

ÖĞRENİLMİŞ ÇARESİZLİK: TÜRKİYE'DE SİYASAL İRADENİN ÇÖKÜŞÜ

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

Türkiye'de öğrenilmiş çaresizlik, bireysel psikolojinin sınırlarını aşan; siyasal, ekonomik, teopolitik, epistemik ve ahlâkî boyutları bulunan yapısal bir sorun olarak ele alınmalıdır. Seligman ve Maier'in çalışmalarından hareketle çaresizlik, kişinin eylemleriyle sonuçlar arasındaki bağı kuramaz hâle gelmesiyle açıklanır. Türkiye'de hukukî güvencelerin zayıflaması, liyakat kaybı, ekonomik gerileme, siyasî baskı ve kamusal etkisizlik deneyimleri yurttaşta "yaptığım hiçbir şeyi değiştirmiyor" duygusunu besleyebilir. Weber, Arendt, Foucault, Gramsci, Bandura ve Hirschman'ın yaklaşımları, bu sürecin kurumlar, gözetim, hegemonya ve kolektif yeterlik üzerinden nasıl üretildiğini gösterir. Teopolitik düzlemde dinin siyasî meşruiyet aracı hâline gelmesi, itaatın ahlâkîleştirilmesine ve eleştirinin suçlulukla ilişkilendirilmesine yol açabilir. Polanyi, Sen, Marx, Bourdieu ve Standing ise yoksullaşma, güvencesizlik ve prekaryalaşmanın insanın gelecek tasavvurunu daralttığını ortaya koyar. Ekonomik kırılmalık, insanı yurttaşlık kapasitesinden uzaklaştırarak gündelik hayatı sürekli bir hayatta kalma mücadelesine çevirebilir. Epistemik alanda propaganda, medya güvensizliği ve hakikat rejimleri, yurttaşın yalnızca değiştirme değil, gerçeği bilme kapasitesine ilişkin güvenini de aşındırır. Böylece "herkes yalan söylüyor" biçimindeki sinizm, eleştirel düşüncenin değil, siyasî edilgenliğin kaynağına dönüşebilir. Durkheim, Fromm, Bauman, Goffman, Frankl ve Arendt'in perspektifleriyle bu süreç anomi, yabancılaşma, korku, saldırganlık ve ahlâkî aşınma biçiminde görünür hâle gelir. İnsan zamanla kendisini tarihinin öznesi değil, olayların taşıdığı bir nesne olarak görmeye başlayabilir. Çıkış ise soyut iyimserlikte değil; hukuk devleti, bağımsız kurumlar, ekonomik güvenlik, özgür bilgi alanı, örgütlenme, çoğulculuk ve kolektif yeterlik sayesinde yurttaşın yeniden fail olmasındadır. Demokratik yeniden kuruluş, eylem ile sonuç arasındaki bağı toplumsal düzeyde yeniden kurulmasını gerektirir. Bu nedenle mesele ruh hâlinden çok, iradeyi biçimlendiren toplumsal düzenin derin anatomisidir. Çaresizliğin karşıtı umut değil, insanın eyleminin sonuç ürettiğini yeniden tecrübe etmesidir.

1

1. ÖĞRENİLMİŞ ÇARESİZLİK: BİREYSEL PSİKOLOJİDEN TOPLUMSAL İRADE KAYBINA

Bir toplumun çaresizliği, insanların gerçekten hiçbir güce sahip olmamasından önce, sahip oldukları gücün hiçbir sonucu değiştirmeyeceğine inanmalarıyla başlar. İktidarın en ağır biçimi insanı zincire vurmaktır; zincir ortadan kalktığı anda bile yürümeyeceğine ikna etmektir. Türkiye'de bugün tartışılması gereken ruh hâllerinden biri tam olarak budur. Ekonomik güçlükler, hukuk sistemine ilişkin güvensizlik, siyasî kutuplaşma, kurumsal aşınma, gelecek belirsizliği ve kamusal hayattaki baskı deneyimleri insanların yalnızca hayat standartlarını etkilemez; eylem ile sonuç arasındaki zihinsel bağı da zedeleyebilir. Burada "Türkiye toplumu öğrenilmiş çaresizlik içindedir" biçiminde klinik bir teşhis koymak bilimsel bakımdan yanlış olur. Bir toplum hasta yatağına yatırılarak teşhis edilemez. Fakat öğrenilmiş çaresizlik kuramı, bireyin kontrol duygusunun

nasıl aşındığını anlamak için geliştirilmiş bir psikolojik model olarak, toplumsal ve siyasî etkisizlik duygusunun bazı mekanizmalarını çözümlememize güçlü bir kavramsal mercek sunabilir.

Kavramın başlangıcında **Martin E. P. Seligman, Steven Maier ve J. Bruce Overmier** tarafından 1960'larda yürütülen deneyler vardır. Kontrol edemedikleri olumsuz uyarılarla tekrar tekrar karşılaşan deney hayvanlarının, daha sonra kaçış imkânı ortaya çıktığında bile bu imkânı yeterince kullanmadıkları gözlemlendi. Öğrenilen şey ilk bakışta basitti ve ürkütücüydü: "Ne yaparsam yapayım sonuç değişmiyor." Amerikan Psikoloji Birliği öğrenilmiş çaresizliği, kontrol edilemeyen stres kaynaklarına tekrarlanan maruziyet sonrasında, daha sonra ortaya çıkan kontrol imkânlarının kullanılmaması biçiminde tanımlar. Fakat yıllar sonra Maier ve Seligman'ın kendi çalışmalarına ilişkin nörobilimsel yeniden değerlendirmeleri önemli bir düzeltme getirdi: Belki de canlı esas olarak "çaresizliği öğrenmiyor"; **kontrol edebildiğini öğrenemediği için edilgen durumda kalıyordu**. Kontrol tecrübesi, edilgenliğin kırılmasının merkezindeydi. Bu düzeltme Türkiye tartışması açısından son derece değerlidir. Meseleyi "insanlarımız ümitsizleşt" gibi psikolojik bir ağıta çevirmek yerine, insanların hangi alanlarda kendi eylemleri ile toplumsal sonuç arasında bağ kuramaz hâle geldiklerini araştırmak gerekir.

İnsan söz konusu olduğunda sorun çok daha karmaşıktır; çünkü insan yalnızca olay yaşamaz, olayın neden meydana geldiğine ilişkin bir hikâye de kurar. **Lyn Abramson, Martin Seligman ve John Teasdale**, 1978'de kuramı yeniden formüle ederken çaresizliğin kişisel ya da evrensel, geçici ya da kalıcı, belirli bir alana özgü ya da hayatın tamamına yayılmış olabileceğini gösterdiler. İnsan kontrol kaybını açıklamak için nedenler üretir ve bu nedenleri "içsel-dışsal", "kalıcı-geçici", "genel-özel" eksenlerinde yorumlar. "Bu sınavı kazanamadım" düşüncesi ile "Ben zaten hiçbir şeyi başaramam" düşüncesi arasında muazzam bir psikolojik mesafe vardır. Aynı ayırım siyasette de geçerlidir. "Bu girişim sonuç vermedi" başka bir hükümdür; "Bu ülkede hiçbir girişim hiçbir zaman sonuç vermez" başka. Birincisi başarısızlık deneyimidir, ikincisi ise başarısızlığın ontolojiye dönüşmesidir.

Türkiye'de incelenmesi gereken tehlike burada belirginleşmektedir. Yurttaş uzun süre boyunca hukukî hakkını aradığı hâlde sonuç alamadığını düşünürse, liyakat gösterdiği hâlde yükselmenin başka ilişkilere bağlı olduğuna kanaat getirirse, ekonomik olarak daha fazla çalışmasına rağmen hayatının gerilediğini görürse, siyasî tercihlerinin kamu politikalarına yeterince yansımadağına inanırsa, eleştirisinin dikkate alınmak yerine kendisi için risk oluşturduğunu hissederse, sorunların geçici aksaklıklar değil değişmez düzen olduğunu düşünmeye başlayabilir. Tek tek olaylar birleşerek bir dünya görüşü üretir: **"Benim yaptığımın hiçbir önemi yok."** İşte öğrenilmiş çaresizliğin siyasî tercümesinin aranacağı yer burasıdır.

Bu nedenle bireysel öz-yeterlik kavramını geliştiren **Albert Bandura** özellikle önemlidir. Bandura'ya göre insanı eyleme sevk eden temel unsurlardan biri, davranışının arzuladığı sonucu üretebileceğine ilişkin inancıdır. Daha önemlisi, Bandura bunu bireysel düzeyde bırakmaz ve **kolektif yeterlik** kavramını geliştirir: İnsanlar birlikte hareket ettiklerinde sonuç üretebileceklerine inanıyorlar mı? Kolektif yeterlik duygusu zayıfladığında toplulukların motivasyonu, direnme kapasitesi ve ortak sorun çözme yeteneği aşınır. Böyle bakıldığında demokratik toplumun ruhsal altyapısı seçim sandığından daha geniştir. Dernek kurmak, sendikalaşmak, itiraz etmek, mahkemeye gitmek, gazetecilik yapmak, bilim üretmek, belediye toplantısına katılmak, protesto etmek, oy vermek, dilekçe vermek ve kamusal tartışmaya katılmak insanlara "birlikte yaptığımız şey sonucu etkileyebilir" deneyimi vermelidir. Demokrasi bir yönetim tekniği olduğu kadar **kolektif öz-yeterlik pedagojisidir**.

Otoriterleşmenin toplum üzerindeki en ağır sonuçlarından biri de bu bağın zayıflamasıdır. Freedom House'un 2026 Türkiye değerlendirmesinde ülke 100 üzerinden 32 puanla "özgür değil" kategorisinde gösterilmekte; rapor yürütme gücünün yoğunlaşması, yargı bağımsızlığındaki bozulma, muhalefet ve sivil toplum üzerindeki baskılar ile medya özgürlüğü sorunlarına dikkat çekmektedir. Bu tür göstergeler tek başına

toplumda öğrenilmiş çaresizlik bulunduğunu kanıtlamaz. Fakat insanların siyasal ve hukukî eylemlerinin sonuç doğuracağına ilişkin beklentilerini etkileyebilecek kurumsal ortamı anlamak açısından önemlidir. Çünkü çaresizlik doğrudan baskının matematiksel sonucu değildir. Bazı toplumlarda ağır baskı isyan üretebilir; bazılarında dayanışma; bazılarında göç; bazılarında suskunluk. Araya tarih, kültür, sınıf, örgütlenme kapasitesi, siyasal hafıza ve geçmiş deneyimler girer.

Ekonomik hayat da aynı zihinsel mekanizmayı besleyebilir. TÜİK'in Temmuz 2026 verisine göre yıllık tüketici enflasyonu yüzde 31,75, Ağustos 2026 tüketici güven endeksi ise 90,8 düzeyindedir. Bu rakamları psikolojik bir teşhise dönüştürmek hatalıdır; fakat uzun süreli ekonomik belirsizliğin gündelik hayat üzerindeki ağırlığı göz ardı edilemez. Çalışmakla refah, eğitimle meslek, tasarrufla güvence, emeklilikle huzur arasındaki beklenen ilişkiler zedelendiğinde yurttaş yalnızca para kaybetmez; **nedensellik duygusunu da kaybetmeye başlayabilir**. İnsan "daha fazla çabalarsam daha iyi yaşarım" önermesine güvenemiyorsa ekonomik kriz, ontolojik bir krize dönüşür. Gelecek planlanabilir zaman olmaktan çıkar; insan bugünü atlatmak üzere programlanmış bir hayatın içine sıkışır.

Burada çok tehlikeli bir kavşak vardır. Öğrenilmiş çaresizlik bir süre sonra siyasal iktidarın baskısından bağımsız olarak kendi kendisini yeniden üretebilir. İnsan sandığa gitmez çünkü değişmeyeceğini düşünür; örgütlenmez çünkü kimsenin katılmayacağını varsayar; hakkını aramaz çünkü mahkemeden sonuç çıkmayacağına inanır; konuşmaz çünkü yalnız olduğunu zanneder. Binlerce insan aynı anda aynı şeyi düşündüğünde, birbirlerinden habersiz biçimde birbirlerinin çaresizliğini doğrularlar. Böylece başlangıçta dışsal olan güçsüzlük deneyimi zamanla içsel bir sansüre dönüşür. İktidar her vatandaşı susturmak zorunda değildir; vatandaş kendi sesinin anlamsız olduğuna inanmaya başladığında tahakkümün maliyeti dramatik biçimde düşer.

3

Fakat burada ahlâkî sorumluluğu mağdura yüklemek büyük bir yanlış olur. "Niçin insanlar ayağa kalkmıyor?", "Niçin itiraz etmiyorlar?", "Niçin mücadele etmiyorlar?" soruları kolaydır; hatta konforludur. Daha zor soru şudur: **Bir toplumun mücadele etme kapasitesini hangi kurumlar, hangi ekonomik ilişkiler, hangi korkular ve hangi tekrar eden başarısızlık deneyimleri aşındırdı?** Çaresizliğin sosyolojisi, insanları korkaklıkla suçlayan kibirli bir sosyoloji olamaz. Yapılması gereken, eylem ile sonuç arasındaki köprülerin nerede kırıldığını bulmaktır.

Türkiye'nin temel meselesi bu nedenle yalnızca iktidarın ne kadar güçlü olduğu değildir. Daha derindeki mesele, yurttaşın kendisini ne kadar güçlü hissettiğidir. Devletin büyüklüğü ile insanın küçülmesi arasında demokratik olmayan bir ters orantı oluştuğunda toplum, kendi tarihinin öznesi olmaktan çıkarak gelişmelerin seyircisine dönüşür. Öğrenilmiş çaresizliğin en ağır biçimi "yapamıyorum" değildir; **"yapılabilecek bir şey yok" cümlesinin sağduyu sayılmaya başlamasıdır**. Bundan sonraki bölümde araştırılması gereken şey de tam olarak budur: Bu duyguyu yalnızca kişisel tecrübeler değil, siyasî iktidar, kurumların yapısı, korku, hukuk ve kamusal alan nasıl üretmektedir?

Filozof Kirpi: "İktidarın en büyük zaferi insanın ellerini bağlaması değil, elleri çözüldüğünde bile onları kullanmamayı öğretmesidir."

2. İKTİDARIN ÇARESİZLİK ÜRETME MEKANİZMASI: KURUMLARIN ÇÖKÜŞÜ, KORKU VE SİYASAL ETKİSİZLİK

Öğrenilmiş çaresizlik bireyin zihninde doğabilir; fakat onu sürekli besleyen bir siyasal çevre varsa artık karşımızda salt psikolojik bir sorun değil, kurumsal olarak üretilen bir **etkisizlik rejimi** vardır. Yurttaşın devlete, hukuka, siyasete, medyaya ve kamusal kurumlara ilişkin tecrübeleri sürekli olarak "senin müdahalen sonucu

değiştirmeyecek" mesajı üretiyorsa çaresizlik kişisel bir zayıflık olmaktan çıkar. Bir yönetimin otoriter niteliğini yalnızca kaç kişiyi tutukladığı, kaç gazeteyi susturduğu veya kaç gösteriyi dağıttığı üzerinden ölçmek bu nedenle yetersizdir. Daha incelikli soru şudur: **İktidar yurttaşın kendi siyasal kudretine ilişkin tahayyülünü ne ölçüde küçültmektedir?** İnsan konuşabildiği hâlde konuşmamayı, hakkını arayabileceği hâlde aramamayı, örgütlenebileceği hâlde örgütlenmemeyi, hatta seçim yapabildiği hâlde seçimin anlamına güvenmemeyi öğreniyorsa iktidar fiziksel alandan zihinsel alana geçmiş demektir.

Max Weber, modern devletin ayırt edici özelliklerinden birini kişisel iradede görece bağımsız, kurallara bağlı ve öngörülebilir bir bürokratik düzen olarak görür. Weber'in "yasal-rasyonel otorite" dediği yapı, yurttaşın devletle karşılaşmasını bir hükümdarın keyfine değil, önceden bilinen kurallara bağlama iddiasındadır. Modern kurumların ahlâkî değeri de burada ortaya çıkar: İnsan kimin akrabası, hangi siyasî çevrenin mensubu veya hangi makama yakın olduğuna bakılmaksızın aynı kurala tâbi olduğunu bilmelidir. Kurum kişiselleştğinde ise hukuk kural olmaktan çıkarak ihtimale, bürokrasi hizmet mekanizması olmaktan çıkarak sadakat sistemine dönüşür. Yurttaş böyle bir yapıda hakkını değil bağlantısını, yeteneğini değil yakınlığını, liyakatini değil himayesini düşünmeye başlar. Kurumsal çürümenin psikolojik neticesi budur: İnsan, kendi emeği ile elde ettiği sonuç arasındaki nedenselliğe güvenemez hâle gelir.

Türkiye'de son yıllardaki uluslararası hukuk devleti göstergeleri bu tartışmanın maddî zeminini ağırlaştırmaktadır. World Justice Project'in 2025 Hukukun Üstünlüğü Endeksi'nde Türkiye 143 ülke arasında 118'inci sıradadır; rapor ülkede hükümet yetkilerinin sınırlandırılması, temel haklar ve denge-denetleme mekanizmalarındaki gerilemeye işaret etmektedir. Freedom House'un 2026 değerlendirmesi ise Türkiye'yi 32/100 puanla "özgür değil" kategorisinde değerlendirmekte; yürütme gücünün yoğunlaşması, yargının siyasî etkiden bağımsızlığına ilişkin sorunlar, medya üzerindeki baskılar ve muhalefet alanının daralması üzerinde durmaktadır. Bunlar kusursuz veya tartışılmaz ölçüler değildir; fakat birbirinden bağımsız göstergelerin benzer yapısal alanlarda sorun tespit etmesi, siyasal etkisizlik tartışmasını salt duygu düzeyinden çıkarır.

4

Hannah Arendt açısından siyaset, insanların birlikte görünür olduğu ve söz ile eylem aracılığıyla ortak dünyaya müdahale ettiği kamusal alandır. Arendt'in düşüncesinde insan siyasî özne olarak yalnızca oy kullanan varlık değildir; başkalarıyla birlikte eyleyerek yeni bir başlangıç yapabilen varlıktır. Otoriter düzenin ağır sonuçlarından biri, bu eylem kapasitesinin aşındırılmasıdır. Yurttaş "yapan" olmaktan çıkıp "izleyen"e dönüşür. Bakan konuşur, lider karar verir, bürokrasi uygular, televizyon yorumlar, yurttaş ise gelişmeleri takip eder. Siyasal hayat bir ortak eylem alanı olmaktan çıkarak dev bir seyirlik hâline gelir. Böyle bir toplumda insanlar siyaseti çok konuşabilirler; fakat siyasete çok az müdahale edebilirler. Paradoks tam burada doğar: **Siyasetin her yerde konuşulduğu bir ülke, yurttaşın siyasî failiyetinin güçlü olduğu bir ülke olmak zorunda değildir.**

Michel Foucault iktidarı yalnızca merkezden emir veren bir kuvvet olarak düşünmez. İktidar gündelik hayatın içine yayılan, davranışları düzenleyen, normlar oluşturan, insanın kendisini gözetmesine yol açan ilişkiler ağıdır. Foucault'nun disiplin ve gözetim çözümlemesi Türkiye'deki çaresizlik tartışmasına önemli bir kapı açar. Otoriterliğin en ekonomik biçimi, her konuşanı cezalandırmak değil, insanların cezalandırılma ihtimalini hesaba katarak kendilerini denetlemelerini sağlamaktır. Bir akademisyen araştıracağı konuyu seçerken, gazeteci başlığını yazarken, memur bir yanlışlığı görürken, iş insanı kamusal açıklama yaparken, öğrenci sosyal medyada mesaj paylaşıırken "Bunun bana maliyeti olur mu?" diye düşünüyorsa siyasal iktidar artık yalnızca devlet kurumlarında değildir; bireyin iç muhasebesine yerleşmiştir.

Avrupa Komisyonu'nun 2025 Türkiye Raporu, ifade ve medya özgürlüğü alanında hukukî güvencelerin yetersiz kaldığını, gazeteciler ve eleştirel sesler üzerindeki gözaltı, tutuklama ve kovuşturmaların öz-sansür kültürünü beslediğini belirtmektedir. Rapor, eleştirel medya kuruluşlarına yönelik yaptırımların ve geniş yorumlanabilen mevzuatın ifade ortamını daralttığı değerlendirilmesinde bulunmaktadır. Burada önemli

mesele herkesin susturulması değildir. Herkesin susturulmasına zaten gerek yoktur. Birkaç görünür cezalandırma vakasının binlerce insan üzerinde önleyici tesir yaratması, otoriterliğin psikolojik ekonomisini oluşturur.

Elisabeth Noelle-Neumann'ın "suskunluk sarmalı" kuramı bu noktada son derece açıklayıcıdır. İnsanlar görüşlerinin toplumda azınlıkta olduğunu veya görüşlerini açıklamamanın kendilerini toplumsal olarak yalnızlaştıracağını düşündüklerinde sessiz kalma eğilimi gösterebilirler. Sessiz kalanların sayısı arttıkça hâkim görüş olduğundan daha güçlü görünür; farklı düşünenler ise kendilerini olduğundan daha yalnız hisseder. Böylece suskunluk kendisini büyütür. Türkiye gibi siyasal kutuplaşmanın yüksek olduğu bir ortamda bu mekanizma devlet baskısından daha geniş bir düzlemde çalışabilir: işyerinde, ailede, mahallede, üniversitede, meslek kuruluşunda veya sosyal medyada kişi görüşünü açıklamadan önce yalnızca hukukî riski değil, sosyal bedeli de hesaplar.

Benzer bir mekanizmayı **Timur Kuran'ın "tercih çarpıtması"** kavramı açıklar. Kuran, insanların özel olarak düşündükleriyle kamusal olarak söyledikleri arasında fark bulunabileceğini gösterir. İnsan kendi gerçek tercihini açıklamamanın maliyetli olduğunu düşündüğünde başka bir görüşü savunuyormuş gibi davranabilir veya bütünüyle susabilir. Sonuçta toplum kendi gerçek düşünsel dağılımını göremez. Herkes başkalarının iktidardan memnun olduğunu düşünürken aslında geniş bir hoşnutsuzluk bulunabilir. Bu yüzden otoriter rejimlerde zaman zaman siyasal değişimler dışarıdan "birdenbire" gerçekleşmiş gibi görünür. Değişen yalnızca insanların kanaati değildir; daha önce gizlenen kanaatlerin görünür hâle gelmesidir.

Antonio Gramsci ise meseleyi baskının ötesine taşıyarak "hegemonya" kavramını ortaya koyar. Bir iktidar yalnızca zor kullanarak yaşayamaz; kendi dünya görüşünü toplumun "normal", "doğal" ve "kaçınılmaz" gerçekliği hâline getirmeye çalışır. Başarılı hegemonya, iktidarın ideolojisinin propaganda gibi hissedilmediği noktada oluşur. "Başka türlü mümkün değil", "bu ülke ancak böyle yönetilir", "güçlü lider olmazsa devlet dağılır", "hak hukuk Batı'nın lüksüdür", "muhalfeft zaten yönetemez" türünden kabuller sürekli tekrarlandığında siyasî tercih doğa yasasına dönüştürülür. Çaresizliğin en tehlikeli biçimi burada çıkar: İnsan rejimi sevmeyebilir fakat onun değiştirilebileceğine de inanmaz.

Albert O. Hirschman'ın ünlü *Exit, Voice and Loyalty* (Çıkış, İtiraz/Ses ve Sadakat) modeli ise yurttaşın bozulan bir kurum karşısındaki üç temel tepkisini düşünmemizi sağlar: çıkış, itiraz ve sadakat. Demokratik bir düzen "voice", yani ses çıkarma kanallarını açık tutar. İnsan kurumundan memnun değilse konuşur, örgütlenir, seçimde cezalandırır, dava açar, protesto eder, basına başvurur. Ses kanalları etkisizleştikçe "exit", yani çıkış cazip hâle gelir. Türkiye bağlamında nitelikli gençlerin ve profesyonellerin başka ülkelerde gelecek araması bu nedenle yalnızca ekonomik bir göç meselesi olarak okunmamalıdır. Bazı durumlarda göç, yurttaşın kendi ülkesindeki değiştirme kapasitesine duyduğu güvenin azalmasının göstergesi olabilir. İnsan "burayı değiştiremiyorum, bari kendimi buradan çıkarayım" noktasına geldiğinde siyasî etkisizlik coğrafî harekete dönüşür.

Kurumların çöküşü böylece soyut bir devlet teorisi problemi değildir. Bağımsız mahkeme, özgür üniversite, çoğulcu medya, liyakatli bürokrasi, güçlü sendika ve özerk sivil toplum yurttaşta yalnızca hizmet vermez; ona sürekli şu mesajı verir: **"Senin eylemin anlamlıdır."** Bu kurumlar zayıfladığında ters mesaj üretilmeye başlanır: "Konuşsan da fark etmez, çalışsan da yetmez, hakkını arasan da sonuç alamazsın." İşte psikolojik çaresizlik ile otoriter kurum düzeni arasındaki gerçek temas noktası buradadır.

Bir rejimin en ürkütücü başarısı muhaliflerini ortadan kaldırması değildir; muhalfeftin mümkün olduğuna dair hayal gücünü ortadan kaldırmasıdır. Çünkü polis korkusu bir gün azalabilir, iktidarlar değişebilir, yasalar yeniden yazılabilir. Fakat insanların kendi ortak güçlerine duydukları güven çökerse demokratik yeniden kuruluş çok daha zorlaşır. Türkiye'nin önündeki mesele bu yüzden yalnızca siyasî iktidarın değişmesi

meselesine indirgenemez. Daha derinde, **"ben hiçbir şeyi değiştiremem"** diyen yurttaştan **"biz birlikte sonuç üretebiliriz"** diyen yurttaşa geçiş gerekmektedir. Bu geçiş gerçekleşmeden seçim olabilir, iktidarlar el değiştirebilir, kadrolar yenilenebilir; fakat otoriterliğin insan zihnine bıraktığı tortu yaşamaya devam eder.

Filozof Kirpi: "Otoriter iktidar yurttaş susturduğunda güçlüdür; yurttaş kendi sesinin gereksiz olduğuna inandığında ise zaferini tamamlamıştır."

3. TEOPOLİTİK İKTİDAR: KUTSALIN SİYASALLAŞTIRILMASI VE İTAATİN AHLÂKİLEŞTİRİLMESİ

Otoriterliğin en güçlü biçimlerinden biri, iktidarın kendisini yalnızca hukuk, güvenlik veya siyasî başarı üzerinden meşrulaştırması değil, ahlâkî ve kutsal bir anlamla donatmasıdır. Çünkü siyasî otorite kutsal bir dilin içine yerleştiğinde yurttaşın karşısında sıradan bir hükümet olmaktan çıkar; eleştirisi zorlaşır, itaatsizlik ahlâkî bir problem gibi gösterilebilir, lider sadakatı kamusal erdem biçiminde sunulabilir. Türkiye'de öğrenilmiş çaresizliğin teopolitik boyutunu incelerken yapılması gereken şey dine saldırmak veya dindarlığı siyasî patolojinin kaynağı olarak göstermek değildir. Asıl mesele, **dinin siyasî iktidar tarafından nasıl temsil edildiği, hangi kavramlarının seçildiği, hangi kavramlarının bastırıldığı ve kutsalın otorite lehine nasıl yeniden tercüme edildiğidir.** Din ile teopolitik iktidar arasındaki fark burada başlar. Din aşkın bir hakikat iddiasında bulunabilir; teopolitik iktidar ise bu aşkınlığı dünyevî otoritenin meşruiyet sermayesine dönüştürmeye çalışır.

Carl Schmitt'in "politik teoloji" kavramı, modern egemenlik biçimlerinin teolojik düşünceden tamamen kopmadığını gösteren önemli bir başlangıç noktasıdır. Schmitt'e göre modern devlet teorisinin birçok temel kavramı, sekülerleşmiş teolojik kavramların izlerini taşır. Egemenin olağanüstü hâle karar veren kişi olarak konumlandırılması, dünyevî iktidara neredeyse aşkın bir karar kudreti kazandırabilir. Türkiye açısından Schmitt'i doğrudan bir açıklama modeli olarak almak yerine bir uyarı olarak okumak gerekir: Eğer siyasal liderlik kendisini milletin sıradan temsilcisi olmaktan çıkarıp tarihsel kaderin, dinî kimliğin, medeniyet davasının veya kutsal bir mücadelenin zorunlu taşıyıcısı gibi sunmaya başlarsa, siyasî eleştiri giderek rejime değil "davaya" yönelmiş bir saldırı gibi kodlanabilir. Bu noktadan sonra iktidarın hatası siyasî bir hata olmaktan çıkar; eleştiren kişi ise yalnızca muhalif değil, nankör, bozguncu, fitneci veya kutsal bir bütünlüğün düşmanı gibi gösterilebilir.

Max Weber'in karizmatik otorite kavramı bu dönüşümü anlamak için daha somut bir çerçeve sunar. Weber'e göre karizmatik otorite, kurumsal mevki veya hukukî prosedürden çok, liderin takipçileri tarafından olağanüstü kabul edilen özelliklerine dayanır. Karizma siyasal topluluğu güçlü biçimde seferber edebilir; fakat kurumsallaşmadığı veya hukuk tarafından sınırlandırılmadığı zaman lider ile devlet arasındaki mesafe daralmaya başlar. Devletin sürekliliği lidere, milletin kaderi liderin siyasî başarısına, ahlâkî sadakat de lidere bağlılığa bağlandığında yurttaşın eleştirel kapasitesi zayıflar. "Lider giderse ülke çöker", "lider zayıflarsa millet zayıflar" veya "ona yönelen eleştiri ülkeye yönelmiş saldırdır" türünden söylemler karizmatik siyasetin tipik mantığını taşır. Bu mantık öğrenilmiş çaresizlik açısından önemlidir; çünkü değişim fikrini yalnızca zor değil, tehlikeli hâle getirir. İnsan mevcut düzenden rahatsız olabilir fakat alternatifin kaos olduğuna inanıyorsa itiraz etmemeyi güvenli tercih olarak benimser.

Pierre Bourdieu'nün sembolik iktidar kavramı, zor kullanmadan kurulan bu hâkimiyetin nasıl çalıştığını daha da açıklayıcı hâle getirir. Sembolik iktidar, belirli sınıflandırmaları, kavramları ve anlamları doğal gerçeklik gibi kabul ettirme kudretidir. İktidar kendisine yakın olanı "millî", "yerli", "ahlâklî", "dindar", "makbul" olarak; muhalefeti ise "yabancı", "bozguncu", "ahlâksız", "milletin değerlerine uzak" biçiminde tasnif edebildiğinde, siyasî rekabet eşit fikirler arasındaki mücadele olmaktan çıkar. Bir taraf devletin ve toplumun "hakikî sahibi" gibi görünürken diğer taraf sürekli sadakatini kanıtlamak zorunda bırakılır. Teopolitik dilin gücü

tam burada ortaya çıkar: Siyasal iktidarın tercihleri tartışılabilir politikalar olmaktan çıkarak ahlâkî kimlik göstergelerine dönüşür.

Bu yapı Türkiye'nin laik anayasal kimliğiyle de gerilim üretir. Türkiye Cumhuriyeti anayasal olarak laik bir devlettir; buna rağmen devlet bünyesinde **Diyanet İşleri Başkanlığı** gibi geniş kurumsal kapasiteye sahip bir dinî bürokrasi bulunmaktadır. Freedom House'un 2026 Türkiye değerlendirmesi, Sünnî camilerin ve dinî eğitimin devlet kontrollü Diyanet üzerinden kamusal finansman aldığını, Alevî kurumların ve başka bazı dinî toplulukların ise aynı düzeyde kurumsal destekten yararlanmadığını belirtmektedir. Bu durum tek başına "teopolitik rejim" kanıtı sayılamaz; fakat devletin din karşısındaki tarafsızlığı, kamusal kaynakların dağılımı ve çoğulculuk bakımından sorgulanması gereken yapısal bir asimetri ortaya koyar. Laiklik, dinin kamusal hayattan kovulması değildir; devletin farklı inançlar ve inançsızlık karşısında üstünlük hiyerarşisi kurmasıdır.

Peter Berger'in "kutsal şemsiye" düşüncesi, toplumların dünyayı anlamlandırmak için güçlü sembolik evrenler kurduğunu gösterir. Din, insana yalnızca ibadet alanı sağlamaz; hayatın, ölümün, adaletin, acının ve kaderin anlamlandırılmasına ilişkin büyük bir çerçeve verir. Siyasal iktidar bu şemsiyenin altına girdiğinde kendisine güçlü bir meşruiyet kaynağı bulur. Ekonomik sıkıntılar "imtihan", siyasal sabır "erdem", itaate devam "sadakat", eleştiri ise "fitne" biçiminde tercüme edilirse toplumsal acının siyasî nedenleri görünmezleşebilir. Yoksullaşmanın ekonomi politiği yerine sabır ahlâkı, hukuksuzluğun kurumsal nedenleri yerine kader söylemi, liyakat sorunu yerine nasip fikri öne çıkarıldığında din, istemeden de olsa hesap sorulmasını geciktiren bir dile dönüştürülebilir. Burada sorun "sabır" veya "kader" kavramlarının kendisi değildir; bu kavramların **iktidarın sorumluluğunu görünmez kılacak biçimde kullanılmalarıdır**.

José Casanova, modern dünyada dinin kamusal alandan zorunlu olarak çekilmediğini, birçok toplumda kamusal bir aktör olmaya devam ettiğini gösterir. Bu tespit Türkiye açısından değerlidir; çünkü laiklik ile dinin kamusal görünürlüğü arasında mekanik bir karşıtlık kurmak yanlıştır. Din kamusal alanda adalet, merhamet, yoksulluk, savaş, ahlâk ve insan haysiyeti üzerine söz söyleyebilir. Sorun dinin kamusal olması değil, kamusal dinin devlet iktidarına eklemlenmesidir. Hatta dinin özgürlüğü açısından da en tehlikeli durum budur. Devletle aşırı bütünleşen dinî kurum, zamanla devletin ahlâkî denetçisi olmak yerine devletin meşrulaştırıcısına dönüşebilir. Peygamberî eleştirisinin yerini bürokratik itaat aldığı anda din iktidarın karşısındaki vicdan olma kapasitesini kaybeder.

Talal Asad'ın din ve sekülerlik üzerine çalışmaları ise Batılı modernliğin "din özel alana, siyaset kamusal alana aittir" şeklindeki basit ayrımının tarihsel olarak kurulmuş olduğunu hatırlatır. Bu yaklaşım Türkiye'deki tartışmayı daha olgun bir düzleme taşır. Mesele dindar yurttaş kamusal hayattan çekmek değildir. Asıl soru, devletin hangi din yorumunu meşru, hangisini marjinal saydığı; hangi dinî aktörleri güçlendirdiği; dinî kavramların siyasî sadakat üretiminde kullanılıp kullanılmadığıdır. Teopolitik düzen tam da burada belirir: iktidar dine inanmakla yetinmez, **dinin kamusal anlamını yönetmeye başlar**.

Bu süreç öğrenilmiş çaresizlikle birleştiğinde daha ağır bir sonuç ortaya çıkar. İnsan siyasî otoriteyle çatışmayı yalnızca hukukî veya ekonomik risk olarak değil, ahlâkî suçluluk kaynağı olarak hissetmeye başlayabilir. "Devlete karşı çıkmak günah mıdır?", "lideri eleştirmek ümmete zarar vermek midir?", "iktidarın zayıflaması dinin zayıflaması anlamına gelir mi?" gibi sorular siyasal muhakemeyi daraltır. Yurttaş kendi yaşadığı adaletsizliği görse bile bunu dile getirmenin ahlâken sakıncalı olduğuna ikna edilirse, teopolitik iktidar kişinin dış davranışından iç vicdanına kadar ilerlemiş olur. Öğrenilmiş çaresizlik burada korkuyla değil, **kutsallaştırılmış itaatle** yeniden üretilir.

Fakat dinin içinde bu tahakkümü kırabilecek çok güçlü bir ahlâkî damar da vardır. İslâm düşüncesindeki adalet, emanet, şûra, kul hakkı, zulme karşı çıkma, yöneticinin hesap verebilirliği ve hakkın üstünlüğü ilkeleri

iktidarın kutsallaştırılmasıyla kolayca bağdaşmaz. Kur'ânî ahlâk açısından hiçbir dünyevî iktidar mutlak değildir; hiçbir lider eleştiriden azade sayılamaz; hiçbir devlet adaletin üzerinde değildir. Teopolitik otoriterliğin en büyük çelişkisi de burada ortaya çıkar: Dini siyasî itaati güçlendirmek için kullandıkça dinin kendi adalet talebiyle karşılaşır.

Türkiye'nin meselesi bu yüzden dindarlık ile sekülerlik arasında basit bir savaş değildir. Asıl mücadele **kutsal vicdanın kaynağı olarak gören anlayış ile kutsal iktidarın sermayesine dönüştüren anlayış** arasındadır. Demokrasi dini susturmaz; onu devletin propaganda aygıtı olmaktan kurtarır. Din de iktidarı kutsallaştırmadığında, ahlâkî eleştirinin en güçlü kaynaklarından biri olabilir. Teopolitik öğrenilmiş çaresizliği aşmanın ilk şartı, yurttaşın şu ayrımı yeniden kurabilmesidir: **Hükümete itiraz etmek Tanrı'ya itiraz etmek değildir; iktidarı eleştirmek dine düşmanlık değildir; adaletsizliğe karşı çıkmak ise ahlâkın bizzat kendisidir.**

Filozof Kirpi: "Kutsal iktidarın mülkü olduğunda din vicdanını kaybeder; vicdan iktidarın karşısında durabildiğinde kutsal yeniden haysiyet kazanır."

4. YOKSULLAŞTIRMANIN PSİKOLOJİSİ: EKONOMİK GÜVENSİZLİK, PREKARYA VE HAYATTA KALMA REJİMİ

İnsan uzun süre yoksullaştığında kaybettiği şey yalnızca satın alma gücü değildir. Geleceği tasarlama kudreti, risk alma cesareti, toplumsal hayata katılma imkânı, siyasî itiraz kapasitesi ve kendi emeğiyle hayatı arasında kurduğu nedensellik duygusu da aşınabilir. Ekonomik kriz bu nedenle yalnızca iktisadî göstergelerin bozulması değildir; insanın zamanla, toplumla ve kendisiyle kurduğu ilişkinin değişmesidir. Sürekli fiyat hesabı yapan, ay sonunu nasıl getireceğini düşünen, kirayı, faturayı, borcu, çocuğun eğitim giderini, sağlık harcamasını aynı anda dengelemeye çalışan insanın zihinsel enerjisi giderek hayatta kalmaya tahsis edilir. Yurttaşlık ise artık ertelenebilir bir lüks gibi görünmeye başlar. Siyasal iktidarın ekonomik başarısızlığı uzun sürdüğünde ortaya çıkan şey yalnızca fakirlik değil, **hayatın ufkunun daralmasıdır.**

Türkiye'de bu tartışmanın güncel maddî zemini ağırdır. TÜİK'e göre Temmuz 2026'da yıllık tüketici enflasyonu yüzde 31,75'tir; gıda ve alkolsüz içeceklerde yıllık artış yüzde 37,53, konut, su, elektrik, gaz ve diğer yakıtlarda ise yüzde 40,32 olarak gerçekleşmiştir. Hanehalkı tüketim harcamalarında 2025 yılında en büyük payı yüzde 29,3 ile konut ve kira harcamaları almış; ulaştırma yüzde 20,5, gıda ve alkolsüz içecekler yüzde 17,3 paya ulaşmıştır. Bu rakamların anlamı yalnızca fiyatların yüksek olması değildir. İnsanların gelirlerinin giderek daha büyük bölümünü yaşamak için zorunlu olan kalemlere ayırması, tercih alanını daraltır. Kültüre, eğitime, seyahate, dinlenmeye, çocukların geleceğine veya kişisel gelişime ayrılacak kaynak azaldığında insanın hayatı kendi kendisini yeniden üretme döngüsüne sıkışır.

Karl Polanyi, modern piyasa toplumunu incelerken ekonominin toplumsal ilişkilerden kopararak hayatın üzerine yerleştirilmesinin insan açısından yıkıcı sonuçlar üretebileceğini gösteriyordu. Polanyi'nin temel sezgisi bugün hâlâ güçlüdür: Emek, toprak ve para sıradan mallar gibi ele alındığında toplum kendi maddî varlığını piyasanın dalgalanmalarına teslim eder. Türkiye'de yüksek enflasyonun gündelik hayatta yarattığı tahribatı bu açıdan okumak mümkündür. Ücret alan insan ay başında sahip olduğu gelir ile ay sonunda sahip olduğu gelir arasında fiilen farklı satın alma güçleriyle karşılaşır. Para böylece yalnızca değişim aracı değil, sürekli eriyen bir zaman ölçüsüne dönüşür. İnsan emeğinin gelecekte neye karşılık geleceğini kestiremediğinde çalışma ile güvence arasındaki ilişki zedelenir.

Amartya Sen'in kapasite yaklaşımı yoksulluğu daha da derin bir düzlemde anlamamızı sağlar. Sen için yoksulluk yalnızca gelir eksikliği değildir; insanın değer verdiği hayatı yaşayabilme imkânlarının daralmasıdır.

Bir genç üniversite okuyabiliyor fakat bağımsız ev kuramıyorsa, çalışan insan sağlık hizmetine erişebiliyor fakat gelirinin büyük bölümünü kira ve gıdaya ayırmak zorundaysa, emekli gelir elde ediyor fakat sosyal hayata katılamıyorsa biçimsel olarak bazı imkânlarla sahip olmak gerçek özgürlük anlamına gelmez. Türkiye’de ekonomik krizin insanî boyutu tam da burada görünür: **İnsan seçenek kaybeder**. Yoksulluk, insanın ne satın alabildiğinden önce ne olabileceğini daraltır.

TÜİK’in 2025 Yoksulluk ve Yaşam Koşulları verileri de bu daralmayı göstermektedir. Medyan gelirin yüzde 60’ı esas alındığında göreceli yoksulluk oranı yüzde 20,6, maddî ve sosyal yoksunluk oranı yüzde 11,9, sürekli yoksulluk oranı ise yüzde 13,6’dır. Yoksulluk veya sosyal dışlanma riski altında bulunan nüfusun oranı yüzde 27,9’a ulaşmaktadır. Maddî ve sosyal yoksunluk ölçütünün içinde beklenmedik harcamaları karşılayamamak, borç ve kira ödemelerinde zorlanmak, evi yeterince ısıtamamak, düzenli protein tüketememek, tatil yapamamak ve sosyal faaliyetlere katılamamak gibi göstergelerin bulunması önemlidir. Çünkü bu göstergeler yoksulluğun yalnızca sofradaki ekmeğin miktarı olmadığını, insanın toplumsal hayata katılma kapasitesini de belirlediğini gösterir.

Guy Standing’in “prekarya” kavramı, bu ekonomik düzenin toplumsal ruh hâlini açıklamada özellikle kullanışlıdır. Prekarya yalnızca düşük ücretli çalışan değildir; geleceği belirsiz, meslekî kimliği kırılgan, sosyal güvencesi zayıf ve hayat planı sürekli ertelenen insandır. Türkiye’de gençlerin, geçici çalışanların, taşeron emeğinin, küçük esnafın, güvencesiz beyaz yakalıların ve platform ekonomisinde çalışanların hayatlarında bu belirsizliğin farklı biçimleri görülebilir. TÜİK’in Haziran 2026 verilerinde genel işsizlik oranı yüzde 7,6, 15–24 yaş grubunda genç işsizlik oranı yüzde 12,8 olarak ölçülmüş; kadın gençlerde oran yüzde 17,3’e çıkmıştır. Bu oranlar tek başına gençliğin geleceksizliğini açıklamaz; fakat işgücü piyasasına girişin ne kadar eşitsiz olabileceğini gösterir. Asıl mesele istihdam edilmiş olmakla bitmez. İstihdamın niteliği, ücretin hayat kurmaya yetip yetmediği, işin sürekliliği ve kişinin kendi geleceğini planlayabilmesi en az işsizlik oranı kadar önemlidir.

9

Karl Marx’ın yabancılaşma kavramı burada başka bir pencere açar. İnsan kendi emeğinin ürününe, çalışma sürecine ve sonunda kendi insanî varoluşuna yabancılaşabilir. Türkiye’nin bugünkü ekonomik atmosferinde yabancılaşmanın yeni biçimi, “çalıştıkça ilerliyorum” duygusunun yerini “çalışıyorum ama yerimde sayıyorum” duygusunun almasıdır. Bir insan yıllarca çalışıp ev sahibi olamıyor, çocuklarının kendisinden daha iyi yaşayacağına inanmıyor, birikim yapamıyor ve hayat standardını korumak için giderek daha fazla çalışmak zorunda kalıyorsa çalışma artık ilerlemenin değil, düşüşü yavaşlatmanın aracına dönüşür. Emek insanı özgürleştirmek yerine mevcut hayat seviyesini korumaya çalışan savunmacı bir faaliyet hâline gelir.

Pierre Bourdieu ise ekonomik eşitsizliğin yalnızca para üzerinden işlemediğini gösterir. Ekonomik sermaye kültürel ve sosyal sermayeyle birleşir. Bir ailenin çocuğuna nitelikli eğitim sağlayabilmesi, yabancı dil öğretebilmesi, kültürel çevre kazandırabilmesi, güçlü sosyal ağlara erişebilmesi gelecek fırsatlarını belirler. Ekonomik kriz uzadığında alt ve orta sınıflar yalnızca bugünkü tüketimlerini azaltmaz; çocuklarının gelecekte sahip olabileceği imkânları da kaybetmeye başlar. Böylece kriz kuşaklar arası aktarılır. Yoksulluk yalnızca gelir tablosunda değil, çocuğun ufkunda yeniden üretilir.

Ekonomik güvensizliğin siyasal sonucu burada önem kazanır. Günün büyük bölümünü para bulmaya, ek iş yapmaya, borç çevirmeye veya işini kaybetmemeye ayıran insanın kamusal hayata katılmak için zamanı ve enerjisi azalır. Sendikalaşmak risk, gösteriye katılmak maliyet, siyasî itiraz iş güvenliği açısından tehdit olarak algılanabilir. Ekonomik bağımlılık, siyasî bağımlılığı derinleştirebilir. Devlet yardımı, kamu istihdamı, belediye imkânı, sosyal destek veya siyasî bağlantı ekonomik hayatta belirleyici hâle geldiğinde yurttaşın özgür tercih alanı da daralabilir. İnsan bazen inandığı için değil, kaybetmekten korktuğu için sadakat gösterir.

Öğrenilmiş çaresizlik tam da bu maddî ortamda kök salar. İnsan tekrar tekrar “çalışıyorum fakat fakirleşiyorum”, “tasarruf ediyorum fakat birikimim eriyor”, “okuyorum fakat meslek güvencem yok”,

“çocuğumun geleceğini planlayamıyorum” deneyimini yaşarsa yalnızca ekonomi hakkındaki kanaati değişmez; kendi eyleminin değerine ilişkin inancı da zayıflar. Bir süre sonra gelecek düşüncesi küçülür. Beş yıllık planın yerini gelecek ay, gelecek ayın yerini gelecek hafta, onun yerini ise bugünü çıkarma hesabı alır. İşte ekonomik krizin ontolojik şiddeti budur: **İnsanın zamanını elinden alır.**

Böyle bir toplumda otoriterlik yalnızca siyasî baskıyla ayakta kalmaz. Ekonomik kırılmalık da itaat üretir. Geleceğini kaybetmekten korkan insan risk almak istemez; elindekini korumaya çalışır. Bu yüzden ekonomik özgürlük ile siyasî özgürlük birbirinden koparılamaz. Sürekli yoksullaşan, borçlanan ve hayatını planlayamayan yurttaşın demokratik özne olması giderek zorlaşır. Çaresizliğin aşılması için yalnızca “umut” çağrısı yapmak yeterli değildir. İnsan, emeğinin karşılığını alabildiğini, geleceğini öngörebildiğini ve çocuklarının hayatını bugünden daha iyi kurabileceğini yeniden tecrübe etmelidir.

Filozof Kirpi: “Yoksulluk cebin boşalmasıyla başlar; insan geleceğini düşünemez hâlâ geldiğinde iktidarın en sessiz zindanı kurulmuş olur.”

5. HAKİKATİN ÇÖKÜŞÜ: EPISTEMİK ÇARESİZLİK, PROPAGANDA VE GERÇEĞE GÜVENEMEYEN TOPLUM

Bir toplumun başına gelebilecek en ağır felâketlerden biri yalanla karşılaşması değildir; insanlığın bütün siyasî tarihi yalan, propaganda, söylenti ve manipölasyon örnekleriyle doludur. Daha ağır olan, yurttaşın doğru ile yanlış arasında ayırım yapabileceğine ilişkin güvenini kaybetmesidir. “Bize yalan söylüyorlar” cümlesinde hâlâ hakikate yönelik bir talep vardır; insan yalanı teşhis ettiğine göre doğrunun bulunabileceğine inanıyor demektir. “Kimseye inanmıyorum, herkes yalan söylüyor, hiçbir şeyin doğrusunu bilemeyiz” noktasına gelindiğinde ise başka bir zihinsel rejime geçilir. Burada bilgi üzerindeki mücadele, hakikatin hangi tarafta olduğuna ilişkin çatışmayı aşmış; **hakikatin bulunabilir olduğuna dair inancın kendisini** aşındırmıştır. Türkiye’de öğrenilmiş çaresizliğin siyasî ve psikolojik anatomisi incelenecekse bu epistemik boyut göz ardı edilemez. Çünkü neyin gerçekleştiğini bilemediğini düşünen insan, neye karşı çıkacağına, neyi savunacağına ve hangi eylemin anlamlı olduğuna da karar vermekte zorlanır.

Burada “epistemik çaresizlik” kavramını yerleşik bir klinik teşhis gibi değil, analitik bir kavram olarak kullanmak gerekir. Kavramla kastedilen, bireyin bilgi kaynaklarını değerlendirme, güvenilir tanıklığı ayırt etme ve ortak gerçeklik hakkında makul bir kanaat oluşturma gücüne ilişkin güveninin aşınmasıdır. Öğrenilmiş çaresizlikte insan “davranışım sonucu değiştirmiyor” diye düşünüyordu; epistemik çaresizlikte buna “hangi sonucun gerçekten meydana geldiğini bile bilmiyorum” duygusu eklenir. Birinci durumda eylem felce uğrar, ikincisinde muhakeme. İkisi birleştiğinde otoriter düzen açısından son derece elverişli bir toplumsal psikoloji ortaya çıkar: Yurttaş hem değiştiremeyeceğini hem de tam olarak neyi değiştirmesi gerektiğini bilemediğini düşünür.

Michel Foucault’nun “hakikat rejimi” kavramı bu sorunu anlamak için güçlü bir başlangıç sunar. Foucault hakikatin basitçe iktidar tarafından icat edildiğini söylemez; hangi söylemlerin doğru kabul edileceğini, kimin konuşmaya yetkili sayılacağını, hangi kurumların bilgi üreteceğini ve hangi doğrulama yöntemlerinin meşru görüleceğini belirleyen toplumsal düzeneklerle ilgilenir. Üniversite, medya, mahkeme, istatistik kurumu, bilimsel kuruluş, uzmanlık sistemi ve devlet bürokrasisi bu nedenle epistemik kurumlardır. İnsanlar bu kurumların bilgiyi siyasî taleplerden görece bağımsız biçimde ürettiğine güvendikleri ölçüde ortak bir gerçeklik zemini kurulabilir. Kurumlara duyulan güven aşındığında ise tartışma artık verilerin nasıl yorumlanacağı üzerine değil, verinin kendisinin gerçek olup olmadığı üzerine yürür.

Türkiye’de bu problem medya alanında belirginleşmektedir. Reuters Institute’un 2026 Dijital Haber Raporu’nda Türkiye’de haberlere genel güven oranı yüzde **28’e** düşmüş; katılımcıların yüzde **60’ı** haberlerden bazen veya sık sık kaçındığını belirtmiştir. Raporda Türkiye’de büyük televizyon ve basılı medya kuruluşlarının önemli bölümünün hükümetle yakın ilişkileri bulunan büyük sermaye gruplarının kontrolünde olduğu, bağımsız gazeteciliğin ise ekonomik ve düzenleyici baskılar altında çalıştığı vurgulanmaktadır. Bir yıl önce genel haber güveni yüzde 33 düzeyindeydi. Bu rakamlar Türkiye’de insanların hiçbir habere inanmadığını kanıtlamaz; fakat bilgi sisteminin toplumsal güven üretme kapasitesindeki aşınmanın ciddiye alınması gerektiğini gösterir.

Basın özgürlüğüne ilişkin göstergeler de aynı yapısal soruna işaret etmektedir. Sınır Tanımayan Gazeteciler’in 2026 Dünya Basın Özgürlüğü Endeksi’nde Türkiye 180 ülke arasında **163’üncü sıradadır**. Kuruluş, medya çoğulculuğunun zayıfladığını, eleştirel medyanın siyasî, ekonomik ve hukukî baskılarla karşılaştığını belirtmektedir. Freedom House’un 2026 değerlendirmesinde de ana akım medya kuruluşlarının büyük bölümünün iktidarla yakın ekonomik bağlara sahip şirketlerin kontrolünde bulunduğu, eleştirel gazetecilerin sansür, para cezaları, kovuşturma ve gözetimlerle karşılaşabildiği ifade edilmektedir. Aynı rapor, 2024 yılında 311 binden fazla internet adresine erişimin engellendiğini aktarmaktadır. Sorun burada herhangi bir medyanın muhalif veya iktidar yanlısı olması değildir. Demokratik toplum zaten farklı siyasî eğilimlerin medyada temsil edilmesini gerektirir. Tehlike, haber üretimi ile siyasî sadakat arasındaki mesafenin kaybolması ve yurttaşın “hangi bilgiyi kim neden söylüyor?” sorusuna makul bir cevap bulamaz hâle gelmesidir.

Jürgen Habermas’ın kamusal alan kuramı açısından demokratik siyasetin yaşayabilmesi için yurttaşların ortak meseleleri gerekçeler üzerinden tartışabilecekleri bir iletişim alanına ihtiyaç vardır. İnsanların aynı görüşte olmaları gerekmez; ortak veriler hakkında tartışabilmeleri yeterlidir. Demokrat ile muhafazakâr, sosyalist ile liberal aynı ekonomik politikayı savunmayabilir, fakat enflasyon oranının, işsizliğin veya bütçe açığının ne olduğuna ilişkin temel verinin güvenilirliğinde asgarî bir müştereklik bulunmalıdır. Bu ortak epistemik zemin çöktüğünde siyasî tartışma muhakeme olmaktan çıkar ve kabileler arasındaki hakikat savaşına dönüşür. Her grup kendi televizyonunu izler, kendi sosyal medya hesaplarını takip eder, kendi uzmanına inanır, karşı tarafın her bilgisini peşinen propaganda sayar. Toplum fikir bakımından kutuplaşmaktan daha ağır bir aşamaya geçer: **gerçeklik bakımından parçalanır**.

Bu parçalanmanın mağdurları eşit değildir. **Miranda Fricker’in “epistemik adaletsizlik” kavramı**, bazı insanların söylediklerine kimlikleri, toplumsal konumları veya haklarındaki önyargılar nedeniyle daha az güvenilmesini açıklar. İşçi çalışma koşullarını anlattığında “abartıyor”, kadın şiddet tecrübesini aktardığında “uyduruyor”, öğrenci baskıyı anlattığında “provokasyon yapıyor”, muhalif gazeteci yolsuzluk iddiasını araştırdığında “düşmanlık ediyor” diye peşinen itibarsızlaştırılabiliyorsa sorun ifade özgürlüğünden daha geniştir. İnsan konuşabilir fakat tanıklığı daha baştan değersiz ilan edilebilir. Böyle bir toplumda yurttaş epistemik özne olmaktan çıkar; kendi deneyiminin bile geçerli bilgi sayılmadığını öğrenir.

Edward Herman ve Noam Chomsky’nin propaganda modeli, modern demokratik toplumlarda bilgi denetiminin doğrudan sansürden ibaret olmadığını gösterir. Medya sahipliği, ekonomik çıkarlar, reklam gelirleri, haber kaynaklarına bağımlılık ve siyasî baskılar hangi haberlerin görünür hâle geleceğini etkileyebilir. Türkiye örneğinde bu model mekanik biçimde uygulanmamalıdır; dijital medya, sosyal ağlar ve bağımsız gazetecilik klasik kitle iletişim düzenini önemli ölçüde değiştirmiştir. Fakat ekonomik yapının bilgi üretimi üzerindeki etkisi hâlâ güçlüdür. Bir medya kuruluşunun varlığını sürdürebilmesi kamu ilanlarına, reklam piyasasına, lisanslara veya siyasî çevrelerle ilişkilerine aşırı derecede bağımlıysa editoryal özerklik biçimsel olarak mevcut olsa dahi maddî olarak kırılabilir. Sansür bazen kapıya gelen polis değildir; yayımlanmamış bir haber, sorulmamış bir soru veya editörün masasından sessizce kaldırılmış bir dosyadır.

Dijital ortam ise bu epistemik krize yeni bir katman eklemiştir. Sosyal medya geleneksel medyanın tekellerini kırarken dezenformasyonun, bağlamından koparılmış görüntülerin, sahte hesapların, örgütlü manipölasyonun ve algoritmik yankı odalarının yayılmasını kolaylaştırdı. Herkesin yayıncı hâline gelmesi bilgi demokrasisi açısından büyük bir fırsattır; herkesin aynı ölçüde güvenilir kaynak kabul edilmesi ise felâkettir. İnsan birkaç dakika içinde birbirini tamamen yalanlayan onlarca “haber” görebilir. Görüntü bile artık yapay zekâ çağında kendiliğinden kanıt sayılamaz. Böyle bir ortamda epistemik yorgunluk gelişir. Yurttaş araştırmak yerine vazgeçer: “Hangisi doğru, kim bilir?”

Hannah Arendt’in totalitarizm üzerine çözümlemelerinde gördüğü tehlikelerden biri de gerçek ile kurmaca arasındaki sınırın sistematik biçimde aşındırılmasıydı. Sürekli yalanın amacı her zaman tek bir yalana kalıcı biçimde inandırmak değildir. Daha etkili sonuç, insanların hiçbir şeye güvenemeyeceği bir dünyanın kurulmasıdır. Çünkü her şeyi sorgulayan insan zorunlu olarak eleştirel değildir; hiçbir ölçüte inanmayan insan kolaylıkla sinikleşebilir. Sinizm ise otoriterliğin düşmanı sanıldığı kadar masum değildir. “Bütün siyasetçiler aynı”, “bütün gazeteciler satılmış”, “bütün bilim insanları birilerinin adamı”, “herkes çıkarının peşinde” cümleleri ilk bakışta radikal eleştiri gibi görünür. Gerçekte bunlar ahlâkî ve epistemik ayırım yapma yeteneğini yok edebilir. Namuslu ile sahtekâr, bilimsel bilgi ile uydurma, bağımsız gazetecilik ile propaganda aynı çamurun içine atıldığında en fazla kazanan, zaten hesap vermek istemeyen güç merkezleridir.

Türkiye’de öğrenilmiş çaresizliğin epistemik aşaması bu yüzden “insanlar iktidarın her söylediğine inanıyor” önermesiyle açıklanamaz. Daha karanlık ihtimal, giderek daha fazla insanın **kimsenin söylediğine inanmaması**dır. İktidar açısından mutlak inanç kadar mutlak güvensizlik de kullanışlı olabilir. Hakikatin olmadığına inanan yurttaş adalet talebini hangi bilgi üzerine kuracaktır? Bir skandal ortaya çıktığında “zaten hepsi yapıyor”, bir hak ihlâli duyduğunda “öbür taraf da aynısını yaptı”, ekonomik veri açıklandığında “hiçbir rakama güvenilemez” diyerek geri çekilebilir. Böylece epistemik sinizm siyasî edilgenliğin mazeretine dönüşür.

12

Bu nedenle demokratik yeniden kuruluş yalnızca iktidarın değişmesi, seçim güvenliği veya hukuk reformu meselesi değildir. **Hakikatin kurumlarının yeniden kurulması gerekir.** Üniversitenin bilimsel özerkliği, istatistik kurumlarının itibarı, kamu yayıncılığının tarafsızlığı, gazeteciliğin ekonomik bağımsızlığı, bilgi edinme hakkı, şeffaf devlet, çoğulcu medya ve eleştirel düşünme eğitimi demokratik rejimin epistemik altyapısını oluşturur. Yurttaşın her söylenene inanması değil, kanıt istemesi; hiçbir şeye inanmaması değil, güvenilir bilgiyle propaganda arasındaki farkı kurabilmesi gerekir.

Bir toplumun düşünme kudreti elinden alındığında, iradesinin büyük bölümü de elinden alınmış olur. Çünkü insan önce dünyayı anlamlandırır, sonra onu değiştirmeye yönelir. Hakikatin bulanıklaştırıldığı yerde öfke çok olabilir fakat yönünü kaybeder; bilgi çok olabilir fakat anlam üretmez; konuşma çoğalabilir fakat kamusal akıl oluşmaz. Öğrenilmiş çaresizliğin epistemik biçimi tam olarak budur: **İnsan gerçeği bulamayacağına inandığı için sonunda gerçeği aramaktan vazgeçer.**

Filozof Kirpi: “Yalanın zaferi sana kendisini doğru diye kabul ettirmesi değildir; doğru diye bir şey olmadığına seni inandırmasıdır.”

6. ÇARESİZLİĞİN İNSANÎ ANATOMİSİ: ANOMİ, YABANCILAŞMA, KORKU, AHLÂKÎ AŞINMA VE ONTOLOJİK DARALMA

Uzun süreli siyasî baskı, ekonomik güvensizlik ve epistemik karmaşa sonunda insanın gündelik hayatına çöker. Kriz artık yalnızca devlet kurumlarında, enflasyon tablolarında veya televizyon tartışmalarında değildir; evin içinde, sokakta, işyerinde, aile ilişkilerinde, dostluklarda, insanın kendi iç konuşmasında yaşamaya başlar. İnsanların sürekli öfkeli, kaygılı, güvensiz, tahammülsüz veya gelecekte umutsuz hâle gelmesi tek bir

nedene bağlanamaz ve bütün topluma klinik teşhis koymak bilimsel değildir. Fakat sosyal bilimlerin bize öğrettiği önemli bir gerçek vardır: **toplumsal yapı uzun süre bozulduğunda insanın duygu dünyası da bundan bağımsız kalmaz.** Kurumların çürümesi yalnızca devleti, yoksulluk yalnızca bütçeyi, adaletsizlik yalnızca mahkemeyi bozmaz; bunların tortusu insan karakterine, ilişkilere ve ahlâkî muhakemeye kadar ilerleyebilir.

Bu noktada **Émile Durkheim'in anomi kavramı** hâlâ güçlü bir açıklama imkânı sunar. Durkheim anomiyi, toplumsal normların düzenleyici gücünü kaybettiği, insanların neyin meşru, neyin beklenebilir, neyin mümkün olduğunu kestirmekte zorlandığı bir durum olarak düşünür. İnsan yalnızca kurallara değil, kuralların yarın da geçerli olacağına güvenmek ister. Aynı davranışın bugün ödüllendirilip yarın cezalandırıldığı, liyakatin başarıyı garanti etmediği, kanunun kişiye göre değiştiği düşünülen bir toplumda normlar yön gösterme işlevini kaybeder. "Doğru olanı yapmak ne işe yarıyor?" sorusu yaygınlaştığında anomi artık soyut bir sosyoloji terimi değildir; gündelik hayatın ahlâkî atmosferidir.

Anominin en tehlikeli sonucu, normların bütünüyle ortadan kalkması değil, normların **araçsallaşmasıdır.** İnsan doğruyu doğru olduğu için değil, başına iş açmayacağı için yapmaya başlar. Kural, ortak hayatın ilkesi olmaktan çıkarak hesap unsuru hâline gelir. Vergi ödemek, sıraya girmek, trafik kuralına uymak, kamusal mala zarar vermemek, liyakate saygı göstermek gibi davranışlar, herkes için geçerli ortak normlar olmaktan çıkıp "enayi olmama" hesabına bağlanabilir. Toplumda "nasıl olsa herkes yapıyor" cümlesi yaygınlaştığında ahlâkın en önemli dayanaklarından biri çöker: başkasının da aynı kurala uyacağı beklentisi.

Erich Fromm, modern insanın özgürlük karşısındaki korkusunu incelerken, belirsizlik ve güçsüzlük duygusunun insanı otoriteye sığınmaya itebileceğini göstermişti. Özgürlük yalnızca hak değildir; sorumluluk, belirsizlik ve karar verme yükü de getirir. Geleceğin sürekli karanlık görüldüğü, ekonomik güvenliğin zayıfladığı, toplumsal bağların çözüldüğü bir ortamda bazı insanlar güçlü otoriteyi düzenin garantisi olarak görmeye başlayabilir. "Biri gelsin ve bu karmaşayı çözsün" düşüncesi, demokratik katılımın zahmetinden kaçışın psikolojik biçimlerinden biridir. Burada otoriterlik yalnızca yukarıdan dayatılmaz; aşağıdan da talep edilebilir. İnsan bazen özgürlüğünden nefret ettiği için değil, **özgür olmanın maliyetini kaldıramadığını düşündüğü için** otoriteye sığınır.

Bu durum öğrenilmiş çaresizlikle birleştiğinde daha belirgin hâle gelir. İnsan kendi eyleminin toplumsal sonucu değiştirmedigine inanıyor, ekonomik geleceğini planlayamıyor ve güvenilir bilgiye ulaşmakta zorlanıyorsa karar verme kapasitesini giderek başkasına devretmeye yatkınlaşabilir. Güçlü lider, güçlü devlet, güçlü otorite söylemleri tam da böyle dönemlerde çekicilik kazanır. İnsan özgürlükten vazgeçerken bunu teslimiyet olarak değil, güvenlik tercihi olarak yaşayabilir. Oysa siyasî güvenlik uğruna devredilen irade, zamanla insanın kendi hayatı üzerindeki denetimini daha da küçültebilir.

Zygmunt Bauman'ın belirsizlik, akışkanlık ve güvensizlik üzerine çözümlemeleri de bu ruh hâlini açıklamada önemlidir. Bauman modern insanın sürekli değişen ekonomik, toplumsal ve kültürel koşullar içinde kalıcı bağlar kurmakta zorlandığını anlatır. Türkiye'de buna uzun süreli ekonomik ve siyasî istikrarsızlık hissi eklendiğinde insanın gelecekle ilişkisi daha da kırılganlaşır. Bir genç hangi mesleğin beş yıl sonra değerli olacağını, hangi şehirde yaşayabileceğini, ev kurup kuramayacağını, aldığı diplomanın ne işe yarayacağını kestiremiyorsa hayatını uzun vadeli bir proje olarak tasarlamakta zorlanır. İnsan zamanını küçültür: on yıllık planın yerini bir yıl, bir yılın yerini bir ay, bir ayın yerini yarın alır. Bu, **ontolojik daralmadır**; insanın varoluş ufkunun geleceğe doğru genişleyememesidir.

Bu daralmanın ilişkiler üzerindeki etkisi de ağır olabilir. Gelecek belirsizleştğinde insanlar yalnızca kurumlardan değil, birbirlerinden de şüphe etmeye başlayabilir. İşyerinde meslektaş rakip, mahallede komşu potansiyel tehdit, trafikte diğer sürücü düşman, sosyal medyada farklı görüşteki kişi hakaret nesnesi hâline

gelebilir. Toplumsal güvensizlik, mikro ölçekte sürekli savunma hâli üretir. İnsan "bana bir şey yapılmadan önce ben yapayım" psikolojisine kaydığında kamusal nezaket zayıflar. Böyle toplumlarda saldırganlığın tamamını kişilik bozukluklarıyla açıklamak kolaycılıktır; bazı saldırganlık biçimleri, uzun süreli güvensizliğin toplumsal semptomları olarak da okunmalıdır.

Erving Goffman'ın gündelik etkileşim ve benlik sunumu üzerine çalışmaları burada ayrı bir önem kazanır. İnsan, toplumsal hayatta sürekli olarak kendisini başkalarının gözünde kabul edilebilir biçimde sunar. Otoriter ve yüksek kutuplaşmalı ortamda bu sunum daha stratejik hâle gelebilir. Kişi gerçek düşüncesini işyerinde saklar, ailede farklı konuşur, sosyal medyada başka bir kimlik gösterir, devletle karşılaşırken bambaşka bir dil kullanır. Kamusal ve özel benlik arasındaki mesafe büyüdükçe insanın iç bütünlüğü zedelenir. Sürekli rol yapmak, yalnızca siyasî bir korunma yöntemi değildir; zamanla karakterin parçalanmasına yol açabilecek bir hayat tekniğine dönüşebilir.

Viktor Frankl'ın anlam üzerine düşünceleri, çaresizlik tartışmasının ontolojik katmanına başka bir kapı açar. Frankl insanın ağır koşullarda bile yaşama nedenine ihtiyaç duyduğunu vurgular. Fakat toplumsal ölçekte sorun, insanın hayatına anlam verecek gelecek tasavvurunun sistematik biçimde küçülmesidir. Bir toplumda gençler ülkenin geleceğine ilişkin ortak bir tahayyül kuramıyor, yetişkinler yalnızca çocuklarını yurtdışına göndermeyi kurtuluş olarak görüyor, emekliler "artık bizden geçti" diyerek toplumsal hayattan çekiliyorsa burada ekonomik bir sıkıntıdan daha fazlası vardır. Gelecek ortak bir proje olmaktan çıkar; bireysel kaçış planlarının toplamına dönüşür.

Ahlâkî aşınma da bu koşullar altında derinleşebilir. Sürekli adaletsizlik gören insanın önünde en az iki kötü yol belirir. Birincisi **ahlâkî teslimiyettir**: "Ben doğru olmaya devam edeceğim ama hiçbir şey değişmeyecek." İkincisi daha tehlikelidir: **ahlâkî taklit**. İnsan sistemin başarı kriterlerini benimsemeye başlar; torpil görüyorsa torpil arar, yalanın işe yaradığını görüyorsa yalan söyler, güçlünün kazandığını düşünüyorsa güçlünün yanında durur. Kötülüğe direnemeyen insan bazen ona benzeyerek hayatta kalmaya çalışır. Bu noktada düzen yalnızca insanı mağdur etmez; kendi davranış kodlarını mağdurun içine yerleştirir.

Hannah Arendt'in kötülüğün sıradanlaşmasına ilişkin düşüncesi burada dikkatle kullanılmalıdır. Arendt'in asıl uyarısı, korkunç sonuçların her zaman şeytanî kişiliklerden doğmadığıdır; düşünmeden kurallara uyan, sorumluluğunu prosedüre devreden sıradan insanlar da büyük kötülüklerin parçası olabilir. Türkiye bağlamında bundan çıkarılacak ders, her siyasî yanlışlığı totalitarizmle eşitlemek değildir. Daha temel soru şudur: İnsan kendi ahlâkî muhakemesini ne kadar koruyabilmektedir? "Emir böyle", "herkes böyle yapıyor", "ben yapmasam başkası yapacak", "başımı belaya sokamam" cümleleri çoğaldığında kişisel sorumluluk giderek buharlaşır.

Öğrenilmiş çaresizliğin insanî anatomisi bu nedenle pasiflikten ibaret değildir. Çaresizlik öfke de üretebilir, saldırganlık da; suskunluk da üretebilir, fırsatçılık da; göç isteği de üretebilir, güçlü otorite talebi de. Aynı toplumsal basınç farklı insanlarda farklı davranışlara dönüşür. Ortak olan, kişinin hayatı üzerinde etkili olduğuna ilişkin inancının aşınmasıdır. İnsan kendisini fail olarak değil, olayların taşıdığı bir nesne olarak görmeye başladığında ontolojik yara açılır.

Bir toplumun yeniden toparlanması bu yüzden yalnızca gelir artışı veya seçim değişikliğiyle tamamlanmaz. İnsanların birbirine güvenmesini, adaletin mümkün olduğuna inanmasını, geleceği tasarlamasını ve doğru davranışın aptallık sayılmadığı bir kamusal kültürü yeniden kurmak gerekir. Aksi hâlde iktidar değişse bile eski rejimin ruhu insanların davranışlarında yaşayabilir.

Filozof Kirpi: "Çaresizliğin en karanlık hâli insanın kaybetmesi değil, ayakta kalabilmek için kendisini kaybetmeye razı olmasıdır."

7. ÇARESİZLİKTEN FAİL OLMAYA: KOLEKTİF YETERLİK, DEMOKRATİK YENİDEN İNŞA VE UMUDUN KURUMLARI

Öğrenilmiş çaresizlik üzerine yapılan hemen her tartışmanın sonunda "umut" kelimesine sığınmak kolaydır. Oysa umut, tek başına siyasî bir program değildir; hatta yanlış kullanıldığında çaresizliğin estetik ambalajına dönüşebilir. İnsanlara "umutlu olun", "her şey değişir", "karamsarlığa kapılmayın" demek, eğer onların hayatında eylem ile sonuç arasındaki bağ yeniden kurulmuyorsa psikolojik teselliden öteye geçmez. Türkiye'nin ihtiyacı iyimserlik propagandası değil, yurttaşın kendi hayatına ve ortak dünyaya müdahale edebildiğini yeniden tecrübe edeceği **kurumsal bir failiyet düzenidir**. Çaresizliğin gerçek karşıtı umut değil; insanın yaptığı şeyin bir sonuç doğurduğunu görmesidir.

Albert Bandura'nın kolektif yeterlik kavramı bu çıkışın merkezinde yer alır. İnsan yalnız başına ne kadar cesur olursa olsun, ortak meselelerin çözümünde başkalarıyla birlikte hareket edebileceğine inanmıyorsa siyasî kapasitesi sınırlı kalır. Kolektif yeterlik, toplumun "birlikte bir şey yapabiliriz" inancıdır. Bu inanç nutuklarla doğmaz; küçük fakat gerçek başarıların birikmesiyle oluşur. Bir mahallede yurttaşların itirazı sonucu bir çevre düzenlemesinin değiştirilmesi, bir sendikanın çalışanların hakkını koruyabilmesi, bir mahkemenin idarenin keyfî işlemini iptal etmesi, bir belediyenin katılımcı yöntemlerle karar alması, bir üniversitenin akademik özerkliğini savunabilmesi insanlara ortak eylemin sonuç üretmesini öğretir. Demokrasi biraz da bu yüzden bir **sonuç alma terbiyesidir**.

Paulo Freire, ezilenlerin özgürleşmesinin dışarıdan verilen bir bilinçle değil, kendi hayat koşullarını adlandırmaları ve bu koşullar üzerine düşünerek eyleme geçmeleriyle mümkün olacağını savunur. Freire'nin "bilinçlenme" yaklaşımı Türkiye'de öğrenilmiş çaresizliğin aşılması açısından önemlidir. Çünkü çaresiz insanın önce yaşadığı şeyin nedenini anlaması gerekir. Yoksulluğunu kişisel beceriksizlik, işsizliğini kader, hukuksuzluğu değişmez devlet geleneği, siyasî etkisizliği kendi değersizliği olarak yorumlayan birey çözümü de kendi içinde arar. Oysa bazı sorunlar bireysel değildir; yapısaldır. İnsan, kendisine ait sandığı yenilginin milyonlarca insan tarafından yaşandığını fark ettiğinde özel acı kamusal meseleye dönüşür. Freire'nin diliyle söylersek insan dünyayı "okumaya" başladığında ona müdahale etme ihtimali de doğar.

Fakat bilinçlenme tek başına yeterli değildir. Türkiye'de zaten geniş bir kesim yaşadığı ekonomik ve siyasî sorunların farkındadır. Asıl eksiklik, farkındalığın **örgütlü kapasiteye** dönüşmemesidir. İnsan sorunu biliyor fakat ne yapacağını bilmiyor; ne yapacağını biliyor fakat yalnız olduğunu düşünüyor; yalnız olmadığını görüyor fakat kurumsal kanalların sonuç üretmeyeceğine inanıyor. Bu zincir kırılmadan demokratik failiyet kurulamaz. Bu nedenle demokratik yeniden inşanın ilk şartı, yurttaşın tek başına kahramanlaşması değil, eylemin taşıyıcısı olacak kurumların güçlenmesidir.

Alexis de Tocqueville, demokratik toplumlarda dernekleşmenin önemini vurgularken yurttaşların ortak meseleler etrafında birleşme becerisini özgürlüğün temel okullarından biri olarak görüyordu. Sendika, meslek örgütü, kooperatif, çevre girişimi, kültür derneği, mahalle dayanışması, bağımsız araştırma kuruluşu ve gönüllü yurttaş girişimi yalnızca belirli hizmetleri sağlayan yapılar değildir; insanlara birlikte karar vermeyi, müzakere etmeyi, sorumluluk paylaşmayı ve ortak sonuç üretmeyi öğretir. Otoriterliğin topluma verdiği en büyük zararlardan biri, devlet ile birey arasındaki bu ara kurumları zayıflatmasıdır. Çünkü yalnızlaştırılmış bireyin karşısındaki devlet devasa görünür. Örgütlenmiş yurttaş ise devletin tebaası değil, muhatabıdır.

Elinor Ostrom'un ortak kaynakların yönetimine ilişkin çalışmaları da bize önemli bir ders verir. Ostrom, insanların merkezî otorite veya saf piyasa dışında kendi kurallarını oluşturup ortak meselelerini yönetebileceklerini göstermiştir. Bu düşüncenin siyasî anlamı büyüktür: İnsanlar her sorunun çözümünü yukarıdan gelecek bir otoriteden beklemek zorunda değildir. Yerel toplulukların karar alma kapasitesi arttıkça

demokrasi gündelik hayatın içine girer. Türkiye’de yerel yönetimlerin şeffaflaştırılması, mahalle meclisleri, katılımcı bütçeler, yurttaş denetimi ve ortak kamusal projeler bu nedenle yalnızca idarî reform değildir; öğrenilmiş çaresizliğe karşı **mikro ölçekli failiyet alanlarıdır**.

Hannah Arendt’in eylem kavramı burada yeniden önem kazanır. Arendt için eylem, insanların ortak dünyada yeni bir başlangıç yapabilme kapasitesidir. İnsan siyasî olarak özgürdür çünkü geleceğin bütünüyle belirlenmiş olmadığını bilir. Otoriter zihniyet ise tarihin kaçınılmazlığını sever: “Bu toplum değişmez”, “bu devlet böyle gelmiş böyle gider”, “bu halktan bir şey olmaz”, “her gelen aynı olur.” Bunların tamamı siyasî determinizmin gündelik cümleleridir. Öğrenilmiş çaresizlik de bu determinizmden beslenir. Oysa demokratik düşüncenin ilk ontolojik varsayımı şudur: **İnsanî dünya yapılmıştır ve yapılmış olan yeniden yapılabilir**.

Bu noktada **Amartya Sen’in kapasite yaklaşımı**, özgürlüğün yalnızca hukuk metinlerindeki haklardan ibaret olmadığını hatırlatır. İfade özgürlüğünün bulunması yetmez; insanın konuştuğunda başına ne geleceğinden korkmaması gerekir. Eğitim hakkı yetmez; eğitim gerçekten insanın hayat imkânlarını genişletmelidir. Seçim hakkı yetmez; seçim siyasî rekabetin anlamlı biçimde yürüdüğü kurumsal koşullara sahip olmalıdır. Hukuka başvurma hakkı yetmez; mahkemenin bağımsız ve etkili olduğuna güvenilmelidir. Özgürlük bu yüzden “yasak bulunmaması” değil, **insanın yapabilme kapasitesinin bulunmasıdır**.

Türkiye’de öğrenilmiş çaresizlikle mücadele, hukuk devletinin yeniden inşasını merkezine almak zorundadır. Çünkü insanın failiyet duygusunu en hızlı onarabilecek kurumlardan biri bağımsız yargıdır. Yurttaş güçlü bir siyasetçiyle, büyük bir şirketle veya devlet idaresiyle karşı karşıya kaldığında hakkının korunabileceğini görürse devlet yeniden korku kaynağı değil, hak düzeni olmaya başlar. Kuvvetler ayrılığı, yasanın güçlendirilmesi, liyakatli bürokrasi, Sayıştay ve benzeri denetim mekanizmalarının etkinliği, kamu ihalelerinin şeffaflığı, bilgi edinme hakkı ve hesap verebilirlik bu nedenle teknik reformlar değildir. Bunların tamamı yurttaşla aynı şeyi söyler: **Güç sınırsız değildir**.

Epistemik yeniden inşa da zorunludur. Üniversite siyasî sadakatten, medya ekonomik ve siyasî vesayetten, bilim propaganda zorunluluğundan kurtulmadan yurttaşın gerçeğe güveni yeniden kurulamaz. Bağımsız istatistik, açık veri, kamu yayıncılığında çoğulculuk, eleştirel düşünme eğitimi ve medya okuryazarlığı demokratik failiyetin bilgi altyapısıdır. İnsan gerçeğin ne olduğunu bilebildiğinde ancak makul tercih yapabilir.

Ekonomik güvenlik de özgürlüğün maddî şartıdır. Sürekli borçlanan, işini kaybetmekten korkan, kirasını ödeyemeyen insanın siyasî cesaretini romantikleştirmek ahlâkî değildir. Güçlü sosyal devlet, sendikal haklar, adil ücret, nitelikli kamusal eğitim, barınma politikaları ve sosyal güvenlik mekanizmaları yurttaşın iktidara bağımlılığını azaltır. Demokratik özgürlük, ekonomik haysiyetten bağımsız değildir.

Teopolitik düzlemde ise devletin herhangi bir din yorumunu siyasî sadakat ölçüsüne dönüştürmemesi gerekir. Din özgür olmalı, devlet de inançlar karşısında adil mesafede durmalıdır. Dinin en kıymetli kamusal işlevlerinden biri iktidarı kutsamak değil, adaletsizliği ahlâkî olarak sorgulayabilmektir. Vicdan ancak iktidardan bağımsız olduğunda vicdandır.

Fakat bütün bunların sonunda en önemli dönüşüm insanın kendisiyle kurduğu ilişkide gerçekleşecektir. Yurttaş, devleti yenmesi gereken devasa bir düşman veya kurtuluş beklediği ebeveyn olarak görmekten vazgeçmelidir. Demokratik devlet, yetişkin yurttaşların ortak aracıdır. İnsan “biri bizi kurtarsın” dediği müddetçe otoriter siyasetin psikolojik zemini yaşamaya devam eder. Kurtarıcı lider kültürünün karşısına başka bir kurtarıcı lider koymak rejimi değiştirebilir; fakat siyasî kültürü değiştirmez.

Türkiye’nin öğrenilmiş çaresizlikten çıkışı bu nedenle bir gecelik iktidar değişimi değil, uzun bir **demokratik yeniden öğrenme süreci** olacaktır. İnsanlar yeniden güvenmeyi, örgütlenmeyi, itiraz etmeyi, müzakere

etmeyi, kaybettiklerinde yeniden denemeyi, farklı olanla birlikte yaşamayı ve ortak başarıların mümkün olduğuna inanmayı öğrenmek zorundadır. Çünkü çaresizlik de öğrenilir; fakat failiyet de öğrenilebilir.

Asıl çıkış cümlesi "Her şey güzel olacak" değildir. Daha kuvvetli ve daha sorumlu cümle şudur: **Bir şey yaparsak bazı şeyler değişebilir; birlikte, kurumlarla ve ısrarla hareket edersek daha fazlası değişebilir.** Demokrasi bunun garantisi değil, imkânıdır. İnsan haysiyeti de bu imkânı kullanabilme cesaretinde başlar.

Filozof Kirpi: "Çaresizliğin karşıtı umut etmek değil, elini uzattığında dünyanın gerçekten biraz yer değiştirdiğini görebilmektir."