humiliation", <i>Social Research</i> , Vol. 64, No. 1, Spring 1997. Schwartz, Shalom H.; "Individualism- Collectivism: Critique and Proposed Refinements", <i>Journal of Cross-Cultural Psychology</i> , Vol. 21, No. 2, Haziran 1990.	Sennett, Richard; <i>Otorite</i> , çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992 Shane, Paul; "Shame and Learning", <i>Amer. J. Orthopsychiat.</i> , 50 (2), Nisan 1980. Shott, Susan; "Emotion	Shweder, Richard A. (with Edmund J. Bourne); "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?" Richard A. Shweder, <i>Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology</i> , Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991

çinde.	Cambridge University	The Role of Self-
Shweder, Richard A.	Press, Cambridge, 1992	Construals" <i>Journal</i>
"Menstrual Pollution,	çinde.	<i>of Cross-Cultural</i>
Soul Loss, and the	Siegel, Allen M.;	<i>Psychology</i> , Vol. 30, No.
Comparative Study	Heinz Kohut and the	3, Mayıs 1999.
of Emotions",	<i>Psychology of the Self</i> ,	Sloan, Tod; <i>Damaged Life:</i>
<i>Thinking Through</i>	Routledge, Londra,	<i>The Crisis of the Modern</i>
<i>Cultures: Expeditions</i>	New York, 1999.	<i>Psyche</i> , Routledge,
<i>in Cultural Psychology</i> ,	Sinanoğlu, Suat; <i>Türk</i>	Londra, New York,
Harvard University	<i>Hümanizmi</i> , Türk Tarih	1996.
Press, Cambridge,	Kurumu Yayınları,	Smith, M. Brewster; "The
Massachusetts, 1991	Ankara, 1980.	Metaphorical Basis of
çinde.	Singelis, Theodore M.;	Selfhood", <i>Culture and</i>
Shweder, Richard	"The Measurement	<i>Self: Asian and Western</i>
A.; "Why Cultural	of Independent and	<i>Perspectives</i> , Anthony
Psychology", <i>Ethos</i> , 27	Interdependent Self-	J. Marsella, George
(1), 1999.	Construals", <i>Personality</i>	De Vos, Francis L. K.
Shweder, Richard	<i>and Social Psychology</i>	Hsu (der.), Tavistock
A.; Manamohan	<i>Bulletin</i> , Vol. 20, No. 5,	Publications, New
Mahapatra, Joan G.	Ekim 1994.	York, Londra, 1985
Miller, "Culture and	Singelis, Theodore	çinde.
Moral Development",	M.; Michael H.	Smith, Philip; <i>Cultural</i>
<i>Cultural Psychology:</i>	Bond, William F.	<i>Theory: An Introduction</i> ,
<i>Essays on Comparative</i>	Sharkey, Chris Siu	Blackwell, Maiden,
<i>Human Development</i> ,	Yiu Lai, "Unpacking	2001.
James W. Stigler,	Culture's Influence	Snarey, John R.; "Cross-
Richard A. Shweder,	on Self-esteem and	Cultural Universality
Gilbert Herdt (der.),	Embarrassability:	of Social-Moral

Development: A Critical Review of Kohlbergian Research", <i>Psychological Bulletin</i> , Vol. 97, No. 2, 1985.	"Psychoanalytic Concepts in International Politics: The Role of Shame and Humiliation", <i>Int.</i> <i>Rev. Psycho-Anal.</i> , 18, 1991.	Nervosa: Public Self- Consciousness, Social Anxiety, and Perceived Fraudulence", <i>Journal</i> <i>of Abnormal Psychology</i> , Vol. 102, No. 2, 1993.
Solomon, Robert C.; <i>The Passions: Emotions</i> <i>and the Meaning</i> <i>of Life</i> , Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1993.	Stigler, James W.; Sheila Smith, Lian-wen Mao, "The Self-Perception of Competence by Chinese Children", <i>Child Development</i> , 56, 1985.	Strongman, K. T.; <i>The</i> <i>Psychology of Emotion:</i> <i>Theories of Emotion</i> <i>in Perspective</i> , Fourth Edition, John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1996.
Spiro, Melford E.; "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?", <i>Ethos</i> , Vol. 21, No. 2, Haziran 1993.	Stipek, Deborah; "Differences Between Americans and Chinese in the Circumstances Evoking Pride, Shame, and Guilt", <i>Journal</i> <i>of Cross-Cultural</i> <i>Psychology</i> , Vol. 29, No. 5, Eylül 1998.	Sullivan, Harry Stack; <i>The Collected Works of</i> <i>Harry Stack Sullivan</i> , Vol. II: <i>Clinical</i> <i>Studies in Psychiatry</i> , <i>Schizophrenia As A</i> <i>Human Process, The</i> <i>Fusion Of Psychiatry</i> <i>and Social Science</i> , W. W. Norton, New York, 1956.
Stearns, Peter; "Emotion", <i>Discursive</i> <i>Psychology in Practice</i> , Rom Harré, Peter Stearns (der.), Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, 1995 içinde.	Striegel-Moore, Ruth; Lisa R. Silberstein, Judith Rodin, "The Social Self in Bulimia	Sunar, Diane; "Change and Continuity in the Turkish Middle Class Family", <i>Autonomy</i>
Steinberg, Blema S.;		

<i>and Dependence in the Family</i> , Rita Liljeström, Elisabeth Özdalga (der.), Swedish Research Institute in Istanbul, 2002 içinde.	James M. Lang, Alyson J. Smith, "Self-Esteem and the Cultural Trade-off: Evidence for the Role of Individualism-Collectivism", <i>Journal of Cross-Cultural Psychology</i> , Vol. 30, No. 5, Eylül 1999.	6, Kasım 1996. Tangney, June Price; "Assessing Individual Differences in Proneness to Shame and Guilt: Development of the Self-Conscious Affect and Attribution Inventory", <i>Journal of Personality and Social Psychology</i> , Vol. 59, No. 1, 1990.
Sunar, İlkey; <i>State and Society in the Politics of Turkey's Development</i> , Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.	Tafarodi, Romin W.; Patricia Walters, "Individualism-Collectivism, Life Events, and Self-Esteem: A Test of Two Trade-offs", <i>European Journal of Social Psychology</i> , 29, 1999.	Tangney, June Price; "Situational Determinants of Shame and Guilt in Young Adulthood", <i>Personality and Social Psychology Bulletin</i> , Vol. 18, No. 2, Nisan 1992.
Swidler, Ann; "Cultural Power and Social Movements", <i>Cultural Sociology</i> , Lyn Spillman (ed.), Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, USA, 2002 içinde.	Tafarodi, Romin W.; William B. Swann, JR., "Individualism-Collectivism and Global Self-esteem: Evidence for a Cultural Trade-Off", <i>Journal of Cross-Cultural Psychology</i> , Vol. 27, No.	Tangney, June Price; Kurt W. Fischer (der.), <i>Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride</i> , The Guilford Press, New
Swidler, Ann; "Culture in Action: Symbols and Strategies", <i>American Sociological Review</i> , Vol. 51, Nisan 1986.		
Tafarodi, Romin W.;		

- York, Londra, 1995.
- Tangney, June Price; Patricia Wagner, Richard Gramzow, "Proneness to Shame, Proneness to Guilt, and Psychopathology, *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 101, No. 3, 1992.
- Tangney, June Price; Rowland S. Miller, Laura Flicker, Deborah Hill Barlow, "Are Shame, Guilt, and Embarrassment Distinct Emotions?", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 70, No. 6, 1996.
- Tangney, June Price; Susan A. Burggraf, Patricia E. Wagner, "Shame-Proneness, Guilt-Proneness, and Psychological Symptoms", *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde.
- Taylor, Charles; "The Dynamics of Democratic Exclusion", *Journal of Democracy*, Vol. 9, No. 4, Ekim 1988.
- Tezel, Yahya Sezai; *Kapılanma Kültürü ve Demokrasi: İktisat Siyaset ve Tarih Yazıları*; Yayın Hazırlayan: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara 1999.
- Theweleit, Klaus; *Object-choice (All you need is love ...): On Mating Strategies & A Fragment of a Freud Biography*, trans. Malcolm Green, Verso, Londra, New York, 1994.
- Thompson, Kenneth; *Key Quotations in Sociology*, Routledge, Londra, New York, 1996.
- Thompson, Ross A.; "Introduction", *Nebraska Symposium on Motivation* (1988), Vol. 36, University of Nebraska Press, Lincoln, Londra, 1990.
- Timur, Taner; "Türkiye'de Kimlik, Politika ve Gerçekçilik: Tarihi Bir Panorama", *Sürüden Ayrılanlar: Siyasal İktidar Aydın Tarih ve Özgürlük*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000 içinde.
- Ting-Toomey, Stella; Leeva Chung, "Cross-Cultural Interpersonal Communication: Theoretical Trends and Research Directions", *Communication in*

<i>Personal Relationships Across Cultures</i> , William B. Gudykunst, Stella Ting-Toomey, Tsukasa Nishida (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1996 içinde.	Methodological Approaches to the Study of Collectivism and Individualism", <i>Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications</i> , Uichol Kim, Harry C. Triandis, Çiğdem Kağıtçıbaşı, Sang- chin Choi, Gene Yoon (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1994 içinde.	Betancourt, Sumiko Iwao, Kwok Leung, Jose Miguel Salazar, Bernadette Setiadi, Jai B. P. Sinha, Hubert Touzard, Zbigniew Zaleski, "An Etic-Emic Analysis of Individualism- Collectivism", <i>Journal of Cross-Cultural Psychology</i> , Vol. 24, No. 3, Eylül 1993.
Touraine, Alain; <i>Modernliğin Eleştirisi</i> , çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.		Turan, İltir; "Stages of Political Development in the Turkish Republic", <i>Perspectives on Democracy in Turkey</i> , Ergun Özbudun (ed.), Turkish Political Science Association, Ankara, 1988 içinde.
Triandis, Harry C.; "Major Cultural Syndromes and Emotion", <i>Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence</i> , Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus (der.), American Psychological Association, Washington, DC., 1997 içinde.	Triandis, Harry C.; Christopher McCusker, C. Harry Hui, "Multimethod Probes of Individualism and Collectivism", <i>Journal of Personality and Social Psychology</i> , Vol. 59, No. 5, 1990.	Turquet, P. M.; "Leadership: The Individual and the Group", G. S. Gibbard, J. J. Hartman, R. D. Mann (der.), <i>Analysis</i>
Triandis, Harry C.; "Theoretical and	McCusker, Hector	

<i>of Group's Contributions to Theory Research and Practice</i> , Jossey Buss, Londra, 1974 içinde, aktaran: Susan D. McMillan; "An Application of Turquet's Basic-Assumption Oneness to the Analysis of a Group in Search of Utopia", <i>Human Relations</i> , Vol. 34, No. 6, 1981.	Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 46, Ankara, 1990 içinde.	İstanbul, 1991 içinde. Ülken, Hilmi Ziya; "Hakiki Adam ve Sahte Adam", <i>İnsan Vatanseverlik</i> , Ülken Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.
Tükel, Raşit; "Freud'un Metinlerinde Ego İdeali", Sigmund Freud, <i>Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası</i> , çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, Metis Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.	Tyler, Forrest B.; Deborah Ridley Brome, Janice E. Williams, <i>Ethnic Validity, Ecology, and Psychotherapy: A Psychosocial Competence Model</i> , Plenum Press, New York, Londra, 1991.	Vergin, Nur; "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", <i>Din, Toplum ve Siyasal Sistem</i> , Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000 içinde.
Türker-Küyel, Mübahat; "Millî Ahlâk Unsurları"; <i>Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler</i> ,	Tyrrell, Martin; "Nation States and States of Mind: Nationalism as Psychology", <i>Critical Review</i> , 10, No. 2, Spring 1996. Uğur, Aydın; "Günahattan Çok Ayıptan Korkmak", <i>Keşfedilmemiş Kıta: Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız</i> , İletişim Yayıncılık,	Wagner, Wolfgang; Erich Kirchler, Felicia Clack, Erdal Tekarslan, Jyoti Verma, "Male Dominance, Role Segregation, And Spouses' Interdependence in Conflict: A Cross-Cultural Study", <i>Journal of Cross-Cultural Psychology</i> , Vol. 21, No. 1, Mart 1990. Wallace IV, Edwin R.; "The Development of

Freud's Ideas on Social Cohesion", <i>Psychiatry</i> , Vol. 40, Ağustos 1977.	<i>of Psychotherapy</i> , Routledge & Kegan Paul, Londra, 1986, aktaranlar: Kenneth C. Wallis, James L. Poulton;	<i>and Society</i> , trans. Edward Shils, Max Rheinstein, edited with introduction by Max Rheinstein, A Clarion Book, Published by Simon and Schuster, New York, 1954.
Wallbott, Harald G.; Klaus R. Scherer, "Cultural Determinants in Experiencing Shame and Guilt", <i>Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride</i> , June Price Tangney, Kurt W. Fischer (der.), The Guilford Press, New York, Londra, 1995 içinde.	<i>Internalization: The Origins and Construction of Internal Reality</i> , Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2001.	Wedeen, Lisa; "Acting 'As If': Symbolic Politics and Social Control in Syria", <i>Comparative Studies in Society and History</i> , Vol. 40, No. 3, Temmuz 1998.
Wallis, Kenneth C.; James L. Poulton, <i>Internalization: The Origins and Construction of Internal Reality</i> , Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2001.	Watson, Bradley C. S.; "The Western Ethical Tradition and the Morality of the Warrior", <i>Armed Forces & Society</i> , Vol. 26, No. 1, Fall 1999.	Wei-Ming, Tu; "Selfhood and Otherness in Confucian Thought", <i>Culture and Self: Asian and Western Perspectives</i> , Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu (der.), Tavistock Publications, New York, Londra, 1985 içinde.
Walrond-Skinner, S.; <i>A Dictionary</i>	Weber, Max; <i>Basic Concepts in Sociology</i> , trans. and with an introduction by H. P. Secher, The Citadel Press, Secaucus, New Jersey, 1972.	White, R.; "Competence and Psychosexual

- Stages", *Nebraska Symposium on Motivation*, M. Jones (ed.), University of Nebraska Press, Lincoln, 1960 içinde, aktaran: Paul Shane, "Shame and Learning", *Amer. J. Orthopsychiat.*, 50 (2), Nisan 1980.
- Whitford, Margaret; *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, Londra, New York, 1995.
- Whiting, John W. M.; "Sorcery, Sin, and the Superego: A Cross-Cultural Study of Some Mechanisms of Social Control", *Nebraska Symposium on Motivation*: 1959, Marshall R. Jones (ed.), University of Nebraska Press, Lincoln 1959 içinde.
- Widlöcher, Daniel; "The Ego Ideal of the Psychoanalyst", *Int. J. Psycho-Anal.*, 59, 1978.
- Williams, Bernard; *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1994.
- Winnicott, D. W.; *Playing and Reality*, Routledge, Londra, New York, 1996.
- Witkin, Herman A.; Donald R. Goodenough, "Field Dependence and Interpersonal Behavior", *Psychological Bulletin*, Vol. 84, No. 4, 1977.
- Yamaguchi, Susumu; "Collectivism Among the Japanese: A Perspective From the Self", *Individualism and Collectivism: Theory, Method,*
- and Applications*, Uichol Kim, Harry C. Triandis, Çiğdem Kağıtçıbaşı, Sang-Chin Choi, Gene Yoon (der.), Sage, Thousand Oaks, Londra, 1994 içinde.
- Yamaguchi, Susumu; David M. Kuhlman, Shinkichi Sugimori, "Personality Correlates of Allocentric Tendencies in Individualist and Collectivist Cultures", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 26, No. 6, Kasım 1995.
- Yang, Mayfair Mei-Hui; "The Gift Economy and State Power in China", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 31, No. 1, Ocak 1989.
- Young, Mitchell B.; "Attending to the

- Shame: Working
with Addicted
Populations",
*Contemporary Family
Therapy*, 13 (5), Ekim
1991.
- Zaretsky, Eli; "Melanie
Klein and the
Emergence of Modern
Personal Life",
Reading Melanie Klein,
John Philips, Lyndsey
Stonebridge (der.),
Routledge, Londra,
New York, 1998 içinde.
- Zimbardo, P.; "The
Human Choice:
Individuation,
Reason, and Order
vs Deindividuation,
Impulse, and
Chaos"; W. J. Arnold,
D. Levine (der.),
*Nebraska Symposium
on Motivation* (Vol.
17), University of
Nebraska Press,
Lincoln, 1969 içinde,
- aktaran: Robert L.
Dipboye, "Alternative
Approaches to
Deindividuation",
Psychological Bulletin,
Vol. 84, No. 6, Kasım
1977.
- Žižek, Slavoj; *The
Sublime Object of
Ideology*, Verso,
Londra, 1999.

DİZİN

- adalet 014, 058, 072, 155,
207, 208, 259, 352
- Adorno, T. W. 134, 175,
219, 220, 384
- ahlakdışı ailecilik 251, 252
- ahlaki haklar 171
- ahlaki normlar 170, 239,
256
- ahlaki otorite 136
- ahlaki özerklik 234, 241
- ahlaki özne 129, 262
- aile üçgeni 144
- akrabalık ilişkileri 032
- alay etme 105
- Alper, Y. 357, 384
- amoral rol davranışı 188
- anaroxia 054
- antropoloji 015
- Anzieu, D. 329
- aristokratik etik 196
- aşağılama 105, 106, 203
- asimetrik karşılıklı
bağımlılık 210
- asırı dışsal kontrol 105
- ayna benlik 079
- aynalanma 122
- Babcock, M. K. 086,
099, 384
- bağımsız benlik 180, 269,
271, 274-276, 340
- bağlamsal ahlak 263
- bağlamsallık 336
- Banfield, E. C. 251, 252,
253, 385
- Batı kültürü 050
- Baumeister, R. F. 020,
110, 177, 185, 275, 276,
305, 339, 375, 376, 385-
387, 390
- beğenirlik etkisi 230
- Benedict, R. 077, 125,
126, 386
- benlik 016-018, 026, 029,
058, 059, 060, 071, 073,
075, 076, 079-083, 095,
100, 103-105, 112, 113,
136, 140, 141, 163, 166,
174, 177, 179, 180, 182-
184, 186, 189, 194, 195,
219, 230, 255-258, 263,
265-279, 295, 298, 299,
313, 321, 335, 339, 340,
344, 345, 349, 350, 352,
353, 358, 362, 370, 376
- benliknesneleri 189, 299,
307, 310, 311, 312
- benlik sınırları 278, 279
- benlik tasarımları 100,
104, 265, 267
- Bierbrauer, G. 065, 386
- bilinçdışı 020, 022, 023,
062, 128, 132, 184, 230,
296, 342, 362
- Bion, W. R. 325, 386
- bireycilik 035, 100, 101,
157-159, 173, 200, 244,
255, 267, 268, 275, 276,
294, 332, 346
- bireysel özerklik 240, 354
- bireysel öznellik 070, 101,
221-224, 259, 261
- bireysel sorumluluk 190
- birincil duygular 031
- Bodur, M. 183, 212, 213,
386
- Boldt, E. D. 063, 086,
115, 135, 223, 249, 250,
354, 387
- Bourdieu, P. 296, 387
- Brennan, T. 142, 387
- Buss, A. H. 023, 024, 325,
388, 425
- Butler, J. 174, 388
- büyükleme 337,
376, 377
- çekirdek aile 147
- Chasseguet-Smirgel, J.
102, 119-121, 329, 341,
361, 362, 367, 368, 369,
371, 378, 379, 388
- Chodorow, N. 017, 057,
061, 062, 139, 147, 374,
388
- Chu, G. C. 073, 257, 389
- Claeys, W. 162, 166, 251,
415
- Clark, C. 032, 389
- Cooley, C. H. 079, 080,
083, 389
- Creighton, M. 096, 098,
126, 127, 147, 181, 244,
265, 389, 416
- Cross, S. E. 017, 035, 039,
042, 046, 063-065, 072,
077, 087, 090, 101, 155,
162, 182, 199, 200, 241,
243, 249, 254, 266, 267,
269, 271, 275, 285, 319,
354, 386, 387, 390, 393,
398-400, 402, 408, 409,
411, 413, 415, 417-425,
427
- Darwin, C. 082, 390
- dayak 110
- Deigh, J. 094, 115, 119, 120,
196, 197, 198, 391
- Derné, S. 012, 224, 233,
241, 391
- dış-grup 355, 367
- dışlanma korkusu 063,

- 127, 128, 137, 296
dışsal ilişkiler 273
dışsal otorite 064, 238
doğalcılar 020
Durkheim, E. 013, 173,
240, 247, 248, 392, 409
duygusal kültür 356
ego 029, 045, 101-103, 122,
123, 127-130, 132, 139-141,
150, 177, 184, 194, 215,
223, 230, 262, 299, 308,
309, 313, 318, 324, 326-
328, 333-337, 341, 357,
360-363, 367, 368, 369,
371, 376-382
ego ideali 045, 103, 130,
308, 309, 313, 318, 327,
334, 335, 360, 361, 371,
377-380
egoizm 101, 347
Elias, N. 033, 034, 045,
066, 067, 068, 118, 392
Emde, R. N. 025, 134, 135,
136, 179, 393
empati 277
enstrümental değerler
285
erdem ahlakı 283, 284,
285, 286, 288
erdem etiği 195
Erikson, E. 075, 096, 105,
114, 134, 135, 150, 151,
236, 352, 374, 393
Erkut, S. 268, 291, 401
eşdeğersizlik 108
eşitlik 072, 205, 207, 208,
260, 285
evrenselcilik 156, 243,
244, 245, 275
fail 042, 066, 083, 089,
096, 161, 170, 171, 177,
190, 192, 200, 241, 243,
279, 281, 288, 317, 353
Fairbairn, W. R. D. 345,
393
Fay, B. 023, 084, 085, 271,
276, 393
Fişek, G. O. 065, 099, 147,
148, 183, 394, 402
fiziksel şiddet 110, 289
formel kurallar 352
Frankfurt Ekolü 061
Freud, A. 067, 097, 103,
131-133, 138-140, 142, 146,
219, 228, 229, 259, 260,
308, 309, 319, 345, 347,
348, 360-363, 368, 373,
378-380, 382, 387, 394-
396, 423, 425, 426
Freud, S. 067, 097, 103,
131-133, 138-140, 142, 146,
219, 228, 229, 259, 260,
308, 309, 319, 345, 347,
348, 360-363, 368, 373,
378-380, 382, 387, 394-
396, 423, 425, 426
Frey, F. 103, 156, 367, 396
Fung, H. 130, 131, 396
Geertz, C. 225, 397
genelleşmiş öteki 071,
072, 073, 350
genel normlar 071, 222,
257, 258
gerçeklik testi 119, 120,
121, 122, 123
Giddens, A. 045, 051, 190,
247, 346, 348, 349, 374-
376, 392, 397
globalizm 245
Goldberg, C. 143, 397
gözlemci 084, 127, 139
Guattari, F. 098, 398
Gülerce, A. 148, 269, 313,
346-350, 352, 354, 398
Harré, R. 020, 021, 045,
049, 082, 096, 177, 188,
195, 196, 324, 371, 390,
391, 398, 407, 421
hatır 043, 047, 069, 218,
263
Hegel 080, 123
Heper, M. 231, 232, 399
Higgins, E. T. 103, 104,
399
Himmeler 300
hırslılık 376
Hochschild, A. R. 029,
030, 399
Hofstede, G. 035, 055,
100, 124, 147, 165, 172,
181, 221, 237, 243-247,
267, 275, 285, 319, 332,
369, 399, 400
holist kültür 150, 258
holizm 165, 169, 230
iç-grup 072, 162, 218,
337, 367
içkinci ahlak 172
içsel ilişkiler 273
içselleştirme 062, 098,
168, 173, 174, 175, 177, 213,
227, 229-232, 237, 238,
241, 242, 314, 350
ideal benlik 376
idealleştirme 132, 318, 328
ikirciklilik 335
iktidar 012, 033, 037, 044,
052, 108, 109, 136, 200,

- 213, 232, 240, 291, 297,
316, 317, 319-321
İnalçık, H. 330, 401
insan hakları 170
insan onuru 014
iş ahlakı 014
itaat 144, 274, 317, 335
itibar 182, 189, 205, 208,
294, 299, 302, 328
iyilik 090, 339
Jacoby, M. 030, 110, 118,
119, 121, 122, 159, 332, 401
James, W. 016, 017, 018,
042, 049, 052, 067, 083,
103, 168, 199, 219, 227,
228, 229, 276, 300, 308,
309, 348, 384, 387, 392-
396, 400, 401, 403, 404,
408, 418, 420-422, 426
Jaques, E. 317, 329, 401
Jaquette, D. 268, 291, 401
Johansson, I. 273, 401
Jung 121, 144, 159, 401, 402
Kabasakal, H. 183, 212,
213, 386
Kağıtçıbaşı, Ç. 035, 065,
088, 099, 148, 241, 253,
254, 274, 279, 286, 338,
394, 402, 403, 424, 427
Kakar, S. 016, 239, 263,
324, 403
kamusal öz-bilinç 024,
081
Kant, E. 120, 165, 172, 198,
205-207, 284, 288, 350,
351, 403, 404, 419
karşılıklı bağımlı benlik
081, 163, 166, 179, 180,
256, 265, 269, 270, 271,
275, 295, 344
karşılıklı bağımlı öz-
değer 340
karşılıklılık ilkesi 208, 301
Kateb, G. 322, 404
Kelman, H. C. 227, 404
Keltner, D. 022, 049, 093,
364, 404
Kemper, T. D. 019, 021,
025, 028, 029, 031-034,
082, 389, 397, 399, 404,
419
kendinden hoşnutluk
200, 201, 202, 365
kendine yeterlilik 200,
201, 333
kendini koruma 301, 342
Kernberg, O. F. 337, 360,
362, 388, 404
kibir 330
kimlik 045, 058, 182, 188,
189, 317, 339, 375
kinik 249
kinizm 341, 342
kişilerarası ilişkiler 032,
181, 183, 374
kişilik 061, 113, 171, 195,
211, 220, 221, 229, 230,
283, 284, 286-288, 320,
337, 348, 352, 353
Kitayama, S. 022, 052,
093, 119, 124, 125, 177-81,
183, 199, 256, 266, 269,
270, 275, 277, 281, 282,
294, 295, 344, 365, 396,
405, 410, 424
Kılıçbay, M. A. 159, 405
Klein, M. 097, 133, 146,
317, 401, 405, 406, 428
Kluckhohn, C. 012, 407
Kohlberg, L. 242, 243
Kohut, H. 059, 076, 121,
311, 313-315, 325, 326,
348, 374, 376, 377, 401,
406, 420
kökensele aile 146
kolektif kibir 330
kolektif narsisizm 339
kolektif öz-değer 338, 339
kolektif öznellik 221
kolektif tasavvurlar 166
kolektif utanç 039, 115
kolektivist etik 196
kolektivist toplumlar
243, 271
kolektivizm 035, 072,
100, 154, 166, 167, 168,
169, 181, 244, 255, 267,
268, 356
konstrüksiyonistler 020,
028
korku 028, 031, 043, 047,
049, 050, 118, 126
koruyuculuk 312, 334
kötülük 101, 193
Kramer, R. M. 113, 114,
407
Kressel, G. M. 220, 407
Kroeber, A. L. 012, 407
küçük düşürme 105,
107, 182
kültür 007, 012, 013, 015,
027, 037, 046, 056, 075,
089, 098, 150, 152, 153,
165, 179, 196, 219, 220,
221, 224-226, 233-235,
258, 263, 264, 266, 308,
319, 356
kültürel tercihler 013
Kusserow, A. S. 179, 267,
268, 269, 407

- Laclau, E. 240, 407
 Landrine, H. 179, 184, 185, 279, 407
 Lasch, C. 102, 373, 388, 407
 LeVine, R. A. 042, 069, 070, 075, 154, 220, 222, 235, 261, 262, 408, 417
 Lewis, H. B. 022, 038, 189, 190, 193, 277, 408
 Lewis, M. 022, 038, 189, 190, 193, 277, 408
 Lindsay-Hartz, J. 019, 079, 088, 111, 143, 409
 Loewald, H. W. 229, 409
 Lukes, S. 107, 173, 193, 240, 392, 409
 Lupton, D. 026, 028, 410
 Madson, L. 275, 386, 390
 mahrem ilişkiler 032
 Mannheim, K. 213, 215, 410
 Mardin, Ş. 239, 287, 410
 Margalit, A. 077, 078, 106, 107, 108, 203, 204, 205, 410
 Markus, H. R. 022, 052, 093, 119, 124, 125, 177-181, 183, 199, 256, 266, 269, 270, 275, 277, 281, 282, 294, 295, 344, 365, 396, 405, 410, 424
 Matsumoto, H. 022, 093, 119, 155, 167, 245, 255, 256, 264, 267, 281, 294, 344, 398, 405, 411
 Mayntz, R. 065, 090, 176, 187, 188, 213, 214, 215, 284, 285, 411
 Mead, G. H. 051, 071, 072, 079, 125, 411, 412
 Mead, M. 051, 071, 072, 079, 125, 411, 412
 Mert, N. 356, 412
 Merton, R. K. 042, 043, 412
 Mesquita, B. 052, 056, 279, 280, 281, 295, 396, 412
 Middleton, D. R. 014, 027, 412
 Miller, A. 052, 141, 187, 208, 210, 241, 242, 348, 408, 413, 420, 423
 misilleme 301, 304
 misillemecilik 301
 Mitchell, S. A. 097, 112, 123, 405, 406, 413, 427
 modernite 014
 modernleşme 034, 153, 155, 167, 168, 219, 231, 250
 Mouffe, C. 240, 407
 narsisizm 322, 325, 337-339, 346-350, 374, 375
 nesne ilişkileri kuramı 307
 nevrotik suçluluk 097
 Nietzsche 373, 414
 Oedipaldurum 147
 Öğün, S. S. 293, 414
 Oldenquist, A. 354, 414
 olgun bağımlılık 345
 önemli ötekiler 046
 Ong, W. J. 091, 092, 353, 414
 Oppenheim, D. 025, 134, 135, 136, 179, 393
 ortak sadakat nesneleri 311
 otorite 036, 044, 055, 064, 066, 069, 084, 085, 093, 115, 116, 132, 134-137, 139, 143, 144, 152, 160, 175, 234, 237, 238, 239, 243, 261, 298, 312, 315-317, 319-321, 326-329, 333, 337, 340, 341
 öz-bilinçli duygular 022
 Özdalga, E. 035, 155, 158, 159, 211, 252, 385, 403, 414, 415, 422
 öz-değer 199, 200, 204, 311, 336, 338-340, 375
 özdeşleşme 048, 133, 139, 140, 227, 310, 316, 317, 319, 322, 323, 333, 341
 öz-eleştiri 091
 Özen, Ş. 176, 231, 328, 355, 356, 415
 özerk girişim 151
 özerkleşme 232, 242, 373
 öz-kontrol 042, 045, 050, 051, 126, 158, 160
 özne 018, 024, 043, 080, 086, 088, 091, 115, 116, 118, 123, 128, 129, 131, 139, 154, 228-230, 232, 235, 245, 262, 263, 307, 329, 345, 380
 öznelerarası utanç 080, 115
 öznelleşmemiş utanç 084
 öznel utanç 012, 116
 öz-saygı 198, 202, 203, 204
 Öztürk, M. O. 064, 065, 150, 415
 paranoid bilişim 114
 paranoid kaygı 121
 Parsons, T. 061, 099,

- 156, 415
paternalizm 333
patronaj ilişkileri 210
Pattison, S. 024, 039, 044,
143, 185, 186, 187, 310, 415
Phalet, K. 162, 166, 251,
415
Piers, G. 127, 128, 151, 377,
378, 415, 416
Pitt-Rivers, J. 292, 294,
295, 297, 298, 303, 306,
416
Post, J. M. 112, 114, 399,
417
Poulton, J. L. 168, 173,
174, 175, 228, 229, 230,
232, 241, 265, 311, 316,
323, 426
pragmatist 157
Psikanaliz 308, 309, 357,
373, 384
psişe 015
Pye, L. W. 038, 152, 193,
260, 316, 320, 342, 343,
352, 416
Pye, M. W. 038, 152, 193,
260, 316, 320, 342, 343,
352, 416
Rawls, J. 053, 090, 118,
198, 199, 283, 372, 416
Renan, E. 330
rezil etme 105
rezil olma 022, 043, 049,
106, 126
Robins, R. S. 112, 114,
399, 417
rol ahlakı 071, 217
rol beklentileri 209, 249,
250
rol narsisizmi 192
rol özdeşleşmesi 214
rol-yüklenim duyguları
050, 051
Rycroft, C. 139, 316, 322,
345, 373, 418
Sabini, J. 086, 099, 385
samimiyet 256, 257
Sampson, E. E. 087, 226,
232, 235, 236, 418
Samuels, A. 144, 145, 418
Sandell, R. 318, 319, 320,
321, 418
sapkın 056, 057, 064, 086,
092, 096, 113, 177, 190,
191, 254, 261, 281, 286,
342, 358
Sarıbay, A. Y. 287, 297,
298, 418
Savaşır, İ. 060, 141, 142,
144, 418
savunma mekanizmaları
365
Saydam, B. 274, 418
saygı 043, 050, 096, 198,
202-206, 212, 237, 299,
373
Scheff, T. J. 045, 051, 052,
082, 112, 349, 418, 419
Scherer, K. R. 125, 128,
151, 181, 280, 282, 309,
415, 426
Segal, H. 121, 326, 360,
361, 362, 365, 366, 419
sembolik etkileşimcilik
033
Sennett, R. 045, 185,
186, 419
şeref kültürü 291
sevgi 028, 050, 097, 347
Shott, S. 041, 049, 050,
051, 081, 419
Singelis, T. M. 269, 340,
420
Singer, M. 127, 128, 151,
377, 378, 415, 416
Solomon, R. C. 052, 064,
303, 372, 373, 421
Sommer, K. L. 275, 276,
386, 390
sosyal algılar 167, 279
sosyal bilimler 011, 025
sosyal bilişim 113, 350
sosyal değerlendirmeler
053, 055, 122, 178, 227,
370
sosyal dışlanma 021, 054,
127, 130, 131, 137
sosyal duygular 011
sosyal erdem ahlakı 284,
288
sosyal görececilik 264
sosyal güven 156
sosyal ilgisizlik 255
sosyalizasyon 027, 031,
062, 065, 099, 179, 223,
242, 255, 287, 327
sosyal kaygı 131, 133, 219,
363
sosyal kontrol 015, 027,
036, 037, 039, 041, 042,
043, 044, 046, 048-052,
055, 057-059, 062, 066,
074, 092, 099-101, 108,
112, 116, 129, 137, 147, 181,
183, 187, 222, 223, 234,
235, 250, 253, 255, 265,
279, 283, 291, 292, 296,
306, 307
sosyal kontrol
mekanizmaları 027,
043, 044, 048, 101, 112

- sosyal olgular 173
- sosyal psikoloji 017, 308
- sosyal temas 122, 124, 157, 163, 164, 168
- sosyal utanç 055, 078, 083, 100, 115, 116, 136, 181, 216, 219, 244, 254, 265
- sosyal yaptırımlar 178, 187
- söylemsel yaklaşım 021
- sözlü düşünce 091, 092, 353
- Spiro, M. E. 184, 270, 311, 421
- statü 033, 037, 048, 052, 176, 192, 198, 210, 213, 215, 302, 319, 328
- statü kaybı 052, 192
- statü toplumu 176
- Steinberg, B. S. 093, 106, 364, 373, 374, 377, 378, 406, 416, 421
- Stipek, D. 266, 279, 280, 281, 421
- Strongman, K. T. 019, 025, 028, 056, 390, 404, 421
- suçluluk 007, 017, 024, 043, 045, 047, 049, 055, 057, 058, 064, 067, 074-078, 087, 088-091, 094, 096-098, 100, 101, 110, 125, 126, 128, 132, 133, 135, 136, 140, 141, 147, 157, 175, 178, 181, 189, 208, 227, 243, 244, 248, 279, 294, 316, 321, 332, 362, 363, 366, 373, 374
- suçluluk kültürleri 045, 227, 243
- suçluluk toplumu 075
- suçun yansıtılması 138, 140
- şükran 043, 050, 321
- Sullivan, H. S. 020, 114, 421
- Sunar, D. 065, 099, 108, 148, 155, 254, 287, 292, 293, 394, 402, 421, 422
- Swann, W. B. 199, 200, 201, 365, 422
- Swidler, A. 012, 013, 224, 225, 226, 233, 241, 422
- Tafarodi, R. W. 158, 199, 200, 201, 202, 322, 365, 422
- tamamlayıcılık 058, 171, 212, 336
- tamamlayıcılık ilkesi 171, 212
- tanınma 122, 124
- tarafsızlık 205
- Taylor, C. 017, 032, 092, 095, 208, 413, 423
- tekilci ahlak 209, 219, 221, 264
- tekilcilik 035, 156, 172, 190, 217, 244, 246, 247, 250
- tekilisel ilişkiler 073, 124
- teşhircilik 376
- Tezel, Y. S. 046, 047, 423
- Timur, T. 293, 330, 331, 423
- toplumsal
- konstrüksiyonizm 026
- tümgüçlü 066, 121, 136, 137, 140, 239, 314, 316, 325, 329, 333, 336, 368, 376
- Türk benliği 073
- Türkiye 004, 007, 034, 035, 044, 046-048, 064, 065, 068, 070, 074, 077, 088, 097, 099-104, 108, 109, 111, 116, 147, 148, 152-160, 162, 164-166, 170, 171, 173, 178, 179, 183, 190, 191, 194-196, 206, 207, 209-212, 219, 221-223, 227, 231, 234, 242, 243, 247, 252-255, 258, 259, 261-264, 268, 269, 273, 284-287, 289, 291, 293, 294, 297, 298, 300, 301, 306, 312, 313, 314, 317, 323, 324, 328, 330, 331, 333, 338, 341, 342, 346, 348-350, 352, 354, 356, 358, 367, 386, 398, 403, 407, 410, 414, 415, 423, 425
- Türk kültürü 175, 178
- Türk toplumu 013, 053, 063, 072, 099, 109, 110, 137, 153, 154, 161, 166, 168, 183, 219, 234, 257, 291, 344
- Turquet, P. M. 325, 411, 424, 425
- üçlü ilişkiler 145
- üst-ben 029, 086, 101, 102, 103, 113, 132, 141, 142, 144, 146, 230, 243, 353, 354, 368, 378
- utanç duygusu 007, 010, 014, 056, 063, 064, 079, 086, 087, 091, 116, 133, 137, 150, 180, 186, 216, 266, 277, 342, 366, 374, 375, 382
- utanç mekanizmaları 058, 099, 105, 292

- utanç toplumu 075, 285
- Vergin, N. 294, 425
- vicdan 132, 227, 239, 263, 360
- Wallbott, H. G 125, 128, 151, 181, 280, 282, 309, 415, 426
- Wallis, K. C. 168, 173, 174, 175, 228, 229, 230, 232, 241, 265, 311, 316, 323, 426
- Walrond-Skinner, S. 228, 426
- Walters, P. 158, 200, 201, 202, 322, 365, 422
- Weber, M. 014, 034, 043, 044, 055, 152, 411, 426
- Wedeen, L. 144, 426
- Williams, B. 026, 087, 105, 285, 425, 427
- Winnicott, D. W. 277, 427
- Yamaguchi, S. 167, 181, 182, 270, 427
- yüceltme 105, 322
- yukarıdan bakma 105, 193
- yüz 019, 031, 046, 048, 082, 135, 164, 218, 292, 366
- Zimbardo, P. 364, 428

Istanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Murat Önderman, bu kitapta, kültürün hayata geçirilme yollarına baskın kültürel tercihler üzerinden bakıyor ve sosyo-kültürel bir fenomen olarak ele aldığı utancın öznel, sosyal, öznelerarası ve kolektif yönlerini inceliyor.

Bilinçdışının kültürel oluşumuna ve benliğin sosyal bağlamına ışık tutan bu çalışma, kültürün bireysel ve sosyal davranışlar üzerindeki normatif etkisinin hangi içsel ve dışsal mekanizmalar yoluyla gerçekleştiğine ve bu mekanizmaların hangi kültürel etkilere açık olduğuna odaklanıyor.

Disiplinlerarası metinlere özgü kaynak zenginliği ve Murat Önderman'ın kendine has üslubuyla *Utanç: Sosyo-Kültürel Bir Fenomen*, utancı bir sosyal kontrol mekanizması olarak da incelerken, bu konuda dilimizde yer tutan pek çok deyişe ve atasözüne yer vererek zihin dünyamıza açıklık getiriyor.

