

Özgürlük ve Hukuk: Anayasacılığın Yitik Kavramları Üzerine Bir İnceleme^(*)

Freedom and the Law: An Analysis on the Lost Concepts of Constitutionalism

Mustafa BOZOKLU^(**)

Öz:

İnsanı ve dolayısıyla yaşamı merkezine almayan bütün düşünce sistemleri yanılısma olarak algılanır. Özgürlük hakkında da salt spekülasyon olmayan yaklaşımların ortaya koyulabilmesi için öncelikle yaşam olgusunun çözümlemesi yapılmalıdır. Bu bakımdan araştırmamız öncelikle; özgürlüğün konusunu, yani insanın içerisinde uyandığı yaşam olgusu içerisinde gerçekleştirdiği fiillerini, Hannah Arendt'in kavramsallaştırmasıyla "insanlık durumunu", başka bir ifadeyle insani varoluşu anlamaya yöneliktir. Ancak içerisinde bulunduğumuz neoliberal iklimin yarattığı çözümlerle birlikte Arendt'in "emek", "iş" ve "eylem" olarak tasnif ettiği insani etkinliklerde ortaya çıkan sapmalar, klasik yapısal yaklaşımlarla özgürlüğün imkanlarını aramamıza izin vermiyor. Bu nedenle neoliberalizmle birlikte iktisadileşmenin birey, toplum ve devlet düzeyinde yarattığı kendine özgü krizlerin kavram haritasını çıkarmak zorundayız. Bu değerlendirmelerin eşliğinde özgürlüğün yaşam içerisindeki yegane imkanı olarak hukukun mahiyetini, toplumsal biradalık halinin bir *kendi*'lik bilinci inşası için gerekliliğini, iktidarın kuruluşunu ve nihayetinde bütün bu başlıkların yekûnu olarak yurttaşlık kimliğini, kamusal alan inşasını ve anayasal mimariyi tartışabiliriz. Aksi bir yaklaşım çalışmamızın son bölümünde ele alacak olduğumuz Türkiye'de söz konusudur ki hukukun bu altyapı kurumları olmaksızın özgürlük üzerine yalnızca söylem üretilebilmektedir. Sonuç olarak çalışmamız bir anlamda devrimci anlarda yıkıcı bir surette ortaya çıkan özgürleşmeyi değil, zamana yayılan ve insani varoluşa istikrar kazandıran özgürlüğün inşasının imkanlarını arama çabasıdır.

Anahtar Kelimeler:

Hukuk, Özgürlük, Neoliberalizm, Kamusal Alan, Yurttaşlık, İktidar, İnsanlık Durumu.

^(*) Araştırma Makalesi / *Research Article*

Yayın Kuruluna Ulaştığı Tarih: 28.03.2023

Yayınlanmasının Kabul Edildiği Tarih: 20.07.2023

DOI: <https://doi.org/10.58733/imhfd.1357938>

Bu makaleye atıf için; BOZOKLU, Mustafa, "Özgürlük ve Hukuk: Anayasacılığın Yitik Kavramları Üzerine Bir İnceleme", **İMİHFD**, C. 8, S. 2, 2023, s. 453-491

^(**) Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Mali Hukuk Anabilim Dalı / İstanbul - Türkiye

E-posta: mustafabozoklu@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3674-8945>

Abstract:

All thought systems that do not center human and life are perceived as illusions. In order to reveal approaches that are not purely speculation about freedom, first of all, the phenomenon of life should be analyzed. In this respect, this study aims to understand the subject of freedom, that is, the actions of the human being in the phenomenon of life in which he awakens, the “human condition” as conceptualized by Hannah Arendt, in other words, the human existence. However, with the disintegration created by the neoliberal climate we are in, the deviations that arise in human activities that Arendt classifies as “labor”, “work” and “action” do not allow us to seek the possibilities of freedom with classical structural approaches. For this reason, we have to map out the unique crises created by the economization at the level of the individual, society and the state, together with neoliberalism. Accompanied by these evaluations, we can discuss the nature of law as the only possibility of freedom in life, the necessity of social unity for the construction of a self-consciousness, the establishment of power, and finally, the civic identity, the construction of public space and constitutional architecture as the sum of all these titles. An opposite approach is in question in Turkey, which we will discuss in the last part of our study, and without these infrastructure institutions of law, only discourse on freedom can be produced. As a result, our study is an effort to seek possibilities for the construction of freedom, which extends over time and stabilizes human existence, not the liberation that emerges in a destructive way in revolutionary moments.

Keywords:

Law, Freedom, Neoliberalism, Public Space, Citizenship, Power, Human Condition.

GİRİŞ

Özgürlükten bahsettiğimizde genellikle özgürlüğün kendisini değil, bir şeylerden özgür olmayı tasvir ederiz. Bunun en önemli sebebi insanın, bir canlı olarak anne rahminde varlık bulduğu o andan yaşamın ölümle sonlanmasına kadar geçen süre içerisinde içsel ve dışsal pek çok zorunlulukla kayıtlanmış olmasıdır. Başta anne rahminde anneye olan bağımlılık olmak üzere yaşamın bütün safhalarında mikro düzeyde bedenimiz, makro düzeyde ise doğaya karşı bağımlılıklar bizi takip eder. Öte yandan içerisine doğduğumuz toplumsal yapı da dil, tarih, kimlik, kültür ve hatta inanç bakımından bize önemli sınırlar tayin eder. İnsanlık tarihi bir açıdan bu kayıtlanmaları aşma çabasının hikayesidir.

Özgür olmama hali somut, hissedilebilir, gözlemlenebilir ve üzerine konuşulabilir olmakla birlikte doğrudan özgürlüğün kendisini tanımlamak kolay değildir. Ancak özgür olmama halinden yola çıkarak kavramın kendisine ulaşabiliriz. O halde en yalın haliyle özgürlük; zorunluluklardan, bağımlılıklardan, kayıtlardan ve koşullardan azade olmayı ifade eder. Bu tanımları esas alırsak mutlak anlamdan bu zorunlulukları aşmak mümkün olmadığına göre özgürlüğün üzerine neden düşünüyoruz? Bu sınırlar karşısında özgürlük spekülasyondan mı ibarettir? Hiçbir insanın varolmadan önce kendi koşullarını tayin etme şansı olmadığına göre özgürlüğün imkanı var mıdır? Varsa bu imkanları nerede aramalıyız?

Bu sorulara yanıt bulabilmek için çalışmanın birinci bölümünde de inceleneceği üzere öncelikle özgürlüğün konusunu, yani insanın içerisine uyandığı yaşam olgusu içerisinde gerçekleştirdiği fiillerini, davranışlarını, hareketlerini; Hannah Arendt'in kavramsallaştırmasıyla "insanlık durumunu", başka bir ifadeyle insani varoluşu doğru kavramalıyız. Arendt'e göre yaşamın insani varoluşa uygun bir şekilde sürdürülebilmesi için gerçekleştirilen etkinlikler (*Vita Activa*) başlıca üç başlıkta toplanır: emek (*labor*), iş (*work*) ve eylem (*action*). Yazarın tasnifine sadık kalarak bu etkinlikler, J. Patocka'nın insan varoluşunun üç hareketi teorisi ile paralel olarak incelenecek ve insanlık durumunun genel hatları çizilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde, halihazırda içerisinde bulunduğumuz neoliberal iklimin yarattığı çözümlerle birlikte insani etkinliklerde ortaya çıkan sapmalar ele alınacaktır. Başlangıç noktası olarak Foucault'un "biyopolitika" yaklaşımının yetersizliğini, bu yetersizliğe neden olan neoliberalizmin kaygan zeminini ve iktisadi dönüşümlerin yarattığı yeni birey, toplum ve iktidar tipolojisini incelemek için Byung-Chul Han, Maurizio Lazzarato ve Wendy Brown gibi yazarların "borçlandırılmış insan", "psikopolitika" veya "halkın çözülüşü" olarak kavramsallaştırabileceğimiz okumalarına başvurulacaktır. Bu bakımdan Judith N. Shklar'ın adaletsizliğin veya haksızlığın da bağımsız fenomenler olarak incelenebileceği düşüncesinden hareketle özgürlüğün hukuk zemininde imkanlarını tartışabilmek için öncelikle insanlık durumunun özgürlük aleyhine değişen koşulları ortaya koyulacaktır.

Çalışmamızın son iki bölümü ise, özgürlüğün aleyhine ortaya çıkan karamsar şartları değiştirebilmenin hukuki imkanları üzerine yürütülen bir dizi tartışmayı içermektedir. Bu noktada özgürlüğün varolabileceği tek etkinlik türü olarak eylem yeniden insan yaşamındaki asli konuma geri gelmelidir. Fakat insanlık, eylemin belirsizliği, sınırsızlığı ve öngörülemezliği karşısında kendi kendini yok etmesinin önüne geçebilmek ve özgürlük alanını genişletmek için hukuka gereksinim duyacaktır. Bu bağlamda öncelikle bireyin kendilik bilincini inşa ettiği sözleşme olgusu, devamında bu sözleşmenin bir ürünü ve hukukun ontolojik olarak ön gerekliliği olan iktidar ile onun iliştiğinde cumhuriyetçi yurttaşlık kurumu ve nihayetinde bunların topyekün bir mimarisi olarak anayasacılık ekseninde kamusal alan inşası ele alınacaktır. Yalnızca bu zemin içerisinde, özgürlüğün varlığı salt bir spekülasyon olmaktan çıkarak insani varoluş içerisinde gerçeklik kazanabilir.

Aksi bir durum Türkiye'de söz konusudur ki hukukun bu altyapı kurumları olmaksızın özgürlük üzerine yalnızca söylem üretilebilmektedir. Türkiye, modernleşme tecrübesinin yarattığı çarpıklıklara meydan okuma tecrübesini dahi

henüz tam olarak kazanamamışken neoliberal paradigma var olan tecrübenin de irtifa kaybetmesine neden olmuştur. Murat Önderman'ın "paranoid ethos" kavramı etrafında yaptığı sosyolojik incelemeler, J. Balkin'in ortaya attığı "anayasal çürüme" yaklaşımıyla örtüşmekte ve ülkemizin tarihi ve aktüel bu çıkmazlarını kısmen de olsa açıklamaktadır.

I. YAŞAMIN VEÇHELERİ

Özgürlük, düşünce özgürlüğü, irade/tercih özgürlüğü veya eylem özgürlüğü gibi ele aldığımız disipline göre farklı gönderimlere sahip olabilir. Ancak konusu ne olursa olsun bütün gönderimlerinde kayıtlardan kurtulma içeriği ön plana çıkar. Bu bakımdan özgürlüğün tartışma konusu yapıldığı disiplinler başta ilahiyat olmak üzere hukuk, felsefe ve siyaset bilimi gibi geniş bir yelpazedir.

Her ne kadar bizim çalışmamız insanlık durumunun siyasallığına odaklansa da özgürlüğün de bir ontolojisi ve dolayısıyla inanca bakan tarafının olduğu unutulmamalıdır. Nitekim inanç, bir mükellefiyetin yüklenilmesidir. Başka bir ifadeyle inanç açısından yaşam, tercihlerimizle öbür dünyamızı şekillendirdiğimiz bir sorumluluk sahasıdır. Bu bakımdan mükellef insan olmanın en tabii gerekliliği ise öncelikle özgür olabilmektir.¹ Ancak doğaya ve topluma ilişkin bağımlılıkların insana çizdiği katı sınırları da göz önünde bulundurduğumuzda özgürlüğe ayrılan alanın ne kadar sınırlı olduğunu düşünmekten kendimizi alamıyoruz. Dolayısıyla saf/mutlak özgürlüğün yalnızca Tanrısal bir olgu ve mükellefiyetin de daha farklı bir zemine ait olduğunun altını çizmeliyiz.²

Özgürlüğün kendisini hayattaki karşıtlarını düşünmeden tözsel olarak tasavvur etmek beşeri sınırları zorlayan bir çabadır. O halde bakış açımızı dini mükellefiyetin de vaz edildiği yer olan yaşamın kendisine yöneltmeliyiz. Yaşam geçmiş, şimdi ve geleceğin iç içe geçtiği zaman kürelerinden oluşur. İnsan her anında bu üç kürenin de keşişiminde bulunarak bir tercih, yöneliş, eylem halindedir. Geçmiş ve şimdi daima gerçekleşmiş ve kayıtlanmış bulunduğu göre özgürlük, yüzü geleceğe dönük olmayı gerektirir. Fazlıoğlu'nun ifadesiyle "*geleceğe her yöneldiğimizde bir ucu açıklık, bir serbestiyet seziyoruz.*"³ Gelecek tam belirlenmiş olsaydı o noktada artık insanın mutlak bir kayıt altında olma halinden bahsedebilirdik ki böyle bir halin de yalnızca bunalıma neden olacağı

¹ Kalam düşünce geleneğinde çokça tartışma konusu olan irade ve teklif kavramları için bkz. SİNANOĞLU, Mustafa, "Teklif", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (E.T. 10.03.2023).

² ADUGİT, Yavuz, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2013, S. 16, s. 70.

³ FAZLIOĞLU, İhsan, "Özgürlük" - Açık Oturum, **Teklif**, 2022, S. 3, s. 17.

açıktır. Ancak tam belirlenmemiş bir gelecek tercihlili özgür eyleme alan açar ki bu da korku, kaygı, merak, hırs gibi insani olanın vücuda geldiği zemindir. Arendt de insani etkinlikleri incelerken insanlık durumunu bir yönüyle doğaya uyum sağlama, yaşamı sürdürme ve temel bağımlılıkları biteviye sürdürme olarak ele alır. Diğer yönüyle ise geleceğin belirsizliğe atılan özgür adımların izini sürer. Yaşamın veçhelerini bu belirlilik ve belirsizliğin med cezirinde anlamak gerekir. Nitekim bu med cezirin yarattığı istikrarsızlık ve karmaşa hali de yeni bir olguyla bizi karşı karşıya getirir: hukuk.⁴ O halde özgürlüğün hukuk zemininde imkanlarını anlamak için yaşamın veçhelerini incelemekle başlamalıyız.

A. Yaşamın Zorunluluklarına Boyun Eğdirmek: Emek (*Labor*)

Patocka'nın insan varoluşunun üç hareketi teorisine göre insanın "sığınma" veya "kök salma hareketi" olarak da ifade edilebilecek olan en ilkel ve davranışlarına yön veren motivasyonu güvenlik ihtiyacını gidermektir. Güvenlik, salt fiziki saldırılardan korunmayı değil biyolojik bir varlık olarak insanı yaşamda tutacak beslenme, barınma veya sağlık gibi temel ihtiyaçları da içerir.⁵ Güvenlik ihtiyacı Özel'in şu cümlelerinde daha çarpıcı bir şekilde hissedilebilir:

*"Dünyaya gelmek bir saldırıya uğramaktır. (...) Soğuk saldırır bize, sıcak saldırır. Açlığın, hastalığın, korkunun saldırılarını savuşturma yoluyla yaşarsınız, hayatta kalırsınız. Yaşıyor olmak savaşıyor olmaktan başka bir şey değildir."*⁶

Belirli bir topluluğun içerisine doğumu ve devamında bu topluluğa kabulü de ifade eden "sığınma" bireyin varoluşsal ihtiyaçlarına gösterdiği en büyük reflektir. Öncelikle anne olmak üzere başkalarına olan bu bağımlılık biyolojik gereksinimlerle birlikte aynı zamanda belirli bir geçmişe dahil olma açısından toplumsaldır. Doğduğumuzda bize sunulan anlam dünyası verili olduğu ve sornsallaştırılmadığı için özgürlüğün en sınırlı hali, bir topluluğa dahil olarak dünyayı anlama yani bu kök salma anıdır.⁷

Arendt'e göre insan, bu varoluş savaşını emek etkinliğiyle verir. Emek, yaşamın döngüselliğine katılarak tüketim nesnelere ortaya koyar ki bizler bu ürünleri tüketerek yaşamdaki varlığımızı sürdürürüz. Ancak insanın yemek yese dahi belirli bir süre sonra tekrar acıkmasında olduğu gibi emek ile tüketim biyolojik

⁴ FAZLIOĞLU, İhsan, *Kendini Aramak*, Paparsense Yayınları, İstanbul, 2016, s. 106.

⁵ PATOCKA, Jan, *Body, Community, Language, World*, (İng. Çev. Erazim Kohak), Open Court, Illinois, 1998, s. 156.

⁶ ÖZEL, İsmet, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, Risale Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9.

⁷ PATOCKA, *Body, Community, Language, World*, s. 157.

yaşamın yinelenen döngüsündeki sonsuz tekrarlardır. Yaşamın devam etmesini istiyorsak saldırılara karşı “bitimsiz birer tekrar halinde” savunma yapmak zorundayız. Başka bir ifadeyle acı verici bir etkinlik olarak emeğin ürünleri tüketilmekle “kendilerini üretmiş olan hareketin devamını” sağlarlar.⁸

B. İnsana Ait Bir Dünya Yaratmak: İş (Work)

Bireyin ikinci varoluş hareketi yaşamı sürdürmek için yapılan “çalışmaya” ilişkindir. Doğanın dayatmaları karşısında emek, amaçları ve sonuçları itibariyle insani olmaktan daha çok hayvanlarla birlikte canlılar aleminin müşterek etkinliğidir ve bu nedenle insani bir dünya kurmak konusunda etkisizdir. Patocka, ikinci varoluş hareketinde içgüdülerin yerini ilgiye bıraktığını ifade eder.⁹ Bu doğrultuda Arendt’in tasnifine göre özellikle kullanım nesnelere meydana getirerek insana ait maddi (yapay) bir dünya kuran etkinlik “iş”tir.

Emek etkinliği zorunluluk, iş ise fayda saikiyle gerçekleştirilir. *Vita Activita*’nın bu türünde bedensel performansın ötesinde öznel yetenekler, hayal gücü, tasarım ve zanaatkarlık ön plana çıkar. Elimizin işi olan ürünler bize üretici kimliğimizi kazandırır ve pazar olarak adlandırılan bir kamusal alanda mübadele yoluyla insanlar arası etkileşime imkan tanır. Ancak iş etkinliği sonucunda yalnızca ürettiğimiz nesnelere üzerine bir hakimiyet kurarız ve bu açıdan iletişimsel yönümüz üretici yeteneklerimizin sınırlarıyla çizilmiştir. Diğer bir deyişle, pazar alanında varlık gösteren biz değil ürettiğimiz nesnelere. Öyle ki ürün mübadelesinin tek kamusal etkinlik olduğu pazar ortamında emekçiler bile “kendi emek güçlerinin sahipleri” olarak varlık gösterirler.¹⁰

İş dediğimizde esasında imalat faaliyeti sonucunda tüketmekle kısa sürede yok olmayan ve dayanıklılığı ön plana çıkan aletleri, makinaları, araçları kastediyoruz. Fakat Sanayi Devrimi ile birlikte hayatımızın şekillenmesinde çok daha etkin olan makinalar söz konusu olduğunda iş etkinliğinin (imalatın) niteliğinde de önemli bir değişiklik yaşanmıştır. Bu değişikliği en fazla üretim faaliyetine hizmet etmesi için araç olarak tasarlanan şeylerin bir süre sonra insan davranışlarının kendilerine göre düzenlendiği asli öğeler/amaçlar haline geldiği şeklindeki şikayetlerden anlarız.¹¹ Patocka da paralel olarak iş etkinliğinin söz konusu

⁸ ARENDT, Hannah, **İnsanlık Durumu**, (Çev. Bahadır Sina Şener), 10. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 153 vd.

⁹ PATOCKA, **Body, Community, Language, World**, s. 158.

¹⁰ ARENDT, **İnsanlık Durumu**, s. 238-239.

¹¹ ARENDT, **İnsanlık Durumu**, s. 217.

olduğu alanlarda temel meselenin bu yabancılaşmayla mücadele etmek olduğunu vurgular.¹²

İş etkinliğinin insan yaşamındaki bu yer değişikliği özünde söz konusu araçların emek etkinliği bünyesinde -yaşamın zorunluluklarını gidermek için-kullanılması sonucu gerçekleşmiştir. Zira makinaların çalışma şekli doğanın döngüsellliğini takip eden emek etkinliğiyle birleşerek “devamlılık arz eden bir süreç” haline dönüşmüştür.¹³ Otomasyon olarak da ifade edilen bu süreç emek etkinliğinin doğasında (yaşamsal zaruretlerin kendini biteviye yinelemesi) halihazırda var olan bir durumdu. Bunun yanında elektrik üretimi veya buharlı makinada kömür kullanımında olduğu gibi iş etkinliğinin “beslendiği doğal süreçler onu giderek biyolojik süreçle irtibatlandırır”, doğal faktörler doğrudan imalat sürecinde belirleyici bileşenler haline gelir ve bu sırada “doğanın sebep olduğu zorunluluklar” da yaşama daha fazla aktarılmış olur.¹⁴

C. İnsani Varoluşun Duyumsandığı An: Eylem (*Action*)

Patocka'nın, “siyasal bir topluluk inşası” olarak ele aldığı üçüncü varoluş hareketi, Arendt'in insanın kendiliğini ortaya koyabildiği yegane an olarak tanımladığı “eylem” ile örtüşür. Her ne kadar Arendt, eylemek ve konuşmayı farklı zeminlerde ele alsada bana göre bu ayırım hatalıdır.¹⁵ Konuşmak da insanın eyleme biçimlerinden birisi ve hatta eylemin en önce gelen halidir. Öyle ki bir inanç sistemine dahil olarak ibadet etmek bile iradeyi gerektirdiği ve tercihlerle şekillendiği için eylem alanına dahildir.

İnsanlık durumunun diğer etkinliklerinden farklı olarak yalnızca eylemek için “insanların biraradalığı” mecburi koşuldur. Eylem, doğaya veya yeteneğe ihtiyaç duyulmadan salt insani olandır. Toplumsal biraradalık hali olmadan, farklı olanla temasa geçmeden, insanlar arasındaki sonsuz ilişkisellik dairesine dahil olmadan insani varoluşu gerçekleştirebilmenin, *kim*'liği ortaya koyabilmenin imkanı yoktur. Ve bu imkan yalnızca biraradalık halinde belirir. Varoluşumuzu yalnızca insan ilişkilerine dahil olarak duyumsarız.¹⁶ Her insan birbirine karşı yankı/akis işlevi görür.

¹² PATOCKA, *Body, Community, Language, World*, s. 158-159.

¹³ ARENDT, *İnsanlık Durumu*, s. 222.

¹⁴ ARENDT, *İnsanlık Durumu*, s. 226.

¹⁵ ARENDT, *İnsanlık Durumu*, s. 258 vd.

¹⁶ ARENDT, *İnsanlık Durumu*, s. 276.

İlk iki varoluş hareketinin baskısını, eşitsizliklerini, tahakkümünü kesintiye uğratan ve insan yaşamını siyasallaştıran üçüncü evrede rızaya dayalı insani bir topluluk kurmanın imkanlarının başladığını ifade eden Patocka'ya göre, bu aşamada insanların biraradalığı ortak düşmandan başka bağlarla tesis edilir.¹⁷ Bu bağımlılıkların ve zorunlulukların değil belirsizlikler ve tercihlerin sınırında olduğumuzun tasviridir. Şan'ın da vurguladığı gibi ilk iki hareketin bünyesinde de idari kurumsallaşmalar gözlenebilir ancak siyasal olan yalnızca üçüncü varoluş hareketine özgüdür.¹⁸ Sadece bu siyasallaşmanın başladığı noktada özgürlüğü duyumsarız. Bireyler arası ilişki, iletişim, etkileşim süreçlerine dahil oldukça *ben*'liğimizi inşa ederiz.

Eylemin mahiyetinin tam olarak anlaşılabilmesi için *Polis*'in toplumsal tasarımına göz atılabilir. Antik Yunan'da hor görülen emek ve iş etkinliğinin kölelere veya köylülere bırakılmasının gayesi özgürlüğün alanı olarak eyleme insan yaşamında yer açabilmektir. *Polis* dediğimiz politik birim esasında sadece insanların özgürce eylediği yeri ifade eder. İnsanların eylem ve sözlerinin oluşturduğu ağ tüm veçheleriyle siyasal/kamusal alandır. Bu nedenle Antik Yunan yurttaşları hane yaşamına dahil gördüğü işleri yaparken, uyurken, yemek yerken, çalışırken, ticaret yaparken değil yalnızca *agora* da özgürce yaşadığını hissederek.¹⁹ Özgürlüğün belirli bir refahı ve yaşam standartlarını elde etmek olarak algılandığı günümüzde Aristoteles'in *homo-oeconomicus*'u neden insani açıdan "doğadışı ve sapkın bir yaratık" olarak tanımladığını anlamak zor olsa gerek.²⁰

Kamusal alanda varlık bulan eylem, ilişkiler ağında bıraktığı etkilerin toplamında bir hikayeye dönüşür ve insani varoluşun ispatı ölümden sonra dahi arkamızda bıraktığımız tüketime açık olmayan bu hikayelerdir.²¹ Her hikaye, aynı zamanda bir olaydır. Olay ise "*önceden verili bir bağlamı olmadığı için an-arşıktir, nedensel bir arkeolojiye izin vermez, ortaya koyduğu anlam hep bir fazlalık içerir.*"²² Bu fazlalık bizim zorunluluklardan tercihlere geçiş yaptığımız özgürlük anıdır. Geleceğin bilinmezliğine atılan bir adım, zorunluluk levhasının

¹⁷ PATOCKA, Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, (İng. Çev. Erasmiz Kohak), Open Court, Illionis, 1996, s. 149.

¹⁸ ŞAN, Emre, "Dayanışma ve Topluluk Sorusu", *Cogito*, 2021, (102), s. 28.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar), İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 60.

²⁰ BROWN, Wendy, *Halkın Çözülüşü- Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*, (Çev. Barış Engin Aksoy), 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2021, s. 105.

²¹ ARENDT, *İnsanlık Durumu*, s. 283.

²² ŞAN, s. 25.

kırılımından sızan ve daima geleceği kuran bir ışık hüzmesidir. Şairin Tanrı'ya "Hata yapmak fırsatını Adem'e veren sendin" seslenişindeki özgürlük çağrısıdır.²³

II. NEOLİBERAL ÇÖZÜLMELER

Vita Activita, insani varoluşu teorik olarak sınıflandırmanın ve hangi etkinlik türünün ne tür yapısal dönüşümler geçirerek öne çıktığı analiz edilerek tarihin devinimini açıklamanın iyi bir aracı olabilir. Zira tarihin tüm safhalarında kamusal alan-özel alan ayrımlarının içeriğinin veya anayasal mimarinin de büyük ölçüde bu etkinliklerin durumuna göre şekillendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin; yaşamın doğanın döngüselliğini biteviye tekrar eden bir etkinliğe hapsedilmesi Antik Yunan'da kölelik olarak tanımlanan hayat biçimiydi.²⁴ Onlara göre yaşamın zorunluluklarına boyun eğdirmenin insani yolu kölelerin efendisi olmaktan geçiyordu. Başka bir ifadeyle yaşamın kendisi köleliği gerektiriyordu. Kölelere duyulan küçümseme esasında onlara karşı değil -ki köleler de pekala erdem sahibi insanlar olabilirdi- üstlendikleri emek etkinliğine karşıydı. Zorunluluğu gidermek için yapılan bir etkinlik (emek yoğun işler), özgürlüğü içerisinde barındıramazdı. Özgürlük için ilk ve en temel şart bu zorunlulukların, insanın yaşamsal ihtiyaçlarının giderilmesi idi.²⁵ Emeğin bu doğası nedeniyle emeğe dayalı üretim faaliyeti ve bu faaliyete dahil olan mülkiyetin bütün konuları (ve en başta köleler) büyük ölçüde ailenin (hanenin) özel alanında kalıyorlardı. Aristo'nun ifadesiyle "Mülk ailenin, mülk edinme de aile ekonomisinin bir parçasıdır; çünkü belirli bir düzeyde servet sahibi olmadan ne yaşamın kendisi ne de iyi yaşam" mümkün olabilirdi.²⁶ Aile türün devamı için evleviyetle gerçekleştirilmesi gereken tüm faaliyetlerin merkezi olduğu için bu özel alana zorunluluk hakimdi. *Polis*'in "özgürlüğünün koşulu, hanede yaşamın zorunluluklarına hakim (efendi) olmaktan" geçiyordu.²⁷

İnançların kamusal açıdan görkemli olduğu zamanlarda karanlığa çekilen Antik düşünce Hristiyan dünyasından beraberinde *Vita Activita*'yı da götürdü. Bu sırada yalnızca emek ve iş değil eylem de özgürlüğe ilişik anlamını yitirdi ve

²³ ÖZEL, İsmet, "Münacaat", **Bir Yusuf Masalı** içinde, Şule Yayınları, İstanbul, 2000, s. 12.

²⁴ Yunanlıların kölelik kurumunu ele alış biçimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. SCHLAIFER, Robert, "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", **Harvard Studies in Classical Philology**, 1936, S. 47, s. 165-204.

²⁵ HABERMAS, **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, s. 60.

²⁶ ARİSTOTELES, **Politika**, (Çev. Mete Tunçay), 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 12.

²⁷ ARENDT, **İnsanlık Durumu**, s. 68.

dünya meseleleriyle her türden meşguliyet yaşamın zorunlulukları arasına dahil oldu. Geriye özgür yegane yaşam formu olarak *Vita Contemplative*, yani temaşa kaldı. Temaşa, Tanrı veya hakikat karşısında duyulan metafizik ürpertidir. Bu dünya karşısında öte-dünyayı merkeze aldığı için bir tür eylemsizlik halini değerli bulur. Başka bir ifadeyle, siyasal alan topyekûn insani varoluşun özel alanı haline dönüşmüştür.²⁸

Çalışmamız açısından da önemli olan kapitalist üretim biçiminin filizlenmeye başlaması modern anlamıyla özel ve kamusal alan ayrımının ortaya çıkmasına işaret eder. Monarşinin temsili, gösteriye dayalı, kendi mimarisi içinde devinen, halktan kaynaklanmayan ancak halkın önünde olan kamusalılığı yerini merkantilist aşamada bujuvazinin özgürleşen ticaret şehirleriyle birlikte iletişime ve çıkar ilişkisine dayalı, devletten bağımsız bir iktidar alanına bıraktı.²⁹ Bu minvalde, verginin temsiliyet şartına bağlanması özel alanın bağımsızlık çabalarının; bürokratikleşme ve hukuk sistemlerindeki değişim devleti nesnelleştirme girişimlerinin bir ürünüdür.³⁰ Sanayi Devrimi ile birlikte emek ve iş etkinliğindeki devrimci dönüşüm, kamusal alana yönelik ilişki biçimlerinin iktisadi konularla sınırlanmasıyla birlikte geleneksel efendi-hizmetkar kategorilerini aşan farklı bir toplumsal yapının doğumuna da sebep oldu. “*Çalışmalarının karşılığında elde ettikleri parasal ücret dışında kayda değer hiçbir gelir kaynağı olmayan proleterlerin*” oluşturduğu işgücü, emek ve iş etkinliğinin birleştiği alanda yürüttükleri üretim faaliyetiyle toplumsal aktivitenin dinamosu haline geldi.³¹ Buna karşılık 20. yüzyıla kadar elde ettikleri önemli ölçüde yıkıcı sefalet koşulları ve mülksüzleşme ile sınırlıydı. Bu değişim, özellikle sınai kapitalizm evresinde emeğin örgütlenmesi ve kamusal alana yükselmesiyle doruk noktasına çıkmıştır.

18. ve 19. yüzyıllarda çalışma düzenleri “düzenliliği, rutini ve monotonluğu” dayatan işçi sınıfı ile mübadele piyasası dahilinde kar maksimizasyonu güdüsüyle hareket eden sermaye sınıfı arasındaki iktisadi ilişki biçimlerine karşılık devletin negatif işlevselliğe hapsedilerek bu özel alandan dışlanması toplumsal dengeye ağır hasarlar verdi.³² İşçi hareketlerinin bu duruma tepkisellik içerisinde sendika, dernek veya partilerle örgütlenmesi ve kamusal alana çıkı-

²⁸ ARENDT, *İnsanlık Durumu*, s. 44.

²⁹ HABERMAS, *Kamusalalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 78 vd.

³⁰ HABERMAS, *Kamusalalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 79.

³¹ HOBSBAWM, Eric, *Sanayi ve İmparatorluk*, (Çev. Abdullah Ersoy), 2. Baskı, Dost Yayınları, Ankara, 2003, s. 78.

³² HOBSBAWM, s. 79.

şıyla birlikte ise zorunluluk ve faydacılık toplumsal devinimin tam anlamıyla merkezine yerleşmişti. Marksist literatürde “emeğin özgürleşmesi” olarak da ifade edilen bu hareketlilik, burjuva kamusalığında sınırları çizilen devlet ile toplum arasındaki ayrımı bulanıklaştırmış ve özel alana dahil iktisadi ilişkileri kamusallaştırarak siyaseti topyekûn ekonomik aktivitenin aracı haline getirmiştir.³³ 20. yüzyılda zorunluluklara dayalı çıkar ilişkileri (emek etkinliği) kontrolsüz büyük kitlelerin demokratik baskısıyla siyasallaştığında *agora* özgürlüğün duyumsandığı yer olmaktan çıkarak kıyasıya bir sınıflar arası varoluş mücadelesinin sahnesi haline gelmiştir.³⁴

Buraya kadar gerek toplumsal sınıflar gerekse bu sınıfların yürüttüğü etkinlik türleri açısından kısa da olsa kategorik bir okuma yapmak mümkündür. Ancak neoliberalizm tüm bu yaklaşımları ciddi ölçüde zayıflattı. Emek ve iş etkinlikleri otomasyonun görkemi karşısında verimliliğini önemli ölçüde yitirirken, eylem etkinliğinin tamamen siyasallığını kaybedişinden bahsedebiliriz. Kimi düşünürlerin düştüğü bir yanılgıyı tashih etmek adına kurmuş olduğumuz bir önceki yargıyı değiştirmeliyiz: esasında yitirilen eylemin (*siyasa*'nın) kendisidir.

Arendt'in *Vita Activa* yaklaşımı, Foucault'un aşağıda ele alacağımız “biyopolitika” kavramıyla birlikte düşünüldüğünde 20. yüzyıl için insanlık durumunu belirli etkinlikler ve bu etkinlikleri yürüten sınıflar üzerinden okumamıza izin veriyordu. Ancak bugün için bireyi, toplumu yahut devleti yalnızca bir önceki yüzyılın yapısal yaklaşımlarıyla incelememiz yeterli değil. Araştırmamızı özgürlüğün günümüzdeki çarpık algılanışını irdelemek adına neoliberalizmin özgünlüğüne doğru genişletmek zorundayız.

A. Birey: Kendi Kendini Sömürgeleştirmek

Arendt gibi 20. yüzyıl düşünürlerinden birisi olan Foucault, biyopolitika kavramıyla geleneksel Aydınlanma düşüncesini takip eden rasyonalitenin var ettiği

³³ HABERMAS, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 81-82.

³⁴ Fransız Devrimi'ni bu açıdan inceleyen Arendt'e göre “*Bu gösteride en belirgin olan şey, devrimin hiçbir aktörünün olayların gidişatını kontrol edemediğiydi (...)*”. Halkın acil ihtiyaçları, zorunluluk, yoksulluk, acıma duygusu, ekme kavgasında bulunan müşterek öfke devrimi bilinçli bir çabanın ürünü olmaktan çıkarmış, halk yığınlarının yıkıcı bir “lav akıntısına” dönüştürmüştü. Yoksulluk, “kendi bedeninin mutlak emirleri altına” soktuğu için aşağılık bir şeydi; bu nedenle “yoksulluğun komposuna” karşı koyan Fransız Devrimi, Robespierre'nin sözleriyle “yüce olanın adiliğine karşı (yoksulluğu getiren aristokratlar) sıradan olanın soyluluğu” iddiasını taşıyordu. Bu bakımdan emek ile eylem etkinliğinin arasındaki fark, Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi'ni mukayesesinde daha çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. BOZOKLU, Mustafa, *Yaşam, Özgürlük ve Mülkiyet - Yazılı Anayasacılığın Ortaya Çıkaşı*, 1. Baskı, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2022, s. 160 vd.

“disiplin toplumu” gözlemlemiştir.³⁵ Fordizm gibi yoğun endüstrileşme hareketleri bedeni disipline ederek makinalı üretime uygun hale getirme, yaşamı normlar üzerinden normalleştirerek öngörülebilir kılma ve üretim sürecine dahil etme amacı güdüyordu. İstatistiğin gölgesindeki nüfus kontrolleri bunun tipik örneklerinden bir tanesidir.³⁶ Disiplin ve kontrol temel gayesi, yaşamın topyekûn çalışmaya dahil etmektir. Bu sistemde bireyi itaatkar özneler haline getirilmesi için hapsedildiği panaptikon yabancı bir gücün sömürüsüne hizmet eder. Sömürünün olduğu yerde sömüren ötekidir, üçüncü bir yabancısıdır.³⁷ Bu yüzyılda emeğin ve dolayısıyla yaşamsal zorunlulukların kamusal hayatı tamamen ele geçirerek eylemin ortadan kalkmasına neden olduğu dönüşüm de karşısında yerinden edebileceği bir öteki bulunduğu içindir. Emeğin özgürleşmesi hapishaneden kaçışı temsil eder.

Fakat Han’ın da yerinde tespitiyle Foucault, “*neoliberal tahakküm rejiminin kendilik teknolojisini tümüyle ele geçirdiğinin*” ve bireyi bir performans öznesi haline getiren “*kendini sürekli optimize etme şeklindeki neoliberal kendilik tekniğinin tahakküm ve sömürünün verimli bir biçiminden başka bir şey olmadığı*” ayırında değildir.³⁸ Neoliberalizm klasik sınıflı toplum yapılarından farklı bir görünüm arz eder.³⁹ Belirli karar alma merkezlerinde formüle edilerek bireyler üzerinde tatbik edilen sistematik kurallar bütünü söz konusu değildir. Neoliberalizmin sabit koordinatlarının olmadığı ve kaygan bir zeminde kendine özgü bir akıl tarzı, özne üretme biçimi, davranış yönetimi ve değerlendirme sistemine sahip olduğu iddia edilmektedir.⁴⁰ Muharrik unsur olarak akla sermaye sınıfı gelse de içerisine sermayenin de dahil olduğu büyük ölçüde anonim bir dönüşüm yaşanmıştır. Artık beşeri arzuların iradi eylem biçimlerinin yerini aldığı ve arzunun toplumsal hareketliliği biçimlendirdiğini doğrudan yaşamın içinde hissedebiliyoruz. Bu dönüşümün bireyler açısından en radikal sonucu artık bireylerin gerçekten geleneksel anlamdaki pek çok beşeri tahakküm biçiminden kurtulmuş olmasıdır. Fakat yeni süreçte sömürülen artık özgürlüğün kendisidir.

³⁵ FOUCAULT, Michel, **Biyopolitikanın Doğuşu**, (Çev. Alican Tayla), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 281.

³⁶ FOUCAULT, Michel, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, (Çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. XIX.

³⁷ FOUCAULT, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. XX.

³⁸ HAN, Byung -Chul, **Psikopolitika - Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri**, (Çev. Haluk Barışcan), 5. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2022, s. 34; Lazzarato da Foucault’un Biyopolitikanın Doğuşu eserinde endüstriyel kapitalizm formuna sadık kaldığını ancak neoliberal davranış yönetimi ve girişimci özneye yabancı kaldığını ifade etmektedir. (LAZZARATO, Maurizio, **Borçlandırılmış İnsanın İmali - Neoliberal Durum Üzerine İnceleme**, 1. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2020, s. 71).

³⁹ HAN, **Psikopolitika**, s. 15.

⁴⁰ BROWN, **Halkan Çözülüşü**, s. 22.

Han'a göre bu yeni sömürü biçimi biyopolitikanın yerini alan psikopolitika aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ulus devletlerin ürettikleri tarih anlatıları "geçmişin kontrolü" için kullanılıyordu ancak yeni dönemde "geleceğin psikopolitik yönlendirilişi" söz konusudur.⁴¹ "Dijital ağın panoptikon yapısı" doğrudan insan psikolojisine nüfuz ederek insanın kendi kendisini denetlemesine, gönüllü olarak sömürüsüne neden oluyor. Yazarın neoliberal tahakküm tekniklerini anlatmak için seçtiği akıllı telefonun "günah çıkarma sandalyesi" veya dijital amin olarak "like/beğeni" göstergelerini her dönemde gözlemlebilen insani arzuları dikkate almadan ortaya atılmış abartılı betimlemeler olarak görüyorum.⁴² Burada önemli olan bireyin yeniden tanımlanarak artık girişimci veya performans öznesi olarak kendi kendilerinin efendisi ve sömüreni konumuna gelmesidir.

Modern özgürlük anlayışı Bauman'a göre iki temel özelliğiyle özgün bir içeriğe sahiptir: bireysellekle yakın ilişkisi ve market ekonomisi ve kapitalizmle kalıtsal ve kültürel bağlantısı.⁴³ Bu iki özelliği de bünyesinde barındıran "girişimcilik" herkesin kendisini optimum verimlilik koşullarına göre denetlediği bir kişilik vaz ediyor. Girişimci birey, büyük ölçüde öngörülebilir olduğu savına karşı yaşamın içerisinde arzu edilmeyen sonuçlarla karşılaştığında, yani başarısızlıkları karşısında suçluluk psikolojisini kendisine yönelttiği için söz konusu olan devrimci değil depresif bir hareket biçimidir. Bu bağlamda "kendini mükemmelleştirmeye çalışmak" tam anlamıyla bir sömürü halini alır.⁴⁴ Şairin Tanrı'nın verdiğini söylediği hata yapma fırsatı bizzat insanın kendisi tarafından kendi elinden alınmıştır.

Artık birey, 19. ve 20. yüzyıllarda olduğu gibi ekonomik açıdan insan sermayesi şeklinde ifade edilen bir üretim faktörü değil benliğin bizzat bireysel bir firma olduğu kendi kendine yatırım pratiklerinin gölgesinde yeniden yapılandırılmıştır. Buradan neoliberalizmin bireyi ekonomik bir ahlakiliğe sürüklediğini görürüz. Kişi akıllı bir şekilde kendi kendisine yatırım yapmak ve insani bir yaşama erişmek için girişim stratejilerini doğru belirlemekle yükümlüdür.⁴⁵ Brown'un ifadesiyle;

⁴¹ HAN, *Psikopolitika*, s. 46.

⁴² HAN, *Psikopolitika*, s. 22.

⁴³ BAUMAN, Zygmunt, *Özgürlük*, (Çev. Kübra Eren), 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2020, s. 53.

⁴⁴ HAN, *Psikopolitika*, s. 38.

⁴⁵ BROWN, Wendy, "Fedakar/Kurban Yurttaşlık: Neoliberalizm, İnsan Sermayesi ve Kemer Sıkma Politikası", *Cogito*, 2021, S. 102, s. 63.

“(...) insanı çıkar maksimizasyonu peşinde koşan bir şekilde sunan daha evvelki kaba saba insan yorumundan, hem bir firma üyesi hem de bizzat bir firma olarak ama her iki durumda da firmalara özgür yönetim stratejilerine uygun şekilde idare edilen bir özne formülasyonuna doğru bir kayma gerçekleşmiştir.”⁴⁶

Görüldüğü üzere yaşamsal zorunlulukların tedarigine yönelik topluma yahut devlete olan bağımlılık söylemsel düzeyde olumsuzlanırken birey yaşamından sorumlu fail olarak muhatap alınmaktadır.

Lazzarato neoliberalizmin ahlaki temellerini ve yeni özne tipolojisini “borç” kavramı üzerinden inceler. Finansal piyasalar, kredi politikaları, derecelendirme kuruluşları, üretim ilişkileri ve mülkiyet dengesinin merkezinde yer alan “borç” kavramı, farklı bir iktidar modeli yaratmış ve bu iktidar iktisadi olmayan alanlara da uzanarak bireyi hayatının her alanında “basiretli tüccar” modeline uygun olarak davranmaya zorlamaktadır.⁴⁷ Borçlandırılmış insan kamu harcamaları, vergiler, yatırım, risk iştahı veya tüketim gibi konularda borcunu ödemeye uygun bir hayat biçimi benimsemek zorundadır.⁴⁸ Lazzarato’nun eserinde sıkça başvurduğu Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü*’nde incelediği alacaklı-borçlu ilişkisine yönelik ifadeleri neoliberal bireyin maruz kaldığı iktidar biçimini anlamak açısından oldukça yerindedir;

“Borcunu ödeyeceğine dair verdiği sözün güvenilir olduğunu göstermek, verdiği söze kutsallık ve ciddiyet sağlamak, borcunu ödemenin bir ödev, bir yükümlülük olduğunu vicdanına telkin etmek için, borçlu alacaklısıyla bir sözleşme yapar ve borcunu ödemediğinde sahip olduğu başka bir şeyi, örneğin bedenini, karısını, özgürlüğünü ya da hatta yaşamını (ya da belli dinsel inançlarda ölümden sonra kavuşacağını düşündüğü saadeti, ruhunun kurtuluşunu, hatta mezardaki ruhunu (...)).”⁴⁹

Neoliberal ekonomi nesnel yasalardan ziyade öznel temellere dayalıdır. Öznellik, borçlunun ahlaki ilkelerle kuşatılması yoluyla gerçekleşir. Birey özne olma kabiliyeti açısından görünüşte tarihe nispetle en görkemli zamanlarını yaşamaktadır ancak gerçekte olan salt ahlaken kuşatılmış psikopolitik varlıkların kendi kendini sömürü biçimleridir. Yeri geldiği zaman öfkelenemeyen, ruhu

⁴⁶ BROWN, *Fedakar/Kurban Yurttaşlık*, s. 46.

⁴⁷ LAZZARATO, s. 18 vd., BROWN, *Halkın Çözülüşü*, s. 76.

⁴⁸ LAZZARATO, s. 26.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev. Ahmet İnam), 6. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 80.

küçülmüş ve kişiliği kusurlu varlıklar olarak hayatımıza devam ediyoruz.⁵⁰ Sonuç olarak özgürlüğe ket vuran zorunlulukların, bağımlılıkların ve tahakküm biçimlerinin varlığını koruyarak dışsal değil birey tarafından ahlaki biçimlerde içselleştirildiğini; dolayısıyla eylem alanında mukavemet imkanlarının son derece sınırlandığını görüyoruz.

B. Toplum: Tüketim ve Yığılma

Bireylerin müteşebbis olarak ahlaki yükümlülüklerle donatıldığı ve borç ilişkileriyle anonim bir iktidar ağına sıkıştırıldığı düzlemde diyalektik bir siyasal biraradalık halinden, sözleşmeden veya ortaklıktan bahsetmek oldukça güçtür. Girişimci özne açısından iletişim iş ortaklığından öteye geçemez.⁵¹ Toplumsal organizasyonlar siyasallıktan arındırılarak yönetim ilkesine göre dizayn edilir ki neoliberal anonimliği besleyen bir başka husus da budur. Görünüşte bireyler arası toplumsal etkileşim artmış gibidir ancak tüm bireyler bir önceki başlıkta tartıştığımız ahlaki algoritmalarla aynı biçimde davranacağı için sonuç bir ortaklık değil aynı saiklerle hareket eden insan yığılması olacaktır. Bu bağlamda "Sömürenlerle sömürülenler arasındaki farka dayanan toplumsal devrimi" imkansız kılan neoliberal sömürüye Marx'ın da yabancı olduğunu söyleyen Han, haklı olarak "ortak eyleme girişebilecek siyasi bir Biz oluşamaz" tespitini yapar.⁵² Siyasete yönelik tutum bir tüketim nesnesiymişçesine edilgen, eylemsellikten uzak homurdanmalardan ibarettir. Han bu durumu "seyirci demokrasi", Balibar ise "eksik halk" olarak adlandırır.⁵³ Burada iktidar "incelikli, kaygan, akıllı"dır ve "egemenlik ilişkileri tümüyle görüş alanı dışındadır". Yönetim tarzı bireylere "boyun eğdirmek yerine", yönetim üzerinden "onlarda bağımlılık yaratmayı" hedefler.⁵⁴

Gerçek anlamda özgürlüğün duyumsanabilmesi yukarıda ifade ettiğimiz üzere yalnızca insanlararası biraradalık halinde, yani eylem etkinliğinde ortaya çıkabilir. Özgürlük, biyolojik kayıtları nedeniyle insanın doğuştan sahip olabileceği bir hususiyet değildir. Bireysel tercihler tekil olarak özgürleşme yanılsamaları yaratırsa da topyekün bir iklimi değiştirmek için ortaklık zeminde, bizzat insanlar

⁵⁰ SHKLAR, Judith, *Adaletsizliğin Veçheleri*, (Çev. Nebi Mehdiyev), 1. Baskı, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, s. 76.

⁵¹ HAN, *Psikopolitika*, s. 12.

⁵² HAN, *Psikopolitika*, s. 16.

⁵³ HAN, *Psikopolitika*, s. 20; BALİBAR, Etienne, *Eşitliközgürlük*, (Çev. Oylum Bülbül), 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 25.

⁵⁴ HAN, *Psikopolitika*, s. 24.

eliyle özgürlüğün inşa edilmesi gerekir. Arendt, “özgürleşme” ile “özgürlüğün kurulması” arasında bu bakımdan bir farklılık olduğunu ve özgürleşmenin yoksulların ekmek kavgasında olduğu gibi yıkıcı bir nitelik arz ettiğini ifade eder. Özgürlüğün kurulması ise uzlaşma temelinde bir yandan farklılıkların çatışması diğer yandan çatışmanın varlığını müşterek kabule dayanan diyalektik bir ilişkiye dayanır. Özgürleşme, hareket kabiliyetinin her türden baskı ve zorlamadan kurtarılması iken özgürlük, politik bir yaşam tarzını ifade eder.⁵⁵ Bauman’ın “özel yoksulluk” kavramına bu bağlamda değinmeliyiz; nitekim yazara göre günümüzde insanların “peşinde oldukları mutluluk durmadan büyüyen sayıda varlık açısından ifade edilir ve bu yüzden hiç yakalanmamak üzere sürekli onlardan kaçar. (...) sadece bastırılan değil aynı zamanda tahrik edilen de yoksuldur.”⁵⁶ Bu açıdan Bauman, Arendt’in sefalet ve yoksulluğun siyasal olana özgü eylem etkinliğinin ve dolayısıyla özgürlüğün imkanlarını ortadan kaldırdığı şeklindeki savına karşılık modern tüketicinin gerçek mahiyetini eksik bıraktığı kanısındadır.⁵⁷

20. yüzyılın ikinci yarısında başta Amerika olmak üzere farklı anayasal demokrasilerde gözlemlenen sivil itaatsizlik hareketlerinin çıkış noktasının eylem etkinliğini toplumsal bir düzlemde yeniden canlandırma çabası olarak okuyorum. Rawls’ın tanımına göre sivil itaatsizlik; “*yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen (aleni), şiddete dayanmayan, vicdani ancak yasal olmayan politik bir eylem*”dir.⁵⁸ Arendt, bu tanıma sivil itaatsizlik savunucusunun yalnızca bir grubun üyesi olarak ortaya çıkabileceğini ilave eder.⁵⁹ Amaç biraradalık halinin zayıfladığı noktada toplumun çoğunluğunun adalet duygusuna hitap etmektir. Haksızlıkları kaldırmanın önünde engel teşkil eden asli nitelikteki haksızlıklara karşı yasa kamuoyuna bir mesaj vermek amacıyla bilinçli olarak ihlal edilir ancak temel çıkış noktası daha üst düzeyde anayasal istikrarı sağlamaktır.⁶⁰

Rawls, sivil itaatsizliğin anarşiye neden olmaması için “*yurttaşların adalet tasarımları arasında pratik olarak bir uyumun mevcut*” olması şerhini düşer ki toplumun siyasallığını yitirmiş olması nedeniyle bu şart sivil itaatsizliğin verim-

⁵⁵ ARENDT, Hannah, **Devrim Üzerine**, (Çev. Onur Eylül Kara), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 40.

⁵⁶ BAUMAN, **Özgürlük**, s. 131.

⁵⁷ BAUMAN, **Özgürlük**, s. 132.

⁵⁸ RAWLS, John, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, **Kamu Vicdanına Çağrı - Sivil İtaatsizlik** içinde, (Çev. Yakup Coşar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 60.

⁵⁹ ARENDT, Hannah, “Sivil İtaatsizlik”, **Kamu Vicdanına Çağrı - Sivil İtaatsizlik** içinde, (Çev. Yakup Coşar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 88.

⁶⁰ RAWLS, **Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı**, s. 63.

sizliğini de ortaya koyar.⁶¹ Öte yandan Arendt, sivil itaatsizlik için birlikte eyleme geçme kabiliyetleri olan gönüllü organizasyonların varlığının gerekli olduğunu ancak Amerika dışında böyle bir eylemli toplumsal hareketliliğin bulunmadığını altını çizmektedir ki kısmen de olsa haklıdır.⁶² Nitekim hatırlanacağı üzere Kıta Avrupasında kaleme alınan toplum sözleşmesi teorileri büyük ölçüde kurgudan ibarettir. Bunların arasında yalnızca Amerika bakır bir kıtaya yerleşen insanların sahip oldukları imkanın bilincinde kendi aralarında tesis ettikleri uzlaşmaya, ortaklığa bağlı olarak kurulduğu için tarihin istisnai bir anıdır. John Locke'un "*Başlangıçta bütün dünya Amerika'ydı.*" sözünü bu bağlamda değerlendirmek gerekir.⁶³ Bu uzlaşma zeminin toplumun eylemsel kabiliyetini nasıl güçlendirdiğini ve Arendt'in neden sivil itaatsizlik eylemlerini Amerika'ya münhasır gördüğünü anlamak için Tocqueville'nin gözlemlerine başvurmak yeterlidir;

*"Birleşik Devletler'in sakinlerinin çoğu, dünyada meydana getirmek istedikleri bir duyguyu veya bir fikri fark eder etmez, birbirlerini ararlar ve birbirlerini bulduklarında ise hemen bir birlik oluştururlar. O andan itibaren, konuşarak ve birbirlerini dinleyerek eylemleri örnek teşkil eden bu kişiler, izole bireyler değildir, uzaktan görünür olan bir kuvvet oluştururlar."*⁶⁴

Sivil itaatsizlik örneğinden de hareketle buraya kadar yürüttüğümüz tartışma toplumun kamusal ortaklık becerilerini önemli ölçüde yitirdiği ve özel alanda kalması gereken yaşamsal zorunlulukların toplumsallaşarak zorunluluğa hakim olan gereklilik, aciliyet, kesinlik, öngörülebilirlik, içgüdüsellik vb. özelliklerin topluma da sirayet ettiğini ortaya çıkarmaktadır. Siyasal etkinlik halk açısından daha fazla ekonomik talep iktidar açısından ise bu taleplerin karşılanmasıyla sınırlıdır. Tüketim talepleri yeterince yerine getirilse belki arzuların yerini yeni arayışlara bırakması ihtimali belirebilir. Ancak bir yandan tüketim alışkanlıkları çok yoğun bir şekilde manipüle edilmekte diğer yandan toplumun geniş kesimlerinin dünyaya "kök salabilmesi" veya "sığınabilmesi" için gerekli olan temel ihtiyaçlar dahi temin edilememektedir.

Dolayısıyla günümüz toplumları açısından en büyük kriz eşitsizliklerin şiddetinin olağanüstü boyutlara ulaşmış olmasıdır. Zira yeni ekonomi-politikte

⁶¹ RAWLS, *Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı*, s. 82.

⁶² ARENDT, *Sivil İtaatsizlik*, s. 124.

⁶³ LOCKE, John, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, (Çev. Ö. Saruhanlıoğlu), 1. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020, s. 188.

⁶⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de, *Amerika'da Demokrasi*, (Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir), 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 547.

kazanç özelleştirilirken risk eşitsizliğin kırılğan tarafları aleyhine toplumsallaştırılmaktadır.⁶⁵ Dahası bu eşitsizlik girdabından çıkmak için bireysel ve kamusal borçlanma artarak büyümekte ve gelecek nesilleri de borç iktidarının kapsamına şimdiden dahil etmektedir. Bu bakımdan Lazzarato'nun toplumsal örgütlenmenin temeli olarak gördüğü alacaklı-borçlu ilişkisinin tarihin tüm safhalarına teşmil edilmesini indirgeyici bir yaklaşım olarak görsem de neoliberal düzlemde borç ilişkilerinin tüm toplumu ilgilendirmekle birlikte gelecekteki toplumu da kendi şartlarına bağımlı kıldığı yolundaki tespitini doğru buluyorum.⁶⁶

C. Devlet: Kriz ve Umutsuzluk

Platon'dan bu yana düşünce sistemleri içerisinde siyasete ve hukuka biçilen görev, eylem öncesi ilkeler, *a priori* değerler vaz ederek insanın özgürlük alanını (eylemlerini) siyasal iradeyi ellerinde bulunduranların *idea*'ları doğrultusunda dizginlemektir.⁶⁷ Modern anlamda bunun karşılığı ise bir önceki başlıkta toplum üzerine söylediklerimizde olduğu gibi kapitalist üretim ilişkilerinin gereksinim duyduğu öngörülebilirlik koşullarına tehlike teşkil eden eylem alanının iktisadi amaçlar doğrultusunda daraltılmasıdır. Siyasal alan, emek ve iş etkinliğinin zorunluluk ve fayda içerikleriyle sınırlandırılmış durumdadır. İhtiyacın egemenliği altındaki insanların birbirlerine karşı olan savaşını denetlemekle sınırlı bir fonksiyon icra eden "*mahkemeler, yargıçlar, meclisler, jüriler, ordular, velhasıl tüm olağan politik kurumlar, vatandaşların ruhsal kaosunu yansıtan söz konusu düzensiz toplumsal dürtüleri organize etmenin yollarından başka bir şey değildir.*"⁶⁸

Kamusal alanın iktisadileşmesi bakımından liberal ve sosyalist düşünce aynı çağın ürünüdürler. Farklı araçları kullansalar da her iki düşüncenin de toplumsal devinimini iktisadi unsurlar üzerinden açıklaması kamusal hareketliliğin tüketime daha fazla erişme çabasıyla sınırlı kalmasına neden olur. Çözümüne yönelik seçenekler ne olursa olsun eşitsizlikte olduğu gibi kriz hali derinleşerek varlığını korumakta ve ümitsizlik tikanıklığı daha fazla artırmaktadır. Dolayısıyla kamusal alanda en iyi ihtimalde dahi "*gerçek ve potansiyel mağdurlara sırt çeviren pasif vatandaşlar, haksızlığın daha da büyümesine*" katkıda bulunmaktadır.⁶⁹

⁶⁵ BROWN, *Halkın Çözülüşü*, s. 54.

⁶⁶ LAZZARATO, s. 27.

⁶⁷ Aksi yönde bir görüş için bkz. OKTAY, Cemil, *Siyasi Kültür Okumaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 109.

⁶⁸ SHKLAR, s. 40.

⁶⁹ SHKLAR, s. 64.

Kamusal erkin insanlık durumunu değiştirecek doğrultuda müdahaleci bir nitelik sahibi olmaması neoliberal özgürlüğün öne çıkan söylemlerinden birisidir. Ancak bu özgürlük anlayışı bireylerin seçtikleri temsilcilerin toplum üzerindeki iktidarını zayıflattıkça geniş kitlelerin depolitizasyonu ve teslimiyeti artmaktadır. Bu bağlamda anayasal demokrasiler ciddi bir kriz halindedir. Toplum sözleşmelerinin çatırtıları her yerde duyulmakta, siyasala olana ve dolayısıyla toplumsal biraradalık haline olan güvensizlik giderek artmaktadır. Olaylar daha fazla talihsizlik olarak algılanmakta ve yaşanan yoksunluk duygusu bağımlılık ve teslimiyeti şiddetlendirerek eylemsel kabiliyetleri zayıflatmaktadır.⁷⁰ Egemenliğin/iktidarın kuruluşuna ilişkin yetki devri varsayımına rağmen toplum ile devlet arasındaki güç mesafesi temsili demokrasilerde dahi arttığı için meşruiyete ilişkin tartışmalar canlılığını korumaktadır. Neoliberalizmin kendine özgü bir davranış yönetimi olmasının sonuçlarından birisidir bu durum. Arendt'in Amerika'daki siyasal kriz haline yönelik sarfettiği sözler esasında bugünün bütün anayasal demokrasileri için geçerlidir;

“Temsili yönetim sisteminin kendisi, kısmen zaman içerisinde yurttaşların gerçek anlamda katılımlarını sağlayan tüm kurumlarını kaybettiği için, kısmen de partiler sisteminin mustarip olduğu hastalıktan; yani bürokratlaşma ve (...) kendi parti örgütü dışında kimseyi temsil etmeme hastalığından etkilendiği için bir kriz içerisinde bulunmaktadır.”⁷¹

III. HUKUKUN İMKANLARI

Günümüzde hukuk disiplinleri bazı ihtiyaçlar doğrultusunda daha fazla uzmanlaşmaya yönelmektedir. Halbuki varoluşun ilk anından bu yana yaşam, sonsuz sayıda değişken ile etkileşim içerisinde vücuda gelmekte ve insan, bu değişkenlerin kesişiminde eylemektedir. Yaşama ait bir olgu olarak hukukun da kavram haritası sürekli değişen bu akış içerisinde hakikatini yitirmemesi için -teknik gerekliliklere rağmen- sığ bir düşünce alanına sıkışmasına karşı temkinli olmalıyız. Bu nedenle konular ve disiplinler arasındaki farklılık göz önüne alındığında formasyon açısından *atipik* bir yaklaşım ortaya koymaya çalıştığımızın altını çizmeliyiz.

Toplumsal siyasi düşünce tarihi olarak da anılan okulun, siyaset alanını siyasi alan dışındaki çatışma ve mücadelelerle birlikte anlatan ve insani çelişkilerin nasıl siyasi terminolojiyle birlikte anayasal mimariyi belirlediğini açıklayan öğretisi çalışmamızın ana eksenini oluşturuyor. Yüksek politika yüzeyinin al-

⁷⁰ SHKLAR, s. 172.

⁷¹ ARENDT, *Sivil İtaatsizlik*, s. 116.

tındaki toplumsal devinim ve tarihsel özgüllük açığa çıkartıldığında liberal düşünürlerin soyutlama yoluyla ortaya koyduğu “dilsel söylemlerle” veya “kurgularla” kendimizi sınırlamamış oluruz.⁷² Anayasacılığı da bu bağlam içerisinde, anayasanın ifade ettiğinden daha geniş anlamda -toplumsal biraradalık hali ve yurttaşlık kimliğinin inşasını da içerecek şekilde- “iktidar üzerinde iç ve dış denetimler oluşturmak suretiyle özgürlüğün kurulması ve korunması arzusunun yansıtan siyasi değerler ve özlemler dizisi” olarak tanımlıyoruz.⁷³

A. Sözleşme: *Kendi*'lik Bilinci

Özgürlük, bazı yazarlar tarafından kelimenin öz-gür köklerinden hareketle özün gürleşmesi olarak telakki edilir. Bu yaklaşım müstesna bir varlık olarak insanı tekil düzeyde inceler ve özgürlüğün ontolojisine gönderimde bulunur. İnsan, Tanrı tarafından ona yüklenen mükellefiyete uygun bir yaşam biçimi sürdüğü ölçüde özünde yer alan cevherin gürleşeceğinden ve dolayısıyla zorunluluklardan azade olarak yaratılışındaki amacı gerçekleştirmiş olacağından bahsedilir.⁷⁴ Özün gürleşmesi yaklaşımı, Tanrı-İnsan ilişkileri ekseninde insani varoluşun gerçekleştirilebilmesi açısından orijin olarak kabul edilebilir ancak özgürlüğü salt bu haliyle sınırlı olarak incelemek yaşam olgusuna dahil olmadan kavramı temaşa ile sınırlandıracaktır.

Toplum ve iktidarı açıklamaya yönelik modern literatürün en başat kavramı toplum sözleşmesidir. Burada sözleşme kuramlarının doğrudan içeriklerine veya aralarındaki farklılıklara değil yalnızca sözleşme kavramının ortaya atılmasındaki amacın kendisine odaklanmalıyız. Zira toplum sözleşmesi kuramı büyük ölçüde ortaya atıldıkları dönemde var olan toplumsal karmaşa halinin bir başlangıca atıfta bulunarak yeniden inşa sürecine dönüştürülme uğraşısı olduğu için teleolojiktir. Öte yandan toplum sözleşmesi toplumu değil daha çok egemenliği açıklama amacı güden ve metafizik içerimleri olan bir varsayımdır.⁷⁵ Diğer bir ifadeyle bireyin üzerinde zor kullanma yetkisini haiz olan iktidarın varlığı böyle bir varsayımı gerektiren asıl kurgudur. İktidar kendi tözüne sahip olmadığı için meşrulaştırılma ihtiyacı duyar. Başka bir ifadeyle hiçbir zaman insan -inancı

⁷² WOOD, Ellen Meiksins, **Özgürlük ve Mülkiyet - Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, (Çev. O. Köymen), 2. Baskı, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 50-51.

⁷³ HEYWOOD, Andrew, **Siyaset**, (Çev. B. B. Özipek vd.), Adres Yayınları, Ankara, 2014, s. 380.

⁷⁴ Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. ROSENTHAL, Franz, **İslam'da Özgürlük Kavramı**, (Çev. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 21.

⁷⁵ DUGUÏT, Leon, **Kamu Hukuku Dersleri**, (Çev. Süheyp Derbil), Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954, s. 64 vd.

bunun dışında tutarsak, kendi varlığını gerekçelendirme ihtiyacı duymaz. Totolojik bir ifadeyle tekil insan fertleri olarak varlığımız, vardır. Ancak iktidar, doğuşuyla birlikte insanı bir zorunluluklar dairesine aldığı için izah edilmeye muhtaçtır ki çalışmamızın devamında bu tartışmaya yer vereceğiz. Bunun dışında insani varoluşu gerçekleştirmek için kurulmuş bir ortaklığı anlamak açısından modern toplum sözleşmesi teorileri büyük ölçüde verimsizdir.⁷⁶ Bakış açımızı varsayımlara değil daima “yaşam olgusunun” kendisine yöneltmeliyiz.

Özün gürleşmesi için öncelikle kök salma hareketinin bir gereği olarak güvenlik ihtiyacını karşılamalı, yaşamı kaos olmaktan çıkarmalıyız. Köken itibarıyla hak kelimesine dayanan hukukun temel fonksiyonu da bu kaos halini düzene kavuşturmak olduğuna göre insanların bir araya gelerek ortaklık kurmasının en temel gayesi kendi aralarında bir hukuk var etmektir. Hukukun fonksiyonları arasında yer alan “*öngörme, sınırlamayı gerektirdiği için denetlemeyi de mümkün kılar; denetlenebilen bir süreç belirsizlikten sıyrıldığında, korku kaynağı olmaktan çıkar ve güvenlik duygusu verir.*”⁷⁷ Başka bir ifadeyle, “karşılıklı olarak” sahip olduğumuz hakları kabul eder ve bu hukukun sürdürülebilmesi için sözleşiriz.⁷⁸ Arendt’in ifadesiyle amaç “*kamusal- siyasi alanı kuran ve siyasi yaşamı mümkün kılan bir siyasi eylem*” olarak “*başlangıç*” ortaya koymaktır.⁷⁹ Ne zaman ki toplum içerisinde bir grup, topluma rağmen farklı hak taleplerinde bulunursa artık bu sözleşmenin, ortaklığın veya bu hukukun bir parçası olmak istemediğini deklare etmiş demektir. Yahut eski hukuk sistemlerinde yer alan sürgün cezası da salt bir gurbet acısı yaşatmak değil özünde kişiyi süreli veya süresiz olarak bu ortaklığın dışına çıkartmaktır. Nitekim vurguladığımız üzere insan ancak başka insanların varlığıyla kendisine anlam katabilir. Dolayısıyla biraradalık hali ve bu halin temeli olarak sözleşme/ortaklık, kendilik idrakinin oluşması için elzemdir. Hukuk paydasında kurulan bir ortaklık neoliberal toplum da görülenin aksine çıkar birlikteliğinden ziyade *ben*’lik inşası veya insanın varoluşunu duyumsayabilmesi için gerekli zeminin oluşturulmasıdır.⁸⁰ Tüm bu söylenenler ışığında aslı olanın daima insan; toplum veya iktidarın ise insani özün gürleşmesi için öngörülmüş tâli olgular olduğu unutulmamalıdır.

⁷⁶ DUGUİT, s. 74 vd.

⁷⁷ FAZLIOĞLU, **Kendini Aramak**, s. 108.

⁷⁸ BALİBAR, Etienne, **Yurttaşlık**, (Çev. Murat Erşen), 1. Baskı, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2016, s. 48.

⁷⁹ ARENDT, Hannah, **Geçmişle Gelecek Arasında**, (Çev. Bahadır Sina Şener), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 191.

⁸⁰ Han, bu durumu *Ego*’nun anlam dünyasını aktararak *Alter*’de kendisini devam ettirmesi, kendini görmesi olarak tanımlar. Bkz. HAN, Byung-Chul, **İktidar Nedir?**, (Çev. Mustafa Özdemir), 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020, s. 24.

B. İktidar: Yıkım ve İnşa Arasındaki Salınım

İnsan; doğar, yaşar ve ölür. Bu zaman aralığında konjonktürel dalgalanmaların istikrarlı dönemlerindeyse toplumla arasında nasıl bir ilişkinin olduğuna dair herhangi bir sorgulamaya gitmeden yaşam idame ettirilebilir. Ancak kurgusal yaklaşımların aksine öyle “kurucu anlar” vardır ki -İstiklal Harbi, Ekim Devrimi, Fransız İhtilali, İngiliz İç Savaşı veya Amerikan Bağımsızlık Savaşı’nda olduğu gibi- insanlar tarihin bu istisnai duraklarında toplumsal devinime ve toplumun içerisinde bir özne olarak kendiliğine daha duyarlı hale gelir. Ackerman’ın “anayasa anı” (*constitutional moment*) olarak kavramsallaştırdığı bu duraklarda bir kısım insanlar dönemin yoğun eylemselliği içerisinde özgürlüğü duyumsar ve yaşamakta olan dünyayı daha yakından tetkik ederler.⁸¹ İngiliz İç Savaşında veya Moğol istilası sonrası Selçuklu Anadoluşunda görüldüğü üzere kurucu anlardaki insanlararası bu ortaklık, biraradalık hali, iletişim ve etkileşim ne denli güçlü ise iktidar da (anayasa hukukunda kurucu iktidar) o nisbette kuvvetli ve sonrasındaki istikrar/süreklilik dönemi bir o kadar uzundur. Toplumların insani varoluşu dair ürettikleri en derinlikli eserler bu dönemlere aittir zira insanın yurttaşlığın bu kuruluş evresinde kendine dair farkındalığı toplumda genele yayılarak yaratıcı bir devinime, yıkıma ve yeniden inşaya neden olur.⁸² Başka bir deyişle özün gürleşmesi toplumsallaşarak şiddetlenir ve yeni anlam kümeleri yaratır ki iktidarın kuruluş anları da böyle kümelere denk düşer.⁸³ Balibar’ın “*sadece hukuki bir metin anlamında değil kurucu tarihsel bir süreç ya da toplumsal ve kurumsal bir oluşum*” olarak tarif ettiği anayasaların amacı da “*siyasi eylemin taşıyıcısı olan yurttaşı oluşturmak/yetiştirmek ya da şekillendirmek*”tir.⁸⁴

İktidarın kuruluşu toplumların zamana yaygın siyasal bünyesini açıklamak için yeterli değildir. Nitekim kurucu anlar zamansal olarak uzun süreçlere yayılmazlar. Tarihin akışında kısa ancak etkili dönemlerdir. Kurucu anın uzun bir döneme yayılması hukukun askıda olduğu böyle dönemlerde eylemselliğin kendi kendisini yok etmesine neden olabilir. Hatırlanacak olursa eylemin en temel

⁸¹ ÖZBUDUN, Ergun, *Anayasalcılık ve Demokrasi*, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 30.

⁸² BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 51.

⁸³ Arendt, “başlangıca” yönelik iktidar değil her gelen yeni neslin içerisinde dahil olduğu otorite kavramına başvurur. Yazara göre; “*Geçmiş içinde sarsılmaz bir köşe taşı olarak “kuruluş eylemi”ne dayanmak suretiyle otorite, dünyaya -bildiğimiz en değişken ve nafile varlıklar olan- insanların ölümlü olmaktan dolayı ihtiyaç duydukları kalıcılığı ve sürekliliği kazandırmıştır.*” Bu iki kavram arasında yazarın tartışmaları için bkz. ARENDT, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 132 vd.

⁸⁴ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 24-25.

üç özelliği “sonuçlarının öngörülemezliği, sürecin geri döndürülemezliği ve faillerinin anonimliği” dir.⁸⁵ Geleceğin belirsizliği, bilinemezliği bile özünde eylemlerimizin belirsizliğini ima eder. Gelecek ne kadar belirsizse yaşamımızın da özgürlüğe ve eyleme o kadar açık olduğunu görürüz ancak eylemin bu öngörülemezliğinin bir süre sonra özgürlüğün kendi kendisini yok etmesinin önüne geçebilmek için anayasaya ve hukuka gereksinim duyarız.⁸⁶ Hukuk, kurucu an’da yoğunlaşan eylemlerimizin ortaya çıkaracağı kaos halini dizginlemek ve insanlık durumuna bir istikrar/süreklilik kazandırmak için vardır.⁸⁷

İktidar çoğunlukla “güç/kuvvet”, “otorite”, “şiddet”, “zor” gibi kavramlarla eşanlamlı yahut bu kavramların gölgesinde ele alınır. İtaat istenci, emir-komuta, boyun eğdirme, örgütlenme, mücadele vb. düşüncelerle zenginleştirilen bu iktidar tanımları çoğunlukla kuvvet veya gücün yanlış algılanış biçimleridir.⁸⁸ Halbuki iktidar, bünyesinde şiddet ve cebir unsurlarını barındırır da özünde insanların uyum içerisinde eyleme durumlarında ortaya çıkar. Tek bir kişi dahi olsa bir grup tarafından grubun adına eyleme kudretiyle donatıldığı durumlarda iktidarın varlığından bahsedebiliriz. İnsanlararası eylem uyumu, ortaklık, sözleşme ne kadar güçlü ise iktidar da o nisbette güçlüdür. Bu bakımdan iktidar “ötekinde bir kendiliğin devamlılığını” sağlar. “Özellik ve süreklilik ya da kendilik ve devamlılık” iktidarın iki temel yapısal momentidir.⁸⁹ Halkın, grubun veya toplumun ortadan kalktığı durumda iktidar da sönümlenir, aksi durumda iktidarın yüklenicisinin yokluğunda biraradalık hali kendi otantik iktidarını korumaya devam edecektir.⁹⁰

İktidar görünümünde ortaya çıkan güç odakları ise fiziki, ekonomik veya neoliberal dönemde olduğu gibi psikopolitik şiddete dayalı tahakküm biçimleridir ki bu durumda özgürlük gücü beslemek adına sürekli sömürülür. Örneğin, ideolojiler bazen güç odaklarına belirli bir anlam dünyasına sahip oldukları yanılsaması yaşatsa da bu siyasal biçimlerde gerçeklik perdelenmiştir. Marx’ın “yanlış bilinç” olarak özetlediği ideoloji “buğulu gözlükler arkasından dünyayı algılamak” veya “insanın sosyal yapı içinde bulunduğu özel yerinin yarattığı görüş açısının yanlışlığına yol açan yönüdür.”⁹¹ Hakikat olduğu iddiasıyla ortaya

⁸⁵ ARENDT, **İnsanlık Durumu**, s. 319.

⁸⁶ ÖZBUDUN, s. 33-34.

⁸⁷ SHKLAR, s. 118.

⁸⁸ İktidarı bu kavramlarla tanımlayan yazarlardan örnekler için bkz. ARENDT, Hannah, **Şiddet Üzerine**, (Çev. Bülent Peker), 10. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 45 vd.

⁸⁹ HAN, **İktidar Nedir?**, s. 89.

⁹⁰ ARENDT, **Şiddet Üzerine**, s. 54-55.

⁹¹ MARDİN, Şerif, **İdeoloji**, 19. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 34, 40.

çıkaran ütöpik bir yanlış bilinç doğal bir ortaklık tesis edemediği içindir ki dayatmacı/jakoben olmaya daima eğilimlidir.⁹² Dayatmacılık “bilinç’ten sosyal yaşamı çıkarmaya” çalışmanın bir neticesidir.⁹³ Zaten bu nedenle ideolojik yönetimler insanlara karşı olan güvensizlikleri nedeniyle siyasi konularda fiziki şiddete sıkça başvuran dayatmacı rejimler olagelmışlerdir.

Balibar, iktidarın yapmış olduğumuz kavramsal incelemesine paralel olarak yurttaşlığın doğasında bulunan çatışma halinin “*her zaman yıkma ve yeniden inşa arasında*” salınma neden olduğunu, dolayısıyla kamusal alanda *statu quo* diye bir şeye imkan vermediğini ifade eder.⁹⁴ Patocka’ya göre de;

*“Polis’in ruhu uyumsuzluktaki, çatışmadaki birlik ruhudur. Yurttaş olmak - polites- birilerinin diğerlerine karşı olduğu bir birlikte mümkündür. Bu uyumsuzluk gerilim yaratır ve kent yaşamının muhtevasını ortaya koyar. Yurttaşların karşılıklı olarak birbirlerine sundukları ve birbirlerini görmezden geldikleri, eylemleri için kendilerine destek olacak ve uğruna mücadeleye edecekleri özgürlük mekanına şekil verir.”*⁹⁵

Bizzat yurttaşların rızalarıyla ortaya çıksa bile temsiliyet tâli olacağı için anayasal kurumlara olan güvensizlik, çatışma, eleştiri ve sorgulama yurttaşlığın doğasında bulunur.⁹⁶ Habermas’a göre “*Hukuk devletinin kurumlarında yanılabilir akla ve insanın bozulabilecek özellikteki doğasına karşı güvensizlik vardır.*”⁹⁷ Halk bütün erklerin kendi vekaletleri ile iş yaptığının ve müvekkil sıfatı ile kendi işlerini daima denetlemek hak ve yetkisine sahip olduğu bilincindedir. Esasında anayasal kurumlar kendilerine olan güvensizliği ne kadar sağduyuyla soğutabilirse alacakları kararlarda meşruiyetlerini o denli güçlendirmiş olacaklardır. Zira pozitif hukuka dayanmasa bile topluluğun yurttaşlarınca benimsenmiş temel anayasal mimariyi yaratmak uzun vadeli ve inişleri, çıkışları, geri çekilmeleri, direnişleri, zaferleri ve yenilgileri içerisinde barındıran dalgalı bir tarihsel sürecin sonunda şekillenir.⁹⁸

⁹² MARDİN, **İdeoloji**, s. 24.

⁹³ MARDİN, **İdeoloji**, s. 32.

⁹⁴ BALİBAR, **Yurttaşlık**, s. 139.

⁹⁵ PATOCKA, **Heretical Essays in the Philosophy of History**, s. 78; ŞAN, s. 20.

⁹⁶ BALİBAR, **Yurttaşlık**, s. 46, 49.

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen, “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, **Kamu Vicdanına Çağrı - Sivil İtaatsizlik** içinde, (Çev. Yakup Coşar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 138.

⁹⁸ HABERMAS, **Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı**, s. 139.

Bilhassa cumhuriyet rejiminde iktidar meşruiyetini bilfiil sürekli meşrulaştırma ihtiyacı içindedir. Bu bakımdan Arendt'in iktidar ve meşruiyete yönelik;

“İktidar, tam da siyasal toplulukların varoluşuna içkin olduğundan dolayı hiçbir haklılaştırmaya ihtiyaç duymaz. Ama yaptığı şey meşrulaştırmaya muhtaçtır. (...) İnsanlar nerede biraraya gelip uyum içinde eylemde bulunsalar, orada iktidar ortaya çıkar. Ama iktidar, meşruiyetini bu biraraya gelişin doğuracağı eylemden değil, başlangıçtaki bu biraraya gelişin kendisinden alır. Meşruiyet, sorgulandığında temelini geçmişe oturtur. Haklılaştırma ya da gerekçelendirme edimiye, gelecekte yatan bir ereğe ilişkindir.”⁹⁹

sözlerine gerekçelendirme ve meşruiyet arasında bir ayırım yaparak meşruiyeti yalnızca iktidarın kuruluşunda görmesine katılmıyorum. Ayrıca yazarın “başlangıçtaki bir araya gelişe” ilişkin iktidar ve otorite kavramlarını farklı tanımlarla aynı bağlamda kullandığının ve dolayısıyla kavramsal tutarsızlığın altını çizmeliyiz.¹⁰⁰ En azından teorik olarak, bir cumhuriyette iktidar, her eyleminde rıza üretme kapasitesini salt temsilin ötesine geçerek elde etmek zorundadır. Başka bir ifadeyle iktidar, hem usuli süreçlerle varlığını meşrulaştırmak hem de eyleminin esasına girerek onu halkın karşısında gerekçelendirmek zorundadır. Bu sürecin zorluğu nedeniyle çatışma yurttaşlar arasında olağan olduğu gibi zaman zaman görülen siyasi krizler de cumhuriyet rejiminin doğasında bulunur.¹⁰¹ Kriz, sorunların katılaştığı anlarda ortaya çıkar ki cumhuriyet açısından krizin kendisi değil onun nasıl çözümlendiği önem taşır. İnsanlararası ortaklık ihlal edilmeden aşılabilen krizler daima “dinamik dengenin” imkanının koşuludur.¹⁰² Öte yandan sorunların krize dönüşmeden yüzdürülmesi ise yurttaşlara doğru yaygın bir yozlaşmayı besleyecektir.

C. Anayasacılık: Kamusal Alan İnşası

Modern anlamıyla kamusal alan, kapitalizmin merkantilist aşamasında Antikitede hanenin özel alanında kalan iktisadi etkinliğin toplumsallaşmasıyla görünür hale geldi. Bir yandan evin yerini ticari işletme pratiklerine göre işleyen pazar almıştı. Diğer yandan ise kamu erki, toplumun özel alanı olarak görülen iktisadi etkinliği düzenlemek ve teşvik etmek gibi asli bir fonksiyonu üstlenirken aynı zamanda temsiliyetçi saray rejiminden meşru güç kullanımı tekeliyle dona-

⁹⁹ ARENDT, *Şiddet Üzerine*, s. 62.

¹⁰⁰ Bu konuda 84. dipnota bkz.

¹⁰¹ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 36.

¹⁰² BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 30.

tılmış bir aygıtı dönüşüyordu.¹⁰³ Bu süreçte kamu erkinin karşısında kendi iç siyasal dinamikleri olan ve iktidara meşruiyet kazandırdığı savını tartışan kamusal topluluk olarak “kentlerin havasını özgürleştiren” burjuva kamuoyu ortaya çıkmıştı.¹⁰⁴ Basının da gelişmesiyle birlikte kamuoyu (şehir, salon veya kahvehanelerin etrafında) kendisini kamu erkinden kopararak onu kendi nezdinde meşruiyet kazanmaya zorlayan yargılayıcı ve hüküm verici bir kamusalığın da öznesi haline gelmiştir.¹⁰⁵ Sanat eleştirisinden siyasal değerlendirmelere kadar geniş bir yelpazede fikir beyan eden yurttaşlar ile birlikte artık “doğru yargıya ancak tartışma içinde varılabileceği için, hakikat bir süreç olarak tezahür eder - bir Aydınlanma süreci olarak.”¹⁰⁶

Polis, bir toplum yahut devlet değil her bireyin kendini bağlı hissettiği siyasi ortaklıktır.¹⁰⁷ Bu doğrultuda iki farklı anayasacılık biçimiyle karşılaşırız: *Polis*'te esas olanın vatandaşların siyasal hak ve ödevleri doğrultusunda hareket etmesi iken modern burjuva kamusalığında temel amacın mal dolaşımını, ticareti emniyete almak için sivil toplumun düzenlenmesi olduğu gözden kaçırılmamalıdır.¹⁰⁸ Dolayısıyla neoliberal dönemde de yansımalarını gördüğümüz bu kamusalık biçiminin klasik liberal dönemde esas amacı, fonksiyonları düzenleme ve denetlemeyle sınırlı bir kamusal erke karşı toplumsal alanın özelleşmesi ve bu alanda sivil toplumun ticari gerekler doğrultusunda şekillendirilmesidir. 18. yüzyılda anayasacılık hareketlerinin ortaya çıkışı veya 19. yüzyılda kanunların artık soyut ve genel niteliğe bürünerek kodifiye edilmesi uğraşları da aynı amacın sonuçları arasındadır.

Klasik liberal dönemde her şeye rağmen bir kamusal alandan bahsedilebilir ki 19. yüzyılda basın yaygın kullanımının da etkisiyle emeğin siyasallaşması bu sayede gerçekleşmiştir. Ancak neoliberalizm bireyler üzerindeki kendine özgü davranış yönetimi ve soyut sömürü biçimleriyle bu kamusalığın zeminini önemli ölçüde yok etti. Bu sebeple neoliberalizmin tahakküm biçimlerine karşı bireysel ve toplumsal öfke siyasallaşamadan sönük etkilerle ortadan kaybolmaktadır. Örneğin; 20. yüzyılda refah devleti yaklaşımıyla birlikte yükselen kitle demokrasilerinde neden liberal/burjuva hukuk devletindeki kamusal akıl yürütmenin de göre-

¹⁰³ HABERMAS, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 80.

¹⁰⁴ OKTAY, s. 109; HABERMAS, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 87.

¹⁰⁵ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 55; Habermas, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 90.

¹⁰⁶ HABERMAS, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 113.

¹⁰⁷ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 24.

¹⁰⁸ HABERMAS, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, s. 127.

celi olarak sürekli zayıfladığını sorgulayabiliriz.¹⁰⁹ Bauman, refah devleti uygulamalarının Sosyalist bloğa karşı toplumsal muhalefeti azaltmak yanında;

“(...) bir yandan kişisel kazanç arayışının toplumsal bedelini kolektif bir şekilde ödemenin yoluyken, (örneğin kaybedenlerin mustarip olduğu hasarı hafifletmek), diğer yandan en başından beri tüm efendisizleri yani ne efendi ne de efendinin kölesi olan insanları, kendi eylemlerini yönlendirme ya da zaten doğru yönlendirilmiş eylemlere sahip olma konusunda güvenilmeyecek insanları kontrol altında tutmanın bir yöntemi,”

olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁰ Elbette bu durum refaha erişmekle sınırlı görülen özgürlüğün aksine bağımlılıkların kurumsallaşması ile sonuçlanmıştır.¹¹¹ *“Artık devrimden korkan kapitalistler değil, işsizlikten ve göçmenlerin rekabetinden korkan işçilerdir.”*¹¹² Bu süreçte özgürlük adına sorulması gereken soru, sol siyasal hareketler “emeğin kurtuluşu” ülküsü etrafında birleşirken neden hiç kimsenin “emekten kurtuluşu” konu edinmediğidir?¹¹³ Bu soruyla birlikte artık Arendt’in özgürleşme ile özgürlüğün kurulması arasında gördüğü farklılığın anlamını daha iyi kavrayabiliriz.

Özgürleşme bir ekmek kavgasıdır, ân’a ilişkindir, haklı olmakla birlikte yıkıcıdır; özgürlüğün kurulması ise anayasacılık perspektifinde olduğu gibi geleceğe yöneliktir, istikrarı hedefler ve yapıcıdır. Dolayısıyla siyasal toplumlarda hukuka rağmen özgürlük düşüncesi imkan dahilinde değildir. Günümüzde eşitsizlikler, zorunluluklar, bağımlılıklar, adaletsizlikler yakıcı bir şekilde hissedilse de bu krizler siyasetin siyasal içerikten arındırılarak iktisadileşmesi nedeniyle aynı ölçüde şiddetlenmiştir. Washington Konsensüsü’ne dayanan refah, kalkınma veya büyüme için hukuk/özgürlük kurumlarının güçlü olması gerektiği şeklindeki neo-liberal sav karşısında Çin gibi otoriter kalkınma modelleri bu noktada aynı içeriğe sahiptir: hukukun iktisadi amaçlarla araçsallaştırılması.¹¹⁴ Bu bakımdan siyasetin ekonomik zorunluluklara indirgenmesi siyasetin kendisi dışında bir temele dayandırılması dolayısıyla bizatihi bir kriz halidir.¹¹⁵ Hırs gibi

¹⁰⁹ Kamusal topluluk ile kitle arasındaki farklılıkların mukayyesi için bkz. HABERMAS, **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, s. 396 vd.

¹¹⁰ BAUMAN, **Özgürlük**, s. 93.

¹¹¹ BALİBAR, **Yurttaşlık**, s. 63.

¹¹² BALİBAR, **Yurttaşlık**, s. 69.

¹¹³ HAN, **Psikopolitika**, s. 58.

¹¹⁴ Neoliberal iktisadın araçsal hukuk yaklaşımını anlamak açısından en başat eser olarak bkz. ACEMOĞLU, Daron / ROBINSON, J. A., **Ulusların Düşüşü**, (Çev. Solina Silahlı), Doğan Kitap, İstanbul, 2022.

¹¹⁵ ŞAN, s. 22-23.

insan doğasının uzlaşmaya tehlike teşkil eden yıkıcı arzuları serbest bırakıldığında artık anayasal olanın yerini şiddete bırakması kaçınılmazdır.

Özgürlüğün kurulması perspektifinden anayasa/kuruluş yapısı; “*siyasi görevden inşasına, kısımlarının bir araya toplanmasına ve birliğin ya da kamu menfaatinin kurumsal üretimine vurgu yapar.*”¹¹⁶ Özbudun bu yaklaşımı somutlaştırarak, modern anayasacılığın üç temel niteliğinin devletin yetkilerinin sınırlandırılması, hukuk devletine bağlılık ve temel hakların korunması olduğunu ifade eder.¹¹⁷ Ancak kamusal alanın inşası yalnızca hukuk devleti güvenceleri ile değil bunun yanında “kültürel geleneklerin ve toplumsallaşma kalıplarının müsait olmasına” ve en önemlisi “özgürlüğe alışık bir halkın siyasal kültürüne” ihtiyaç duyar.¹¹⁸ Gelenek, teamül yahut siyasal kültür, nasıl ifade edersek edelim bu kavramların tamamı esasında kurucu anlarda ortaya çıkan ortaklık/sözleşme ruhunun ne kadar güçlü olduğuyla ilgilidir. Yurttaşlık ve cumhuriyet kültürü hiçbir topluma dışarıdan ithal edilemez, özellikle kurucu anlarda toplumun içerisinde yurttaşlık edimleri bizzat yaratılır.¹¹⁹ Tarihçi Hukuk Okulu’nun kodifikasyon çalışmalarına gösterdiği direnç de bir parça hukukun yaşamın içerisinde üretildiğine yönelik bu tarihsel tecrübeye ilişkindir. Savigny’ye göre hukukun politik ve teknik olmak üzere iki veçhesi bulunur ve bizim de ilgilendiğimiz politik açıdan, “*Hukuk; toplumun gelişmesiyle gelişir ve onun güçlenmesiyle güçlenir ve nihayet toplumun karakterini kaybetmesiyle yok olur.*”¹²⁰ Bu açıdan yazılı veya yazılı olmayan farketmeksizin anayasada, şayet gerçek anlamıyla bir uzlaşının ürünü ise kamu erkinden bağımsız olarak iktidar, bilfiil yurttaşların elinde ve yaşamın içerisinde olmaya devam edecektir. Zira özgür bir cumhuriyetin yurttaşları cumhuriyetçi düzenin dayandığı ve ethosunun emrettiği gayri resmi ilişki ağına dahil olurlar.¹²¹ Uyanık bir kamuoyu bir grubun erdemine bel bağlamadan yahut mesihi veya kamusal bir suistimal anında hükümet yetkililerinin harekete geçmesini beklemeden inisiyatif alır.¹²² Kamusal olaylara karşı tavır almak iyi bir insan olmanın değil iyi bir vatandaş olmanın gerekliliğidir. İyi insanlar tahakküme ortak olmakla iyi olma vasıflarını koruyabilirler ancak iyi vatandaşlık diğerleri ile arala-

¹¹⁶ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 20.

¹¹⁷ ÖZBUDUN, s. 55.

¹¹⁸ HABERMAS, *Kamusal Hükümün Yapısal Dönüşümü*, s. 51; OKTAY, s. 111 vd.

¹¹⁹ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 143.

¹²⁰ SAVIGNY, Friedrich Carl von, *Çağımızın Yasama ve Hukuk Bilimi Konusundaki Görevi Üzerine*, (Çev. Kasım Akbaş), 1. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 43-44.

¹²¹ OKTAY, s. 67.

¹²² RUSSELL, Bertand, *İktidar*, (Çev. Mete Ergin), 1. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 100; SHKLAR, s. 66.

rında kurulan ortaklığı daima korumak mecburiyeti altındadır. Arendt'in ifadesiyle, “İyi yurttaşın daima göz önünde durması gerekir.”¹²³

İyi yurttaş yaklaşımını salt teorik olmaktan çıkarmak için başvurmamız gereken en önemli kavram İngiliz cumhuriyetçi Harrington'un “mülkiyet dengesi”dir.¹²⁴ Mülkiyet dengesi, bir toplumun kamusallığını yahut anayasal mimarisini araştırırken başvurulması gereken mihenk taşıdır. Anayasal mimari büyük ölçüde mülkiyetin dağılımına göre şekillenir. Aksi bir durum anayasal krizler doğurur ki bu krizler ya mülkiyetin ya da iktidarın transferiyle nihayetlenir. Bu bakımdan toplumsal uzlaşının, sözleşmenin, ortaklığın yatay düzeyde genişlemesi mülkiyetin tabana yayılması ile yakından irtibatlıdır.¹²⁵ Türkiye'nin kuruluşunda aşar vergisinin kaldırılması veya arazi reformu çabaları yahut Amerika'nın kuruluşunda aristokratik mülkiyetin büyük ölçüde tasfiye edilerek toprakların çiftçiler arasında paylaşılmasının nedeni de budur.¹²⁶ Günümüzde ise gelir eşitsizliğinin mülkiyet dengesinde yarattığı sarsılma, iktidar ile yurttaşlar arasındaki güç mesafesini artırmıştır. Başka bir ifadeyle mülksüzleşme yurttaşların kamusal alana çıkışını sekteye uğratmaktadır. Yurttaşlık kelimesinin hem toprakta hem de toplumda yer yurt sahibi olmak, yerleşmek, kök salmak, görünür olmak olduğu düşünülürse mülkiyet dengesinin bir azınlık lehine bozulması halinde neden anayasal mimarinin tüm toplumu çatısı altına alamadığı daha iyi anlaşılabilir.¹²⁷ Sonuç olarak geniş kitleler açısından “kişinin sözünün işitilebileceği ve eyleminin görülebileceği politik bir topluluğa veya ilişkiler ağına dahil olma hakkı” olarak tanımlanan “haklara sahip olma hakkının”; başka bir ifadeyle yurttaş kimliğinin ve kamusal zeminin çöküşüyle karşı karşıyayız.¹²⁸ Artık sayıları giderek artan kimi insanlar “topluma ait olmaksızın toplumun içerisinde dedirler.”¹²⁹ Şu durumda ihtiyacımız olan anayasacılığın tamiri ve kamusal alanların yeniden inşasıdır. Bu bakımdan öncelikle sosyal hakların yer aldığı anayasalarda, anayasal toplumun geleceği için ilgili hükümlerin programatik değil normatif olarak algılanması gerektiğini düşünüyorum.

¹²³ SHKLAR, s. 68; ARENDT, *Sivil İtaatsizlik*, s. 96.

¹²⁴ HILL, Christopher, *İngiltere'de Devrim Çağı - 1603-1714*, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 228-229.

¹²⁵ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 33.

¹²⁶ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. BOZOKLU, 144 vd.

¹²⁷ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 83.

¹²⁸ ARENDT, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 304 vd.

¹²⁹ RANCIERE, Jacques, *Uyuşmazlık-Politika ve Felsefe*, (Çev. Hakkı Hünler), Ara-lık Yayınları, İstanbul, 2006, s. 157.

IV. TÜRKİYE’NİN ÇIKMAZLARI

Ülkemiz birey, toplum ve devlet düzeyinde birkaç yüzyılı aşkın modernleşme tecrübesi ile birlikte biçimsel olarak modern kurumları ihdas etmiş ve toplumun önemli bir kısmı tarafından da bu dönüşüm içselleştirilmiş durumdadır. Öte yandan kültürel düzeyde kendine özgü bir seyir izleyen Türkiye’de biçimsel dönüşüm toplumun özüne tam anlamıyla yerleşemediği için “yaralı bilinç” hali beraberinde getirdiği yozlaşma, çatışma, kutuplaşma, bunalım, iletişimsizlik, umutsuzluk veya özgürlük arayışı ile birlikte kronik bir rahatsızlık gibi durmadan nüksetmektedir.¹³⁰

Her ne kadar adli asayiş olarak olağandışı bir kargaşa görülmesi de bu kronik siyasal -aktüel siyasi gelişmeler kastedilmiyor- huzursuzluğun kökenlerini araştıran Önderman, Türk toplumunda “paranoid” kültürün hakim olduğunu ve kavramın psikoloji disiplinindeki içeriğini kendi ölçüğünde sosyolojiye uyarlayarak bu kültürün temel özelliğinin “belirli bir tür insani yaşantıyı büyüteç altına koymak” olduğunu ifade eder.¹³¹ Yazara göre paranoid ethosun kültürel, toplumsal, bireysel/davranışsal ve siyasal olmak üzere dört boyutu olmakla birlikte kültürel kodlar diğer boyutlara da sirayet ederek insani olan tüm alana yayılır. Paranoya kültürel açıdan; otoriter zihniyeti, onun ayırt edici özelliğini oluşturan dogmatizmi (toleranssız davranış eğilimini), kültürün çift değerliliği tanımamasını (ortak sadakat nesnelere ilişkin kültürel idealleştirmeleri), şeref kültürünü, kolektivizmi ve onun bir işlevi olan tekilciliği (bireycilik değil- kolektivist toplumlarda etkili olan bir eğilim) içerir. Paronid kültür, toplumsal açıdan yüksek sosyal güvensizliği/kuşkuculuğu; bireysel/davranışsal açıdan misillemeciliği, savunmacılığı, utanç reflekslerini; ve en önemlisi siyasal bakımdan ise yalıtılmış devleti, güçlü siyasal retorisi, iktidarın şiddet ve güç ile olan yakın ilişkisini, kuşatıcı ideolojilere olan ihtiyacı ve siyasal toplum ile birey arasındaki güç mesafesini beraberinde getirir.¹³² Oldukça kapsamlı ve ayrıntılı olan bu incelemenin özünde tek bir şeye işaret ettiğini düşünüyorum: *ben’lik/kim’lik/kendi’lik* inşasına yönelik ortaklığın/sözleşmenin yokluğu.

Hep söylenile geldiği gibi modernleşme çabalarımız büyük ölçüde jakoben bir anlayışla ilerlemiştir. Bu bakımdan meşrutiyet, anayasa, cumhuriyet, laiklik, hukuk devleti vb. kurumlar toplumsal tabana yaygın bir ortaklığın ürünü olmak-

¹³⁰ “Yaralı bilinç” kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. SHAYEGAN, Dariush, **Yaralı Bilinç**, (Çev. Haldun Bayrı), 6. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2020.

¹³¹ ÖNDERMAN, Murat, **Türkiye’de Paranoid Ethos**, 2. Baskı, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 278.

¹³² ÖNDERMAN, s. 71-72.

tan daha çok ülkenin merkezinde yer alan az sayıda eğitilmiş aydın, asker ve bürokrat kadrosunun talepleri ve mücadeleleri sonucunda inşa edilmiştir.¹³³ Batı’da Aydınlanmayla birlikte basın, üniversite ve sivil eğitim kurumlarının ortaya çıkardığı kamuoyunun aksine Türkiye’de, ulemanın bilginin toplumsallaşması konusundaki kıskançlığı yalnızca merkezde görülen basın hareketliliği ile birlikte sınırlı sayıda laik insanın toplumsal devinime katılmasına, geniş kesimlerin ise geleneksel durgunluğu sürdürmesine neden olmuştur.¹³⁴ Burada gerçek bir ortaklık zemini olarak İstiklal Harbi yıllarının istisnai konumunu da vurgulamalıyız ki Birinci Meclis tam olarak bu yılların ürünüdür.¹³⁵ Sonrasında kurucu iradenin kamusal alanı askeri-bürokratik bir elitizme doğru daralttığını biliyoruz ancak burada yurttaşlığın kuruluşuna yönelik cumhuriyetçi atılımlara toplumun iştirak etmek için ne kadar hazır olduğu konusunda kurucu elitlerle aynı tereddütleri paylaştığımı belirtmeliyim.

Paranoid kültür, büyük ölçüde Mardin’in çevrenin merkeze hareketi olarak tanımladığı Demokrat Parti iktidarında görülmeye başlanmıştır ki gelecek on yıllarda köyden kente göçle birlikte bünyesinde modern toplumdan kaçış adaları olarak cemaatler, tarikatlar, milliyetçi-muhafazakar dernekler, sol sendikalar, örgütler veya dergiler gibi unsurları barındıran çevre kültürün başta yargı ve ordu olmak üzere merkezi kurumlarla karşılaştığında bir çeşit şok hali yaşadığını görürüz.¹³⁶ Bu şok haliyle birlikte yurttaşlığın doğasında bulunan çatışmadan daha çok yoksulluk şartlarının da etkisiyle öfke kamusal alanı işgal etmiştir.¹³⁷ Bugüne kadar Türkiye’de çatışma nihayetinde uzlaşıya ulaşma ve insanların kendi aralarında müşterek bir hukuk tesis etmeye yönelik biraradalık halini yansıtmaz. Zira Önderman’ın da vurguladığı gibi “*her iki kesimde yer alan kişiler de birbirlerini en azından ahlaki bir emsal veya aynı ahlaki kategorinin içinde konumlanan bir özne olarak*” görmemektedir.¹³⁸ Başka bir ifadeyle kimse kültürel noktada hukuka göre bireysel yahut toplumsal davranışlarını düzenlememek-

¹³³ TANÖR, Bülent, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, 32. Baskı, YKY Yayınları, İstanbul, 2020, s. 122 vd.; ZURCHER, Erik Jan, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, (Çev. Yasemin Saner), 32. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 107 vd.; AHMAD, Feroz, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, (Çev. Sedat Cem Karadeli), 6. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 38 vd.

¹³⁴ MARDİN, Şerif, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 44-45; MARDİN, Şerif, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, 20. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 56.

¹³⁵ TANÖR, s. 232.

¹³⁶ Bu konuda geniş tartışmalar için bkz. TUNCEL, Gökhan / GÜNDOĞMUŞ, Bekir, “Türkiye Siyasetinde Merkez-Çevrenin Dönüşümü ve Geleneksel Merkezin Konumlanma Sorunu”, **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 2012, S. 14, C. 3, ss. 137-158; ZURCHER, s. 323.

¹³⁷ ZURCHER, s. 303 vd.

¹³⁸ ÖNDERMAN, s. 245.

tedir. Toplum da, kendi karmaşasının farkında olduğu için çatışmayı yatıştırarak yalıtılmış, otoriter bir devlete ve kesinlik, belirlilik hissi veren kapsayıcı ideolojilere ihtiyaç duymaktadır.¹³⁹ Bu bakımdan uzun bir zaman boyunca aktüel politik alan çevre kültürün merkezi kurumlarla rekabetine sahne olmuştur ancak ordu, askeri müdahaleler yoluyla bu rekabetin kontrolden çıkmasına izin vermemiştir. 2000’li yılların neoliberal çalkantılarına kadar bu çalışmanın kapsamını aşacak ölçüde geniş parametreleri olan bir merkez-çevre çatışması yaşanmış; toplum kimlik çatışması nedeniyle bir ortaklık zeminine yerleşerek kendi otantik iktidarını ortaya çıkarmadan iktidar “kurucu anın” mimarlarında kalmaya devam etmiştir.¹⁴⁰ Cumhuriyetçi yurttaş kimliğinin, liyakate olan vurgusu nedeniyle demokrasiyi dışlayabileceğini söyleyen Balibar’ın yaklaşımı, elitist merkezi unsurlardaki anti-demokratik eğilimleri ve kitleye olan güvensizliği açıklamaya kısmen elverişlidir.¹⁴¹

Buraya kadar Türkiye’nin anayasal mimarisini anlamaya çalışırken büyük ölçüde kültürel ve sosyolojik bakış açısına yer verdik. Ancak Türkiye’nin küresel gelişmelerle olan yakın ilişkisini göz önüne aldığımızda bilhassa kapitalizmin yaşadığı kırılımların ülkemizde de önemli etkilerinin olduğu yadsınamaz. Örneğin, 1961 Anayasasının çoğulcu kimliği ve sosyal hükümleri küresel olarak yaygın olan demokratikleşme dalgasının, kitle demokrasilerinin ve refah devleti yaklaşımının etkisi altındadır.¹⁴² Aynı şekilde 1982 Anayasası da neoliberal iktisat politikalarının uzantısı niteliğinde radikal bir değişimin öncüsü olmuştur.¹⁴³ 2000’li yıllarda yapılan anayasa değişiklikleri ile birlikte neoliberal dönüşüm kamu erkinin farklı veçhelerinde büyük ölçüde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla bireyin girişimci özne haline gelmesi, toplumun iktisadileşmesi ve devletin araçsallaştırılması gibi ölçütler açısından Türkiye de küresel değişimle uyum içerisindedir ve bu değişimin doğurduğu krizlerle yüzleşmektedir.¹⁴⁴ Doğası itibarıyla toplumsal bir uzlaşının, dengenin ve buna uygun oluşturulacak mimarinin ürünü olması gereken anayasalar görüleceği üzere büyük ölçüde küresel kırılımlara müteakip olarak mühendislik çalışması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Türk toplumu, siyasi ve toplumsal hak ve yükümlülüklerini anayasa ile

¹³⁹ ÖNDERMAN, s. 341.

¹⁴⁰ ÖZBUDUN, s. 107-108.

¹⁴¹ BALİBAR, *Yurttaşlık*, s. 56.

¹⁴² PAMUK, Şevket, *Türkiye’nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*, 11. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, s. 250, 263-264.

¹⁴³ BORATAV, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi: 1908-2015*, 23. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2018, s. 164-167.

¹⁴⁴ PAMUK, s. 310-312.

değil kimlik veya ideoloji gibi bulanık kavramlarla irtibatlandırmaktadır. Hukuki değil ahlaki normlar dahi aidiyet duyulan gruptan kaynaklanmakta ve ahlak, tekilci bir anlayışla grup içi iletişimlerle sınırlı tutulmaktadır.¹⁴⁵ Sonuç olarak birey hem mülkiyet dengesinde son dönemdeki olağanüstü bozulma nedeniyle yaşamın içerisine kök salınamamakta hem de bu durumun yarattığı teslimiyet psikolojisinin etkisiyle varoluşunu gerçekliğin arkasına saklı olan farklı aidiyetlerde aramaktadır.¹⁴⁶ Sıkışmanın bu iki hali Türkiye’de de neoliberal bireyin yaşadığı depresyon ve umutsuzluğu artırırken hukuki müştereklerin inşasını dahi artık gündem olmaktan çıkarmaktadır. Norm-al olan davranış biçiminin bu olduğu bir toplumsal zemin içerisinde basit fakat ürkütücü gerçeklik, *“hukuki ve sosyal keyfîlik dönemlerinde insanlarda, normal zamanlarda belki hayal ettikleri ancak gerçekleştirmeyi ciddi bir biçimde düşünmedikleri aşırı”*lıkları ortaya çıkarma potansiyelidir.¹⁴⁷

Türkiye’de kendi kendini besleyen bu çatışma, uzlaşmazlığın büyüklüğüyle doğru orantılı olarak toplumun kendi kendisini tüketmesine neden olmakta ve kamusal alanı da sürekli yıpratmaktadır. Karşı karşıya olduğumuz tablo Balkin’in ortaya attığı “anayasal çürüme” halinin gerçek bir örneğini teşkil etmektedir. Yazara göre anayasal krizler bütün anayasal yönetimlerde görülebilir ancak anayasal çürüme demokratik cumhuriyetlere özgü bir durumdur.¹⁴⁸ Anayasal çürüme dört temel faktörün birleştiği anlarda söz konusudur: başta hükümetler olmak üzere kamusal kurumlara karşı güvenin zayıflaması, toplumsal kutuplaşma, ekonomik eşitsizlik ve karar alıcılara olan inancı zedeleyen siyasi hezimetler.¹⁴⁹ Mülkiyet dengesindeki bozulma olarak ifade ettiğimiz ekonomik eşitsizlikler kutuplaşmayı artırmakta ve kutuplaşma da sembolik imgeler üzerinden kazanımlı olmayan kavgalara neden olmaktadır. Bu durum toplumda oligarşiyi büyüttüğü gibi bireylerde kamuya olan inancı zedelemekte ve devletin kendi üzerinde durduğu zemini kayganlaştırmaktadır.¹⁵⁰ Sonuç olarak sistem hem daha az cumhuriyetçi hale gelir zira *“temsilciler artık kamu iyiliğini gerçekleştirmeye bağlı değildirler; onun yerine, kendilerini iktidarda tutmaya ve nispeten küçük bir güçlü bireyler ve gruplar dizini memnun etmeye çalışırlar”* hem de daha az

¹⁴⁵ ÖNDERMAN, s. 200 vd.

¹⁴⁶ PAMUK, s. 315.

¹⁴⁷ ARENDT, *Sivil İtaatsizlik*, s. 100.

¹⁴⁸ BALKİN, J. M., “Constitutional Crisis and Constitutional Rot”, *Maryland Law Review*, 2017, S. 77, C. 1, s. 150.

¹⁴⁹ BALKİN, s. 152.

¹⁵⁰ BALKİN, s. 153.

demokratik hale gelir çünkü *“iktidar, toplumun görüşlerine ve iradesine karşı daha az duyarlı hale gelir.”*¹⁵¹

Ülkemizde anayasal çürüme ilerdikçe artık bireylerin kamusal hayatı görüş açısı kırık bir gözlük camından bakmakla eşdeğer olacak ve kamusal iyi adına atılan en ahlaki adımlar dahi kırılarak topluma yansiyacaktır. Öte yandan şu an için sözleşme/ortaklık adına kurucu an'ın gelmesini beklemek mesiyantik de bir düşünce gibi geliyor. Öncelikle yurttaş kimliğini kavramsal düzeyde yeniden inşa etmeli, kamusal alana ve eylem etkinliğine nefes aldırarak farklı sivil inisiyatiflere yönelmeli ve en önemlisi bütün bu uğraşların istikrarı ve güvenliği için kurumsal kapasitemizi yükseltmeliyiz. Türkiye için eylemin ve özgürlüğün imkanlarını konuşmak için başlangıç burası gibi gözüküyor. Aksi takdirde McWilliams'ın uyardığı gibi:

*“Kurumların iflas ettiği yerde, politik toplumun devamı insanların iradelelerine kalır; ama insanlar rüzgarda sallanan cılız kamışlar gibidirler, kötülüklerle -eğer kendileri yapmıyorsa- en azından rıza göstermeye eğilimlidirler.”*¹⁵²

SONUÇ

Mutlak özgürlük tanrısal bir olgudur. İnsani düzlemde ise özgürlüğün yegane imkanı eylem etkinliğinde gerçekleşir. Eylem, insani varoluşu duyumsayabileceğimiz toplumsal biraradalık halini gerektirir ki ancak bu sayede eyleyerek sonsuz sayıda insani hikayeye dahil olur ve kendi hikayemizi var ederiz. Bir hikayemizin olabilmesi için öncelikle hayatın zorunluluklarından azade kalmamız, cebir altında olmamız gerekir. Yaşamsal zorunlulukların temini (emek), insani bir dünya inşa etmek (iş) ve kendiliğimizi farklı insanlarla birarada hissettiğimiz o varoluş anı (eylem); yaşamın veçheleri bundan ibarettir. Burada ayrıksı bir yeri olan tek etkinlik inanç ve ibadettir ki esasında bunlar bu dünyada yapılmakla birlikte bu dünyaya ait değildir.

Özgürlüğün bir yandan yüceltiildiği ancak öte yandan özgürlükle olan mesafenin arttığı zemini kaygan bir çağda yaşıyoruz. Neoliberal çözümlerle birlikte geleneksel efendi-köle ilişkileri yerini kendi kendini sömüren özneler olarak girişimci bireylere, doyum noktası olmayan bir tüketim ideali etrafında örgütlenmiş kitlelere ve yaşamsal zorunlulukların temini talepleri ile iktisadi baskılar

¹⁵¹ BALKİN, s. 151.

¹⁵² ARENDT, *Sivil İtaatsizlik*, s. 128.

arasında sıkışmış kriz halindeki devlete bırakmıştır. Artık siyaset yurttaş erdemleriyle tanımlanmış bir kamusal alanda eyleyen önelere ait değil iktisadi arzuların tahakkümü altındadır.

Bu noktada ihtiyacımız olan kavramların yeniden inşasıdır. İlk olarak ortaklık/sözleşme zemininde yurttaş kimliğini tanımlamalı ve kendi kurucu an'ımızı var ederek iktidar olgusunu onarmalıyız. Birlikteliğin ve iktidarın kurumsallaşması, toplumsal mimarinin somutlaşması ve sürdürülebilirliği amaçlarıyla ortaya çıkacak olan anayasa ve kamusal alan, sağlam bir hukuk kültürü ve dengeli bir mülkiyet dağılımı ile birlikte özgürlüğün kuruluşunu gerçekleştirecektir. Elbette toplumsal devinim insan doğasının yozlaşmaya olan eğilimiyle birleştiğinde sürprizler, gel-gitler, geri çekilmeler ve matematiksel olmayan sonuçlar doğurabilir. Ancak yönümüz daima insani varoluşa doğru olmalıdır.

Hakem Değerlendirmesi : Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması : Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek : Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review : *Externally peer-reviewed.*

Conflict of Interest : *The author has no conflict of interest to declare.*

Grant Support : *The author declared that this study has received no financial support.*

KAYNAKÇA

- ACEMOĞLU, Daron / ROBINSON, J. A., **Ulusların Düşüşü**, (Çev. Solina Silahlı), Doğan Kitap, İstanbul, 2022.
- ADUGİT, Yavuz, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2013, S. 16, s. 63-93.
- AHMAD, Feroz. **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, (Çev. Sedat Cem Karadeli), 6. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- ARENDT, Hannah, “Sivil İtaatsizlik”, **Kamu Vicdanına Çağrı - Sivil İtaatsizlik** içinde, (Çev. Yakup Coşar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.
- ARENDT, Hannah, **Devrim Üzerine**, (Çev. Onur Eylül Kara), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- ARENDT, Hannah, **Geçmişle Gelecek Arasında**, (Çev. Bahadır Sina Şener), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- ARENDT, Hannah, **İnsanlık Durumu**, (Çev. Bahadır Sina Şener), 10. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- ARENDT, Hannah, **Şiddet Üzerine**, (Çev. Bülent Peker), 10. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- ARENDT, Hannah, **Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm**, (Çev. Bahadır Sina Şener), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- ARİSTOTELES, **Politika**, (Çev. Mete Tunçay), 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- BALİBAR, Etienne, **Eşitliközgürlük**, (Çev. Oylum Bülbül), 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- BALİBAR, Etienne, **Yurttaşlık**, (Çev. Murat Erşen), 1. Baskı, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2016.
- BALKİN, J. M., “Constitutional Crisis and Constitutional Rot”, **Maryland Law Review**, 2017, S. 77, s. 147-160.
- BAUMAN, Zygmunt, **Özgürlük**, (Çev. Kübra Eren), 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2020.

- BORATAV, Korkut, **Türkiye İktisat Tarihi: 1908-2015**, 23. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2018.
- BOZOKLU, Mustafa, **Yaşam, Özgürlük ve Mülkiyet - Yazılı Anayasacılığın Ortaya Çıkışı**, 1. Baskı, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2022.
- BROWN, Wendy, “Fedakar/Kurban Yurttaşlık: Neoliberalizm, İnsan Sermayesi ve Kemer Sıkma Politikası”, **Cogito**, 2021, S. 102, s. 45-74.
- BROWN, Wendy, **Halkın Çözülüşü- Neoliberalizmin Sinsi Devrimi**, (Çev. Barış Engin Aksoy), 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2021.
- DUGUÏT, Leon, **Kamu Hukuku Dersleri**, (Çev. Süheyp Derbil), Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.
- FAZLIOĞLU, İhsan, “Özgürlük” - Açık Oturum, **Teklif**, 2022, S. 3, s. 17.
- FAZLIOĞLU, İhsan, **Kendini Aramak**, Papersense Yayınları, İstanbul, 2016.
- FOUCAULT, Michel, **Biyopolitikanın Doğuşu**, (Çev. Alican Tayla), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- FOUCAULT, Michel, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, (Çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- HABERMAS, Jürgen, “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, **Kamu Vicdanına Çağrı - Sivil İtaatsizlik** içinde, (Çev. Yakup Coşar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.
- HABERMAS, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar), İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- HAN, Byung -Chul, **Psikopolitika - Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri**, (Çev. Haluk Barışcan), 5. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2022.
- HAN, Byung-Chul, **İktidar Nedir?**, (Çev. Mustafa Özdemir), 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020.
- HEYWOOD, Andrew, **Siyaset**, (Çev. B. B. Özipek vd.), Adres Yayınları, Ankara, 2014.
- HILL, Cristopher, **İngiltere’de Devrim Çağı - 1603-1714**, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- HOBSBAWM, Eric, **Sanayi ve İmparatorluk**, (Çev. Abdullah Ersoy), 2. Baskı, Dost Yayınları, Ankara, 2003.
- LAZZARATO, Maurizio, **Borçlandırılmış İnsanın İmali - Neoliberal Durum Üzerine İnceleme**, 1. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2020.
- LOCKE, John, **Yönetim Üzerine İki İnceleme**, (Çev. Ö. Saruhanlıoğlu), 1. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020.
- MARDİN, Şerif, **İdeoloji**, 19. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

- MARDİN, Şerif, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, 20. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- MARDİN, Şerif, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, (Çev. Ahmet İnam), 6. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- OKTAY, Cemil, **Siyasi Kültür Okumaları**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.
- ÖNDERMAN, Murat, **Türkiye’de Paranoid Ethos**, 2. Baskı, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- ÖZBUDUN, Ergun, **Anayasalcılık ve Demokrasi**, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
- ÖZEL, İsmet, “Münacaat”, **Bir Yusuf Masalı** içinde, Şule Yayınları, İstanbul, 2000.
- ÖZEL, İsmet, **Waldo Sen Neden Burada Değilsin?**, Risale Yayınları, İstanbul, 1998.
- PAMUK, Şevket, **Türkiye’nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi**, 11. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.
- PATOCKA, Jan, **Body, Community, Language, World**, (İng. Çev. Erazim Kohak), Open Court, Illionis, 1998.
- PATOCKA, Jan, **Heretical Essays in the Philosophy of History**, (İng. Çev. Erazim Kohak), Open Court, Illionis, 1996.
- RANCIERE, Jacques, **Uyuşmazlık-Politika ve Felsefe**, (Çev. Hakkı Hünler), Ara-lık Yayınları, İstanbul, 2006.
- RAWLS, John, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, **Kamu Vicdanına Çağrı - Sivil İtaatsizlik** içinde, (Çev. Yakup Coşar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.
- ROSENTHAL, Franz, **İslam’da Özgürlük Kavramı**, (Çev. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- RUSSELL, Bertand, **İktidar**, (Çev. Mete Ergin), 1. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 2014.
- SAVIGNY, Friedrih Carl von, **Çağımızın Yasama ve Hukuk Bilimi Konusundaki Görevi Üzerine**, (Çev. Kasım Akbaş), 1. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- SCHLAIFER, Robert, “Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle”, **Harvard Studies in Classical Philology**, 1936, (47), s. 165-204.
- SHAYEGAN, Dariush, **Yaralı Bilinç**, (Çev. Haldun Bayrı), 6. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2020.
- SHKLAR, Judith, **Adaletsizliğin Veçheleri**, (Çev. Nebi Mehdiyev), 1. Baskı, Vakıf-Bank Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.

- SİNANOĞLU, Mustafa, “Teklif”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (E.T. 10.03.2023).
- ŞAN, Emre, “Dayanışma ve Topluluk Sorusu”, **Cogito**, 2021, S. 102, s. 7-30.
- TANÖR, Bülent, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, 32. Baskı, YKY Yayınları, İstanbul, 2020.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, **Amerika’da Demokrasi**, (Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir), 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- TUNCEL, Gökhan / GÜNDOĞMUŞ, Bekir, “Türkiye Siyasetinde Merkez-Çevrenin Dönüşümü ve Geleneksel Merkezin Konumlanma Sorunu”, **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 2012, S. 14, C. 3, ss. 137-158.
- WOOD, Ellen Meiksins, **Özgürlük ve Mülkiyet - Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, (Çev. O. Köymen), 2. Baskı, Yordam Kitap, İstanbul, 2016.
- ZURCHER, Erik Jan, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, (Çev. Yasemin Saner), 32. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.